

## **Transacciones conflictuales en el campo de la patrimonialización: el caso de la comunidad diaguita de Alto del Carmen, Chile<sup>1</sup>**

Conflictual transactions in the field of patrimonialization: The case of the Diaguita community of Alto del Carmen, Chile

**Maximiliano SOTO SEPÚLVEDA**

Universidad de Valparaíso, Chile

Instituto de Historia y Ciencias Sociales

Centro de Estudios y Gestión del Patrimonio (CEGP)

maximiliano.soto@uv.cl

**Luis ALEGRÍA LICUIME**

Universidad de Valparaíso, Chile

Instituto de Historia y Ciencias Sociales

Centro de Estudios y Gestión del Patrimonio (CEGP)

luis.alegria@uv.cl

### **Resumen**

El patrimonio inmaterial asociado a los habitantes y a sus prácticas culturales suele ser menos valorado que el patrimonio material vinculado a sitios arqueológicos o monumentos históricos. Los valores sociales y simbólicos, estructurantes del

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en los resultados del proyecto FNDR Atacama “Prácticas culturales de comunidades diaguitas en el valle del Tránsito y del Carmen”, realizado entre noviembre 2015 y marzo 2016, junto a la comunidad diaguita Placeta, comuna de Alto del Carmen, y desde el Centro de Desarrollo Urbano Sustentable (CEDEUS) de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Maximiliano SOTO SEPÚLVEDA y Luis ALEGRÍA LICUIME

Transacciones conflictuales en el campo de la patrimonialización: el caso de la comunidad diaguita de Alto del Carmen, Chile

Sur y Tiempo. Revista de Historia de América, N°9, enero-junio 2024, pp. 112-142.

ISSN 2452-574X

DOI: 10.22370/syt.2024.9.4232



patrimonio inmaterial, son menos visibles para las autoridades del patrimonio a escala internacional, nacional y local. Sin embargo, los valores se pueden reconfigurar cuando un territorio se revaloriza producto de un proceso de reconocimiento cultural, generando una atracción de actores sociales e intereses diversos, conformando un fructífero terreno para cooperaciones, negociaciones y mediaciones. El reconocimiento de una identidad étnica responde a dinámicas transaccionales donde las cooperaciones conflictuales develan posiciones diversas de entidades comunales, gubernamentales y privadas, y donde lo íntimo, doméstico, privado y público entreteje una red de intereses divergentes que demandan acuerdos. El presente artículo aborda la dinámica del reconocimiento de la comunidad diaguita por parte del Estado de Chile en el año 2006, en el contexto de una reapropiación territorial de los valles de Alto del Carmen. Un proceso que activó la puesta en valor de un patrimonio cultural “indígena” en diálogo con atributos étnicos disonantes, donde los conflictos observados han producido singulares vínculos dentro de un mismo territorio.

**Pabras claves:** Diaguitas; identidad étnica; transacciones sociales; reconocimiento cultural.

### **Abstract**

The intangible heritage associated with the inhabitants and their cultural practices is often less valued than the tangible heritage linked to archaeological sites or historical monuments. The social and symbolic values that structure intangible heritage are less visible to heritage authorities at the international, national and local levels. However, values can be reconfigured when a territory is revalued as a result of a process of cultural recognition, generating an attraction of social actors and diverse interests, forming a fruitful ground for cooperation, negotiation and mediation. The recognition of an ethnic identity responds to transactional dynamics where conflictual cooperations reveal diverse positions of communal, governmental and private entities, and where the intimate, domestic, private and public interweave a network of divergent interests that demand agreements. This article addresses the dynamics of the recognition of the Diaguita community by the State of Chile in 2006, together with

the territorial reappropriation of the valleys of Alto del Carmen. A process that activated the enhancement of a cultural heritage “indigenous” in dialogue with dissonant ethnic attributes, and where the conflicts observed have produced unique links within the same territory.

**Keywords:** Diaguitas; ethnic identity; social transactions; cultural recognition.

*“El lenguaje de la cultura y la comunidad  
está equilibrado sobre las fisuras  
del presente transformándose en las  
figuras retóricas de un pasado nacional”  
(Bhabha, H. El lugar de la cultura, p.178)*

## Introducción

114

Desde la presencia colonial se han elaborados diferentes nomenclaturas para nombrar al Otro en sus aspectos tribales, étnicos y territoriales, donde los niveles de desarrollo cultural entre lo primitivo, salvaje y civilizado, distinciones abordadas desde el inicio en el discurso disciplinario de la antropología (Lowie, 1945; Morgan,1970), elaboraron una imagen del indígena anclado en un tiempo pasado, o como menciona Fabian un *alocronismo* (2006). Sin embargo, la creciente problematización del concepto de identidad desde los años 1970, produjo nuevas configuraciones donde las nociones de hibridez, multiculturalidad, etnopolítica y postcolonialidad fueron apropiándose poco a poco del discurso étnico y territorial, tanto a escala nacional como internacional (Barth, 1976; Bhabha, 2003; Bengoa, 2000; Hall, 2003), para luego abrir el espacio a los llamados estudios decoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2014). En este contexto, el reconocimiento de la etnia diaguita transitó desde una primera identificación asociada a la cultura material publicada por Ricardo Latcham en 1928, a partir de elementos de una cultura material inscritos en

estilos y composiciones alfareras propias de un patrimonio arqueológico, a un reconocimiento cultural “indígena” por parte del Estado de Chile. Un proceso basado en categorías toponímicas y patronímicas asociadas a procesos de etnoterritorialización y etnogénesis.

Una vez que el Estado de Chile reconoce la existencia de la etnia diaguita, junto a sus atributos indígenas, a la vez activa la reafirmación de un patrimonio cultural indígena en las regiones de Atacama y Coquimbo. En esta dinámica el reconocimiento de una etnia que se daba por desaparecida y cuya materialidad constituye el patrimonio arqueológico conservado en colecciones museales<sup>2</sup>, produce un fenómeno de desplazamiento desde el Estado-nación a las comunidades indígenas, quienes revalorizan su patrimonio inmaterial asociado a prácticas culturales ancestrales e inscritas territorialmente, como es el caso de las comunidades diaguitas de Alto del Carmen.

Sin duda este reconocimiento activó intereses y posiciones diversas dentro de una sociedad indígena heterogénea, develando posiciones divergentes entre comunidades diaguitas que se reconocen simbólicamente y territorialmente más legítimas que otras. Es el caso de muchas de las comunidades diaguitas de la comuna de Alto del Carmen y los Huascoaltinos, cuyas reafirmaciones patrimoniales han configurado un campo etnopolítico de discusión (Campos, 2016; Molina y Campos, 2017). En este contexto, el paradigma metodológico de la transacción social ayuda a identificar formas de racionalidad como puntos de acercamiento y/o encuentro entre las comunidades diaguitas. Una metodología de análisis que ayuda en la elaboración de compromisos prácticos frente a un clima y contexto conflictual (Blanc, 1998; 2009; Remy, 1998; 2020), articulando una realidad social de cooperación negociada (Ledrut, 1977), donde la puesta en valor de un patrimonio cultural indígena (Alegría, 2014), devela tensiones que superan cualquier tipo de análisis estructural de esta realidad social.

