



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

**PUEBLO DIAGUITA, IDENTIDAD ÉTNICA Y APEGO AL LUGAR: DESDE LA
MEMORIA AL BIENESTAR CULTURAL**

Por: **PABLO ALCOTA POBLETE**
Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología



Profesora Guía: Dra. Andrea Aravena Reyes
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Concepción, Chile

Diciembre de 2019
CONCEPCIÓN – CHILE

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a nuestros ancestros Diaguita, como también al sol, agua, tierra, viento y fuego, que en su conjunto han permitido el devenir de esta investigación. Agradezco las palabras y silencios, la sabiduría y espontaneidad, de cada miembro del pueblo Diaguita que participó de esta investigación.

Agradezco a mi familia, y en particular a mi hija Jacinta Eloísa, fuente de potencia, energía y resistencia. Gracias por compartir tus primeras palabras, conversaciones, saber, sonrisas, afectos y miradas, aquello ha sido muy significativo. Esta investigación ha sido por la memoria de nuestros ancestros, por la memoria de nuestro pueblo vivo, y por el devenir de la memoria indómita y rebelde de las generaciones que vendrán.

También agradezco a académicas y académicos, compañeras y compañeros de distintas realidades y territorialidades. Gracias por sus conversaciones, que tanto han aportado en la construcción de nuevo conocimiento.



Agradezco a Andrea Aravena Reyes, por su escucha, por compartir su experiencia en el campo de la investigación aplicada y teórica, por su agudeza analítica, que se tradujo en apoyo y guía durante esta investigación doctoral. Gracias por las enseñanzas. En memoria de Domingo Asún, también agradezco lo que fue su fuerte e insobornable pasión por la justicia social y su inquieto espíritu crítico. Fue un gran compañero y profesor, que respaldó en vida, los desafíos académico-políticos que decidí proyectar y abordar, incluyendo la preparación de esta formación doctoral.

Por último, afirmo que recibí apoyo financiero de la Beca CONICYT/Doctorado Nacional/21160131, período 2016-2019. Por otra parte, también conté con apoyo financiero complementario para parte del arancel del Doctorado, proveniente de la Beca Fundación Volcán Calbuco, año 2016.

TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE TABLAS	7
ÍNDICE DE FIGURAS	8
RESUMEN	9
ABSTRACT	10
1. INTRODUCCIÓN	14
2. MARCO TEÓRICO	17
2.1 Pueblo Diaguita e identidad étnica	22
2.1.1 Relectura de antecedentes históricos del pueblo Diaguita	26
2.1.2 Identidad social, identidad étnica y etnogénesis diaguita	35
2.1.3 Diaguitas de Alto del Carmen, Valle del Huasco: una mirada actual	43
2.2. Apego al lugar	53
2.2.1 Modelo tripartito del apego al lugar	59
2.2.2 Investigaciones cualitativas sobre el apego al lugar	69
3. PROBLEMATIZACIÓN	73
3.1 Preguntas	88
3.2 Objetivos	88
4. MÉTODO	90
4.1 Diseño	90

4.2 Participantes, contexto y corpus textual	94
4.3 Temas globales de estudio	97
4.3.1 Niveles de la identidad étnica.....	97
4.3.2 Dimensiones del apego al lugar	98
4.4 Procedimiento de recolección de información:	99
4.4.1 Investigación documental.....	99
4.4.2 Observación participante.....	103
4.4.3 Entrevistas biográficas	105
4.4.4 Fases del procedimiento de recolección de información	109
4.5 Criterios de rigor metodológico	121
4.6 Consideraciones éticas y políticas	122
5. RESULTADOS	126
5.1 Inscripción de la memoria (IM)	132
5.1.1 Macro-lugar. Entre la materialidad de la historia, valoraciones y una nueva conquista.....	132
5.1.2 Meso-lugar. Sobre los lugares a medio camino y las memorias sobre la ausencia.	139
5.1.3 Micro-lugar. A propósito de la piel al desnudo.....	146
5.2 Interpelación de identidades (INTI)	173

5.2.1 Del ser Diaguita y de la diferencia	173
5.2.2 De la cosmovisión a la demanda Diaguita	182
5.3 Acciones colectivas (AC)	187
5.3.1 Lecturas sobre el otro	188
5.3.2 Sobre la legitimidad de las reglas.....	192
5.3.3 Dinamitando las reglas	194
5.3.4 Sobre las resistencias cotidianas	198
5.4 Bienestar cultural (BC)	205
5.4.1 Sobre mi mundo y mi tierra, o la valoración positiva del lugar	207
5.4.2 A propósito de las prácticas de salud y los sanatismos	210
5.4.3 Sobre su mundo en mi tierra, o las amenazas al bienestar cultural	215
5.5 Proceso de construcción de identidad Diaguita y apego al lugar	234
6. CONCLUSIONES	238
6.1 Discusión y conclusiones.....	238
6.2 Limitaciones	252
6.3 Sugerencias para nuevas investigaciones.....	253
7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	255
ANEXOS	303
ANEXO I: Pautas.....	304

I.I Pauta para organización de información documental.....	304
I.II Pauta de observación.....	305
I.III Guión de entrevistas biográficas	306
ANEXO II: Consentimiento informado.....	307



ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.	23
Tabla 2.	24
Tabla 3.	110
Tabla 4.	112
Tabla 5.	112
Tabla 6.	130
Tabla 7.	131
Tabla 8.	144



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa Comuna de Alto del Carmen, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.	45
Figura 2: Modelo tripartito del apego al lugar.....	60
Figura 3: Arte rupestre 01, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.....	133
Figura 4: Arte rupestre 02, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.....	135
Figura 5: Arte urbano 3, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.....	138
Figura 6: TAIDAI cordillerano intervenido por minería 4, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.	163
Figura 7: TAIDAI cordillerano intervenido por minería 5, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.	164
Figura 8: Componentes y relaciones del proceso de construcción de identidad Diaguita y apego al lugar.....	235



RESUMEN

El objetivo de esta investigación es comprender la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile, en base a discursos sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven. Para ello se desarrollaron entrevistas biográficas con 19 adultos del pueblo Diaguita, se realizó trabajo de campo entre el 2017 y 2019 en el mismo lugar, y a su vez se efectuó una investigación documental, considerando notas de prensa publicadas entre 2010 y 2018 en las que se presentaban discursos públicos provenientes del pueblo Diaguita. Realizando un análisis basado en la teoría fundamentada, emergieron categorías analíticas denominadas inscripción de la memoria, identidad interpelada, acciones colectivas y bienestar cultural, que aportan con el objetivo de esta investigación.

Se concluye que la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita involucra un proceso de interacción de las categorías en su conjunto, y en ellas se observa que el bienestar cultural resulta crítico en dicho proceso. Así también, es de gran relevancia considerar, que son las acciones colectivas, las que construyen la manera en que estas interacciones se desarrollan. Por último, se plantea que el lugar de vida presenta un valor emocional y simbólico inconmensurable, asociado a tradiciones, prácticas y artefactos ancestrales, presentándose como la raíz de vida del pueblo Diaguita, otorgando libertad y protección hacia el pueblo, construyendo posibilidades para definirse, distinguirse, sentir, conocer y relacionarse, materializando el pasado, presente y devenir de la cultura, donde su destrucción y amenaza ha sido protagonizada por acciones u omisiones del Estado de Chile.

Palabras clave: Identidad étnica, apego al lugar, bienestar, Diaguita, pueblos indígenas, Chile.

ABSTRACT

The purpose of this research is to understand the construction of ethnic identity and the place attachment of Diaguita People, Chile, based on several discourses about events that have changed the place where they live. For this, biographical interviews with 19 adults of Diaguita people were applied, field work was carried out between 2017 and 2019 in the same place, and a documentary investigation was also carried out, considering news in written press published between 2010 and 2018 in the that public discourse were presented by Diaguita people. Carrying out an analysis based on the grounded theory, analytical categories called inscription of memory, interpellated identity, collective actions and cultural well-being emerged, which contribute to the objective of this research.

It is concluded that the construction of ethnic identity and place attachment of Diaguita people involves a process of interaction of the categories as a whole, and in them it is observed that cultural well-being is critical in said process. Likewise, it is of great relevance to consider, which are the collective actions, which construct the way in which these interactions develop. Finally, it is proposed that the life-place trajectories presents an immeasurable emotional and symbolic value, associated with traditions, practices and ancestral artifacts, presenting itself as the life root of Diaguita people, granting freedom and protection towards the people, building possibilities to define themselves, distinguish, feel, know and relate, materializing the past, present and future of culture, where its destruction and threat has been led by actions or omissions of the State of Chile.

Keywords: ethnic identity, place attachment, well-being, Diaguita, indigenous people, first nation, Chile.



“Bordeando el Río Huasco, observo lugares que albergan escrituras y estéticas de distintas resistencias, pero la de nuestro pueblo, esa, se encuentra en la profundidad cotidiana, en las silentes resistencias cotidianas”

La Tierra.

Niño indio, si estás cansado,

tú te acuestas sobre la Tierra,

y lo mismo si estás alegre,

hijo mío, juega con ella...

Se oyen cosas maravillosas

al tambor indio de la Tierra:

se oye el fuego que sube y baja

buscando el cielo, y no sosiega.

Rueda y rueda, se oyen los ríos

en cascadas que no se cuentan.

Se oyen mugir los animales;

se oye el hacha comer la selva.

Se oyen sonar telares indios.

Se oyen trillas, se oyen fiestas.

Donde el indio lo está llamando,

el tambor indio le contesta,

y tañe cerca y tañe lejos,

como el que huye y que regresa...

Todo lo toma, todo lo carga

el lomo santo de la Tierra:

lo que camina, lo que duerme,

lo que retoza y lo que pena;

y lleva vivos y lleva muertos

el tambor indio de la Tierra.

Cuando muera, no llores, hijo:

pecho a pecho ponte con ella

y si sujetas los alientos

como que todo o nada fueras,

tú escucharás subir su brazo

que me tenía y que me entrega

y la madre que estaba rota

tú la verás volver entera.

Gabriela Mistral (1938). Lucila Godoy Alcayaga. Mujer Diaguaita. Premio Nobel de Literatura.

1. INTRODUCCIÓN

El pueblo Diaguita¹, pueblo indígena que el Estado de Chile no reconoció legalmente hasta el año 2006, está viviendo en un contexto altamente adverso, de tensión social, propósito de conflictos socio-ambientales y desastres naturales que se han presentado en su territorio ancestral (Campos, 2008; Contreras, 2015; Correa, 2007; Frigon, 2008; Lingua & Miranda, 2016; Medrano, 2015; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, Pizarro & Aballay, 2005; Observatorio Ciudadano, 2016; Saffie, 2015; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; World Conscious Pact, 2013; Yáñez, 2007; Yáñez, Castillo-Candanedo, Barros, Ghio, Alvarado & Gaete, 2003; Yáñez & Gentes, 2005; Yáñez & Molina, 2008).

Es en dicho escenario que el pueblo Diaguita vive un fuerte proceso de reemergencia, de lo denominado por algunos, como identidad étnica (Gajardo, 2009; Luna, 2012, 2014) o etnogénesis (Bartolomé, 2003; Hill, 2009), según la terminología conceptual eurocéntrica y disciplinaria. El problema es que tal identidad y lazo con el lugar son construidos en un escenario de conflicto y destrucción del lugar de vida, lo que no contribuye a favor de la salud y bienestar de las comunidades en cuestión, y en términos empíricos, no se ha podido comprender cómo y qué identidad logran construir diaguitas, ni los alcances de la amenaza al vínculo con el lugar.

El lugar de vida aludido es icónico del impacto de las políticas neoextractivistas, producto de las empresas mineras y de grandes viñedos en la zona, que además de

¹ Con pueblo Diaguita, no hago alusión a la localidad de “Diaguitas”, ubicada en la comuna de Vicuña, región de Coquimbo, Chile, sino que a nación o pueblo Diaguita, en tanto pueblo indígena.

contaminar el entorno, se fueron apropiando del territorio ancestral Diaguita, según las leyes y prácticas del Estado de Chile. Por lo planteado, el que se trate de un contexto al que se le llame “zona de sacrificio”, “zona de catástrofe”, “conflictos socio-ambientales en territorio indígena”, significa que es un escenario de gran complejidad para la población en general. Pero cuando se trata de respuestas de minorías étnicas ante el mismo escenario, el nivel de complejidad aumenta, considerando la combinación de desigualdades de base por motivos raciales, económicos, socioespaciales, históricos y de género, que impactan de manera diferenciada a pueblos indígenas, planteando un escenario distinto al de la población general (Comas-Díaz, Lykes & Alarcón, 1998; Lykes, 1994, 2013; Lykes, Martín-Beristain & Cabrera, 2007; Lykes & Scheib, 2016; Maskrey, 2011; Masozera, Bailey & Kercher, 2007; Pedersen, 1996; Pedersen, Kienzler & Guzder, 2015; Scheib & Lykes, 2013).

Se ha propuesto enriquecer el conocimiento científico de lo consignado, a partir del estudio profundo de la identidad Diaguita y el lazo persona-lugar, o apego al lugar, del pueblo Diaguita ante cambios locales. Lo indicado, junto con llenar un vacío de conocimiento respecto a la problemática de la población aludida, puede orientar la comprensión en torno a las respuestas sociales de aceptación, rechazo, o incluso indiferencia, ante la transformación de lugares significativos, desde una perspectiva que recoge una articulación entre pasado, presente y proyección de un devenir.

En consecuencia, el objetivo principal es comprender la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile, en base a discursos sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven. Para lograr lo

planteado, se presenta conceptualmente lo que concierne a la identidad étnica y el apego al lugar, no sin antes describir antecedentes del pueblo Diaguita. Posteriormente se aborda la problematización acá iniciada, junto a la pregunta y objetivos de investigación, para luego arribar al método que permitió plantear los resultados, con los que se construye una propuesta comprensiva en torno a los procesos y relaciones implicadas en la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita, a través de la articulación de las categorías de “inscripción de la memoria”, “interpelación de identidades”, “acciones colectivas” y “bienestar cultural”, resultados que se discuten por su aporte en el área, para finalmente advertir, limitaciones y sugerencias para futuras investigaciones.



2. MARCO TEÓRICO

Lo que veremos a continuación corresponde a antecedentes teóricos y empíricos con los que se inició esta investigación. Los constructos “identidad étnica” y “apego al lugar”, han sido releídos desde una orientación interpretativa y crítica en la que me sitúo en la presente investigación, para comprender de manera profunda y contextualizada al pueblo Diaguita ante el problema de estudio. Tal comprensión profunda no es otra que una sensible a los alcances del discurso (Foucault, 1978, 1979, 2002ab, 2008), en tanto dispositivo del que emergen posicionamientos de poder en conflicto, construyendo versiones de realidad social y delineando márgenes de posibilidad de acción, que en su conjunto, construyen identidades y relaciones en y con el lugar.

Esas versiones de realidad y márgenes de posibilidad de acción cuentan con particularidades en Latinoamérica, en cuanto a la herencia de la colonialidad y despojo de saberes, seres, emociones y lugares, que es importante bosquejar. Pese al daño que las prácticas y conocimientos de la zona del “Ser” han generado a quienes somos de la zona del “no-Ser” (Fanon, 1973; Grosfoguel, 2011, 2012, 2013), aquello no significa la imposibilidad de dialogar con sus conocimientos y saberes. Se puede producir un discurso, e instar la polémica, controversia y diversidad de visiones para la construcción de nuevo conocimiento (Cabruja, Íñiguez & Vázquez, 2000). El conocimiento que acá se construye y desde dónde me posiciono es parcial, donde además de la clase social (Pavón-Cuellar, 2015), el género y la raza (indígena-Diaguita) atraviesan los conocimientos desde dónde me ubico. Desde mi masculinidad indígena-Diaguita, distinta a la eurocéntrica, he desarrollado esta aproximación comprensiva.

Construcción de posición que también recibe aportes de conocimientos y estrategias de lugares subalternos que provienen de la zona del “Ser”, de la zona y posición que marcó histórica y drásticamente nuestra trayectoria, pero que sin embargo desde su propia zona emergen resistencias que pueden contribuir a dinamitar espejismos en torno a prácticas y conocimientos establecidos y naturalizados sobre la realidad, que son quebrados en la medida en que dejamos de ser y existir como lo hacemos (Ibáñez, 2001, 2014). En dicha misma sintonía, tal como otros han planteado (Pavón-Cuellar, 2015), la psicología que explica sistemáticamente los problemas del ser humano, atribuyendo motivaciones personales e intrínsecas, y que suplanta los “conflictos externos por los internos, esta psicología es la mejor arma de la clase dominante” (Pavón-Cuellar, 2015, p.17). Con dichas consideraciones es que este estudio se aproxima y construye desde la psicología.

En tal contexto, mi opción en psicología es aquella que involucra aspectos sociales, políticos, culturales, históricos y materiales para comprender los problemas del ser humano, donde la supuesta imparcialidad científica del conocimiento, puede ser incluso entendida como una ofensa y aspiración poco ética, toda vez que disimula no sólo ciertos intereses de clase (Pavón-Cuellar, 2015), sino que de género eurocéntrico, y de raza, en la construcción de conocimiento científico, buscando anular las diversidades, homogeneizando y colonizando las experiencias. Por más sofisticadas formas de generación de conocimiento y presentación del mismo, estos proveerán sólo un efecto de imparcialidad y neutralidad. En consecuencia, la “objetividad” del conocimiento, no debe ser referida a una simulación de imparcialidad, sino que, como la conciencia de la parcialidad de nuestro conocimiento. Ser

“objetivo” se orientaría a reconocer y explicitar nuestro posicionamiento, dar cuenta de nuestra parcialidad:

La objetividad implica entonces una conciencia de la parcialidad, y no una simulación de imparcialidad. Cuando uno simula ser imparcial, como lo observa Martín-Baró (1990a), uno “pretende ubicarse en un ficticio plano superior”, lo que excluye un auténtico “análisis psico-social objetivo” en el que “se toma conciencia sobre el propio involucramiento y los propios intereses” (pp. 243-244). Nuestra posición socialmente interesada e involucrada es aquello de lo que debemos tomar conciencia para ser objetivos en las ciencias humanas y sociales. En estas ciencias, “la objetividad” es una “fidelidad hacia lo que la realidad es en sí misma”: una fidelidad que “no se logra tanto pretendiendo distanciarse” de la realidad y “reduciéndola a su carácter de cosa medible, cuanto clarificando la inevitable imbricación del científico, como persona y como miembro de una clase social, con esa realidad que es también humana y social” (1989, p. 80). (Pavón-Cuellar, 2015, p.21).

En específico, en este capítulo encontraremos dos secciones. La primera titulada “Pueblo Diaguita e identidad étnica”, en el que se presentan acontecimientos históricos del pueblo Diaguita, como también una aproximación comprensiva en torno al proceso de construcción de identidad étnica, en que los discursos y memorias ocupan gran

protagonismo, al delinear relaciones y acciones que construyen la identidad Diaguita. Lo planteado nos permite establecer las bases para comprender el escenario actual de lo que algunos llaman “reemergencia” de la identidad Diaguita (Molina & Campos, 2017), atravesada por una serie de conflictos sociopolíticos y ambientales, en una de las más icónicas zonas de sacrificio. Lamentablemente la tendencia muestra que gran parte del territorio ancestral Diaguita, está compuesto por distintas zonas de sacrificio, en alusión a severos problemas de contaminación asociados a políticas neoextractivistas que se orientarían hacia el progreso de parte de la sociedad chilena. Por zonas de sacrificio se entiende aquella grave afectación a un territorio, que sería parte del costo que se debiera asumir para el avance del progreso, que se construiría por políticas “pro-desarrollo” y “pro-neoliberales” (Bolados & Sánchez, 2017; Di Risio, Cavaldá, Pérez & Scandizzo, 2012; Svampa & Viale, 2014; Vallejo & Liberona, 2012), racistas y sexistas, para la dominación y progreso de un sector de la nación chilena, mostrando una fuerte herencia de la colonialidad, considerando que parte de los territorios afectados con grave daño, comúnmente se inscriben en áreas del territorio ancestral Diaguita, como también en el territorio ancestral Mapuche, entre otros, y son sus miembros, o quienes comparten la posición identitaria de “no Ser”, en definitiva los que no recibimos un trato digno, somos los que vemos impactados directamente nuestros lugares de vida.

Por otra parte, la siguiente sección dedicada al “apego al lugar” (Low & Altman, 1992; Scannell & Gifford, 2010a), es clave para comprender los lazos que establecemos con lugares que para nosotros han sido o son significativos. Dicho lazo en ocasiones entra en pugna ante acontecimientos de causa natural o humana, en la que se imponen cambios en el

lugar de vida, subordinando la carga simbólica, relacional, histórica, cultural y política que tal lugar permitiría para un grupo o población. Se verá que los discursos y memorias no sólo construyen lugares significativos, sino que la relación que establecemos en y con el lugar, aportando hacia dimensiones de salud y bienestar.



2.1 Pueblo Diaguita e identidad étnica

En la presente sección encontraremos una serie de antecedentes que establecen una base en torno al proceso de construcción de la identidad Diaguita. Para ello, iniciamos con una contextualización del pueblo Diaguita, para a continuación realizar una relectura de antecedentes históricos sobre tal pueblo indígena, lo que nos ayudará a comprender parte del proceso de construcción de su identidad. Posteriormente ahondaremos conceptualmente respecto a la construcción y emergencia de un tipo de identidad social, la identidad étnica, para finalizar llevando lo planteado hacia el pueblo Diaguita del Valle del Huasco, que se encuentra en un escenario de conflicto producto de la imposición de cambios en el lugar en el que viven desde tiempos ancestrales.

Para iniciar con lo planteado, identificamos que en Latinoamérica hay variados pueblos indígenas con distintas cualidades identitarias, construidas, entre otros aspectos, por su cultura, narrativas y relaciones sociales. En particular, en el caso del Estado de Chile, éste reconoce legalmente a nueve etnias: Mapuche, Aymara, Diaguita, Quechua, Rapa Nui, Atacameño, Colla, Kawésqar y Yagán, pueblos indígenas que a su vez se ubican en distintos territorios a lo largo del país (Ley 19.253, 1993; Ley 20.117, 2006).

La población total indígena en el país el año 2013 era de 1.565.915 personas, con una distribución porcentual liderada por el pueblo Mapuche, Aymara y Diaguita (Tabla 1). Mientras que para el Censo 2017, la población total perteneciente a los 9 pueblos indígenas fue de 2.089.803 personas.

En cuanto al pueblo Diaguita, se resalta que desde el año 2006, año en que se reconoce legalmente al pueblo Diaguita (Ley 20.117, 2006), ha existido un incremento en el número de personas que se identifican como Diaguita, pasando del 0.8% de la población indígena el año 2006, al 3.2% el año 2013 (Ministerio de Desarrollo Social, 2015) y 4.2% del total de la población indígena el año 2017. Actualmente la población Diaguita es de 88.474 personas (Instituto Nacional de Estadísticas de Chile, INE, 2018).

Tabla 1.

Pueblos Indígenas Chile, CASEN 2013

Mapuche	Aymara	Diaguita	Quechua	Atacameño	Colla	Kawésqar	Rapa Nui	Yagán
84.4%	7.7%	3.2%	1.9%	1.5%	0.8%	0.2%	0.2%	0.1%

Como hemos visto, la población indígena en Chile se ha mostrado de manera significativa, con lo que el Estado de Chile no debiera seguir negando la realidad de las múltiples naciones ancestrales, las primeras naciones, que lo han ido construyendo, y lo seguirán haciendo.

A modo de contextualización, según antecedentes actualizados (INE, 2018), la población chilena censada fue de 16.827.538 personas. De esa cifra, el 12.4% es indígena. No sólo llama la atención su distribución, sino que las categorías descriptivas nuevamente cambian en el Censo 2017, desapareciendo la denominación del pueblo indígena “Atacameño”, y apareciendo la denominación de “Lican Antai” (Tabla 2), desconociéndose de manera oficial, las razones que tuvo la autoridad política para dicha transmutación, sin embargo, según investigaciones, tales denominaciones se utilizan como sinónimos (Bolados, 2014; Morales, 2013).

Tabla 2.

Pueblos Indígenas Chile, INE 2018

Mapuche	Aymara	Diaguita	Quechua	Lican Antai	Colla	Kawésqar	Rapa Nui	Yagán
83.5%	7.5%	4.2%	1.6%	1.4%	0.9%	0.1%	0.4%	0.07%

A su vez, el Estado de Chile, junto con crear leyes de reconocimiento indígena (Ley 19.253, 1993; Ley 20.117, 2006), - lo que ha permitido esbozar un inicial ejercicio institucional de reconocimiento de la multiculturalidad existente en el país, el año 2008 ratificó el Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), sobre pueblos indígenas y tribales. Las leyes aludidas, los tratados y el convenio ratificado, mostrarían un compromiso que asume el Estado por el respeto y cuidado de los derechos indígenas, destacándose el derecho a consulta previa, mantención de tradiciones, cuidado del territorio ancestral, como también lo concerniente al uso de la tierra y recursos naturales. Sin embargo, más allá de tal espejismo (Ibáñez, 2014), lo planteado no se encuentra elevado a rango constitucional, que es parte de lo que demandan los pueblos indígenas. Según se conoció en los resultados de esta investigación, el Estado habría rechazado tal demanda que ha realizado el pueblo Diaguita, en tanto que los derechos y tratados internacionales en materia de pueblos indígenas, se elevaran a rango constitucional.

Sin embargo, en el caso del pueblo Diaguita, lo recién expuesto se encuentra en grave tensión, en consideración de actividades mineras que amenazan con transformar el lugar de vida, y la plausibilidad de mantener costumbres que construyen identidad y relaciones con el lugar como pueblo Diaguita (Campos, 2008; Correa, 2007; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, Pizarro & Aballay, 2005;

Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2014; Yáñez, 2007), pero por otra parte nos encontramos con el imperativo del progreso que demanda la autoridad del Estado de Chile, siendo la minería, que ha sido catalogada como el pilar en que se sustenta el crecimiento económico, de algunos, en el país, un enclave relevante del extractivismo, incluso siendo una actividad de explotación de recursos naturales no renovables, por los que Chile es mundialmente reconocido. La tensión consignada que se produce entre “un lugar” y “un espacio” es evidente, mientras el primero conserva la significación y simbolismo de un lugar ancestral de vida del pueblo Diaguita, el mismo lugar pasa a convertirse principalmente en un espacio de explotación para el Estado de Chile, vaciando la relevancia que tiene para el pueblo Diaguita, tensión que parece insostenible.

El año 2006, el pueblo Diaguita se transformó en el último pueblo indígena reconocido por el Estado de Chile, que supone el respeto y protección de sus derechos indígenas. La ley indígena (Ley, 19.253, 1993), con la actualización correspondiente al pueblo aludido, no considera salvaguardar las tierras de propiedad Diaguita de manera específica, ni tampoco la protección especial de sus aguas, a diferencia de lo que ocurre con otros pueblos indígenas del norte del país, siendo un área de omisión que muestra un plano relacional entre el Estado de Chile y el pueblo Diaguita. Se advierte que es el norte del país donde hay mayor presencia de proyectos mineros, a los que se ha acusado de contaminar las aguas, o dañar sus fuentes de origen, producto de sus actividades extractivas o de desechos mineros, lo que es parte de las acciones que construyen las zonas de sacrificio.

La relación entre el Estado y el pueblo Diaguita data de siglos. Históricamente el pueblo Diaguita se ubicaba desde la región de Atacama, hasta la zona límite entre la región de

Coquimbo y la región de Valparaíso, en lo conocido como el norte chico de Chile, mientras que en la actualidad son minoría en su propio territorio, donde algunas de sus comunidades viven mayoritariamente en sectores de la región de Atacama y Coquimbo, como en Alto del Carmen (Molina, 2013), teniendo presencia en zonas urbanas y rurales.

2.1.1 Relectura de antecedentes históricos del pueblo Diaguita

En el presente apartado construimos una lectura respecto a versiones asociadas a la historia del pueblo Diaguita, que nos permita comprender la complejidad y magnitud del problema. Para ello, advertimos crónicas de la época colonial, hasta discursos disciplinarios actuales, que han dado forma a lo que conocemos sobre el pueblo Diaguita.

Si bien no existe consenso en relación al origen del pueblo Diaguita, aquello no resulta ser especialmente un obstáculo, ya que principalmente nos interesa la historia en su condición de discurso, que construye realidad al respecto. Un punto altamente relevante, es que gran parte de lo que hoy se puede decir como legítimo para ciertos círculos sobre los orígenes del pueblo Diaguita, no proviene desde nosotros como pueblo, sino que de un discurso posicionado del lado del conquistador, es decir, de quienes sistemáticamente oprimieron a diaguitas, o bien, por parte de interpretaciones efectuadas por técnicos o especialistas dedicados a su historia. La deuda y daño del epistemicidio racista y sexista (Grosfoguel, 2013) con el pueblo Diaguita, ya puede ser observada desde acá.

Desde el discurso científico del área, se ha planteado que

“la denominación diaguita utilizada por las ciencia arqueológica e histórica, corresponde a una convención establecida por Ricardo Latcham, que propuso en las primeras décadas del siglo XX, en virtud de un estudio comparativo con los diaguitas argentinos y de antecedentes arqueológicos, históricos como lingüísticos, que se denominarán como diaguitas chilenos a los habitantes de los valles ubicados entre Copiapó y Choapa. A partir de ese momento, los estudios arqueológicos e históricos, asumieron esta denominación. Sin embargo, existen antecedentes históricos que el etnónimo diaguita fue utilizado durante el período de conquista, colonia y república, para nombrar a la población indígena del norte chico. Finalmente, los descendientes del antiguo Pueblo de Indios Huasco Alto basándose en historias locales y en la discusión de antecedentes de su pasado histórico, han comenzado a autoidentificarse como descendientes de los diaguitas” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, p.237).

Conscientes del origen del discurso dominante, respecto al pueblo Diaguita, logramos identificar que su territorio trasciende las fronteras entre Chile y Argentina. Específicamente, en ambos lados de la cordillera de los Andes han existido, y existen, diaguitas desde tiempos precolombinos. Se presume un pasado común, en tanto pueblo indígena, aunque con el paso de los años y la distancia geográfica, fueron construyendo ciertas particularidades culturales (Cornely, 1956; Latcham, 1928, 1936). No obstante, nuestro foco está situado en el pueblo Diaguita en Chile, desde una perspectiva contemporánea.

El origen del pueblo Diaguita en Chile, se remontaría al siglo VI de nuestra Era, en consideración de los hallazgos arqueológicos identificados por especialistas. El pueblo Diaguita, que provendría del noroeste de Argentina, además de dedicarse a la agricultura, como a la crianza y caza de animales, era reconocido ampliamente por la sofisticación de su artesanía. Desde sus inicios, construyó artefactos que han sido hallados por arqueólogos, entre otros, que junto con sorprender con la belleza de sus obras, se observa el cuidado y detalle de sus producciones. La expresión de su cultura también se ha presentado a través de petroglifos conservados en algunos sectores del norte chico del país, en los que se identifican representaciones antropomorfas, zoomorfas y antropozoomorfas (Ampuero, 1994; Cornely, 1956; Latcham, 1928, 1936; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, Pizarro & Aballay, 2005).

El imperio inca habría arribado a territorio diaguita, sólo un par de décadas previas al de los españoles. La dominación inca excedió la resistencia diaguita, presuntamente generando influencia en ámbitos como en la alfarería, pero también en aspectos sociales (Cornely, 1956; Hidalgo, 1972). En 1535, ante el inicio de la invasión española, el gobernador incaico arrancó junto a sus fuerzas en dirección a la cordillera, logrando escapar, sin prestar resistencia (Cornely, 1956).

En el año 1536 Diego de Almagro “descubre” un territorio, territorio que siglos después se denominará Chile. Este descubrimiento y dominación del colono, se habría producido al estar buscando riquezas que suponía encontraría, específicamente oro. Aproximadamente al cabo de un año de exploración, decide regresar al Cuzco, toda vez que en tal territorio sólo encontró un lugar desértico y nativos hostiles, y no las materias primas anheladas.

Posteriormente en el año 1539, Francisco Pizarro autorizó a Pedro de Valdivia para iniciar la conquista de Chile, tomando posesión del Valle de Copiapó en 1540, y en 1541 fundando la ciudad de Santiago de la Nueva Extramadura. Valga recordar que mediante dicho documento pontificio redactado en 1493, el Papa otorgaba a los reyes Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla el dominio de todas las tierras descubiertas y por descubrir en el nuevo mundo, asignándoles el monopolio del territorio y del comercio sobre las mismas y sometiendo a sus habitantes a la fe cristiana mediante la evangelización. En consecuencia, esa particular visión de mundo y fuente de dominación, significó que bajo el alero de la bula papal *Inter Caetera*, que planteaba el origen divino de la propiedad, las tierras conquistadas eran declaradas propiedad del Rey (Bethell, 1990; Cornely, 1956; Hidalgo, 1972; Márquez, 2000), así habría ocurrido con lo que hoy se demanda como territorio ancestral Diaguita.

El pueblo Diaguita, hasta antes de la llegada de los colonizadores españoles, habría presentado una forma de organización social dual. Cada zona, litoral e interior, presuntamente contó con sus propios líderes. El intercambio cultural, social y económico entre ambos lugares habría sido regular (Ampuero, 1994; Cornely, 1956; Hidalgo, 1972; Latcham, 1928, 1936). También habrían presentado intercambios con otros pueblos indígenas, como el Mapuche, a propósito de la resistencia indígena ante la violencia colonizadora (Bethell, 1990; Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, s.f.; Goicovich, 2004; Hidalgo, 1972; León, 1985; Márquez, 2000; Téllez, 2008).

Era justamente desde el Valle de Copiapó al sur, pasando por el de Huasco, Elqui, Limarí y Choapa, junto a zonas litorales como La Serena, entre otros, los lugares donde

vivían diaguitas, en lo que hoy denominamos Chile, hasta la llegada de los colonizadores españoles (Ampuero, 1994; Hidalgo, 1972; Cornely, 1956; Latcham, 1928, 1936). Fueron estos últimos, quienes oprimieron y asesinaron masivamente a diaguitas de dichos lugares, a otros los tomaron como esclavos o los expulsaron del lugar en que vivían (Cornely, 1956; Hidalgo, 1972).

Las acciones en conjunto y alianzas entre pueblos indígenas, como Diaguita y Mapuche, puede ser advertido a propósito de acontecimientos de resistencia indígena ante la opresión colonial española. En este sentido, justo el año de la fundación de la ciudad de Santiago, ocurre su destrucción, a partir de acciones de defensa y resistencia indígena frente a la colonización y abuso español. Dichas acciones consistieron en incendiar sectores estratégicos en que permanecían los colonizadores, lo que fue llevado a cabo por parte del Mapuche Michimalonko y su grupo, junto a caciques o líderes diaguitas y sus respectivas fuerzas. Años más tarde, en 1549, ocurre una dinámica similar, aunque con un mayor impacto. Caciques diaguitas y sus fuerzas, atacaron la ciudad de La Serena, ante los abusos que se cometían contra su pueblo, junto a la imposición de cambios rotundos en el lugar en que éstos vivían. Se trató de graves transformaciones que ocurrieron desde la llegada del colonizador. El apoyo de las fuerzas de Michimalonko también habría estado presente, en tanto alianzas de resistencia indígena. En este caso, la defensa diaguita habría logrado destruir por completo La Serena, sobreviviendo sólo dos españoles del total que se encontraba en dicho lugar (Bethell, 1990; Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, s.f.; Goicovich, 2004; Márquez, 2000; Téllez, 2008).

Pese a los esfuerzos diaguitas por resistir la invasión colonial, la fuerza opresora fue mayor. Bajo la excusa de la propiedad divina del territorio, el colonizador español intentó exterminar al pueblo Diaguita, esclavizándolo, sometiéndolo, asesinándolo, evangelizándolo, o expulsándolo de lo que hasta ese momento era su lugar de vida, neutralizando las posibilidades de resistencia que nublaran los anhelos de apropiación del territorio diaguita.

La historia reciente también nos muestra la vulneración de derechos indígenas que actualmente está viviendo el pueblo Diaguita, ya sea por el Estado de Chile, por empresas nacionales, o transnacionales, que ocupan, amenazan o dañan territorios indígenas y las relaciones que ahí se construían. Así también, se ha naturalizado que el Estado de Chile no otorgue una respuesta resolutive ante la magnitud de la problemática de fondo (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2012), y particularmente ante el pueblo Diaguita, dada la invisibilización sistemática de la vulneración de sus derechos por parte de las autoridades del Estado de Chile (Correa, 2007; Frigón, 2008; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004; Observatorio Ciudadano, 2016; San Juan, 2014; Yáñez, 2007).

De acuerdo a lo que hemos revisado, el recorrido sobre la historia de diaguitas, nos propone una manera de aproximarnos a la complejidad del fenómeno, girando el repertorio de sentido, ya no situado en las glorias y triunfos del conquistador español, sino en una resistencia en emergencia, por el momento, discursiva, que plantea una lectura etnohistórica desde el otro lado de la armadura colonial. La fuerte influencia sociopolítica, histórica y cultural, expuesta en los discursos que construyen prácticas y relaciones, ha contribuido en la violencia proferida por grupos hegemónicos, que en su mayoría han impuesto sus

repertorios de sentido que justifican la extracción de riquezas naturales al costo que sea, transformando territorio indígena, en territorio de conquista, de explotación.

El exterminio sistemático de personas del pueblo Diaguita, ocurrido en período colonial, la asimilación forzada de prácticas y costumbres del colonizador, su invisibilización como pueblo indígena, hasta su actual vulneración de derechos humanos, permiten ver la pertinencia del concepto de trauma histórico (Kirmayer, Gone & Moses, 2014), al aplicarlo al pueblo Diaguita, para denominar el impacto de dichos acontecimientos de opresión manifiesta y vivida.

Luego del transcurso de siglos, la colonialidad del poder, ser y saber se mantiene y crece (Grosfoguel, 2011, 2012, 2013; Mignolo, 2006; Paredes, 2013; Quijano, 1992, 2000; Walsh, 2012), lo que ha significado que diversas naciones indígenas, como también la posición de “chilenas y chilenos mestizos” que no provienen de una élite, vivan los alcances de su herencia ancestral indígena, siendo excluidos de diversas esferas de participación, deliberación y acción política de relevancia, además de que se nieguen o violenten directamente derechos. Esto ha cobrado traducción en la destrucción de nuestros territorios, cuerpos, comunidades, familias, tiempos, a razón de lo que para la colonialidad representamos, sin embargo, lo consignado ha traído tributos y ha enriquecido a una parte del Estado de Chile, por ejemplo, a través de la apropiación de tierras indígenas, cambios abruptos en lugares significativos para el pueblo Diaguita, entre otros, configurando parte de las acciones que actualmente persisten violando nuestros derechos.

El impacto de este tipo de acontecimientos de causa humana, que se fundamenta en la herencia de la colonialidad del poder, traza formas de organización de las relaciones entre distintos grupos humanos. En consideración de lo planteado, no sería extraño que el pueblo Diaguita cuente con una experiencia colectiva de injusticia, cuando más aún la violencia se sigue presentando en el lugar en que vivimos. En pueblos indígenas debemos considerar lo que implica el trauma histórico en términos globales, tanto en el devenir de las vidas, como respecto a acontecimientos específicos que se deben afrontar.

El trauma histórico se define como un trauma colectivo que afecta a distintas generaciones en los pueblos indígenas, constructo comúnmente utilizado para referirse a pueblos indígenas de América del Norte, producto de la violencia masiva y el impacto en distintas esferas, como en fuertes transformaciones socioculturales que ha significado el imperio colonial (Hinton & Kirmayer, 2013). Comprendemos el impacto de la colonialidad a la que hace alusión el constructo, como un trauma colectivo y compartido por los distintos pueblos indígenas que fueron colonizados en toda América y que aún siguen siendo violentados.