---

<sup>2</sup> Es el caso de las colecciones diaguitas del Museo Regional de Atacama, del Museo Arqueológico de La Serena, del Museo de Limarí, del Museo Histórico Nacional (MHN), del Museo Nacional de Historia Natural (MNHN), del Museo Chileno de Arte Precolombino, y del Museo de Historia Natural de Concepción, por mencionar algunas de las principales colecciones museales diaguitas en Chile.

El presente artículo aborda la dinámica del reconocimiento de una identidad étnica, como el proceso de inscripción y reapropiación territorial de la comunidad diaguita, de la comuna de Alto del Carmen, Chile, por parte del Estado de Chile en el año 2006, reconociendo la existencia y atributos de la etnia diaguita y la calidad de indígena de esta etnia. Un acto público en articulación con el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), donde el elemento indígena se incorpora en las bases de las políticas del Estado, hacia un proceso de reivindicación y reparación social, una vez que el Estado de Chile ratifica dicho convenio con la OIT en el año 2009. A partir de este acto público se reconfigura el valor cultural de un territorio que se extiende desde la región de Atacama a Coquimbo, cuya relación con la materialidad diaguita inscrita en reconocidas alfarerías como son jarros (Pato y Zapato), aríbalos y escudillas, deja un espacio a grupos humanos descendientes de diaguitas por procesos de etnogénesis. Un grupo humano que responde a nombres de familias y nombres de lugares pero no a una lengua viva pues el kakán desapareció como lengua hablada.

116

La exposición del argumento la hemos estructurado en tres secciones. La primera sección abordará la cultura diaguita desde sus primeras referencias historiográficas hasta el reconocimiento del Estado de Chile, haciendo hincapié en fuentes documentadas, dentro de una historiografía pertinente y en normas jurídicas asociadas al derecho nacional e internacional. Una segunda sección abordará el patrimonio cultural indígena como terreno de análisis de cooperaciones entre representantes de las comunidades diaguitas que habitan los valles de la comuna de Alto del Carmen. Finalmente, abordaremos la discusión del reconocimiento identitario diaguita en diálogo con el campo de la patrimonialización, develando diferentes posiciones dialógicas y políticas de los actores sociales identificados territorialmente en la comuna de Alto del Carmen.

### **1. Del reconocimiento arqueológico al reconocimiento cultural diaguita**

En la comuna de Alto del Carmen han habitado distintas comunidades, desde al menos el año 4.000 A.C., asentamientos que responden a rasgos cazadores-

recolectores, para luego conformar singularidades propias del territorio donde habitaron las culturas Huentelauquén, la Cultura agroalfarera temprana El Molle y la cultura agroalfarera media Las Ánimas, por mencionar las más destacadas (Ampuero, 1978). Posteriormente, Las Ánimas se escinde en dos vertientes: Cultura Copiapó y lo que se ha denominado Cultura Diaguita, cuya ascendencia se ha reconocido en las comunidades que habitan en la comuna hasta el día de hoy.

Al recurrir a las primeras referencias de la denominación diaguita, vemos que esta nominación aparece por vez primera en un texto de Ricardo Latcham, *Alfarería indígena chilena* (1928). En dicho texto Latcham nos habla de una cultura que presenta afinidades entre Chile y Argentina.

Entre tanto, nuestras propias investigaciones en las provincias de Atacama y Coquimbo, y las numerosas excavaciones que pudimos efectuar allí, nos demostraron que estas provincias habían sido también el centro de una cultura bastante desarrollada durante siglos. Dicha cultura era del todo diferente de la de los atacameños, y por otra parte, muy afín a la encontrada en las provincias del noreste argentino, a la cual se distinguía con el nombre de diaguita. Eran tantos los puntos de semejanza entre la una y la otra que no titubeamos en atribuirles el mismo origen y empleamos la denominación de diaguita-chilena al hablar de la que encontramos en la región que estudiábamos. (Latcham, 1928: 12).

Las semejanzas observadas por Latcham entre los llamados diaguitas chilenos y los diaguitas argentinos, una distinción basada en el *nomos* de estado-nacional, responden a similitudes en nombre de lugares y apellidos, visibilizando la terminación *ay* de origen kakán, la lengua de los diaguitas (Latcham, 1937). Por otro lado, Latcham hace referencia a la cronología cultural elaborada por el arqueólogo alemán Max Uhle en relación a los estadios de desarrollo prehistóricos de Chile, sin mencionar el componente diaguita-chilena que debiera ubicarse del 900 al 1100 d.c.

Era ésta una época de desarrollo indígena, basado sobre la cultura anterior, con una estilización y desenvolvimiento propio. Aparecen las figuras antropomorfas, zoomorfas y ornitomorfas en la alfarería, y es característico del período que dichas figuras eran modeladas y no pintadas, aunque la alfarería pintada era común (Latcham, 1928: 30).

Una descripción sustentada en la cultura material, eje estructurante del discurso arqueológico de la época.

Una segunda referencia la encontramos en el texto del arqueólogo chileno Francisco Cornely (1956), *Cultura diaguita chilena y cultura de El Molle*.

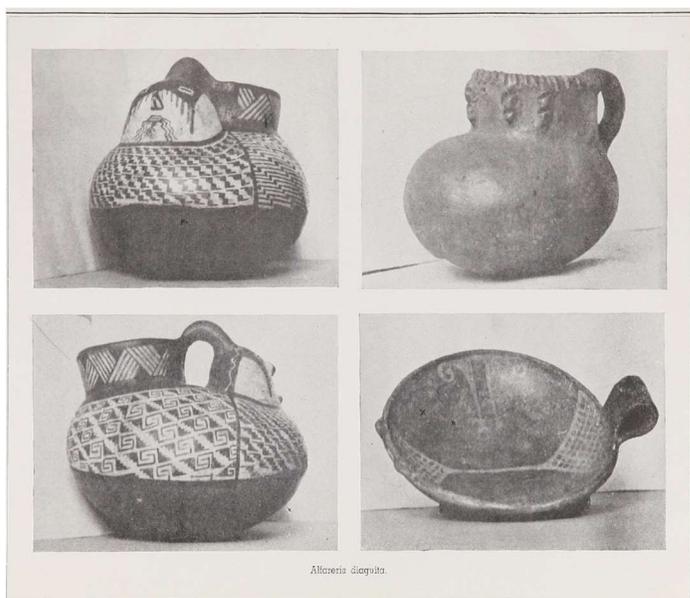
Los diaguitas-chilenos poblaron los valles fértiles de Copiapó, Huasco, Elqui, Limarí y Choapa como también el litoral y todos los pequeños valles desde el mar hasta la Cordillera. Las tribus que vivieron al interior se dedicaron de preferencia a la agricultura y a la crianza, como también a la caza, mientras que los indios que se avicindaron en la costa se dedicaron principalmente a la pesca, para la cual disponían de redes, anzuelos de cobre y arpones, usando las balsas de cuero de lobo [marino] inflados para salir a alta mar (Cornely, 1956: 20)

Cornely resalta la ubicación geográfica donde es posible identificar topónimos de raigambre diaguita, como de actividades económicas asociadas a las labores de agricultura, caza y crianza, sin dar detalles de los productos vinculados a cada una de estas prácticas. Es principalmente la arqueología la disciplina que ha relevado la cultura material del pueblo diaguita siguiendo el paradigma del tiempo pasado, *alocronismo*. Es desde este paradigma las cualidades sorprendentes de la cultura diaguita se reflejan en su alfarería.