Lo consignado significa comprender que el trauma histórico es de largo alcance, al considerar las vivencias en distintos niveles de la población indígena, asociados a las implicancias de la colonización que suprimió fuertemente a comunidades indígenas, en su cultura e identidad, promoviendo dinámicas de exclusión, discriminación y marginación, además del quiebre de su autodeterminación que en la actualidad también vivencian. En este sentido, las narrativas asociadas a su identidad histórica, como la concientización de su actual presencia, promueven una revitalización cultural ante el impacto silenciado de la

colonización, que entre otros aspectos, puede contribuir en una actividad política que permita posicionar sus intereses como pueblo (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips & Williamson, 2011).

La respuesta a un trauma varía significativamente. Es así como el trauma histórico nos permite considerar y enfatizar dicha particularidad en el caso de pueblos indígenas, que en sí ya conservan diferencias. El trauma histórico es un constructo que ha sido definido como el impacto de la colonización, supresión cultural y opresión histórica dirigida a pueblos indígenas, dando cuenta de efectos duraderos de la colonización y marginación que viven indígenas, acompañados de problemas estructurales asociados a pobreza y discriminación, todo lo cual entrega herramientas comprensivas en ámbitos de salud mental, políticas y en proyectos públicos de identidad (Kirmayer, Gone & Moses, 2014).

Considerando el recorrido etnohistórico propuesto y la pertinencia de la identificación del trauma histórico en el pueblo Diaguita, es que enfatizamos que el trauma histórico se caracteriza por: a) Daño efectuado por colonos europeos a pueblos indígenas americanos, siendo los perpetradores de la conquista, opresión y despojo; b) Comunidades indígenas que han visto dañada su identidad, ideales e interacciones producto de lo mencionado; c) Existencia de un efecto de acumulación del daño a través de la marginación histórica de esferas sociales y políticas; d) Existe un impacto generacional del daño causado situando a los herederos y herederas en situación de mayor riesgo y vulnerabilidad. En otros términos, el constructo permite construir espacios de resignificación de la experiencia traumática y sufrimiento, atribuir responsabilidades, valorar las luchas colectivas y participación social, que aspiran a reconocer las graves injusticias sociales que vivencian y que se han

naturalizado, siendo necesaria la reparación y/o resignificación de la experiencia (Kirmayer, Gone & Moses, 2014).

La contextualización histórica del pueblo Diaguita, nos permite identificar que la imposición de violencia, es factible de ubicarla con rapidez, no sólo en el pasado de nuestra historia, sino que como veremos, también en la actualidad, a partir de las transformaciones o pérdidas materiales, simbólicas o relacionales que aquellas han implicado. Más allá del grado de concientización que podamos tener, en términos individuales o colectivos, ante lo ocurrido y lo que acontece en territorio diaguita, a propósito de las transformaciones en el lugar, es relevante comprender la identidad y lazos con el lugar en el pueblo Diaguita, ante dicho escenario de transformación impuesta. Releer la historia nos posibilita una reinterpretación, con lo que a su vez podemos construir un posicionamiento distinto, un posicionamiento otro, respecto a nuestra historia y devenir.

2.1.2 Identidad social, identidad étnica y etnogénesis diaguita

La identidad de un pueblo indígena, permite comprender parte de sus particularidades y contexto. Específicamente, comprendemos la identidad desde una perspectiva social, como una construcción discursiva, socio-histórica, flexible y emergente. La identidad se desprende de un proceso de posicionamiento que nos permite interpretar el mundo y la construcción de nuestro propio ser. Lo planteado se encuentra en constante emergencia y abierto, en términos de su construcción y transformación, considerando dinámicas de interacción sociocultural, históricas y contingentes (Arfuch, 2005; Berger & Luckmann,

2001; Davies & Harré, 1990; Gergen, 1996, 2006; Íñiguez, 2001), como también políticas y materiales que la transforman.

Enfatizamos el plano socio-histórico, cultural, político y material, que influyen en los discursos y acciones que construyen la identidad de un grupo o comunidad, identificándonos con un grupo y diferenciándonos de otros, permitiéndonos saber quiénes somos, y evitando confundirnos con otros que no forman parte de nuestra comunidad o colectivo de identidad, según el contexto discursivo de nuestro posicionamiento. Nos distanciamos de lecturas esencialistas e intrapsíquicas de la identidad, focalizándonos por el contrario, en su construcción social y transformación.

A su vez, el vínculo con lugares significativos, se relaciona con la construcción de nuestra identidad (Scannell & Gifford, 2010a), pudiendo existir lugares que consideramos relevantes en nuestro ser, incluso formando parte de nuestra definición y diferenciación grupal. En este sentido muestra un posicionamiento (Davies & Harré, 1990), con el que comprendemos el entorno, guiando nuestras interacciones e identidad.

Cuando hablamos de posicionamiento en el plano de la identidad, nos referimos a que:

With positioning, the focus is on the way in which the discursive practices constitute the speakers and hearers in certain ways and yet at the same time is a resource through which speakers and hearers can negotiate new positions. A subject position is a possibility in known forms of talk; position is what is created in and through talk as the speakers and hearers take themselves up as persons. This way of thinking explains discontinuities in the production of self with reference to the fact

of multiple and contradictory discursive practices and the interpretations of those practices that can be brought into being by speakers and hearers as they engage in conversations (Davies & Harré, 1990, p.62).

Particularmente, los discursos en torno a nosotros/as, construyen e influyen de manera gravitante nuestra identidad, estableciendo los márgenes de posibilidad de lo que sentimos y realizamos. Por lo expuesto, los discursos resultan fundamental para pensar nuestra identidad y realidad social, dado que la constituyen (Íñiguez, 2001).

En este sentido, la identidad puede materializarse a través de producciones narrativas (Balasch & Montenegro, 2003; Biglia & Bonet-Martí, 2009; Cabruja, Íñiguez & Vázquez, 2000; Cornejo, 2006; Cornejo, Besoain, Carmona, Faúndez, Mendoza, Carvallo, Rojas & Manosalva, 2012; Cornejo, Morales, Kovalskys & Sharim, 2013; García & Montenegro, 2014; Montenegro & Pujol, 2003, 2008; Pujol, Montenegro & Balasch, 2003), con las que guiamos nuestra acción.

Comprendemos por producciones narrativas, producciones verbales o textuales, que implican discursos y acciones (Cabruja, Íñiguez & Vázquez, 2000; Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Flores-Pons, Íñiguez-Rueda & Martínez-Guzmán, 2015; Montenegro & Pujol, 2003, 2008), es decir, versiones contextuales y compartidas de la realidad social, enmarcadas en nuestra cultura, funcionales a ciertas condiciones sociales, históricas, culturales, políticas y materiales que la permiten. Se trata de discursos que cuentan con el poder de influirnos, transformarnos y construirnos (Foucault, 1979, 2002ab, 2008).

Especial impacto cobran los discursos en la construcción de identidad, y cuando éstos se desprenden de la ley, legitiman jurídicamente ciertos valores de una mayoría dominante sobre un otro, a través del discurso del sujeto en posicionamiento de autoridad o poder, que lo declara e imprime con el peso de la ley nombrándolos, pudiendo generar transformación en la identidad y en las relaciones sociopolíticas de los sujetos (Alcota, 2014; Cubells, 2004; Foucault, 1978).

En este sentido, cuando las producciones narrativas aludidas se refieren a una minoría étnica, en términos de su reconocimiento legal, como en el caso de la ley indígena mencionada, es que debe considerarse los alcances de lo dicho y omitido en el discurso, y particularmente los posicionamientos de los sujetos involucrados, con las implicancias que pudiesen conllevar en la identidad étnica (Aravena, 1999, 2003, 2007; Bartolomé, 2008), como también en un proceso de etnogénesis (Bartolomé, 2003; Hill, 2009).

El peso de la ley señalada, no sólo significa normas que ahí se establecen, sino que explica un campo sociopolítico de relación entre el Estado de Chile y pueblos indígenas, como las condiciones de contingencia que las influyen y nos permiten interpretarla, posibilitando la construcción de relaciones entre la sociedad chilena y pueblos indígenas (Vergara, Foerster & Gundermann, 2004). Sin embargo, en variadas ocasiones dichas condiciones se sostienen en bases débiles, que no quiebran el statu quo de opresión de las relaciones establecidas con anterioridad (Vergara, Gundermann & Foerster, 2006). Como hemos expuesto, las dinámicas relacionales advertidas, conllevan un campo de influencia política, que pueden impactar en la relación entre grupos, en los marcos de posibilidad de acción, y con todo ello, en la identidad étnica de los pueblos aludidos.

Entendemos por identidad étnica, una forma de identidad social en la que un grupo se identifica a un colectivo, con base a identificaciones que considera elementos históricos, individuales y colectivos de una cultura, diferenciándose de otros grupos culturales (Aravena, 1999, 2003, 2007, 2008). Específicamente, la identidad étnica es “una construcción ideológica, histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad” (Bartolomé, 2008, p.83).

La identidad étnica comprende distintos niveles de la realidad social. El nivel macro corresponde a aspectos de influencia sociopolítica, ideológica y económica del entorno. Lo meso social, se vincula con el comportamiento grupal, pudiéndose desarrollar acciones que busquen enfatizar diferenciación intergrupal, y comunión intragrupal, pudiendo traducirse en acciones de asociatividad y reivindicaciones, entre otros. En términos de lo micro social, se asocia a aspectos individuales en torno a sentimientos de pertenencia cultural y acciones que aquellas pudiesen implicar (Aravena, 1999, 2003, 2007, 2008).

En términos globales, hablar de identidad étnica no aspira arribar una dimensión esencial, sino que apunta a comprender una categoría comprensiva de mayor profundidad, la que es dinámica, situada y política, considerando los aportes que plantean que “la gente utilizaba algunos aspectos culturales para señalar límites y crear grupos con un sentido de solidaridad mutua o de intereses comunitarios que trataban de controlar algún tipo de recurso útil o de poder político (...) Para Cohen, los grupos étnicos eran grupos de intereses informales” (Cohen, 1969, 1974, citado en Wade, 2000, p.25), con lo que enfatizo la dimensión política de la identidad.

En lo que respecta al concepto etnogénesis, si bien es un término antropológico que ha generado controversias, además de contar con variadas acepciones (Luna, 2014, Ossami de Moura, 2008), comprendemos que es un proceso que implica “una reconstrucción identitaria” (Bartolomé, 2003, p.179), reflejándose en el surgimiento o reivindicación, tanto de nuevas, como de ya conocidas, identidades étnicas.

El inicio legal de una etnia para un Estado, puede influir en el proceso de etnogénesis, o viceversa, como ha ocurrido en el caso del pueblo Diaguita. Lo consignado no implica que la presencia de un pueblo indígena se limite a dicha legalidad jurídica, sino que muestra un contexto socio-histórico, cultural y político, en que un Estado o grupo poderoso, reconoce a un pueblo indígena, bajo ciertas condiciones, generando un efecto en el grupo reconocido, en este caso, un efecto básico de reconocimiento y que aspira a una protección legal, y por otra parte, ciertas respuestas por parte del pueblo indígena del que se trate. En definitiva lo comprendemos como un proceso de interdependencia social y política, y no unilateral.

Por lo planteado el proceso de etnogénesis ha generado controversias, más aún al considerar los relatos de formación disciplinar que han recibido especialistas dedicados al estudio de pueblos indígenas, y con ello construido realidad:

(...) cuando yo era estudiante de antropología, en la década de los sesenta, los profesores nos proporcionaban un panorama de la etnografía Argentina en el cual se omitía a los grupos considerados extinguidos, o cuyo proceso de extinción estaba tan avanzado que se reducían a unos cuantos individuos “mestizados”, término con

el que se excluía la posible vigencia de la tradición cultural de origen, que referiría entonces un original estado de “pureza”. Variados pueblos indígenas quienes se consideraba sólo como un campesinado genérico, reclaman una presencia y una identidad étnica que desconcierta a los testigos de esta etnogénesis (Bartolomé, 2003, p.174).

La etnogénesis es un proceso interpretado como una lucha de pueblos indígenas, por sostenerse como un sujeto colectivo que pueda hacer frente, o articularse, a un Estado o grupo poderoso, buscando construir las condiciones políticas que permitan “recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente” (Bartolomé, 2003, p.177).

En consecuencia, el proceso de etnogénesis puede definirse como una renovación creativa y auténtica de la identidad social, a partir de un ejercicio de redescubrimiento y redefinición de la tradición cultural, ante una serie de paulatinos y fuertes cambios sociales y políticos, que inciden en la identidad de pueblos indígenas, pudiendo configurarse como una forma de resistencia, ante el poder que ejercen ciertos grupos (Hill, 1996, 2009).

Por lo tanto, es de especial importancia considerar que hay acontecimientos con incidencia histórica, sistémica y estructural, en algunos casos producto del poder de ciertos grupos y los conflictos étnicos que se desprenden de ello, que pueden afectar la identidad étnica de las comunidades implicadas, construyendo sociedades traumatizadas y con fuertes efectos materiales, simbólicos y socioculturales (Comas-Díaz, Lykes & Alarcón, 1998;

Lykes, 1994, 2013; Lykes, Martín-Beristain & Cabrera, 2007; Lykes & Scheib, 2016; Scheib & Lykes, 2013).

De acuerdo a lo ya revisado, el poder ejercido por ciertos grupos ante pueblos indígenas, ha llegado incluso a generar un efecto de acumulación de lo traumático en distintas generaciones de indígenas, que en parte se ha traducido en violentos procesos de opresión cultural e identitaria, materializándose desde exclusión y marginación social, apropiación de territorios indígenas, hasta masacres dirigidas a pueblos indígenas, entre algunos de los aspectos que nos permiten plantearlo como trauma histórico, definido como el trauma colectivo que tiene gravitante incidencia en la identidad y cultura de pueblos indígenas en América (Hinton & Kirmayer, 2013; Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips & Williamson, 2011; Kirmayer, Gone & Moses, 2014).

A su vez, comunidades afectadas por graves acontecimientos, presentan el desafío de la reconstrucción de la identidad social, a partir de relaciones de interdependencia que permitan afrontar, por una parte la continuidad de la comunidad, y el cambio de la misma, sumado a los complejos desafíos asociados a la situación de tensión a nivel intergrupales e intragrupal que el escenario social aludido conlleva. Lo planteado, es otro insumo a razonar en términos disciplinarios, dado que implica reflexionar en torno a las consecuencias sociopolíticas de lugares que cambian a partir de ciertos acontecimientos (Grandón, Acuña, Briese, Chovar, Hernández & Orellana, 2014; Grandón, Pérez-Salas, Rincón, Vásquez, Cova, Panadero & Saldivia, 2016).

Dichas relaciones de interdependencia social construyen posibilidades identitarias, basadas en dinámicas sociopolíticas, históricas y culturales que las definen, observables al situarlas en contexto y que se plasman en la historia y relaciones de poder que posibilitan los distintos discursos en torno a ellas (Foucault, 1979, 2002ab, 2008). Por lo tanto, sean hechos sistemáticos o repentinos, que se desprendan de relaciones entre grupos, como entre pueblos indígenas y no indígenas, como en el caso del pueblo Diaguita, es relevante considerar cómo se influye, transforma o construyen las respectivas identidades, debiendo entenderse de manera contextual, y no de manera ahistórica, aislada, o ajena a las producciones narrativas de los sujetos.

En resumen, en pueblos indígenas que han sido impactados por una serie de sistemáticos y graves acontecimientos, como en el caso Diaguita, “la recuperación/recuerdo de la identidad étnica puede comprenderse como estrategia política (...) Puede ser un recurso movilizador en la lucha por el reconocimiento social, pero también la legitimación de una nueva forma de sujeción que al nombrar controla” (Jiménez, 2009, p.23). En diaguitas, la memoria colectiva ha cumplido un rol fundamental en la construcción de identidad étnica, construcción discursiva con impacto político, al denunciar y demandar un reconocimiento social (Jiménez, 2007).

2.1.3 Diaguitas de Alto del Carmen, Valle del Huasco: una mirada actual

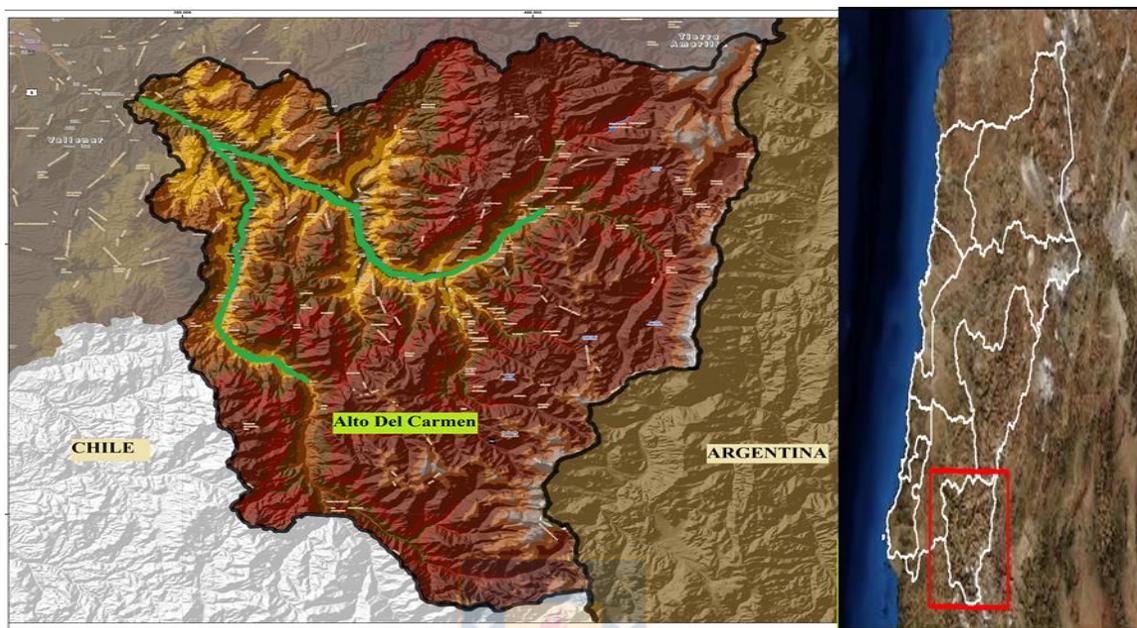
Alto del Carmen es una comuna que es parte importante del Valle del Huasco y se ubica en la zona interior de la región de Atacama en el norte de Chile. Fue fundada en abril de

1824. Su superficie es de 5.939 km², contando con una población estimada de 4840 habitantes, de los que el 46% es mujer (Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo, 2017). Se estima, que aproximadamente el 50% de la población comunal, pertenece al pueblo Diaguita (Ministerio de Desarrollo Social, 2015).

Es una zona rural en que la presencia del pueblo Diaguita data desde tiempos precolombinos. En época colonial, durante el proceso expropiación de tierras en las que vivía el pueblo Diaguita, se fue configurando una zona llamada “Pueblo de indios”, en alusión a un lugar en el que vivían diaguitas (Lorenzo, 1995; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro & Aballay, 2005; Pizarro, Campos, Montero & Campusano, 2012), luego de que el avance del colonizador español, quitase y otorgara otros usos a las tierras en que ancestralmente vivía tal pueblo indígena. Justamente nos referimos a lo que posteriormente denominaron Alto del Carmen.

Esta comuna, pese a estar ubicada en una zona que forma parte del desierto más árido del mundo, posee ríos que se nutren de la Cordillera de los Andes, de glaciares milenarios, que otorgan el agua necesaria para el funcionamiento del ecosistema de la localidad. La flora y fauna del sector, contrasta con lo árido de las arenas y rocas que repletan la mayor parte del área. Son estos hermosos valles, próximos a la frontera entre Chile y Argentina, los que proveen de alimentación, no sólo para las personas que ahí habitan, sino que también alimento para el ganado (Ampuero, 1994; Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008; Cornely, 1956; Latcham, 1928, 1936; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005; Pizarro, Campos, Montero & Campusano, 2012).

Figura 1: Mapa Comuna de Alto del Carmen, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile.



Alto del Carmen es una comuna de Chile que se encuentra en el desierto de Atacama, Valle del Huasco, ubicándose a 720 kilómetros al norte de Santiago de Chile, particularmente en las coordenadas: $28^{\circ}56'01''\text{S}$ $70^{\circ}27'44''\text{O}$. De acuerdo a la Encuesta CASEN 2013, el 25% de sus habitantes se encuentra en situación de pobreza por ingresos, mientras que a nivel nacional, el 14% está en tal situación (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2015).

De acuerdo a datos del Estado de Chile, la población total de diaguitas es de 50.653 habitantes, siendo el tercer pueblo indígena más grande del país (Ministerio de Desarrollo Social, 2015), y según lo planteado, existen comunidades diaguitas que viven en localidades o poblados de Alto del Carmen. Lo planteado se articula a la serie de

importantes hallazgos arqueológicos pertenecientes al pueblo Diaguita y encontrados en el lugar, además de cementerios indígenas, entre otros. Las crónicas escritas por españoles, también reconocen que en el lugar vivían diaguitas (Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005).

En Alto del Carmen se ubica la Reserva Nacional los Huascoaltinos, lugar donde habitan diaguitas desde periodos precolombinos (Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005). Se calcula que en la actualidad, son 262 las familias que viven en la comunidad diaguita ubicada en dicha reserva, que es parte de lo reclamado como territorio ancestral. Cabe resaltar que el pueblo Diaguita es una cultura ancestral que sólo el año 2006 la ley 20.117 los reconoce como una etnia indígena en Chile. Desde su reconocimiento legal, la cantidad de diaguitas que se reconocen ante el Estado como indígena, se ha incrementado significativamente, lo que puede vincularse a un fuerte proceso de etnogénesis.

El desconocimiento legal que se sostuvo por casi dos siglos, supone una desprotección e invisibilización por parte del Estado de Chile, comparable en el fondo, a lo ocurrido en periodo colonial, en términos de la falta de reconocimiento y respeto a una cultura distinta, con lo que se construyeron relaciones y realidades que deben ser estudiadas. Sin embargo, dicha desprotección hoy en día se mantendría. En términos generales, la historia que se transmite en torno al pueblo Diaguita, ha enfatizado más sus hallazgos arqueológicos al respecto, que su actual situación sociocultural, como por ejemplo, las relaciones que construyen con la naturaleza o con el lugar en el que viven o trabajan, y principalmente, ante el atropello sistemático de sus derechos asociados a la irrupción de cambios en el lugar

producto de megaproyectos de inversión minera, que estarían utilizando lo reclamado como territorio ancestral, interviniendo, contaminando y destruyendo lugares significativos para diaguitas (Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005; San Juan, 2014; Observatorio Ciudadano, 2016).

La presencia del pueblo Diaguita no se sitúa sólo en el pasado a través de museos, o valiosas piezas arqueológicas con las que se demuestra que ha sido un pueblo indígena latinoamericano en fundir metales y trabajarlos, como el cobre, en construir bellas y sofisticadas artesanías, joyas, dibujos o pinturas, petroglifos o pictografías, entre otros, sino que además es un pueblo indígena vivo, presente. En la actualidad es posible acceder a información empírica, de tipo arqueológica, en torno a diaguitas, por sobre aquella que nos permita explorar y comprender en profundidad su actual situación sociocultural e identitaria, que se fundamente en torno a las relaciones que construyen entre sí, con no diaguitas, y particularmente con el lugar en el que viven o trabajan ancestralmente.

En cuanto a cualidades culturales del pueblo Diaguita, si bien el “Kakán” (Carvajal, 1989, 1990; Latcham, 1928, 1936), lengua originaria diaguita, no posee una gran conservación, dado violentos procesos de influencia y asimilación cultural, sus tradiciones como las asociadas a la agricultura, minería a pequeña escala, ganadería, artesanía, medicina ancestral, práctica de crianceros o trashumancia, entre otros, siguen conservándose en su cultura, algunas de ellas con gran esfuerzo (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005).

En la actualidad, en Alto del Carmen, parte importante del Valle del Huasco, lugar en el que viven diaguitas, han ocurrido acontecimientos asociados a la instalación de megaempresas que amenazan a comunidades indígenas, como el proyecto minero de oro binacional más grande del mundo, Pascua Lama, de la minera canadiense Barrick Gold, que estaría ocupando y contaminando territorios históricamente habitados y utilizados por diaguitas, además de intervenir en las relaciones de las comunidades que viven en el lugar (Campos, 2008; Correa, 2007; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004; Molina, 2013; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; Yáñez, 2007).

Organizaciones comunitarias e indígenas, han denunciado que dichas empresas amenazan con alterar, contaminar y destruir el medio ambiente con el que han convivido y trabajado, no sólo ellos, sino que también sus ancestros. Sumado a lo precedente, se acusa a empresas mineras del sector de destruir petroglifos y pictografías diaguita, al operar en territorio ancestral. Parte de la oposición a dichas actividades mineras estaría siendo inhibida, a través de la entrega de dinero y construcción de sedes vecinales, que recibirían algunas personas del sector, según expresan representantes diaguitas y habitantes del lugar (Frigon, 2008; Observatorio Ciudadano, 2016; World Conscious Pact, 2013).

Por otra parte, la relación entre diaguitas y el lugar en el que viven se ha visto amenazada por otros factores, adicionales a los mencionados. Recientes acontecimientos, asociados a las precipitaciones de marzo de 2015 en el desierto de Atacama, desierto más árido del mundo, sumado a la transformación del entorno, generaron el desborde de ríos que hasta ese momento se encontraban secos, o con torrentes normales a su cauce tradicional, produciéndose inundaciones, aludes y aluviones que generaron pérdidas y

daños significativos para la población de la Región de Atacama, y entre ellos a diaguitas de Alto del Carmen. Dado lo que acontecía, el área fue declarada como zona de catástrofe, incluso aplicándose la ley de Estado de excepción constitucional (Ministerio del Interior y Seguridad Pública, 2015).

El impacto de lo ocurrido, se debería a la acción humana, a partir de la modificación del cauce normal de ríos, acumulación de relaves mineros y transformaciones del territorio, más allá del inusual temporal acaecido (Contreras, 2015; Medrano, 2015; Saffie, 2015). Ante lo ocurrido ha existido silencio y una lenta reconstrucción (Lingua & Miranda, 2016). Recientemente, en periodo estival del 2017 y luego en mayo del mismo año, se volvió a repetir un gran alud que afectó a diaguitas de la localidad, declarándose nuevamente en tales oportunidades, zona de catástrofe.

De acuerdo a lo planteado, encontramos producciones narrativas en torno a los acontecimientos, que delinear relaciones entre diaguitas con el lugar, y con no diaguitas en el lugar, donde parte de los primeros han vivido desde tiempos ancestrales, y construido parte de su historia e identidad. Mientras que algunos no diaguitas, que se encuentran en el lugar, son interpretados por un sector de diaguitas, como amenaza para su identidad y vínculo con el lugar (Campos, 2008; Correa, 2007; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004; Molina, 2013, 2014; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; Yáñez, 2007).

En Chile, la política de desarrollo instalada explícitamente desde la dictadura militar de Augusto Pinochet, y profundizada con los posteriores gobiernos y dispositivos estatales,

han construido condiciones sociopolíticas y legales para la extracción y sobrexplotación de recursos naturales, cuyo objetivo sería el crecimiento económico del país, significando entre varios aspectos, que empresas e industrias, mayoritariamente privadas, se instalen en territorios indígenas, tensionando las políticas públicas pro pueblos indígenas, al destruir o amenazar sus entornos y las dinámicas sociales que aquellos lugares permitían (Jerez, 2013; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004). Un ejemplo icónico de lo planteado es en torno a lo que acontece entre el pueblo Diaguita de Alto del Carmen y el proyecto minero Pascua Lama, de la megaempresa minera Barrick Gold, que se encuentran en un mismo espacio físico, social y político (Campos, 2008; Correa, 2007; Gajardo, 2016; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004; Molina, 2013; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2014; Yáñez, 2007).



Específicamente, en Alto del Carmen se encuentran grupos de diaguitas “sin tierra” y diaguitas “con tierra” (Gajardo, 2009). Estos últimos refieren que no necesitan de una ley indígena para ser indígena, pero sí quizás para poder seguir siéndolo. En este sentido, estiman que la ley mencionada, podría ser utilizada como herramienta para proteger su territorio. En la actualidad, para diaguitas con tierra, sus principales esfuerzos se centran en preservar su territorio, que permita mantener su forma de vida, lo que desde la década del 90 se ve fuertemente amenazado por megaproyectos de inversión minera instalados en el lugar.

Por otra parte, para los sin tierra, la ley les permitiría un reconocimiento identitario, pero sobre todo el acceso a una serie de beneficios sociales, asociados a educación y salud (Gajardo, 2009). Tanto para diaguitas con y sin tierra, la ley de reconocimiento indígena,

generó expectativas de transformación de márgenes de plausibilidad de sentido y acción, que en distintos niveles, pudo tener un impacto en su identidad étnica, como en la relación que establecen entre ellos y con el lugar.

En uno de los sectores de Alto del Carmen, Huasco Alto, diaguitas de centros culturales y las nuevas comunidades creadas por el Estado, operarían como esperan las políticas multiculturalistas neoliberales del Estado, coherentes con las tendencias internacionales en el área, reconociendo una identidad étnica, siempre que se adecue al ideal de su constructor. Por el contrario, los indígenas de la Comunidad Agrícola Diaguita los Huascoaltinos, que no siguen dichos ideales, son deslegitimados, desacreditados o más radicalmente declarados ilegales (Gajardo, 2016).

La lógica de la ley y las dinámicas que ocurren en el lugar, nos permiten comprender que la identidad, en este caso de diaguitas, es reconocida e incluso deseable por el grupo poderoso, mientras se ubiquen en un posicionamiento de debilidad y obediencia (Fanon, 1973, 2007).

En el pueblo Diaguita, puede que haya existido “un héritage culturel qui a été caché pendant l'histoire et qui explique aujourd'hui que les pratiques culturelles-identitaires autochtones soient reconnues. (...), ou, l'existence d'un contexte territorial et idéologique favorisant ces émergences identitaires” (Luna, 2012, p.127). En ambos escenarios, hoy encontramos acciones espontáneas y/o estratégicas del pueblo Diaguita, que involucran su identidad étnica, orientadas a restituir, o permitir el acceso a un recurso básico, como la tierra y el agua (Luna, 2014). En este sentido, encontramos distintos discursos que emergen

en relación a su identidad étnica, contraponiéndose en algunos casos, y complementándose en otros, discursos que a su vez delinear relaciones en y con lugares significativos. De acuerdo con lo planteado, podremos ir conociendo lo que están viviendo en parte del pueblo Diaguita, los Diaguita del siglo XXI, que incluso especialistas han ignorado (Ampuero, 2017).



2.2. Apego al lugar

En esta sección encontraremos insumos comprensivos que ayudarán a entender que no hablamos de un simple espacio o un segmento de tierra, sino que de lugares significativos. Para ello, iniciamos con una definición respecto a lo que entenderemos por lugar, para luego profundizar en torno a la relación o lazo que establecemos con lugares significativos y sus alcances. Enfatizo la importancia de los discursos y memorias que van construyendo tanto lugares, como las relaciones que los constituyen, atravesados por una fuerte carga en torno a relaciones de poder. Posteriormente nos detendremos en un modelo organizador respecto al apego al lugar, que principalmente permitirá ordenar integralmente un inicial nivel de análisis, al contemplar distintos componentes del apego al lugar, lo que dará una visión global del mismo. Finalmente identificaremos formas de construcción de conocimiento científico en el área, que permiten comprender la articulación entre memorias y significados de lugares de relevancia, como la particularidad de las relaciones que en dicho contexto se construyen.

Antes de definir lo que es el constructo “apego al lugar”, o el lazo persona-lugar, debemos reflexionar que un lugar es un “conjunto de redes personales y características ambientales que juntos trabajan para mejorar o dificultar la experiencia de salud y bienestar” (Duff, 2009, p.204.). Otra de las definiciones de lugar plantea que:

En la medida en que se define el lugar como algo que alberga identidades, expresa relaciones y transmite una historia, es evidente que las prácticas de las que es objeto

un espacio son las que permiten definirlo como lugar o no lugar. Un mismo espacio puede ser lo uno o lo otro para personas diferentes (Augé, 2004, p.131).

Desde nuestra perspectiva, comprendemos que los lugares son discursos o narrativas dominantes sobre un contexto físico/virtual, sociopolítico e histórico, que permiten un posicionamiento de sus actores, delineando trayectorias de vida y valoraciones de bienestar/malestar en torno a aquél.

El estudio de las relaciones entre personas y lugares ha sido abordado desde diversos marcos disciplinarios. Se trata del estudio del lazo emocional que se construye con lugares, involucrando el apego al lugar, identidad de lugar, como también los significados de ciertos lugares, entre otros de los constructos vinculados. Las investigaciones en el área pueden ser agrupadas bajo dos orientaciones: estructural y procesual (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016).

Desde una aproximación procesual, el interés está en comprender las maneras en que se construye o desarrolla la relación persona-lugar en el tiempo, mientras que desde una aproximación estructural, el principal interés se sitúa en poder comprender las cualidades e implicancias del vínculo con el lugar (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016).

Estimamos que ambas orientaciones son complementarias, si se trata de una comprensión profunda de fenómenos complejos, como es la relación persona-lugar. Particularmente, planteamos que las narrativas en torno a nuestras historias en lugares en que hemos vivido, lo que recientemente algunos autores han denominado “trayectorias de

vida en el lugar”, ayudan a comprender no sólo las dinámicas de las relaciones que construimos con los lugares durante el transcurso de nuestra vida, sino la manera en que actualmente nos relacionamos con los lugares y las respuestas ante los cambios en dichos lugares (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016).

Específicamente, el apego al lugar es un concepto integrador que se refiere al vínculo que establecemos con lugares específicos. Lo planteado implica afectos, creencias, memoria y prácticas sociales, lugares que varían en escala, cualidades, tangibilidad, distintos actores y relaciones sociales (individuales o grupales/culturales), entre otros aspectos (Low & Altman, 1992; Scannell & Gifford, 2010a).

Uno de los conceptos que se vincula al apego al lugar es el de territorialidad. La territorialidad, entendida como defensa del espacio, o exclusión de sujetos por no pertenecer a un lugar determinado, es un constructo con el que se le confunde, sin embargo el apego al lugar se asocia a deseos y/o comportamientos por estar cerca de un lugar, lo que no necesariamente implica que se encuentre relacionado con algún tipo de demarcación o defensa de un territorio (Hidalgo, 1998).

El apego al lugar ha sido investigado desde diversas aproximaciones disciplinares, como desde la sociología, geografía humana, antropología cultural, estudios urbanos, arquitectura y particularmente desde la psicología. El foco de estudio del apego al lugar no ha sido único, en estos más de 40 años de investigación empírica sobre el tema, desde las características y dinámicas relacionales que ocurre con el objeto del apego, en términos de si es un lugar que es significativo, por ejemplo, por si es abierto o cerrado, amplitud del

mismo, relaciones sociales que promueve, por ser la casa en la que vivimos, ciudad, barrio, región, país e incluso continente, áreas residenciales o lugares recreacionales. Asimismo, han procurado definir predictores y consecuencias del apego al lugar (Lewicka, 2011a; Low & Altman, 1992).

Desde la psicología política, el estudio de las relaciones y actividades sociales que ocurren en lugares que valoramos, nos ayuda a comprender las implicancias políticas e ideológicas que influyen en el vínculo entre personas y el lugar. En este sentido, los sujetos construyen descripciones y evalúan las relaciones con su entorno de una manera que puede ser socialmente estratégica para justificar o refutar patrones relacionales e históricos, que dan cuenta de amplios conflictos entre grupos, por motivos de exclusión social y lucha política (Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Hopkins & Dixon, 2006).

El lazo con los lugares se encuentra muy asociado con los recuerdos que afloran respecto a nuestra trayectoria, individual y/o grupal, en un determinado lugar, mostrando la interconexión entre memorias, emociones y lugares, que pueden delinear el recuerdo emotivo ante un lugar (Marcus, 1992), y es el “objeto” de la memoria de lugar, los lugares de memoria (Nora, 1997), lo que convoca la existencia de una relación simbólica del sujeto/grupo con el lugar a través de la memoria (Low, 1992).

Como hemos visto, el concepto apego al lugar ha sido definido como una relación simbólica donde los sujetos dan un significado emocional a un territorio en particular, lo que es culturalmente compartido, siendo fundamental para comprender la relación de individuos o grupos con el medio ambiente o lugares significativos. Esta relación simbólica

puede emerger a partir de experiencias culturalmente valoradas por los sujetos, como también a partir de la influencia de significaciones asociadas a fuentes sociopolíticas, históricas u otras bases culturales (Low, 1992).

El apego al lugar puede ser comprendido desde una esfera grupal o colectiva, correspondiendo al vínculo hacia lugares que valoran y comparten familias, comunidades o diversos colectivos, lo que trasciende a la experiencia interna e individual, siendo particularmente relevante en tiempos de relocalización, agitación social y desastres (Low & Altman, 1992).

Desde una perspectiva discursiva y constructorista, se plantea que la relación entre personas con lugares o el medio ambiente, obedece a producciones verbales o textuales, es decir, versiones contextuales y compartidas de la realidad social, enmarcadas en nuestra cultura, funcionales a ciertas condiciones sociales que la permiten. La relación que se construye con lugares significativos, puede producir efectos sociales, morales y políticos (Di Masso, Dixon & Hernández, 2017). Es decir, la relación o vínculo con el lugar, no debe ser considerada como neutral, siendo necesario asumir que son construcciones con una carga política (Hopkins & Dixon, 2006), enmarcadas en relaciones de poder y dominación en torno a lugares significativos, según los sujetos y lugares de los que se trate.

Al plantear el vínculo con el lugar de la manera consignada, se desplaza el interés situado en la naturaleza individual e intrapsíquica de las emociones y/o estados mentales, por la interacción social que surge de las prácticas discursivas, lo que quiere decir que nuestra relación con los lugares, obedece a prácticas e interacciones sociales que se

destinan a orientar y dar sentido a la experiencia, mostrando efectos sociales coherentes con un momento y lugar en particular (Di Masso, Dixon & Hernández, 2017).

Lo consignado implica que al comprender el vínculo con el lugar como prácticas discursivas o narrativas, podemos encontrar procesos sociales, históricos y políticos asociados a situaciones de conflicto, desigualdad y exclusión que influyen en la relación de los sujetos con lugares significativos (Di Masso, Dixon & Hernández, 2017).

El estudio del apego al lugar nos ayuda a comprender la emergencia de respuestas sociales de aceptación, rechazo o indiferencia ante eventuales cambios en lugares significativos, o bien cuando éstos ya han sido consumados. Bajo el argumento de un escenario de crisis energética, económica y/o cambio climático, entre otras, los/las constructores de políticas y especialistas, han construido proyectos que transforman los lugares, encontrándose en ocasiones, con fuertes respuestas de oposición a los cambios (Batel & Devine-Wright, 2015).

De manera peyorativa, especialistas han intentado explicar que tales respuestas de oposición a cambios en el lugar, obedecerían a ignorancia, o falta de información de los actores, que minimizan, desconocen o niegan las implicancias positivas que los proyectos en cuestión permitirían. A su vez, los mismos especialistas plantean que habrían opositores a los cambios, que estarían de acuerdo con los proyectos, si es que se instalasen en un lugar que no fuese en donde viven, o próximos a ellos. Ha dicha figura la han denominado “No en mi patio trasero”. A diferencia de lo planteado, los estudios en torno al apego al lugar otorgan una manera alternativa y profunda de comprensión de lo aludido, específicamente

sobre las distintas respuestas que se generan ante lugares que cambian producto de lo mencionado (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016; Batel, Devine-Wright, Wold, Egeland, Jacobsen & Aas, 2015; Batel & Devine-Wright, 2017; Clayton, Devine-Wright, Swim, Bonnes, Steg, Whitmarsh & Carrico, 2016; Devine-Wright, 2005, 2009, 2011, 2013ab; Devine-Wright & Howes, 2010; Devine-Wright, Price & Leviston, 2015; Walker, Leviston, Price & Devine-Wright, 2015).