Los antiguos pobladores de Coquimbo y Atacama nos han dejado las muestras de su adelanto cultural en múltiples objetos arqueológicos, especialmente, en su alfarería artísticamente

decorada, sin duda la más hermosa que se ha encontrado en territorio chileno, y en muchos objetos y artefactos de cobre, bronce, plata y aún de oro, objetos de piedra y de hueso, muchos de ellos artísticamente tallados y grabados (1944: 15).

La descripción que nos da Cornely la podemos visibilizar en una de las fotografías realizadas por él y que aparecen al final de su publicación, *Museo Arqueológico Municipal de La Serena (Chile)*, donde resalta el estilo geométrico y la policromía que lamentablemente no se destaca en la fotografía (*ver imagen 1*).



**Imagen1:** Imágenes de alfarería diaguita descrita por Francisco Cornely (1944: 55)

Una tercera referencia la encontramos en el etnohistoriador Horacio Zapater (1978), *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*, quien nos da una referencia general del territorio diaguitas y del proceso de asimilación, a partir de datos obtenidos en la Crónica de Gerónimo de Vivar y en la Crónica de Mariño de Llovera<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> *La Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, conocida como Crónica de Vivar, y redactada por Gerónimo de Vivar entre 1540 y 1558, y recién fue publicada en 1966 por el Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina de la Biblioteca Nacional de Chile. En lo que respecta a la *Crónica del Reino de Chile* Mariño de Lobera, si bien ella hubiese sido redactada entre 1570 y 1590, para luego ser revisada y editada por el jesuita Bartolomé de Escobar, ésta recién fue publicada en 1865 en el volumen VI de la Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional.

“Al sur del desierto de Atacama, en los valles del Norte Chico, los modos de vida indígena perduraron poco tiempo, ya fuera por mestizaje o por asimilación cultural” (Zapater, 1978: 35). Si bien el autor va desglosando la presencia indígena valle por valle, al llegar al valle del Huasco, punto más cercano a nuestro caso de estudio, nos señala un interesante aspecto respecto a la población y a la alimentación: “El valle de Huasco tenía ‘en esta sazón ochocientos indios’ dice el secretario de Pedro de Valdivia. Respecto a esta cifra se puede hacer un comentario análogo a la del valle de Copiapó. La alimentación estaba basada en frutos de producción agrícola. (...). Hacían sus bebidas alcohólicas con algarroba y maíz” (1978: 37-38).

La alimentación es un elemento sugerente pues algunos de los relatos obtenidos durante el trabajo de campo indicaban al algarrobo como parte de patrimonio natural de los valles de Alto del Carmen, en concordancia con la obra de José Luis Martínez (1998), *Pueblos del Chañar y el Algarrobo*, quien si bien indica el algarrobo y el chañar para la zona circundante del Salar de Atacama, en relación al pueblo atacama, ambos árboles también se inscriben en los valles de Huasco y Alto del Carmen<sup>4</sup>. Por otro lado, y respecto a la lengua, Zapater hace referencia a los valles de Copiapó y Huasco señalando: “Las diferencias lingüísticas entre ambos valles parecerían ser meramente dialectales” (1978: 38). Este último elemento señalado no precisa aspectos relacionados con el kakán como atributo lingüístico diaguita<sup>5</sup>.

Las referencias de Latcham, Cornely y Zapater, son las principales descripciones sobre el pueblo diaguita-chileno que identificamos para finales de la década de 1970, cuando aparece la publicación de Gonzalo Ampuero (1978), *Cultura diaguita*, quien señala que:

---

<sup>4</sup> Martínez señala que tanto los algarrobos como los chañares no han sido debidamente analizados. “El chañar y el algarrobo son dos leguminosas que –lamentablemente– no han recibido la atención antropológica suficiente de los estudios de estas regiones, aun cuando las descripciones sobre su uso abarcan tanto los tiempos prehispánicos, como coloniales y republicanos” (Martínez, 1998: 109). Una constatación que podríamos actualizar pues ambos representantes de la flora nativa tampoco han sido estudiados antropológicamente y en diálogo con el proceso de reconocimiento del pueblo diaguita por parte del Estado de Chile. La única referencia a destacar es la obra de Esteban Órdenes (2015), *Biodiversidad de la provincia de Huasco*, quien desde la Consultora Orígenes desarrolla un enfoque etnoecológico junto a representantes de las comunidades diaguitas en los diferentes territorios de la Provincia del Huasco, región de Atacama, pero este estudio se centra en las semillas de hortalizas y frutales, dejando de lado tanto al algarrobo como al chañar.

<sup>5</sup> Para profundizar en el tema de la lengua diaguita, kakán, consultar Nardi (1979).

Los diaguitas hacia el siglo XVIII ya han sido casi totalmente absorbidos por la sociedad criolla-hispana, y hoy en día nada queda de sus creencias, tradiciones o valores. Parece cierto que no constituyeron un ‘reyno’ sino más bien ‘señoríos duales’ que tiene como base la organización de la sociedad en ‘mitades’, a la manera del modelo andino (Ampuero, 1978:50).

En su obra destaca los aportes de Latcham y Cornely, y releva las singularidades culturales de la alfarería diaguita en correspondencia con culturas anteriores como es el caso de La Ánimas<sup>6</sup>.

Finalmente, identificamos cuatro referencias que desde una cultura material geográficamente localizada dan cuenta de componentes indígenas inscritos en los valles de Atacama y Coquimbo, pero sin incorporar la variable de la comunidad. Sin embargo, y teniendo en cuenta la denominación etnoterritorial de las comunidades diaguitas de Alto del Carmen, podemos notar una quinta referencia anterior a todas, nos referimos al libro de Joaquín Morales (1896), *Historia del Huasco*, donde podemos identificar el origen de la distinción observada en los valles de Alto del Carmen:

[En el departamento de Huasco] la población estaba repartida en los asentos de Huasco Bajo, Santa Rosa, Chañaral, Paitanas y las estancias; lo mismo que en el río del Carmen, donde residían muchos españoles a quienes se había concedido lotes de terrenos; y en el río del Tránsito, donde existían algunas tolderías de indios. De aquí la distinción entre río de los españoles y de los naturales que se ha hecho de los dos, pues el primero estaba gobernado por un juez territorial, puesto que en 1785 desempeñó el hacendado y vecino de Huasco Alto don Jerónimo Ramos de Torres, mientras que el segundo era gobernado por un cacique o mandón (Morales, 1896: 52).

---

<sup>6</sup> Ampuero hace referencia al arqueólogo chileno Julio Montané, cuyos trabajos mencionaron por primera vez la cultura de Las Ánimas.

A partir de esta denominación podremos entender el origen de la etnoterritorialidad que abordaremos en el último punto.