Una vez que comprendemos las dinámicas que influyen y construyen la relación persona-lugar, es importante comprender sus cualidades e implicancias. Recientes hallazgos provenientes desde la psicología, nutren la literatura científica en el área, proponiendo un modelo comprensivo y de ordenamiento en el estudio del vínculo o lazo de personas a lugares significativos, relación que puede contribuir a sentirnos confortables y seguros en términos individuales o grupales. La propuesta indicada consigna tres dimensiones que componen el apego al lugar, que en términos operativos son: *Persona*, *Procesos psicológicos* y *Lugar*. Estas dimensiones permiten identificar comportamientos, significados e interacciones sociales asociadas al vínculo que establecemos con lugares significativos (Scannell & Gifford, 2010a).

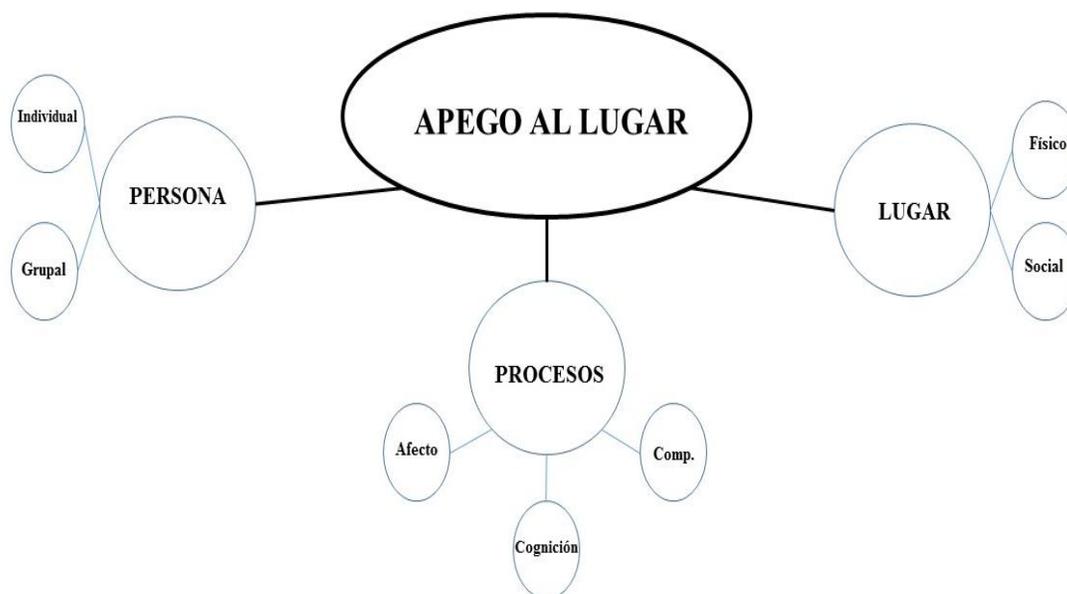
2.2.1 Modelo tripartito del apego al lugar

El modelo *Persona, Procesos psicológicos y Lugar (PPL)*, propone dimensiones que constituyen el apego al lugar, ligadas al sentido, identidad, aspectos simbólicos, memoria, emociones y relaciones sociales asociadas a lugares significativos, permitiendo una

comprensión integral del vínculo con el lugar (Scannell & Gifford, 2010a), es decir, es un modelo conceptual operativo e integrador de distintas perspectivas en torno al vínculo que establecemos con lugares significativos.

La investigación empírica acerca del apego al lugar debe considerar aspectos del actor, objeto y los procesos implicados en el vínculo de los sujetos con el lugar. Para el modelo PPL, el apego al lugar engloba experiencias significativas ocurridas en un lugar, ritos sociales, sentimiento de seguridad y pertenencia, identidad o significados asociados a un lugar, como también relaciones sociales que promueve el lugar, contemplando condiciones materiales o de distribución del espacio, o bien la naturaleza del lugar, entre otros aspectos relevantes (Lewicka, 2011a; Scannell & Gifford, 2010a).

Las distintas dimensiones del apego al lugar se presentan de la siguiente manera:



Nota: Traducción de modelo tomado de Scannell & Gifford (2010a)

Persona

La dimensión persona es una categoría de análisis que nos ayuda a comprender cualidades del actor de donde emerge el vínculo con el lugar significativo. El actor, individual o grupal, nos permite identificar particularidades del sujeto del vínculo con el lugar, principalmente mostrándonos aspectos asociados a la memoria, identidad y sentido que ocurre con el lugar.

En otros términos, la presente dimensión compuesta por los niveles “Individual” y “Grupal”, debe responder a la pregunta sobre el actor del apego. En el nivel individual encontramos las experiencias, hitos y realizaciones individuales, que incluso otorgan sentido a nuestro ser, demostrándose cuando un espacio común deja de serlo, y pasa a ser un lugar significativo para el sujeto. Por otra parte, a nivel colectivo, encontramos que se compone de la significación grupal otorgada al lugar, por contener un peso simbólico grupalmente compartido, como lugares sagrados, ser un lugar de eventos históricos o bien, por ser un lugar que permite el cuidado y preservación de la cultura (Scannel & Gifford, 2010a).

La investigación empírica mayoritariamente se ha focalizado en identificar diferencias individuales en el apego al lugar, construyendo instrumentos para su medición o tipologías que se desprenden de la observación y entrevistas (Lewicka, 2011a).

Los hallazgos que enfatizan la presente dimensión, permiten caracterizar a personas según el tipo de apego al barrio o ciudad, diferenciándolos según aspectos sociodemográficos o de personalidad, agrupación que va desde la caracterización a partir de

la valoración histórica otorgada al lugar y permanencia estable en aquel, mientras que en otras personas, que también presentan apego al lugar, destacan por su movilidad, desplazamiento y permanencia en distintas ciudades a lo largo de su historia (Lewicka, 2011b, 2013ab), por lo tanto, el vínculo con el lugar no implica necesariamente un posicionamiento de permanencia o residencia estable en un mismo lugar.

Por otra parte, cuando se trata de un actor grupal, resaltan los aspectos colectivos del apego al lugar, como lo son los lugares de memoria (Nora, 1997). Los lugares de memoria son definidos como “toda unidad significativa, de orden material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad” (Nora, cit. en Allier, 2008, p.166).

En este estudio los lugares de memoria, se comprenden como una forma de memoria colectiva (Benavides, 2012; Halbwachs, 1995, 2002, 2004; Oda, 2016; Piper, 2002; Vásquez, 2001), y en el caso de pueblos indígenas, en la que observamos la importancia de aquella “en la fijación de la identidad étnica de los grupos étnicos (...) no solamente sería reproductora sino también productora, y su invocación no solamente permitiría reproducir ciertas formas de identidad sino también producir nuevas formas de identidad” (Aravena, 2003, p.95).

Con memoria de lugar, nos referimos a los recuerdos y narrativas que construyen lugares que son significativos por su relevancia histórica para ciertos grupos o culturas, a partir de la influencia de acontecimientos o hitos que marcan la historia y su identidad (Devine-Wright & Lyons, 1997; Lewicka, 2008; Low, 1992; Marcus, 1992). Sobresale el rol de la

ideología dominante y medios de comunicación en la construcción y/o transmisión de versiones sobre nuestra historia colectiva o cultura en torno a lugares que permiten representar, recrear y recordarla. Así, puede surgir la interacción entre memoria de lugar y una fuerte carga de identidad nacionalista, contribuyendo al desarrollo de prejuicios étnicos, particularmente en contextos de tensión sociopolítica (Lewicka, 2008).

A su vez, los lugares de memoria pueden resultar valorados y construir prácticas sociales, por las luchas políticas que aquellos lugares históricamente han representado (Piper-Shafir, Fernández-Droguett & Íñiguez-Rueda, 2013; Sepúlveda, Sepúlveda, Piper & Troncoso, 2015).

Un aspecto de gran relevancia a considerar en el estudio del apego al lugar, son las diferencias culturales, dado que pueden influir de manera significativa en el vínculo que establecemos con el lugar. Por ejemplo, encontraremos situaciones en que sin haber establecido contacto directo con un lugar, llegaremos a sentir que ese lugar forma parte de nuestra identidad social, producto de aspectos culturales, religiosos o políticos, siendo probable que nos situemos físicamente distantes por la falta de seguridad que nos provee el lugar, producto de fuertes tensiones culturales o de valores presentados en el lugar, como en contextos de conflictos geopolíticos (Caskin, Ruiz & Hernández, 2013).

Procesos psicológicos

La dimensión procesos psicológicos es una categoría de análisis que aspira a identificar creencias, emociones, actitudes o comportamientos, asociados al vínculo con lugares significativos. Identificamos que la presente dimensión busca contribuir a comprender la

naturaleza de los mecanismos psicológicos comprometidos en el apego al lugar, que permiten el desarrollo de una experiencia continua de seguridad asociada al mismo (Lewicka, 2011a).

Esta dimensión presenta tres niveles: “afecto”, “cognición” y “comportamiento”, buscando comprender, por ejemplo, la felicidad y seguridad que nos produce u ocurre en un lugar, las creencias que tenemos acerca de un lugar, o bien las conductas de cuidado del medio ambiente. Particularmente, si bien el afecto con el que investimos un lugar puede tener distinta valencia, comúnmente este nivel es comprendido por afectos asociados a felicidad, amor, seguridad y orgullo que ocurren con el lugar significativo del que se trate. En el nivel de la cognición, encontramos las creencias que el lugar nos provoca, por ejemplo a partir de nuestra cosmovisión. Por otra parte, el nivel comportamental comprende acciones específicas que nos permitan estar ligados al lugar significativo, o bien por acciones que nos posibiliten reconstruir un lugar que ha sido afectado luego de algún desastre (Scannel & Gifford, 2010a).

Los estudios acerca del apego al lugar en personas nativas, permite observar que el lazo emocional que ocurre con el lugar, en términos de los sentimientos de felicidad y seguridad que produce el lugar, se desarrolla a la par con la identificación con el lugar, es decir, con integrar cualidades del lugar que construyen nuestra identidad (Hernández, Hidalgo, Salazar-Laplacea & Hess, 2007), como también se ha expuesto que identificarse con un lugar significativo, se encuentra relacionado con sentirse vinculado emocionalmente a ese lugar (Vidal, Berroeta, Di Masso, Valera & Peró, 2013).

A su vez identificaremos que el apego al lugar forma parte de uno de los factores que influyen en el desarrollo de comportamientos a favor o en contra del medio ambiente, factores que han sido agrupados según su influencia personal, como la visión de mundo y valores, mientras que en los factores sociales encontramos la relevancia de las diferencias culturales, diferencias entre lo rural y urbano, clase social, entre otros (Gifford & Nilsson, 2014).

Encontraremos que el desarrollo de comportamientos y pensamientos favorables hacia el medioambiente, influye en nuestro bienestar emocional. Por el contrario, la apatía dirigida hacia entornos naturales o medioambientales, implica mayores niveles de malestar. Lo previo nos señala la importancia del vínculo que construimos con el lugar, a partir del desarrollo de pensamientos y comportamientos favorables hacia el ecosistema, promoviéndose tanto nuestro bienestar, como el del ecosistema, lo que podría contribuir a afrontar las diversas crisis medioambientales que experimentamos (Amérigo, García & Sánchez, 2012).

En algunos casos de personas en que su trabajo se vincula directamente con la naturaleza, como es el caso de agricultores, es posible comprender el profundo lazo emocional que construyen hacia el lugar a partir de sus prácticas. En este sentido, la seguridad que les otorga el lugar, o el sentimiento de paz que incluso estiman que impacta favorablemente cuando su estado de salud ha sido adverso, lo atribuyen a la manera en que se relacionan con el lugar, promoviendo bienestar. A su vez, el lugar les permite explorar, recrearse, observar la naturaleza, desarrollando experiencias de múltiples y emergentes aprendizajes cotidianos, lo que también contribuye al apego al lugar. Sumado a lo

precedente, vinculan positivamente la posibilidad que el lugar les otorga para vivir en familia, compartir con sus cercanos, entre otros aspectos. En consecuencia, más que mostrar los comportamientos que se desprenden del apego al lugar, enseñan los comportamientos que contribuyen en la construcción del apego al lugar (Quinn & Halfcare, 2014).

De esta forma, el lugar con el que ocurre este lazo significativo, como por ejemplo donde hemos decidido vivir, tal como exponen personas de edad avanzada, puede entregar gran seguridad, identidad, marcar una trayectoria de vida, implicándonos en variados ámbitos, desde la experiencia de construir la propia casa en la que se vive por décadas, o bien el barrio y relaciones sociales que nos acompañó durante nuestro crecimiento, contribuyendo, aunque con distinta valencia, con nuestro bienestar. Así, el apego al lugar puede afectarse ante amenazas o cambios abruptos, indeseados o sorpresivos, que alteren o dañen un lugar significativo para nosotros, cambios que puede provocar daños irreparables o percibirse como una fuerte amenaza (Wiles, Allen, Palmer, Hayman, Keeling & Kerse, 2009).

Lugar

La dimensión lugar es una categoría de análisis que nos permite comprender cualidades del lugar significativo. El “objeto” del vínculo, nos permite identificar las particularidades del lugar que facilita la construcción de cierto tipo de interacciones sociales, como puede ser de proximidad o distancia, a partir de la naturaleza del lugar, sus cualidades espaciales y materiales.

El lugar se constituye por dos niveles: “social” y “físico”. En este caso el foco se sitúa en el objeto de apego, lo que puede involucrar ciertas cualidades físicas del objeto, o bien la naturaleza del mismo. Los niveles asociados implican distintas escalas espaciales, como es la casa, barrio, ciudad, y que particularmente en lo concerniente al nivel social, involucra aspectos de socialización, es decir el tipo y características de las relaciones interpersonales que ocurren o promueve el lugar, y por otra parte, en el nivel de lo físico, concierne a la naturaleza del lugar, que corresponde a características específicas del lugar que para los sujetos sean significativas, que van desde cualidades arquitectónicas de una ciudad, a cualidades de ríos, lagos o montañas, entre otros (Scannel & Gifford, 2010a).

Es destacable como se construye la significancia del lugar que nos permite la conexión con un lugar significativo, basado en las interacciones de los sujetos y las cualidades del entorno en particular, otorgando sentido y coherencia a la vida (Lewicka, 2011a).

Las investigaciones que ahondan en el estudio del vínculo de personas hacia contextos naturales, enseñan que existe una relación entre apego al lugar y la capacidad que otorgamos a entornos naturales de promover sentimientos de seguridad y tranquilidad. Es tal su relevancia, que en poblaciones rurales se ha identificado que ambos aspectos combinados influyen en la calidad de vida (Ruiz, Pérez & Hernández, 2013). Sin embargo, el estudio de los comportamientos que transgreden normas o leyes de protección del medioambiente, no resulta esclarecedor o conclusivo en determinar cómo influye la forma en que nos identificamos con un determinado lugar, o la forma en que valoramos ese lugar, en los comportamientos que van en contra del cuidado de entornos naturales (Hernández, Martín, Ruiz & Hidalgo, 2010).

El valorar ciertos aspectos del lugar, y particularmente el desarrollo de apego al lugar a partir de sus aspectos naturales, es más fuerte que el producto del orgullo que se puede llegar a sentir por una ciudad. En el primer caso, las personas reportan en mayor medida comportamientos favorables hacia el medioambiente, siendo relevante considerar, que los valores que guían nuestra acción, son valores que se comparten e integran en un contexto social. Por lo tanto, lo que representa un lugar y las interacciones que ahí se desarrollen, pueden predecir un comportamiento a favor del medioambiente, siempre que el grupo social lo valore como significativo (Scannell & Gifford, 2010b).

Las diversas cualidades del entorno físico con el que nos relacionamos, pueden impactar en nuestro bienestar. En este sentido, así como influyen las relaciones interpersonales, factores económicos o de salud en nuestro bienestar, también influye el lugar en y con el que nos relacionamos. El lazo emocional que ocurre con un lugar, que involucra aspectos simbólicos, sociales y físicos del entorno, entre otros, puede influir de manera significativa en nuestro bienestar (Rollero & De Piccoli, 2010).

Por el contrario, la potencial ejecución de actividades mineras próximas a un lugar significativo, como ha ocurrido en familias dedicadas transgeneracionalmente a la agricultura, son situaciones que amenazan el lazo con el lugar, tensionando fuertemente la estabilidad de las comunidades en cuestión, particularmente cuando las empresas aludidas ya han presentado comportamientos que vulneran normativas de protección del medioambiente. La percepción y significados sobre la situación, les permite argumentar que la alteración que se produciría en el vínculo entre ellos y el lugar, a partir de la contaminación y transformación física, económica y socio-simbólica del lugar, sería muy

adversa, en términos de la memoria, identidad, emociones y relaciones sociales que se transformarían, e incluso pudiendo significar ser desplazadas de un lugar rural, en que han decidido vivir, a uno urbano. Dicha percepción de amenaza puede implicar ejercer actividades de resistencia ante el eventual desastre, en consideración de los valores y comportamientos que representaba la minera para su comunidad (Jerônimo & Souza, 2015), con lo que podemos observar que incluso la amenaza de interrupción del vínculo con lugares significativos, impacta en distintos niveles de la presente dimensión.

Ante la ocurrencia de graves cambios en los territorios, por acción u omisión humana, o por la fuerza de la naturaleza, el estudio del vínculo entre personas y el lugar, ha demostrado que la reconstrucción y desplazamiento, posterior a un desastre, implica una significativa transformación con alcances no sólo físicos, sino que en la construcción del simbolismo y significado espacial, es decir, transformando las relaciones que promovían o construían participación y asociatividad comunitaria, siendo un insumo a considerar para fortalecer futuros procesos de reconstrucción post-desastre (Berroeta, Ramoneda & Opazo, 2015).

2.2.2 Investigaciones cualitativas sobre el apego al lugar

Desde una perspectiva cualitativa, el estudio del vínculo que ocurre entre personas y lugares significativos, y específicamente la investigación de sus implicancias, permite comprender la singularidad de la experiencia y significados desde la perspectiva de los participantes de la investigación, además de ayudar a comprender las prácticas sociales

desarrolladas en lugares significativos. La perspectiva consignada es sensible a aspectos de influencia cultural, social, histórica y política que impactan en las narrativas y prácticas sociales que construyen realidad social.

Específicamente, las investigaciones en el área utilizan entrevistas individuales, grupos focales, investigación documental y observación etnográfica para comprender los significados e implicancias de las relaciones que emergen entre personas y el entorno. En la mayoría de las investigaciones aludidas se produce un corpus textual, que posteriormente es analizado a través de análisis de discurso. Al asumir una perspectiva de investigación inductiva, las categorías de análisis surgen a posteriori, es decir se desprenden de la información construida con los participantes de las investigaciones y no de manera anticipada.

Las investigaciones en el área que utilizan principalmente la observación etnográfica, entrevistas individuales, investigación documental o grupos focales, integran el proceso de triangulación en la fase de producción de información, por lo que para evaluar el vínculo consignado, junto a sus implicancias, utilizan dos o más técnicas de las declaradas. A su vez, en el proceso de análisis de la información, se aplica la saturación de información, no estableciendo rígida y/o previamente el número de entrevistas u observaciones a realizar.

En lo que concierne a la observación etnográfica en el área, consiste en la observación del lugar específico por parte de los investigadores, lo que conlleva un tiempo de permanencia en el lugar, para así poder conocer y describir profundamente las cualidades del lugar, como las dinámicas sociales que ahí se presentan. Para desarrollar lo planteado y

conservar su registro, se utilizan diversos tipos de soportes, escritos, grabación de audio y video, entre otros (Berroeta, Vidal & Di Masso, 2016; Brown & Perkins, 1992; Low, 1992; Pinto de Carvalho, 2018; Pinto de Carvalho & Cornejo, 2018).

Las entrevistas individuales en la materia, ayudan a profundizar la comprensión y alcances de los significados, memoria y relaciones sociales asociados a lugares significativos que influyen en la vida e interacciones cotidianas de los participantes, permitiendo analizar aspectos socioculturales, políticos e históricos de influencia. El tiempo de duración de cada entrevista es relativo, sin embargo se estima un tiempo promedio de sesenta minutos por entrevista. Una vez que las entrevistas han sido grabadas íntegramente, se transcriben en su totalidad para posteriormente efectuar el análisis textual correspondiente (Abell, Condor & Stevenson, 2006; Devine-Wright & Lyons, 1997; Di Masso, Castrechini & Valera, 2014; Dixon & Durrheim, 2004; Dixon, Levine & McAuley, 2006; Hopkins & Dixon, 2006).

Por otra parte, la investigación documental permite comprender aspectos históricos e ideológicos que han sido naturalizados por la sociedad, vinculados con la valoración del lugar y las actividades que ciertos grupos privilegian en determinados lugares significativos. Se recopilan relatos oficiales, institucionales o documentación histórica acerca de lugares específicos, a través de fuentes documentales que muestren la relación entre sujetos en lugares valorados, como también el vínculo de sujetos hacia lugares específicos. El material proveniente de fuentes secundarias, puede obedecer a un período de recolección de información variable, como también su soporte, es decir se utilizan documentos institucionales, revistas, periódicos, material audiovisual, fotografías, debiendo

contener información sobre lo planteado, lo que posteriormente se integra y transforma en un corpus que es analizado, en términos de los repertorios interpretativos que construyen realidad acerca de la relación entre personas y lugares (Bonaiuto & Bonnes, 2000; Di Masso & Dixon, 2015; Di Masso, Dixon & Pol, 2011; Dixon & Durrheim, 2000; Dixon, Foster, Durrheim & Wilbraham, 1994; Hopkins & Kahani-Hopkins, 2004).

Por último, la evaluación del vínculo con lugares significativos a través de grupos focales, contribuye en el reconocimiento de diversos significados y valores en tensión ante el cambio en el entorno, como también en las implicancias asociadas a la identidad que se construye a partir del lugar en el que se vive. Los grupos se componen de 4 a 6 participantes en promedio, en los que se promueve el diálogo a partir del análisis de ciertos contenidos relacionados con sus lugares significativos, en términos de dinámicas sociopolíticas que han impactado, o cambios importantes ocurridos en sus entornos (Berroeta, Carvalho & Di Masso, 2016; Hopkins, Reicher & Harrison, 2006).

3. PROBLEMATIZACIÓN

Con el propósito de continuar con antecedentes que permitan una profundización, es que en este capítulo encontraremos información que contribuye a contextualizar los principales núcleos problemáticos que vive el pueblo Diaguita del lugar. Se recorren antecedentes asociados a situaciones que han puesto en graves problemas y conflicto al pueblo Diaguita, tanto a nivel intragrupal como intergrupal y sus relaciones con el entorno. Con el conocimiento y desarrollo de la información consignada, luego arribaremos a las preguntas y objetivos que orientan esta investigación.

El pueblo Diaguita, pueblo indígena que el Estado de Chile no reconoció legalmente hasta el año 2006, está viviendo en un contexto altamente adverso, de tensión social, apropiado de conflictos socio-ambientales y graves acontecimientos naturales que se han presentado en su territorio ancestral (Campos, 2008; Contreras, 2015; Correa, 2007; Frigon, 2008; Lingua & Miranda, 2016; Medrano, 2015; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005; Observatorio Ciudadano, 2016; Saffie, 2015; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; World Conscious Pact, 2013; Yáñez, 2007; Yáñez, Castillo-Candanedo, Barros, Ghio, Alvarado & Gaete, 2003; Yáñez & Gentes, 2005; Yáñez & Molina, 2008).

Cabe resaltar que precedentemente al reconocimiento legal del pueblo Diaguita, ocurrido a inicios del siglo XXI, habrían existido intentos de reconocimiento legal, o más bien su mención en espacios institucionales legales (Comunidad Agrícola Diaguita Los Huasco Altinos, 2006; Molina & Campos, 2017), como también su alusión como Diaguita o indígena, en otros contextos históricos provenientes del relato colonial (Domeyko, 1840

citado en Comunidad Agrícola Diaguita Los Huasco Altinos, 2006; Molina & Campos, 2017). Sin embargo, en ningún caso lo planteado tuvo un inmediato impacto de legitimidad real, o un posicionamiento válido para las figuras de autoridad e instituciones del Estado de Chile, sino que finalmente imperó la omisión o negación fáctica que ha oprimido y excluido al pueblo Diaguita.

Es en dicho escenario que el pueblo Diaguita vive lo que algunos denominan como un fuerte proceso de reemergencia de la identidad étnica (Gajardo, 2009; Luna, 2012, 2014) o etnogénesis (Bartolomé, 2003; Hill, 2009; Molina & Campos, 2017). El problema es que tal identidad y lazo con el lugar son construidos en un escenario que no contribuye en favor de la salud y bienestar de las comunidades en cuestión, y en términos empíricos, no hemos podido comprender cómo y qué identidad logran construir diaguitas. Ese escenario engloba, entre otras cosas, cambios en el lugar en el que viven, que son rechazados por comunidades del pueblo Diaguita, desconociéndose cómo y qué apego al lugar construyen. Es ante dichas situaciones que la psicología debe construir conocimiento científico, aportando a comprender las implicancias en el presente y futuro de lo planteado en el pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile.

El arribo de megaproyectos de inversión minera a Alto del Carmen, Valle del Huasco, ha sido marcadamente agresivo, favoreciendo una promesa de crecimiento económico para el país, pero con un creciente daño a localidades de la zona y sus habitantes. Ahí encontramos una importante tensión. Se trata de un lugar que ha recibido distintos tipos de acontecimientos naturales, sociales, políticos e históricos, que lo han transformado, generando respuestas de aceptación por parte de unos, y de rechazo por parte de otros

(Campos, 2008; Correa, 2007; Frigon, 2008; Gajardo, 2009, 2016; Luna, Padilla & Alcayaga, 2004; Molina, 2013; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; Yáñez, 2007).

Adicionalmente, en marzo del 2015, tal localidad fue gravemente afectada por acontecimientos naturales, declarándose zona de catástrofe, en consideración de desbordes de ríos, y el impacto de aludes que arrasaron con todo lo que se encontraba a su paso, significando pérdida de vidas humanas, destrucción de casas, pérdida de fuentes de trabajo, entre otros. Desde ese período ha comenzado una paulatina reconstrucción de los lugares (Contreras, 2015; Lingua & Miranda, 2016; Medrano, 2015; Saffie, 2015), sin embargo, en enero y mayo del 2017, se ha debido afrontar nuevos aludes ocurridos en la zona.

Como hemos expuesto, la sobreexplotación de recursos naturales no renovables, asociados a conflictos ambientales en territorios indígenas, y en algunos casos, a la contaminación e intervención de dichos lugares, ha puesto en riesgo la salud y convivencia de sus habitantes, observable en comunidades de Alto del Carmen, Valle del Huasco. El riesgo para la salud se puede expresar en alteraciones orgánicas que significaría la contaminación minera, como a su vez lo que implica la abrupta, y no consentida, transformación del propio lugar en el que han vivido ancestralmente diaguitas. Ante dicho escenario ha ido surgiendo respuestas sociales por parte de la comunidad que buscan detener lo indicado, visibilizadas escasamente por parte de medios de comunicación (Bustos, 2017; El Desconcierto, 2016; El Noticiero del Huasco, 2014, 2015; Estrada, 2008; Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 2014; Pizarro, 2015; Rosen, 2006; Toro & Basadre, 2016).

En otros términos, el pueblo indígena de Alto del Carmen, Valle del Huasco, vive en un lugar que se ha transformado en epicentro de graves acontecimientos naturales, a lo que además debemos sumar los cambios que el lugar ha recibido producto de acontecimientos con causa humana, asociados a contaminación, sobreexplotación de sus recursos naturales no renovables, destrucción de cementerios indígenas, junto con dinámicas de imposición histórica, según ya consignamos.

En este sentido, el problema de investigación emerge ante la imposición de una serie de cambios en lugares significativos para el pueblo Diaguita del Valle del Huasco, que ponen en riesgo la posibilidad de mantener tradiciones culturales, asociadas a su identidad, el lazo con el lugar, como también el valor simbólico del territorio, reclamado como ancestral, junto a una serie de conflictos relacionales entre las comunidades, producto de dichas transformaciones.

Hablamos de cambios en el lugar en el que viven, que pueden ser caracterizados por contaminación, destrucción de glaciares milenarios que alimentan ríos claves para la mantención de sus costumbres, destrucción de cementerios indígenas, amenaza a la salud de sus integrantes, tensión al interior de algunas de sus comunidades, instalación de mineras en lo reclamado como territorio indígena, como también conflictos judiciales con la trasnacional canadiense Barrick Gold, que es la megaempresa minera más grande instalada en la localidad de Alto del Carmen (Campos, 2008; Correa, 2007; Frigon, 2008; Gajardo, 2009, 2016; Molina, 2013; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San

Juan, 2011, 2014; World Conscious Pact, 2013; Yáñez, 2007; Yáñez, Castillo-Candanedo, Barros, Ghio, Alvarado & Gaete, 2003; Yáñez & Gentes, 2005; Yáñez & Molina, 2008).

El imperativo de crecimiento y progreso económico que prometen los megaproyectos de inversión minera, ante un escenario local con altos índices de pobreza (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2015), construyen un complejo escenario, en el que se ha demostrado que las prioridades están distantes de la responsabilidad social y respeto por el pueblo Diaguita, sus lugares significativos, y en términos globales, del cuidado del ecosistema.

De acuerdo a lo que hemos planteado, si se trata de cambios recientes, podemos identificar actividades mineras, acontecimientos naturales, entre otros, que han cambiado el lugar en el que viven diaguitas. Sin embargo, antes debemos dimensionar aspectos históricos del problema para comprender su magnitud.

Lo que la historia delinea como victorias del conquistador español, a su vez significó muertes, sometimiento, asimilación cultural forzada, exclusión, discriminación y pérdida de territorio ancestral diaguita. El alcance de lo planteado, establece fuertes condiciones de posibilidad para un efecto de acumulación del trauma colectivo que traspasa a distintas generaciones de indígenas, denominado por especialistas como trauma histórico (Hinton & Kirmayer, 2013; Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips & Williamson, 2011; Kirmayer, Gone & Moses, 2014).

Con lo expuesto, lejos de buscar “psicopatologizar” o “medicalizar” a la población en cuestión, tratamos de situar en términos amplios, una dimensión política y los alcances

subjetivantes de la problemática. Nos interesa entonces, situar la complejidad del impacto histórico de dichos acontecimientos en el pueblo Diaguita, pero no necesariamente para detenernos en el relato historicista (Pizarro, Campos, Montero & Campusano, 2012), sino que en el relato en tanto política en acción, donde el interés principal se inscribe en la emergencia de versiones actuales sobre su pasado, anclándonos en la identidad y el lazo con el lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, contribuyendo tanto a su memoria colectiva, como al respeto y protección que el país debe al pueblo aludido, nutriendo bases que permitan construir nuevos y justos enclaves de devenir, de lo que ha sido hasta hoy un encriptado trato hacia el pueblo Diaguita.

Vemos la pertinencia de aplicar dicho constructo al pueblo Diaguita, que más allá de haber sido reconocida legalmente hace sólo una década aproximadamente, sigue recibiendo los efectos de largo alcance de la opresión, exclusión, discriminación e invisibilización como pueblo indígena.

Los antecedentes respecto a las relaciones que se generan intra e intergrupales, pérdida de autodeterminación, expropiación y desprotección del territorio ancestral, contaminación de aguas, exclusión, discriminación, entre otros, impacta en la mantención de sus tradiciones culturales (Campos, 2008; Correa, 2007; Molina, 2013, 2014; Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclair, Cabello, Campos, P., Pizarro, & Aballay, 2005; Observatorio Ciudadano, 2016; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014; Yáñez, 2007; Yáñez, Castillo-Candanedo, Barros, Ghio, Alvarado & Gaete, 2003; Yáñez & Gentes, 2005; Yáñez & Molina, 2008).

De acuerdo a la bibliografía consultada, el pueblo Diaguíta de Alto del Carmen, Valle del Huasco, se encuentra en una situación de alto riesgo, en términos de la sistemática violación y negación de sus derechos, y con un contexto de institucionalidad judicial que no los ha acompañado (Campos, 2008; Correa, 2007; Frigon, 2008; Gajardo, 2009, 2016; Molina, 2013; Observatorio Ciudadano, 2016; San Juan, 2011, 2014; World Conscious Pact, 2013; Yáñez, 2007; Yáñez & Molina, 2008).

Lo planteado puede repercutir en las respuestas que desarrollan para afrontar diversos acontecimientos adversos, de acuerdo a las dinámicas históricas y actuales que ya han influido en su identidad y en las relaciones, en y con el lugar en el que viven.

La problemática explicitada resulta de gran relevancia, toda vez que nos encontramos, por un lado, con graves acontecimientos naturales, como desbordes de ríos y aludes, y por otro lado, grandes proyectos de inversión que han transformado los lugares, y en algunos casos, poniendo en grave riesgo la salud de sus habitantes, como también tensionando relaciones entre sus integrantes (Campos, 2008; Gajardo, 2009, 2016; Luna, 2012; Molina, 2014; Salinas, 2007; San Juan, 2011, 2014). No obstante, en el marco de las ciencias sociales, existe escasa investigación empírica publicada en revistas científicas de corriente principal, ya sea en Scielo, Scopus o Web of Science, o en la literatura científica, sobre los alcances de lo aludido en el pueblo Diaguíta. En este sentido, no fue posible encontrar investigaciones empíricas publicadas al respecto, provenientes desde la psicología.

Se trate de un contexto al que se le llama “zona de sacrificio”, “zona de catástrofe”, “conflictos socio-ambientales en territorio indígena”, según sean las circunstancias. En

términos globales, aquellos significan un escenario de gran complejidad para la población en general. Pero cuando se trata de respuestas de minorías étnicas ante el mismo escenario, el nivel de complejidad aumenta, en consideración de la combinación de desigualdades de base por motivos raciales, económicos, socioespaciales, históricos y de género, que impactan de manera diferenciada a pueblos indígenas, planteando un escenario distinto al de la población general (Comas-Díaz, Lykes & Alarcón, 1998; Lykes, 1994, 2013; Lykes, Martín-Beristain & Cabrera, 2007; Lykes & Scheib, 2016; Maskrey, 2011; Masozera, Bailey & Kercher, 2007; Pedersen, 1996; Pedersen, Kienzler & Guzder, 2015; Scheib & Lykes, 2013).

Las situaciones de vulnerabilidad y exposición a estresores sociales impactan de manera diferenciada entre población indígena y no indígena. Así, ante ciertas situaciones de conflicto social, la población indígena se encuentra en especial riesgo, y en su máxima complejidad, hablamos de contextos que construyen condiciones de posibilidad para el desarrollo de conductas autodestructivas asociadas a fuertes presiones existentes en el entorno (CEPAL, 2011, 2014; Pedersen, 2000, 2002; Pedersen, Kienzler & Gamarra, 2010; Ridani, Shand, Christensen, McKay, Tighe, Burns & Hunter, 2015).

Especial interés cobra el pueblo Diaguita, considerando a su vez, los antecedentes que plantean la existencia de violación de sus derechos. No obstante, no conocemos información empírica, proveniente desde la psicología, que entregue aportes para comprender su realidad, en ámbitos de bienestar/malestar y relacionales, específicamente a partir de su identidad y apego al lugar, y eventualmente las respuestas de aceptación o

rechazo, entre otras, que se puedan desprender ante los cambios en el lugar que estos acontecimientos impliquen.

Hay escasa investigación disponible al respecto, por lo que necesitamos construir conocimiento que favorezca el cuidado y bienestar de grupos expuestos ante dichas situaciones, y el estudio de la identidad y el apego al lugar en diaguitas, es una forma de contribuir.

El efecto de acumulación del trauma histórico que se traspaşa entre generaciones en pueblos indígenas, sumado a los cambios en el lugar que obstaculizan o dañan las condiciones de producción y reconstrucción de su memoria histórica como pueblo indígena, como sus lugares significativos y lugares de memoria, tensionan la construcción de su identidad étnica, relaciones, en y con el lugar, amenazando su permanencia y conservación como cultura.

Observamos que instituciones del Estado de Chile no han resuelto la problemática que el pueblo Diaguita experimenta. Ni las instancias judiciales, legislativas, políticas medioambientales, políticas preventivas ante desastres, han logrado integrar las advertencias que diaguitas han realizado, respecto al riesgo y daño que representan las mineras en su lugar de vida, en tanto destrucción de glaciares milenarios producto de la acción de mineras, riesgo de contaminación del agua con desechos mineros o por actividades mineras, entre otros, no lográndose generar medidas efectivas y eficientes que detuviesen lo pronosticado.

Las políticas indígenas y de derechos humanos no muestran ir por un camino distinto, en el sentido de que logren revertir el escenario de imposición de cambios en el lugar de vida de diaguitas de Alto del Carmen.

El escenario presentado no muestra señales de reconocimiento y respeto por la conservación de lugares significativos y de memoria del pueblo Diaguita, lo que amenaza a sus tradiciones culturales. Enfatizamos, que así como han sido importante los procesos de memoria colectiva producto de la reciente dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile (Cornejo, Morales, Kovalskys & Sharim, 2013; Espinoza, Piper, Fernández, 2014; Piper, 2005; Piper, Reyes & Fernández, 2012; Piper-Shafir, Fernández-Droguett & Íñiguez-Rueda, 2013; Sepúlveda, Sepúlveda, Piper & Troncoso, 2015), también es importante, a modo de nutrir las políticas de memoria colectiva, poner atención a otras memorias que dan cuenta de sociedades traumatizadas en Chile, que suman a su trayectoria otros graves acontecimientos que han vivido como pueblo.

Es muy importante construir procesos que permitan la emergencia de memoria colectiva indígena. Los pueblos indígenas en Chile, además de haber vivido la dictadura militar, cargan con un pasado traumático de largo alcance, acumulación del trauma colectivo que ha significado las distintas formas de presentación de la colonialidad del poder, ser y saber, que se articulan con las actuales situaciones de conflicto y opresión. El trauma histórico silenciado, sumado al impacto transversal de las problemáticas que afectan a la sociedad en Chile (Alcota & Aravena, in press; Aravena & Baeza, 2013, 2015, 2018; Bengoa, 2009b; Garretón, 2016; Moulian, 1998; Salazar, 2011; Tijoux, 2016), al que podemos acceder a partir de sus efectos que repercuten con fuertes implicancias en el presente, y en términos

generales vivenciadas como injusticia social en pueblos indígenas, tienen un pasado traumático y un presente altamente adverso. La conquista española y la colonialidad, junto con sus posteriores efectos, han marcado la historia de pueblos indígenas. Dichos acontecimientos y sus implicancias, comúnmente reciben un tratamiento sólo como un dato impreso en un libro, como parte de un pasado inerte, olvidado, sin razón de que exista justicia, ni menos reparación. Como si la historia y el efecto de lo traumático de nuestras sociedades, obedeciera a un calendario de corto alcance. Las memorias y discursos del pueblo Diaguita que den cuenta de la identidad y lazos con el lugar, colaboran en revertir tal escenario.

Consideramos altamente relevante aportar a la emergencia de memorias colectivas de pueblos indígenas que no permitan la repetición del daño, la repetición de dinámicas que promueven las bases del trauma histórico, y que en el pueblo Diaguita de Alto del Carmen resulta un gran desafío, al tratarse de un escenario en que los lugares significativos y de memoria, son transformados en contra de su voluntad, o claramente destruidos.

La escasa investigación empírica respecto al pueblo Diaguita que contribuya en dicho sentido, y específicamente en lo que concierne a su identidad y lazo con el lugar, considerando el contexto en que se construyen, como sus implicancias, nos llama fuertemente a aportar en tal dirección.

Por otra parte, la mayoría de las investigaciones empíricas sobre el apego al lugar, o sobre la relación persona-lugar, se han situado en estudios que evalúan, miden y caracterizan el apego al lugar en determinadas poblaciones, examinando diferencias entre

ellas, a partir de un acontecimiento en particular (Berroeta, Ramoneda, Rodríguez, Di Masso & Vidal, 2015; Budruk, Thomas & Tyrrell, 2009; Casakin, Ruiz & Hernández, 2013; Hernández, Hidalgo, Salazar-Laplacea & Hess, 2007; Hernández, Martín, Ruiz, Hidalgo, 2010; Hidalgo, 1998; Lewicka, 2011ab, 2013ab; Scannell & Gifford, 2010b). Se trata de aproximaciones que asumen que el apego al lugar ya se encuentra dado y no como construcción, y que a su vez no integran una serie de acontecimientos que forman parte del curso de vida de las personas, para así comprender el lazo al lugar y sus implicancias.