Desde la documentación institucional chilena, para acercarnos a la presencia indígena es necesario hacer referencia a la creación de dos organismos a nivel nacional. En 1953 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) y en 1972 se crea el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI). Si bien estos organismos dan cuenta de una presencia de las políticas indígenas dentro del gobierno, dichas iniciativas desaparecieron durante los años de la dictadura cívico-militar (1973-1990). En 1990, el presidente Patricio Aylwin se compromete a establecer un acuerdo formal con las comunidades indígenas a fin de establecer el respeto fundamental y la colaboración con entidades de origen ancestral dentro del territorio nacional. Dentro de este compromiso político se promulga la Ley 19.253, conocida como ley indígena, estableciendo normas de protección, fomento y desarrollo de indígenas, creando la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). En este marco legal los pueblos indígenas representados fueron: Aymaras, Mapuches, Atacameños (Lickanantay), Quechuas, Collas, Rapa Nui, Alacalufes (Kawésqar) y Yaganes (Yámanas).

(...) es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación (Ley 19.253, artº1)

Si recurrimos al discurso del patrimonio cultural normado desde el Estado, podemos identificar el marco de la Ley 17.288 de 1970, conocida como ley de Monumentos Nacionales, regida por el Consejo de Monumentos Nacionales. En este sentido legal el término diaguita se define desde un “patrimonio arqueológico” (Alegría, 2014) asociado a los artefactos alfareros, monumentos históricos y sitios: “Son Monumentos Históricos los lugares, ruinas, construcciones y objetos de

propiedad fiscal, municipal o particular que por su calidad de interés históricos o artístico, o por su antigüedad, sean declarados tales por decreto supremo, dictado a solicitud y previo acuerdo del Consejo” (artº9).

Un argumento en consonancia con el paradigma del *alocronismo*, de un tiempo pasado sustentado en la ruina, el sitio o la pieza arqueológica conservada, dejando de lado a la comunidad indígena.

Cabe mencionar que el territorio y las relaciones etnopolíticas inscritas están en correspondencia con normas de derecho a escala internacional. Un discurso normado que en la mayoría de los casos responden a normas jurídicas que integran las relaciones simbólicas de las comunidades indígenas, en este caso los diaguitas, a partir de una relación forzosa entre espiritualidad y territorio, donde el manejo de los recursos naturales ancestrales vuelve al paradigma de la cultura material arqueológica nombrando el territorio como algo fijo e inmutable. Es el caso de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, adoptada por su Asamblea General el 13 de septiembre 2007, un documento donde las demandas políticas indígenas responderían al valor de antigüedad del monumento planteada por Riegl en su *Culto moderno de los monumentos* (Menard, 2012), donde pese al reconocimiento de los pueblos indígenas aún persiste el grado de valor de antigüedad que monumentaliza al indígena pues “el pueblo indígena se define por una anterioridad al Estado (y una relación originaria con el territorio), una diferencia (codificable en términos espirituales) y una vulnerabilidad” (Menard, 2012). Es este valor de antigüedad el productor de relaciones distantes entre el Estado y las comunidades, donde el territorio reapropiado y resignificado sobre la base de la presencia de comunidades indígenas configura un terreno conflictual de interacción.

En este proceso de reconocimiento y reafirmación de la identidad diaguita es el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la principal herramienta jurídica a la cual recurrirán las comunidades indígenas. El Convenio señala que:

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su

desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven. Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos gozan de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión. Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacional (OIT, 1989).

Un convenio ratificado por el Estado de Chile el año 2008, dos años después de haber reconocido la etnia diaguita, sus atributos, y su calidad de indígena.

## **2. Dinámicas de reconocimiento y reapropiación de un territorio**

El reconocimiento de la etnia diaguita se inscribe dentro de las nuevas emergencias indígenas donde el proceso de etnogénesis activa la puesta en valor de un patrimonio cultural indígena. La etnogénesis, según Molina y Campos (2017), se vincula con “construcción, reemergencia y reetnificación de diversos tipos de colectivos culturales” (Molina y Campos, 2017: 124). En este sentido, a principios de la década de 1990, la identidad diaguita aún no se había manifestado públicamente, debido a que las comunidades existentes estaban acostumbradas a organizarse como agricultores y crianceros, sin una connotación indígena o étnica. Por otro lado, las escuelas básicas tampoco enseñaban el origen y las tradiciones de la cultura diaguita a la población escolar de la comuna de Alto del Carmen. Debido a ello, durante el proceso de discusión de la Nueva Ley de Pueblos Indígenas, los diaguitas no tuvieron representación. El resultado fue que al momento de la dictación de la Ley Indígena N° 19.253, el 5 de octubre de 1993, los diaguitas quedan fuera del reconocimiento explícito de las etnias de Chile que se formula en el artículo 1°, pero implícitamente se les reconoce en la denominación “demás comunidades indígenas del Norte del País” que se utiliza en los artículos 62 y siguientes de la misma Ley.

Si intentamos identificar momentos claves en este proceso, podemos mencionar dos. En el trabajo de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato que funcionó entre los años 2001 y 2003, con la finalidad de relevar la Historia y los derechos de los pueblos indígenas de Chile, se reconoce la presencia del Pueblo Diaguita como parte de los pueblos indígenas de Chile, que tienen vigencia contemporánea. Y en el año 2004 se realiza el Primer Encuentro diaguita en la localidad de Alto del Carmen, encuentro que llevó como título “Un pueblo Vivo”. Finalmente, el 28 de agosto de 2006 el Estado de Chile mediante la Ley N° 20.117, reconoce la existencia y atributos de la etnia diaguita y la calidad de indígena diaguita

En efecto, las familias de los valles de la comuna de Alto del Carmen, tanto del valle del Tránsito como del valle de el Carmen, son propietarias de un vasto territorio que apela a usos diversos del patrimonio cultural e histórico (Florescano, 1993; García Canclini, 1993). Un proceso iniciado con el reconocimiento del Pueblo de Indios del Huasco Alto por parte de los colonos españoles (Molina y Campos, 2017), donde los huascoalinos conservaron manifestaciones ancestrales prehispánicas junto a otras vinculadas al mundo andino y algunas propias de la simbiosis cultural colonial y republicana, como es el reconocimiento del arte rupestre, las huellas o rutas y la fiesta del Inti Raymi, por mencionar algunos. Reconocen su raigambre de pueblo originario, identificado como diaguitas, constituyendo más de 25 comunidades indígenas y una asociación comunal indígena. Desde el 2006, las comunidades diaguitas han venido reapropiándose de la identidad, las tradiciones y los conocimientos ancestrales propiamente de esta etnia, luchando por su reconocimiento en torno a una estima social comunitaria (Honneth, 2000).

Si observamos la presencia de la población indígena a nivel nacional, según el censo del año 2017 la población que dice pertenecer a un pueblo originario o indígena corresponde a un 12,8 % de la población total, es decir 2.185.792 personas. De este total, la población diaguita representa el 4,1% de las personas que dicen pertenecer a un pueblo originario o indígena, es decir 89.617 individuos. Según la cartografía nacional se puede observar una concentración de la población diaguita al sur de la región de Antofagasta y en las regionales de Atacama y Coquimbo. Específicamente en la comuna de Alto del Carmen, el censo del año 2017 arrojó como resultado una

población total de 5.299 habitantes de los cuales el 49,66% pertenece a la población diaguita, una población que se organiza en diferentes comunidades indígenas dentro de la comuna de Alto del Carmen (*ver Tabla 1*)

Nº	Tipo de asociación	Nombre
1	Comunidad indígena	Comunidad indígena Yastai, Junta de Valeriano
2	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita El Tránsito
3	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Tatul, Los Perales
4	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Flor de Amancay Alto del Carmen
5	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Paytepen, Chancoquin Grande
6	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Chancoquin Chico
7	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Chuiguinto
8	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Placeta
9	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Sierra de Huachacan, El Corral
10	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Alta cordillera La Plata
11	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Paul La Arena
12	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Patay Co La Arena
13	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Patay Co La Vega
14	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Los Morados El Corral, El Tránsito
15	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Cerro Bayo, Punta Negra
16	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Wicaikocua, La Cuesta
17	Comunidad indígena	Comunidad indígena Montañas fértiles de Chollay
18	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita El Corral de Alta Cordillera quebrada Potrerillos y sus afluentes, El Corral, El Carmen
19	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita La Pampa
20	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Cerro El Amarillo, La Angostura
21	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Renacer Raíces indígenas, La Angostura

22	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Tatul, Las Marquezas
23	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Ingahuas de la quebrada de Pinte
24	Comunidad indígena	Comunidad indígena diaguita Molle Kai Ko, San Félix
25	Comunidad indígena	Comunidad indígena Comunal diaguita del Guascoalto.

**Tabla 1:** Catastro oficial agrupaciones comunitarias diaguitas, comuna Alto del Carmen, 2020  
 (Fuente, www.munialtodelcarmen.cl)

El reconocimiento de la etnia diaguita responde a una estrategia de reapropiación territorial como lo señala Kalazich (2016) al hablar de una retórica de la apropiación, donde las disciplinas arqueológicas comenzaron a dialogar con las comunidades indígenas inscritas territorialmente. Esta etnoterritorialización responde a una dinámica de apropiación del espacio habitado, una forma de invención colectiva que reúne todos los espacios de la vida cotidiana como lo señala Jean Remy (2015).

El reconocimiento de la etnia diaguita y la etnoterritorialización observada en la comuna de Alto del Carmen, reconfiguraron los valores patrimoniales de un territorio específico, produciendo una atracción de actores sociales diversos e intereses contradictorios que demandan la presencia de transacciones conflictuales en torno al patrimonio cultural indígena.

### 3. Transacciones y cooperaciones en torno al patrimonio cultural diaguita

La transacción social tiene dos fuentes principales de desarrollo. Por un lado, una relectura *del Conflicto* de Georg Simmel (2003) [1908], y, por otro lado, una revisión de la *Ecología Social* proveniente de la Escuela de Chicago<sup>7</sup>. El concepto de las transacciones sociales podría, dentro de un análisis heurístico, vincularse a otros enfoques conflictuales de carácter interdisciplinario. Este tipo de transacciones constituye un enfoque que puede reactualizar ciertas nociones de análisis entre los intercambios, las negociaciones y los conflictos en las ciencias sociales, permitiendo

<sup>7</sup> Para profundizar consultar Joseph, I. y Grafmeyer, Y. (ed.) (2009)

superar las oposiciones teóricas en pro de la elaboración de nuestros propios conceptos de análisis social sin pretender llegar a la “solución final” de un conflicto. Entendida la transacción social como un método heurístico, y en materia de procesos de patrimonialización (Soto, 2017), nos acercamos a la comuna de Alto del Carmen y durante un trabajo de campo de tres meses pudimos identificar cuatro actores principales: los Huascoalinos, la red de comunidades diaguitas, la Municipalidad de Alto del Carmen, la Consultora Orígenes y la minera Barrick Gold. Para avanzar en la discusión no entraremos en detallar la composición de cada actor, sino que más bien visibilizar las cooperaciones y puntos de encuentro observados.

Los Huascoalinos ubicados en un espacio geográfico precordillerano apelan a una territorialización ancestral<sup>8</sup> y desde el 2006 han planteado una posición distante del resto de las comunidades diaguitas de la comuna de Alto del Carmen a quienes acusan de entrar en cooperaciones con la empresa minera canadiense Barrick Gold para obtener beneficios (Molina, 2013)<sup>9</sup>. La comunidad huascoalina responde a una lógica de apropiación de un territorio ancestral. Una etnoterritorialidad basada en un etnónimo. Para Molina esta ancestralidad responde a principios jurídicos pues:

El territorio ancestral del pueblo de indios del Huasco Alto permaneció en manos de sus legítimos herederos y fue inscrito por los Huascoalinos en el año 1903, comprendiendo sus deslindes toda la cuenca del río Transito y sus ríos afluentes. La inscripción de la propiedad se realiza en virtud de una sentencia judicial pronunciada el 18 de marzo de 1902, por el juzgado de Letras de Vallenar (Molina, 2016: 89)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> La connotación ancestral responde a la creación de pueblos de indios durante el virreinato de Amat y Junyent en el siglo XVIII, pues a partir de esta reforma se funda el pueblo de indios de Huasco Alto (Molina y Campos, 2017).

<sup>9</sup> La empresa canadiense Barrick Gold, por intermedio de su filial Compañía Minera Nevada S.A., desarrolló el proyecto minero Pascua Lamas en plena Cordillera de Los Andes, entre la comuna de Alto del Carmen (Chile) y la provincia de San Juan (Argentina). El proyecto comenzó en 1977 para finalmente cerrar en 2020, bajo orden judicial del Primer Tribunal Ambiental de Antofagasta (Chile). Durante su ejecución afectó el 90% de los glaciares Toro I, Toro II y Esperanza (<https://glaciareschilenos.org/notas/cronologia-de-un-desastre-pascua-lamas/>).

<sup>10</sup> Molina señala una lista de apellidos que aparecen en la inscripción de 1903, apellidos de raíz kakán y otros hispanos, todos posibles de ser identificados aún en la comuna de Alto del Carmen y sus alrededores: Campillay, Tamblay, Liquitay, Huanchicay, Pallauta, Licuime, Alquinta, Seriche, Trigo, Cayo,

Un recurso jurídico que responde a la adquisición de un territorio ocupado de manera continua por sus habitantes, dando como resultado la creación de la Estancia Agrícola de los Huascoaltinos.

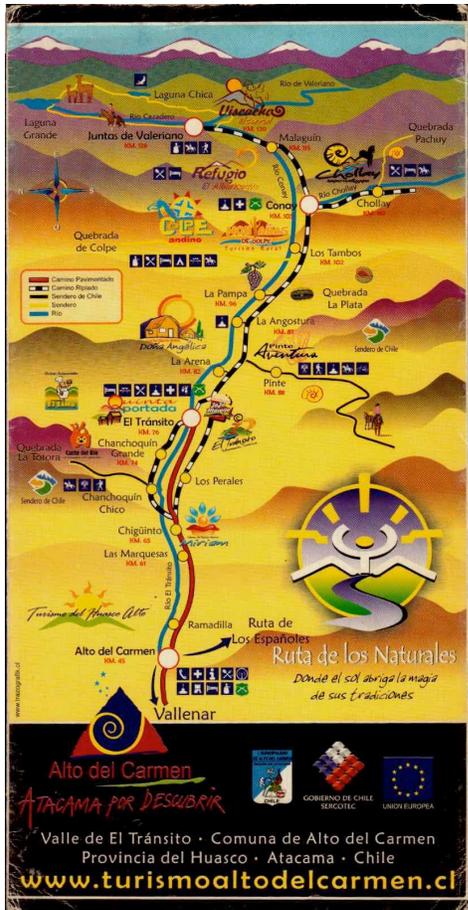
Los Huascoaltinos se organizan a partir de una figura comunitaria reunida en la “Estancia de los Huascoaltinos”. Una figura que en 1997 logró inscribir la propiedad comunitaria equivalente a 395.000 hectáreas en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de la ciudad de Vallenar (Molina y Campos, 2017: 131)<sup>11</sup>. Sin embargo, y como mencionan los autores, y en coincidencia con el trabajo de campo realizado, para 2016, es decir diez años después de que el Estado Chileno reconociera al pueblo diaguita, la propiedad comunitaria de 395.000 hectáreas se había reducido a 239.918.881 hectáreas, pues el resto de la propiedad fue ocupada por la Estancia de Valeriano, la Estancia Chollay y la Estancia Pinte, cada una correspondiente al nombre de la localidad.