Tal como en el caso diaguita, es un desafío comprender desde la perspectiva y experiencia de los afectados por graves acontecimientos que modifican social y físicamente el lugar, lo que significa reconstruir su hogar en el mismo lugar en que fue destruido, o lo que implica ser desplazados a un lugar desconocido en el que no cuentan con redes sociales, o no pueden participar de las actividades que antiguamente realizaban (Berroeta, Ramoneda, Rodríguez, Di Masso & Vidal, 2015), considerando que los cambios en los territorios implica aspectos políticos y formas de participación social (Grau-Solés, Íñiguez-Rueda & Subirats, 2011; Grau-Solés, Íñiguez-Rueda & Subirats, 2012; Íñiguez, 1996).

También resulta un desafío en el área estudiar la percepción y evaluación acerca de lugares significativos amenazados por acontecimientos físicos o sociopolíticos, o ante los cambios significativos que ocurren en un lugar que valoramos e incluso que nos identificamos. Dichas situaciones, sean producto de la acción humana o efectos de la naturaleza, pueden implicar tensión para las comunidades, o en casos más extremos, la pérdida de vidas, viviendas, trabajos, relaciones sociales, tradiciones ancestrales o incluso la amenaza de desaparición de una cultura o población (Fernando & Cooley, 2016; Huber

& Arnberger, 2015; Michel-Guillou, Lalanne & Krien, 2015) y que en otros casos, significa la relocalización voluntaria o involuntaria (Brown & Perkins, 1992).

Según lo planteado, el estudio del vínculo con lugares significativos, puede contribuir en la dirección y construcción de políticas que consideren las cualidades y alcances de las relaciones y actividades sociales que ocurren en lugares significativos, como en aquellos en los que ha ocurrido un desastre (Berroeta, Ramoneda & Opazo, 2015; Berroeta, Ramoneda, Rodríguez, Di Masso & Vidal, 2015; Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Vidal, Berroeta, Di Masso, Valera & Perú, 2013), aportando conocimiento para afrontar situaciones de grave amenaza para la integridad y salud de las personas, comunidades y el medioambiente que puede implicar tales acontecimientos.

A su vez, es de gran importancia estudiar cómo ciertos lugares favorecen la conservación de una práctica cultural y memoria social, incentivando relaciones que contribuyan a estados de seguridad y felicidad de la sociedad. En este sentido, cuando la identidad y vínculo con un lugar se perciben amenazados, se impacta en las relaciones intra e intergrupales de la población (Jerônimo & Souza, 2015), con alcances en los estados aludidos.

Proponemos una lectura de la identidad y del vínculo con el lugar del pueblo Diaguíta del Valle del Huasco, que nos permita profundizar su comprensión, atentos a las implicancias de factores sociopolíticos, históricos, culturales y materiales, que permean sus discursos. Sus trayectorias en el lugar, las memorias y significados que estos lugares albergan, serán de gran importancia para comprender su posicionamiento en el lugar, pese a

que pudiesen encontrarse expuestos a mayores riesgos ante fenómenos naturales y desastres con causa humana.

Por lo tanto, considerando las situaciones consignadas, el estudio profundo de la identidad y del vínculo con el lugar, es decir, cómo se construyen en un contexto de cambio, junto a las implicancias que ha significado la intervención de sus lugares significativos, permitiría comprender la perspectiva y conocimientos del pueblo Diaguita al respecto, considerando más aún, tal como otros autores han planteado, que en Chile la democracia está gravemente cuestionada, toda vez que “hoy en día la democracia no es sino el modo de la operación local de la dictadura global en democracia (Pérez-Soto, 2015, p.292).

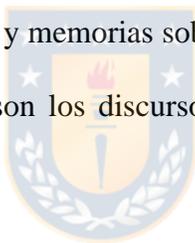
Al revisar investigaciones empíricas acerca del vínculo con lugares significativos, identificamos aportes importantes, aunque parciales. El modelo PPL, propone una visión integral y de organización que ayuda a comprender la relación que establecemos con lugares significativos, que en nuestro caso orientaremos hacia el pueblo Diaguita, siendo un aporte innovador en el área. Lo consignado, se efectuará a través de los discursos o narrativas que construyen la identidad y el vínculo con el lugar, permitiéndonos un estudio contextualizado y profundo de lo planteado, siendo de gran relevancia al tratarse de grupos que han experimentado una serie de graves acontecimientos que ponen en tensión, su identidad y vínculo con el lugar.

Desde la psicología podemos contribuir a comprender la manera en que se ha construido tal identidad (Arfuch, 2005; Berger & Luckmann, 2001; Davies & Harré, 1990; Gergen,

1996, 2006; Íñiguez, 2001), y apego al lugar (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016; Di Masso & Dixon, 2015; Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Di Masso, Dixon & Pol, 2011; Low & Altman, 1992), con sus respectivos alcances.

Debemos comprender que los lugares no son simples espacios, sino que pueden albergar parte de las condiciones con las que se construye bienestar para quienes lo habitan, se identifican, o tienen un lazo con aquél. En consecuencia, no es la transformación de un espacio, sino que de un lugar, y del bienestar de comunidades en tensión.

En resumen, proponemos enriquecer el conocimiento científico en el área y lograr comprender la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, en base a discursos y memorias sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven, dado que son los discursos y sus prácticas los que construyen realidad al respecto.



Lo indicado, junto con llenar un vacío de conocimiento respecto a la problemática en la población aludida, pudiese orientar nuestra comprensión en torno a las respuestas sociales de aceptación, rechazo, o incluso indiferencia, ante la transformación de lugares significativos, como también entregar insumos a un proceso más amplio de memoria colectiva (Benavides, 2012; Halbwachs, 1995, 2002, 2004; Oda, 2016) del pueblo Diaguita.

Por lo tanto, el aporte original se fundamenta tanto por la población señalada, la aproximación teórica que propone la identidad y el lazo persona-lugar, como construcciones discursivas, y no como algo ya dado, el diálogo multidisciplinario, la

aproximación metodológica cualitativa en el área del apego al lugar, y la relevancia sociopolítica del problema expuesto.

De acuerdo a los argumentos manifiestos, concluimos que es necesario comprender los discursos o narrativas en torno a la identidad y lazos en y con el lugar de Diaguitas, en consideración de los conflictos intra e intergrupales y particularmente, a partir de un conjunto de acontecimientos naturales y antrópicos que no sólo han ido cambiando el lugar en el que viven, sino que las condiciones materiales y simbólicas en que se construye su historia y bienestar, en y con el lugar.

3.1 Preguntas

-¿Cómo la identidad étnica y el apego al lugar son construidos por el pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile, en base a discursos sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven?

-¿Cuál es la identidad diaguita y apego al lugar que estos discursos construyen y qué implican en el presente y futuro?

3.2 Objetivos

Objetivo general:

Comprender la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile, en base a discursos sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven.

Objetivos específicos:

1. Recopilar discursos que emergen desde diaguitas, respecto a su historia en el lugar en el que viven.
2. Analizar discursos que emergen desde diaguitas, respecto a su historia en el lugar en el que viven.
3. Identificar características del lugar que formen parte de la identidad diaguita, según la perspectiva de los/las participantes.
4. Analizar características del lugar que formen parte de la identidad diaguita, según la perspectiva de los/las participantes.
5. Recopilar discursos de diaguitas sobre acontecimientos de causa natural o humana que han generado cambios en el lugar en el que viven y que influyen en su identidad y apego al lugar.
6. Analizar discursos de diaguitas sobre acontecimientos de causa natural o humana que han generado cambios en el lugar en el que viven y que influyen en su identidad y apego al lugar.



4. MÉTODO

4.1 Diseño

En esta investigación de tipo exploratoria – descriptiva, busco generar conocimiento científico que contribuya a comprender el proceso de construcción de identidad étnica y lazo con el lugar del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile, según discursos y memorias sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven. Busco acoger en el presente, sus versiones desoídas sobre su pasado y devenir en el lugar en el que viven, considerando la escasa a nula información empírica que responda a las preguntas de esta investigación.



Enfatizo que desde la perspectiva comprensiva en que me posiciono,

(...) el mundo que conocemos es una construcción particularmente humana (...)

Ningún aspecto del conocimiento pertenece puramente al mundo exterior, ni es carente de construcción humana (Stake, 2007, pp.89-90).

En consecuencia y avanzando un paso más, mi aproximación a la problemática, en términos disciplinares, es desde una perspectiva construccionista (Berger & Luckmann, 2001; Burr, 1995; Flores-Pons, Íñiguez-Rueda & Martínez-Guzmán, 2015; Gergen, 1996; Ibáñez, 2003; Sandoval, 2010), considerando a su vez, aportes y fundamentos político-críticos (Bakunin, 2006, 2014; Castoriadis, 2013; Fanon, 1973, 2007; Foucault, 1978, 1979, 2002ab, 2008; Grosfoguel, 2011, 2012, 2013; Ibáñez, 1979, 2001, 2009, 2014; Íñiguez,

2006; Montero, 1991; Newman, 2012, 2015, 2019; Parker, 2012, 2015; Pavón-Cuellar, 2014, 2015; Pérez-Soto, 2015; Zizek, 2006ab, 2009, 2012), posicionamiento con el que desarrollé una investigación cualitativa (Baeza, 2002; Íñiguez, 1995, 1999; Stake, 2007; Valles, 1999), diseñando para ello un estudio de caso que permitió adentrarme en el campo de significados o marcos de comprensión, que delinear la construcción de identidad étnica y lazo con el lugar de diaguitas. Es la particularidad de su reemergencia identitaria y los graves acontecimientos presentados en la localidad en que viven, lo que otorga un carácter altamente singular y crítico a esta minoría étnica, no buscando arribar a resultados generalizables, sino que a un conocimiento profundo, contextualizado, particular o situado, que permita comprender su realidad.

Esta investigación se inspira en un enfoque etnográfico (Bolados, 2017; Guber, 2011; Núñez, Solís & Soto, 2014; Restrepo, 2018) que ayuda a nutrir un conocimiento situado sobre el pueblo Diaguaita.

Su diseño es el de estudio de caso en investigación cualitativa (Creswell, 2014; Creswell, Hanson, Plano & Morales, 2007; Merriam, 1998; Stake, 2007; Yazan, 2015), que corresponde a una articulación entre un posicionamiento comprensivo, un conjunto de procedimientos metodológicos y una apertura en técnicas de producción de información, que permiten un estudio profundo del caso que se busque investigar. En específico se trata de un estudio de caso único inclusivo en el que hay varias unidades de análisis (Rodríguez, Gil & García, 1999; Yin, 2003).

Comúnmente se aplica un diseño de estudio de caso, cuando se trata de investigaciones

descriptivas, si lo que se pretende es identificar y describir los distintos factores que ejercen influencia en el fenómeno estudiado, y exploratorias, si a través de las mismas se pretende conseguir un acercamiento entre las teorías inscritas en el marco teórico y la realidad objeto de estudio (Martínez, 2006, p.171).

Lo que define al estudio de caso, siguiendo el aporte de distintos especialistas en la materia (Yin, 2003; Merriam, 1998; Stake, 2007; Yazan, 2015), e integrando la naturaleza específica de la investigación cualitativa (Pérez, 2008; Rodríguez, Gil & García, 1999; Taylor & Bogdan, 1987; Stake, 2005, 2007), es la articulación entre un posicionamiento comprensivo, holista y el conjunto de procedimientos metodológicos diseñados y aplicados con rigurosidad y flexibilidad. Lo consignado permite reconocer las condiciones de producción del conocimiento científico y la dirección que éste va tomando en la construcción de la investigación, que se traduce en un estudio profundo, con una descripción densa, además del análisis del caso en cuestión. El caso puede corresponder a una persona(s) que refleje una particularidad que buscamos comprender, o un programa(s), grupo(s), comunidad(es), política(as) pública(s) específica(s), o fenómenos específicos que ocurren en un contexto, entre otros, que se busque estudiar.

La rigurosidad se compone de la revisión exhaustiva y sistemática de información empírica y/o teórica y/o contextual, que ayude a aproximarnos a la comprensión del caso en cuestión. A su vez, transparentar dicha información nos permite transmitir desde dónde nos posicionamos en la construcción del caso, siendo la transparencia el otro componente de la

rigurosidad. En la investigación cualitativa, debemos declarar la información que conocemos respecto al caso y nuestros marcos de sentido, junto con la planificación metodológica que orientará el desarrollo de nuestra investigación, lo que es parte fundamental desde el inicio de la construcción del caso, lo que nos permite comprender versiones de realidad respecto a lo que se busque estudiar.

La flexibilidad se refiere a un diseño permeable a las necesidades de orientación de nuestra investigación y/o formas de producción de información, lo que debe adecuarse a las dinámicas y necesidades del contexto en particular en que se construye la investigación, considerando especialmente la perspectiva de los/las participantes y del escenario. En la medida en que avancemos en nuestra investigación, debemos ir reconociendo, si es que fuese el caso, la emergencia de nuevas preguntas o sentidos ignorados, o la necesidad de nuevas formas de producción de información, de selección de participantes, entre otros, que por su relevancia y aporte en la comprensión profunda del caso, requieren su consideración e integración a la investigación.

En el estudio de caso, comúnmente se utilizan una serie de técnicas de producción de información, pudiendo recurrir a distintas fuentes que permitan una visión compleja, integral y situada del caso. Habitualmente se realizan entrevistas, observaciones y revisión de documentos que ayudan a arribar a un conocimiento profundo del mismo (Merriam, 1998; Njie & Soaib, 2014; Stake, 2007; Yazan, 2015).

En la medida en que se obtiene la información, se debe transcribir y/o registrar de manera detallada para su análisis, y en coherencia con la perspectiva, el proceso de

producción de información y análisis de la misma, debieran ir articulados, a modo de percibir información emergente y relevante para la comprensión profunda o detallada del caso. Específicamente, mientras recopilé la información efectué un análisis preliminar de la misma, y fue una vez que ya obtenga la información requerida, que se otorgó paso a un análisis intenso de la misma (Morse cit. en Valles, 1999).

Por otra parte, el rol de los participantes de la investigación es activo, y un ejemplo de ello es que se otorgó la posibilidad de presentar sugerencias, las que fueron incluidas como un insumo en el curso de la investigación, demostrando ser un gran aporte interpretativo y orientador (Stake, 2007).

4.2 Participantes, contexto y corpus textual

Los participantes provinieron del pueblo Diaguita del Valle del Huasco, norte de Chile. El pueblo Diaguita es el tercer pueblo indígena más grande del país, que representa el 4.2% de la población indígena (INE, 2018), y una gran proporción de diaguitas vive en la región de Atacama. La población total de habitantes en la comuna de Alto del Carmen, Valle del Huasco, no supera las 5000 personas, estimándose que son más de 2500 los diaguitas que viven en Alto del Carmen (Ministerio de Desarrollo Social, 2015), parte importante del Valle del Huasco.

El lugar puede ser caracterizado como una zona rural, con una serie de pequeños poblados que pertenecen a la comuna mencionada. Se caracteriza por ser uno de los territorios ancestrales diaguitas con vestigios de petroglifos, cementerios indígenas, situarse

colindante a la Cordillera de los Andes, contando con ríos alimentados por glaciares milenarios que han funcionado como componente clave en el desarrollo de la cultura ancestral, permitiendo la agricultura a escala familiar, la alimentación del ganado y la trashumancia, entre otros.

La agresiva presencia de grandes empresas que se han instalado en el lugar con parronales en amplias zonas del sector, como también megaproyectos de inversión minera instalados en lo reclamado como territorio indígena, muy próximos a glaciares milenarios que alimentan los ríos que utilizan las comunidades, han generado cambios en el lugar en el que viven diaguitas, en términos ambientales, sociales y físicos, contribuyendo gravemente en la vulneración de derechos del pueblo Diaguita (Observatorio Ciudadano, 2016).

Por otra parte, la localidad en que viven diaguitas no ha estado exenta de graves acontecimientos naturales. En marzo de 2015 y en enero y mayo de 2017, el pueblo fue afectado por graves aluviones, con significativas pérdidas de ganado y viviendas, entre otros, significando que se declarase como zona de catástrofe, en consideración del impacto de lo señalado.

Sea una “zona de catástrofe”, o una de “conflictos socio-ambientales en territorio indígena”, según sean las circunstancias, nos referimos a un contexto de conflicto de gran complejidad para el pueblo Diaguita del Valle del Huasco, dado los cambios ocurridos en el lugar en el que viven.

En cuanto al diseño de muestreo, si bien fue por bola de nieve (Onwuegbuzie & Leech, 2007a), como resultado del mismo, se observaron dimensiones generacionales y de género

(Benavides, 2012; Espinoza, Piper & Fernández, 2014) que resultaron de interés para entender su construcción histórica y cultural, discursos y memorias respecto a sí, sobre los lugares y sus trayectorias de vida en el mismo, otorgando mayor riqueza interpretativa.

La dimensión generacional, conserva la riqueza que se puede desprender entre las distintas generaciones, que han vivido distintos acontecimientos a lo largo de su vida, aspectos asociados al ciclo vital, como memorias de vida. Por otra parte, el género, arrojó diferencias por distribución de poder y estereotipos asociados por tal concepto desde una perspectiva de diferencias culturales declaradas. En su conjunto, considerando al grupo étnico a estudiar, hubo condiciones para identificar versiones o posicionamientos que construyen realidad respecto a la identidad y lazo con el lugar, que se plasman en las respectivas trayectorias de vida en el lugar.

Los criterios de inclusión son:

- 1.- Ser mayor de 18 años.
- 2.- Definirse como Diaguita.
- 3.- Vivir, haber vivido o declarar tener un lazo significativo con alguno de los poblados del Valle del Huasco.
- 4.- Firmar consentimiento informado.

Para la construcción de historias de vida se utilizó un muestreo por bola de nieve (Onwuegbuzie & Leech, 2007b). En consideración de lo planteado, se contó con 19

participantes a quienes se entrevistó. Siguiendo las sugerencias de Morse (cit. Onwuegbuzie & Leech, 2007b), se efectuó un proceso observacional acompañado de conversaciones informales, que nutrieron, como se verá más adelante, las técnicas de recolección de información en su conjunto, además se construyó un corpus textual proveniente de la fase de investigación documental.

4.3 Temas globales de estudio

4.3.1 Niveles de la identidad étnica

La identidad étnica es un tipo de identidad social, siendo una construcción discursiva, socio-histórica, flexible y emergente. Se desprende de un proceso de posicionamiento que nos permite interpretar el mundo y la construcción de nuestro propio ser desde una particularidad cultural, a su vez diferenciándonos de otras culturas, de acuerdo al contexto en que nos situemos, requiriendo siempre de un otro y un lugar que contribuya con tal posicionamiento.

La identidad étnica comprende distintos niveles de la realidad social (Aravena, 1999, 2003, 2007, 2008):

Nivel macrosocial: corresponde a aspectos de influencia sociopolítica, ideológica y económica del entorno.

Nivel mesosocial: se vincula con el comportamiento grupal, pudiéndose desarrollar acciones que busquen enfatizar diferenciación intergrupal, y comunión intragrupal, pudiendo traducirse en acciones de asociatividad y reivindicaciones, entre otros.

Nivel microsocioal: se asocia a aspectos individuales en torno a sentimientos de pertenencia cultural y acciones que aquellas pudiesen implicar.

4.3.2 Dimensiones del apego al lugar

El apego al lugar es el vínculo, lazo o relaciones significativas que construimos con lugares específicos. Lo planteado implica afectos, creencias, memorias, prácticas sociales y/o cualidades del lugar (Low & Altman, 1992; Scannell & Gifford, 2010a), que se construyen discursivamente (Di Masso, Castrechini & Valera, 2014; Di Masso & Dixon, 2015; Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Di Masso, Dixon & Pol, 2011). Engloba un proceso de memoria colectiva, en torno a un determinado lugar, mostrando la interconexión entre memorias, emociones y lugares, que pueden delinear el recuerdo emotivo ante un lugar (Marcus, 1992). El “objeto simbólico” de la memoria de lugar, los lugares de memoria (Nora, 1997), permiten una relación simbólica de gran significancia del sujeto/grupo con el lugar (Low, 1992).