A modo de descripción geográfica, el llamado Valle de los Naturales o de El Tránsito, concebida y promovida turísticamente por la Municipalidad de Alto del Carmen no incorpora el territorio huascoaltino en la llamada Ruta de los Naturales. De hecho, los principales atractivos responden a alfarería diaguita, patrimonio arqueológico, senderismo y patrimonio gastronómico, sin hacer referencia al territorio huascoaltino (*ver imagen 2*).

---

Alcayaga, Aguilar, Ardiles, Cereceda, Cortés, Cruz, Espinoza, González, Godoy, Herrera, Olmedo, Robles, Santibáñez, Villegas, Araya, Aróstica, Bordón, Salazar y Vega.

<sup>11</sup> En 1997, el Ministerio de Bienes Nacionales regulariza la Estancia Agrícola Los Huascoaltinos aplicando la Ley N° 19.233, normativa sobre Comunidades Agrícolas.



**Imagen 2:** Atractivos turísticos del valle de El Tránsito o valle de Los Naturales  
(Documento en posesión de los autores)

A modo de precisión geográfica, cabe mencionar que llegando a la localidad de Alto del Carmen, a 63 km de Vallenar, se puede observar una bifurcación del camino que responde a una división geográfica de dos valles, el valle de El Tránsito o valle de los *Naturales*, cuya denominación última responde a la presencia del pueblo diaguita, y el valle de El Carmen o valle de los *Españoles*, cuya denominación respondería a la presencia hispana en el contexto del periodo de ocupación hispana. En este contexto, el espacio geográfico conforma un espacio de lectura donde un proceso de etnogénesis se articula con lógicas de reapropiación territorial:

este río se forma de los afluentes cordilleranos, los ríos Chollay, Conay, Cazadero y Valeriano, que provienen de las zonas de las más altas cumbres y cajones enclavados en la Cordillera de los Andes. Aguas abajo el antiguo río de los indios, en el lugar

llamado Ramadillas, se junta con el río del Carmen, antiguamente denominado ‘Río de Ramos’ o de los ‘Españoles’ (...) Los españoles se asentaron en el valle del actual río Carmen, entre Alto del Carmen y San Félix, y los indígenas quedaron relegados en la cuenca del río Tránsito, generándose espacios geográficos diferenciados étnicamente, que dieron nombre a los valles y los ríos que los riegan (Molina y Campos, 2017: 126).

Una distinción territorial también observada por los habitantes como podemos ver en el testimonio de uno de los registros realizado en la quebrada de Colpe localidad cercana al pueblo del Tránsito. “Mi nombre es de raíces diaguitas, porque todos los apellidos que terminan en ay son apellidos diaguitas. Son nombres indígenas dentro de este valle del Tránsito porque por el lado de San Félix están los españoles” (Fernando Huanchicay, habitante de la quebrada de Colpe, entrevista del 12.02.2016)

Si bien el proceso de etnogénesis sumo a los huascoaltinos en el proceso de autorreconocimiento diaguita (Lorca, 2007), lo que significó que la Estancia Agrícola de los Huascoaltina cambiara de nombre a Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, poniendo en valor elementos indígenas antes que las actividades de producción agrícola. Proceso posible de observar en su logo donde la imagen del Yastay, camélido blanco que representa la divinidad protectora de la naturaleza, aparece en primer plano (*ver imagen 3*).



**Imagen 3:** Logo de la Estancia Huascoaltina con el símbolo del Yastay.

Los huascoaltinos relevan el carácter indígena de un territorio ancestral a conservar, y toman distancia del etnoturismo desarrollado por red de comunidades diaguitas de la comuna de Alto del Carmen apoyado por la Dirección de Desarrollo Comunitario de la Ilustre Municipalidad de Alto del Carmen, uno de los principales actores promotores del primer encuentro diaguita del año 2004. A partir de las entrevistas realizadas fue posible distinguir una primera tensión entre la imagen de un territorio abierto al turismo étnico por parte de la red de comunidades diaguitas, y por otro lado, la imagen de un territorio cerrado y conservado para la comunidad huascoaltina. Sin embargo, esta distinción se complejiza cuando pudimos presenciar la instalación de turistas extranjeros en las inmediaciones del territorio huascoaltino; turistas europeos atraídos más por las atracciones naturales de alta montaña que por un etnoturismo del Valle de los Naturales. Actividades que relevan las rutas y huellas de los crianceros trashumantes que aún se pueden observar en la Estancia diaguita de los Huascoaltinos.

En materia de patrimonio cultural, la red de comunidades diaguitas reconoce la presencia ancestral el Valle:

Los antiguos eran diaguitas y ellos toda su vida vivieron por aquí, porque decían que los diaguitas venían de Argentina y desde allá se vinieron arraigando para acá, como quien dice vinieron echando raíces a estos valles y ya se quedaron por acá. Si el abuelito de nosotros era argentino, pero toda su familia fue de aquí, tuvo bastantes hijos y todos vivieron aquí en esta casa (Blanca Villegas Campillay, miembro de la comunidad diaguita de Junta de Valeriano, entrevista del 10.02.2016).

Una presencia que releva componentes del patrimonio cultural indígena como sería la alfarería: “El jarro Pato es de la cultura diaguita, es el más representativo junto al jarro zapato, muchas piezas las usaban para ceremonias o eran utilitarias. A veces se saben los significados de las palabras pero no su historia. Esta pintura tiene su gracia pues toma el color rojizo de lo que son los cerros, el viento, el hombre” (Eliana Pallauta, miembro de la comunidad diaguita de Chancoquín, entrevista del

16.02.2016).

Y, junto a la alfarería, el telar de palo plantado figura como uno de los principales componentes del patrimonio cultural diaguita: “En estos telares [de palo plantado] los antiguos medían por cuatro varas pero ahora las llamamos cuartas no má. Los que van para allá se llaman urdiembres y los que van para acá se llaman lisos. Y este es el telar antiguo comunitario que tenemos acá (...) Yo aprendí a tejer de mi mamá y de la señora Raquel [Cayo]” (Rosa Campillay, miembro de la comunidad diaguita de Juntas de Valeriano, entrevista del 17.02.2016).

Estos testimonios reunidos en el llamado Valle de Los Naturales dan cuenta del autorreconocimiento de un patrimonio cultural indígena.

El patrimonio natural del Valle también es un punto de encuentro entre la red de comunidades diaguitas y la Consultora Orígenes, organismo liderado por agrónomos(as) y ecólogos(as) que rescata la biodiversidad poniendo en valor un patrimonio natural y productivo centrado en leguminosas, árboles frutales y flora nativa (*ver imagen 3*). Una cooperación que resalta la semilla como punto central del patrimonio cultural indígena:

Para mí la semilla de cualquier fruto es muy valiosa, pues la idea es que la semilla sea cultivada por siempre. Cualquier semilla que esté acá en el Valle y que se sabe que se está por perder es muy importante rescatarla y cultivarla (...). Esta tierra para nosotros tiene un valor ancestral, un valor de nuestros antepasados, de nuestra historia (Susana Campillay, miembro de la comunidad diaguita de Placetas, entrevista del 11.02.2016).

Sin embargo, y pese a la colaboración de dirigentes de comunidades diaguitas, no se observa la presencia del chañar o el algarrobo como parte del patrimonio natural y cultural de la Comuna.



**Imagen 4:** Invitación a encuentro de Proyecto de Rescate de la Biodiversidad Agrícola de la Provincia de Huasco organizado por la asociación de comunidades diaguitas y la consultora Orígenes, 17 de diciembre 2015.

Finalmente pudimos observar que la distinción entre apellidos de ascendencia diaguitas y apellidos hispanos es notoria. Entre los apellidos en kakán pudimos identificar: Campillay, Cayo, Huanchicay, Liquitay, Licuime y Pallauta. Mientras que los apellidos de ascendencia hispana más notorios correspondían a Alcayaga, Bravo, Carmona, Fuentes, Santibáñez y Villegas. Y particularmente en Juntas de Valeriano, última localidad del Valle de los naturales, pudimos identificar cruces de parentesco entre las familias Campillay, Villegas y Carmona.

Luego de identificar los principales componentes de nuestro problema quisiéramos apelar a ciertas precisiones en torno a la noción de grupo étnico, por un lado, y de identidad cultural, por otro. Desde la antropología ecológica, Fredrick Barth nos señala un importante elemento a tener presente en la discusión pues “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1976:10-11). Desde esta noción, el punto de interés para Barth se centra en comprender las relaciones sociales que existen en el proceso de generación y conservación de los grupos étnicos más que en un sistema de clasificación de formas sociales.

Barth nos señala, de manera crítica, que la noción de grupo étnico suele ser utilizada para designar una comunidad que

- 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente;
- 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales;
- 3) integra un campo de comunicación e interacción;
- 4) cuenta con unos miembros que

se identifiquen a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976: 11).

En este sentido los diaguitas no manifiestan una lengua como forma cultural pues el *kakán* desapareció como lengua hablada lo que explica la ausencia de hablantes de dicha lengua, sin embargo, integran un campo de comunicación e interacción sustentado en forma culturales que apelan a un patrimonio cultural reconocido y autorreconocido como “indígena”.

En este contexto, la variable globalización explica la emergencia de minorías étnicas que acompaña el componente diverso, pues como lo señala Guillaume Boccara

los efectos de la globalización tienden a entregar a las minorías étnicas al igual que a las mayorías nacionales, herramientas para oponer resistencia o cuestionar el modelo ideológico dominante. Es así como la globalización entrega elementos para construir identidades híbridas, lo que no equivale a sostener que en general los grupos e individuos puedan elegir libremente los elementos que conforman su cultura... (Boccara, 2000: 22-23).

La noción de identidad híbrida responde a la relación con Otro, y no a un resultado de conciencia con uno mismo. En este marco la *lógica mestiza* sería la tendencia de producción de nuevas identidades indígenas.

#### 4. A modo de conclusión

El patrimonio cultural desde las políticas estatales para los pueblos indígenas, se argumenta como hemos dicho desde un enfoque centrado en lo “arqueológico”, de esta forma dicho proceso de patrimonialización implementado desde el Estado, se tensiona con el proceso de etnogénesis de las propias comunidades, como apunta Boccara “las propias categorías étnicas y procesos de etnogénesis suponen procesos de construcción y disputa de hegemonía que involucran luchas de clasificación en las

cuales los agentes poseen desigual capital cultural, social y político para imponer las denominaciones y sus significados asociados” (Boccaro, 2000: 28).

La noción construida desde hace muchos años por los agentes patrimoniales, dentro de ellos los museos, y últimamente la Ley Indígena N° 19.253, se constituye en un patrón rígido que se mueve dentro de dos ejes, de un lado, una matriz homogeneizante de lo nacional, y de otro, un pasado como un cuerpo muerto, política “tanatológica”, donde la idea de “reliquia” es central. Estas nociones se oponen a una concepción más flexible, dinámica y vital del patrimonio cultural impulsada por las propias comunidades, como es el caso de las comunidades indígenas, expresada en el uso y adaptación de diversas prácticas e incluso ritos reconstruidos o reconfigurados, así como el uso de la lengua y otras manifestaciones culturales apropiadas, reinventadas o reconfiguradas, como es el caso de las comunidades Diaguitas del Huasco Alto.

Pero, además la cuestión de la disputa por el patrimonio cultural indígena es un proceso heterogéneo, es decir, la etnogénesis no implica un proceso cerrado y simple, que no sólo se desarrolla entre las comunidades y el Estado, sino que incluso entre las propias comunidades, asociaciones y sujetos, en varias ocasiones de forma contradictoria. En la etnogénesis, los sujetos intentan reconstruirse como grupo, pueblo o actor indígena, frente a las prácticas de asimilación y etnocidio, que fueron implementadas por el Estado e invisibilizadas por la academia y en varias ocasiones por los museos.

Una primera dificultad es la heterogeneidad del actor indígena, el cual se visualiza en una multiplicidad de comunidades, agrupaciones, asociaciones y otras expresiones de organización que reivindican su adscripción a la “etnia diaguita” o incluso sólo la revitalización de “la cultura diaguita” (identidad étnica discreta). En definitiva, sería una reducción referirse a todas ellas como una colectividad cerrada o unívoca, sin considerar los contextos rurales, urbanos, migraciones, traslados, entre otros. En todo este marco, los procesos que afectado y afectan a la cultura diaguita, por una parte, porque el universo cultural diaguita, es una construcción conceptual en base a la selección y atribución de valor simbólica de un conjunto de bienes culturales, materiales e inmateriales, que sigue de forma permanente en construcción. Pese a que

la mayoría de estos referentes, provienen de excavaciones arqueológicas conformando las colecciones de los museos, en especial los arqueológicos, configurando un imaginario de una comunidad exclusivamente prehispánica, la que se funde y desaparece en el desarrollo de la sociedad mestiza.

Finalmente, el proceso de patrimonialización de la cultura diaguita conlleva una doble lectura crítica, una “puesta en valor” de ciertos bienes del periodo previo a la llegada del español, mientras, que por otro lado, se invisibilizan sus manifestaciones culturales del contexto posterior a la conquista hispana. El otro proceso corresponde a la denominada “etnogénesis diaguita”, que si bien posee antecedentes previos a la declaratoria de reconocimiento por parte del Estado, es este hecho el que marca un punto de inflexión en el caso diaguita, ya que junto a la existencia de las comunidades indígenas, se han creado agrupaciones y asociaciones que reivindican la cultura diaguita. En la patrimonialización desde el Estado se excluyen las prácticas culturales contemporáneas de las comunidades indígenas, desde la vestimenta, los sitios sagrados, bailes y rituales, hasta los aspectos lingüísticos, políticos y sociales, que a la luz de ciertas instituciones, no cumplirían con los atributos de ser denominado “patrimonio”, porque para algunos constituyen prácticas “impuras”, no originales ni auténticas, o son más bien un conjunto de tradiciones inventadas, implementadas para la instrumentalización de beneficios socio-económicos.

La idea de reconocer la etnogénesis, junto a los procesos de patrimonialización, nos abre un nuevo análisis, donde la propia noción de patrimonio cultural de los pueblos indígenas busca distanciarse de las estrategias de “fabricación social” de la identidad étnica, como un asunto de incorporación excluyente, un proceso de larga duración donde no han participado las comunidades indígenas en la puesta en valor de su cultura. Mientras, la etnogénesis del patrimonio o patrimonialización indígena, se refiere a un proceso que enfatiza el carácter novedoso y creativo que tienen las propias comunidades indígenas en tanto creadoras de su cultura, junto a la emergencia de un discurso de derechos patrimoniales de las culturales indígenas, como “dueños” y “autores” de su propio patrimonio cultural.

## Bibliografía

Alegría, L. (2014): “Patrimonio indígena y etnopatrimonio”, *Revista Werkén*, Vol. 15, pp. 103-112.

Ampuero, G. (1978): *Cultura diaguita*. Santiago, Editora Gabriela Mistral.

Barth, F. (comp.) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (2000): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Fondo de Cultura Económica.

Bhabha, H. (2003): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

Blanc, M. (2009): “La transaction sociale: genèse et fécondité heuristique”, *Pensée plurielle*, n°20, pp.25-36. Disponible en web: <https://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2009-1.htm>

Blanc, M. (1998): “La transaction, un processus de production et d’apprentissage du vivre ensemble”, en M. Blanc, M. F. Freynet & G. Pineau, eds., *Les transactions aux frontières du social: formation, développement local et travail social*. Lyon, Chronique sociale, pp. 219-237.

Boccarda, G. (2000): “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en G. Boccarda, y S. Galindo, ed., *Lógica mestiza en América*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, pp. 21-59.

Campos, L. (2016): “El patrimonio y las demandas de reconocimiento cultural”, en M. Alvarado et al., *Patrimonio y pueblos indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural*. Santiago, Pehuén, pp. 67-74.

Canales, P. (2021): *Cuesta arriba. Relatos huascoaltinos por dignidad*. Santiago, Editorial USACH.

Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (ed.) (2014): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Cornely, F. (1956): *Cultura diaguita chilena y cultura de El Molle*. Santiago, Editorial del Pacífico.

Cornely, F. (1944): *Museo Arqueológico Municipal de La Serena (Chile)*. Santiago, Imprenta y Litografía Universo.

Fabian, J. (2006): *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.

Florescano, E. (1993): “El patrimonio cultural y la política de la cultura”, en E. Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 9-18.

García Canclini, N. (1993): “Usos sociales del patrimonio cultural”, en Florescano, E. (comp.), *El patrimonio cultural de México*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 41-61.

Hall, S. (2003): “Introducción; ¿quién necesita ‘identidad?’”, en S. Hall y P. du Gay, comp., *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.

Honneth, A. (2000): *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.

Joseph, I. & Grafmeyer, Y. (éd.) (2009). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Champs essais.

Kalazich, F. (2016): “La retórica de la apropiación. : patrimonio cultural indígena y ciencias sociales”, en M. Alvarado et al., *Patrimonio y pueblos indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural*. Santiago, Pehuén, pp. 99-108.

Latcham, R. (1937): “Arqueología de los Indios Diaguitas”, *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, T. 16, pp. 17-35.

Latcham, R. (1928): *Alfarería indígena chilena*. Santiago, Sociedad impresora y litográfica Universo.

Latcham, R. (1912): “Los Elementos Indígenas de la Raza Chilena”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, T. IV, pp. 303-329.

Ledrut, R. (1977): *L'espace en question*. Paris, Anthropos.

Lorca, M. (2007): “Un enfoque pragmático a la Etnicidad. El caso de los diaguitas chilenos”, en *Actas del VI Congreso chileno de Antropología*, Valdivia, Colegio de antropólogos de Chile A.G., pp. 445-454.

Lowie, M. (1945): *Introducción a la etnología*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Martínez, J. (1998): *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago, DIBAM.

Menard, A. (2012): “El culto moderno a los indígenas (o el retorno de los indios espirituales)”, en *Ponencia en coloquio Malestar y destino del malestar*, Santiago, Universidad de Chile, 25-27 de octubre de 2012.

Molina, R. ; L. Campos. (2017): “Confín geográfico, refugio indígena, pueblos de indios y etnogénesis en el Huasco Alto, (Chile)”, *Revista de Geografía Norte Grande*, No. 68, pp. 123-140.

Molina, R. (2016): “Pueblos de Indios del Norte Chico y los Diaguitas actuales”, en *El arte de Ser Diaguita*. Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino, pp.81-103.

Molina, R. (2013): “Diaguitas: Dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto”, en PNUD, *Relaciones Interculturales y Pueblos Indígenas en Chile*. Santiago, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 115-127.

Morales, J. (1896): *Historia del Huasco*. Valparaíso, Imprenta de la Librería del Mercurio.

Morgan, H. (1970): *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso.

Nardi, R. (1979): “El kakán, lengua de los diaguitas”, *Sapiens* n°3, Museo Arqueológico Dr. Osvaldo F.A. Menghin, Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires.

OIT (2014): *Convenio Núm. 169: Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima, Organización Internacional del Trabajo.

Órdenes, E. (2015): *Biodiversidad de la provincia de Huasco. Rescate de la biodiversidad agrícola con valor alimentario y patrimonial de las comunidades diaguitas y campesinas*. Santiago, Ocho Libro.

Pena, G. y F. Aceval (2015): *¡Yo soy Diaguita ! Del museo a la identidad viva*. Coquimbo, Letrarte ediciones.

Remy, J. (1998). “La transaction sociale. Forme de sociabilité et posture méthodologique”, en M. Blanc, M. F. Freynet & G. Pineau, eds., *Les transactions aux frontières du social: formation, développement local et travail social*. Lyon, Chronique sociale, pp. 20-42.

Remy, J. (2015): *L'espace, un objet central de la sociologie*. Toulouse, Érès.

Remy, J. (2020): *La transaction sociale. Un outil pour penser et dénouer la complexité de la vie en société*. Toulouse, Érès.

Simmel, G. (2003) [1908]: *Le conflit*. Paris, Circé/Poche

Soto, M. (2017): “Entre conflit et transaction sociale, une approche simmelienne aux défis des villes patrimonialisées”, *Émulations*, n° 19, pp. 89-117.

Zapater, H. (1978): *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago, Editorial Andrés Bello.

### **Fuentes legales**

Ley Num. 17.288. Monumentos Nacionales y normas relacionadas.

Ley Num. 19.253. Establece normas de protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Ley Num. 19.300. Ley sobre bases generales del Medio Ambiente.

Ley Num. 20.117. Reconoce la existencia y atributos de la etnia diaguita y la calidad de indígena diaguita.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 8 de enero de 2024