Tomaré algunos aportes de organización del modelo PPL del apego al lugar (Scannell & Gifford, 2010a), en tanto dimensiones del apego al lugar, al que se adicionan aportes:

Persona: actor (individual/grupal) desde donde emerge el discurso respecto al vínculo con el lugar significativo, principalmente mostrándonos aspectos asociados a la memoria e identificación con el lugar.

Procesos psicológicos: proceso mediante el que se construye el lazo con el lugar. Engloba creencias, emociones, actitudes o comportamientos, asociados al vínculo con lugares significativos.

Lugar: cualidades físicas o sociales del lugar significativo. El “objeto” del vínculo, nos permite identificar las particularidades del lugar que facilita la construcción de cierto tipo de interacciones sociales, como puede ser de proximidad o distancia, o a partir de la naturaleza del lugar, sus cualidades espaciales y materiales.

4.4 Procedimiento de recolección de información:

A continuación presento el procedimiento desarrollado para la producción de información. Para ello describo las técnicas de recolección de información y posteriormente las fases en que éstas se utilizaron. Específicamente se aplicó tres técnicas utilizadas en el campo de investigación social cualitativa: Investigación documental, observación participante y entrevista biográfica. A continuación presento una descripción general de cada una de ellas y el fundamento para su aplicación.

4.4.1 Investigación documental

Esta técnica consiste en la recopilación, organización y revisión exhaustiva de información proveniente de fuentes de carácter documental, privadas o públicas, que enriquezcan el conocimiento detallado del caso, comúnmente se trata de “documentos de todo tipo, cuya elaboración y supervivencia (depósito) no ha estado presidida, necesariamente, por objetivos de investigación social” (Valles, 1999, p.109).

Según lo planteado, es posible incluir diversos documentos o materiales que contribuyan en la comprensión del fenómeno de estudio (Hernández, 2014), incluyendo los

documentos-objeto, ya que “desde el más grandioso monumento hasta el más simple utensilio, tienen un valor documental en cuanto son restos producto de una sociedad determinada, cuya naturaleza, organización y nivel de desarrollo reflejan” (Sierra, 2001, p.283).

Los problemas complejos, que requieren de una visión amplia, implican recomponer fragmentos de su historicidad, en consideración de la relevancia del entramado de discursos que construyen la historia de interacciones, acontecimientos e identidad, para un sujeto o grupo social. Conocer esta historicidad en tanto discurso, nos posibilita generar preguntas y perspectivas, en torno al caso de estudio, nutriendo una comprensión profunda del mismo.

A continuación una definición que ayuda a comprender la relevancia y magnitud de lo que es un documento:



Los documentos son cosas que podemos leer y que se refieren a algún aspecto del mundo social. Claramente esto incluye aquellas cosas hechas con intención de registrar el mundo social -los informes oficiales, por ejemplo- pero también los registros privados y personales como cartas, diarios y fotografías, los cuales puede que no se hayan hecho para sacarlos a la luz pública. No obstante, además del registro intencionado, puede haber cosas que abiertamente traten de provocar diversión, admiración, orgullo o goce estético –canciones, edificaciones, estatuas, novelas- y que, sin embargo, nos dicen algo sobre los valores, intereses y propósitos de aquellos que las encargaron o produjeron. Tales creaciones pueden ser

consideradas 'documentos' de una sociedad o grupo, que pueden ser leídos, si bien en un sentido metafórico (MacDonald & Tipton cit. en Valles, 1999, p.120).

Se trata de información muy valiosa que posibilita traer al presente representaciones o acontecimientos que en el pasado, algunos intentaron dejar testimonio para un eventual devenir, pero también es información que en el presente se reinterpreta. Es información que nos permite construir y comprender el caso, situándolo en la red de complejas relaciones e interpretaciones que construyen realidad.

Específicamente los documentos pueden provenir de fuentes históricas y de prensa, por mencionar algunos. Las fuentes históricas, al proveer "todo el material de conocimiento que es posible reunir acerca del pasado, aporta al investigador social una documentación importante para el conocimiento de la realidad" (Ander-Egg, 1979, p. 134), como también de gran utilidad para interpretar el presente. A su vez, la documentación proveniente de la prensa escrita, entre otros, destaca por su accesibilidad para la labor investigativa, otorgando "información del pasado de una localidad, provincia o país (consultando el archivo diario), (...) ofrece un rápido panorama de la actualidad" (Ander-Egg, 1979, p. 135).

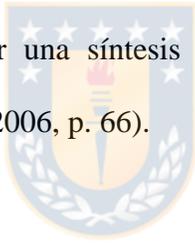
En términos de las actividades que se desarrollan como parte de la investigación documental, sobresalen cinco acciones:

Rastrear e inventariar los documentos existentes y disponibles; y clasificar los documentos identificados;

Seleccionar los documentos más pertinentes para los propósitos de la investigación;

Leer en profundidad el contenido de los documentos seleccionados, para extraer elementos de análisis y consignarlos en "memos" o notas marginales que registren los patrones, tendencias, convergencias y contradicciones que se vayan descubriendo;

Leer en forma cruzada y comparativa los documentos en cuestión, ya no sobre la totalidad del contenido de cada uno, sino sobre los hallazgos previamente realizados, a fin de construir una síntesis comprensiva total, sobre la realidad humana analizada (Quintana, 2006, p. 66).



Específicamente recurrí a medios de prensa digital (“El Noticiero del Huasco”, que a su vez publica noticias de otros medios de comunicación con alcance local y nacional) con un rango de búsqueda que comprendió el periodo entre los años 2010 y 2018, en los que se mencionara al pueblo Diaguita en sus titulares o cuerpo de la noticia. El producto de lo planteado fue un corpus textual con información proveniente de noticias de medios digitales y de libre acceso, que fueron agrupadas cronológicamente y según los contenidos de interés ya consignados, lo que ha sido almacenado y organizado sistemáticamente en computador (ver anexo I.I).

Por último, realicé registro fotográfico de lugares patrimoniales y/o lugares de memoria de la localidad, formando parte de la búsqueda de información documental (documento-objeto), en lugares claves de la localidad, lo que también almacené y organicé sistemáticamente en computador (ver anexo I.I).

4.4.2 Observación participante

La “observación es el acto de fijarse en un fenómeno, a menudo con instrumentos, y registrando con finalidad científica” (Angrosino, 2012, p.80), y específicamente la observación participante “consiste en la participación real del observador en la vida de la comunidad, del grupo o de una situación determinada” (Ander-Egg, 1979, p.90).

Es decir, es una técnica en que el investigador se involucra en actividades habituales de las personas, o en situaciones específicas de estudio, que contribuyan a comprender el fenómeno en su contexto, conociendo tanto las actividades que ahí se desarrollan, como las versiones sobre su realidad social (Jorgensen, 1989; Restrepo, 2018; Valles, 1999).

Para ello, el rol construido como investigador, significó implicarse en algunas de las actividades que desarrollan, como en actividad ceremonial y uso de espacios públicos, y que a través de la observación detenida y participación, permitió comprender dimensiones culturales en el marco social. El observador debe realizar un proceso de introspección aplicada, como también el registro sistemático de las actividades (Valles, 1999). El registro de lo observado, nutre la descripción y fue fundamental para el posterior análisis.

En el marco de la investigación, el rol aplicado fue de “observador-como-participante”, entendido como “observaciones durante breves periodos (...), el investigador es alguien

conocido y reconocido” (Angrosino, 2012, p.81), primando una relación contextualizada en la investigación, es decir hay revelación de la actividad de observación y predominio de la misma (Junker, cit. en Valles, 1999, p.152).

En otros términos, se trata de una “participación moderada” (Spradley cit. en Valles, 1999), en que los sujetos del estudio reconocen la labor del investigador, en tanto que observa y participa.

La observación en breves períodos de lapsos, ya sea de acontecimientos, eventos específicos, o dinámicas relacionales en las que participa un sujeto o grupo cultural de interés, en tanto representante de una cultura, ayudan a comprender de manera detallada y significativa el fenómeno que nos importa, como así lo aplican variados investigadores (Berroeta, Vidal & Di Masso, 2016; Íñiguez, 1999; Murtagh, 2007; Núñez, Solís y Soto, 2014; Silva, 2012; Silva & Burgos, 2011), y entre ellos, las del destacado antropólogo francés Marc Augé (1998, 2000, 2004).

En términos procedimentales, una vez ejecutada la observación, se procuró realizar una descripción densa de lo observado, dejando registro escrito de ello, detallando el escenario observado, las interacciones, actores, entre otros aspectos. Resulta fundamental contar con una bitácora digital o cuaderno de campo que permita ir registrando de manera sistemática las observaciones realizadas, y de manera seguida a la descripción densa, impresiones y análisis preliminares ante lo acontecido.

La observación participante engloba actividades concretas, que son: la selección específica del emplazamiento, el acceso a la comunidad, la observación de la comunidad

propiamente dicha, toma de notas de campo, observación de patrones perceptibles hasta llegar a un punto de saturación teórica (Angrosino, 2012). Esta técnica también se utilizó para establecer contactos para la realización de las entrevistas (Flick, 2007; Taylor & Bogdan, 1987).

Específicamente observé actividades culturales efectuadas en el lugar, como el año nuevo indígena, pero sobre todo, observé las formas de habitar y el transitar los espacios públicos de encuentro del territorio ancestral Diaguita, donde se generaron múltiples conversaciones informales, que nutrieron la comprensión del pueblo Diaguita en el lugar, específicamente las relaciones intra e intergrupales que ahí discursivamente se construyen.

El producto de lo observado fue un registro con notas de campo y/o registro digital con notas de audio, registro fotográfico o video, que contribuyó a comprender las relaciones en y con el lugar significativo de diaguitas, como dinámicas culturales y prácticas tradicionales, todo lo cual fue almacenado y organizado sistemáticamente en computador (ver anexo I.II).

4.4.3 Entrevistas biográficas

A modo de contextualización, en el campo de investigación social cualitativa, entendemos que:

La entrevista es un contexto formal de interacción entre el/la analista y las personas investigadas que se utiliza para obtener información sobre el punto de vista y la experiencia de las personas y los grupos que se analizan (...) en la investigación

cualitativa se aprecia una preferencia por la implicación de quien realiza la entrevista más que por el mantenimiento de una posición neutral del/la entrevistador. En efecto, cada vez más se estimula que el/a entrevistador/a se comporte como un participante más en la entrevista (Íñiguez, 1999, p.501)

La entrevista en profundidad se caracteriza por ser dinámica, flexible y cuyo objetivo es que a partir de encuentros cara a cara, entre entrevistador y entrevistado/a, surja información proveniente de este último, que permita comprender su perspectiva respecto a dinámicas, experiencias, relaciones, acontecimientos, que en definitiva entreguen información rica para lograr entender profundamente su realidad, en sus propios términos, a partir de una lógica de conversación horizontal (Taylor & Bogdan, 1987). En este tipo de entrevistas se cuenta con un guión en el que se encuentran los temas o subtemas de los que se busca conocer, los puntos a tratar, no siendo preguntas específicas, ni de tipo cuestionario (Valles, 1999).

Específicamente, lo que desarrollé se inspiró de entrevistas biográficas asociadas al campo de métodos biográficos (Bourdieu, 1989, 1999; Pujadas, 1992, 2000; Valles, 1999), en que el entrevistador solicita al entrevistado que relate sus experiencias, vivencias o acontecimientos significativos, desde su propia perspectiva, permitiendo observar el curso de su vida, o bien ante un acontecimiento especial, conociendo profundamente su mundo tal y como el sujeto lo enuncia, pero a su vez recurriendo a otras fuentes informativas (Taylor & Bogdan, 1987; Valles, 1999).

En este escenario se inscriben las historias de vida que

(...) se reservaría a los estudios de casos (personas, familias, grupo social, hecho histórico), que comprenden no únicamente su propio relato, sino también todo tipo de documentos y lo que alguien nos cuenta sobre ese caso, no necesariamente un solo individuo, sino que también puede ser una o varias familias, un grupo social, etc. (Pujadas cit. en Berenguera, Fernández de Sanmamed, Pons, Pujol, Rodríguez & Saura, 2014, p.117).

En particular, éstas son utilizadas con el objetivo de “entender fenómenos sociales e históricos, para analizar el impacto de intervenciones o cambios sociales a través del análisis de experiencias personales o para reconstruir contextos o épocas de una comunidad” (Berenguera, Fernández de Sanmamed, Pons, Pujol, Rodríguez & Saura, 2014, p.116), lo que nos permite el contacto con la memoria e identidad social, en tanto que son recuerdos de un pasado que recrean interacciones con terceros, con un lugar significativo, en un entorno sociocultural en particular, definiéndolos en un cierto posicionamiento.

Existen varias formas de aplicación de la técnica de entrevista en el contexto biográfico. En este caso, inspirado principalmente en algunos aportes efectuados por Cornejo (Cornejo, 2006; Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008; Cornejo, Besoain, Carmona, Faúndez, Mendoza, Carvallo, Rojas & Manosalva, 2012; Cornejo, Morales, Kovalskys & Sharim, 2013), y de otras investigaciones coincidentes (Faúndez, Brackelaire & Cornejo, 2013; Molina, 2010; Morales & Cornejo, 2013; Sharim, Kovalskys, Morales & Cornejo, 2011), se integraron para los fines de esta investigación, dirigidos hacia la comprensión de este sujeto social.

Antes del inicio de recolección de información se consideran elementos que guían la investigación, como el tema y la perspectiva en torno a aquel, reflexionando a su vez que la “biografía no es ni social, ni física, ni subjetiva, sino que es todo al mismo tiempo, unido en una totalidad compleja y original” (Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, p.33).

A continuación, se deben discutir aspectos éticos y científicos, que permitan definir los criterios de selección de participantes, la manera en que se contactarán, la información que se expresará en el consentimiento informado (ver anexo II). Una vez definido los criterios de participación, la cantidad de sujetos que se invitará a participar, dependerá de las características, orientación y tiempo con el que se disponga para efectuar la investigación.

Otro de los aspectos relevantes a tener en cuenta, es que al contactarlos debe quedar claro el propósito y procedimientos a los que se les invita a participar en la investigación, transmitiendo que interesa comprender el conjunto de acontecimientos significativos que han impactado el curso de su vida en el lugar (Bailey, Devine-Wright & Batel, 2016), y cómo estos acontecimientos impactaron tanto en su vida, como en la localidad o lugar en que han vivido, todo lo cual intentaremos reconstruir en conjunto. Una vez claro, comprendido y aceptado lo previo, se procuró a dar paso al consentimiento informado para dar inicio a la participación.

En lo que concierne a la entrevista, se debe comprender que la información que se obtuvo, los relatos de los/las participantes, son “una reconstrucción realizada en el momento preciso de la narración y en la relación específica con un *narratario*” (Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, p.35), desde esta orientación se integra a la práctica de la

entrevista “lo que concierne las múltiples rupturas respecto de las formas más tradicionales de investigación: mayor igualdad, mayor paridad y mayor co-construcción en los conocimientos” (Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, p.35).

Un total de 19 personas Diaguita participaron de entrevistas biográficas sobre el pueblo Diaguita, con modalidad de participación grupal por sobre la individual. Su duración fue de 90 minutos aproximadamente, y la conducción de las mismas, en términos de los criterios o maneras de escucha e interacción con el/la participante, como el propósito de la investigación, fueron aspectos clarificados desde el inicio, complementado con consentimiento informado. A su vez, contribuyó al proceso de comprensión del caso, la función de las notas de campo, en el que expresé descripciones contextuales y reflexiones en torno a la entrevista efectuada, lo que aporta al pre-análisis que se requiere en investigación cualitativa, lo que ayudó a la comprensión profunda del caso.

El producto de cada entrevista biográfica fue un registro digital de audio y transcripción de la entrevista, con información rica en torno a la trayectoria de vida del participante en la localidad, acogiendo una serie de acontecimientos que sean significativos. Lo consignado fue almacenado y organizado sistemáticamente en computador (ver anexo I.III).

4.4.4 Fases del procedimiento de recolección de información

En el presente punto describo las distintas fases implicadas en el proceso de recolección de información. De manera ilustrativa identifico cinco fases, no obstante, previo a la fase 1, se efectuó un estudio de similares características en población del sur de Chile, aunque no

indígena, que también había vivido graves desastres y afrontado cambios en su lugar de vida (Alcota & Aravena, in press). Tal estudio, además de visibilizar una problemática local del sur de Chile, ayudó a precisar las técnicas de recolección de información y de análisis, lo que contribuyó en la toma de decisiones en la presente investigación.

A modo de contextualización, la presente investigación se inició a través de recolección de información en prensa local (Valle del Huasco, norte de Chile) sobre el pueblo Diaguita, buscando noticias dentro del rango 2010 al 2018 que hicieran alusión a aquél. De tal búsqueda se identificó un total de 359 notas de prensa, publicadas por el medio de comunicación y que aludían al pueblo Diaguita (ver tabla 3). Cabe resaltar que este medio no sólo publicaba notas de prensa de elaboración propia, sino que también las de otros medios de comunicación, en este caso, que se refirieran al pueblo Diaguita.

Tabla 3.

Notas de prensa por medio de comunicación citado

Medio de comunicación	N	%
Noticiero Del Huasco	257	71.6
Diario Financiero	16	4.5
La Tercera	14	3.9
El Mercurio	8	2.2
El Dínamo	7	1.9
Radio Bío Bío	6	1.7
Diario Atacama	4	1.1
El Mostrador	4	1.1
La Segunda	4	1.1
Pulso	4	1.1
terra.cl	4	1.1
Chañarcillo	3	0.8
El Ciudadano	3	0.8
La Estrella del Huasco	3	0.8
Radio Universidad de Chile	3	0.8
atacamaviva.cl	2	0.6
Ong olca	2	0.6

ADN Radio	1	0.3
Banco Interamericano de Desarrollo	1	0.3
El Observatodo	1	0.3
eleconomistaamerica.cl	1	0.3
elquehaydecerto.cl	1	0.3
Mapuexpress	1	0.3
mch.cl	1	0.3
pagina12.noticias.com.ar	1	0.3
primerafuente.com.ar	1	0.3
Publimetro	1	0.3
Radio Cooperativa	1	0.3
Radio Nostálgica FM	1	0.3
Revista Qué Pasa	1	0.3
Revista Qué Pasa Minera	1	0.3
soycopiapo.cl	1	0.3
Total	359	100

Las notas de prensa identificadas (359), incluían la palabra Diaguita en el titular, cuerpo de la noticia y/o la palabra indígena, en alusión al pueblo Diaguita. En estas notas de prensa se identificó declaraciones públicas según emisor, encontrándose un total de 50 declaraciones públicas en que el emisor era identificado como Diaguita.

Por otra parte, las restantes notas de prensa provenían de un emisor No Diaguita, que se dirigía al pueblo Diaguita, o bien lo aludía en su discurso. Esta categoría englobó a emisores que en su discurso mencionaban al pueblo Diaguita, y estuvo compuesta por autoridades políticas del Estado de Chile, representantes de empresas privadas, abogados, como también medios periodísticos que manifestaban en términos genéricos (no a través de cita), lo presuntamente planteado por comunidades o líderes Diaguita.

Considerando lo expuesto, las notas de prensa fueron agrupadas (ver tabla 4) bajo las categorías de “Líder Diaguita”, “Grupos Diaguita” (GD), “Grupos Diaguita junto con Agrupaciones Sociales No Diaguita” (GD con agrupaciones sociales), al identificarse al menos uno de los emisores como Diaguita, y en la categoría de “No Diaguita”, cuando el emisor no era identificado como Diaguita. A su vez, las notas de prensa fueron organizadas según fecha de publicación y emisor (ver tabla 5).

Tabla 4.

Notas de prensa por emisor

	N	%
Líder Diaguita	35	9.75
Grupos Diaguita (G.D.)	5	1.39
G.D. con agrupaciones sociales	10	2.79
No Diaguita	309	86.07
Total	359	100

Tabla 5.

Notas de prensa por emisor y año publicación

	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Líder Diaguita	1	4	5	9	10	1	2	3	0
Grupos Diaguita (G.D.)	1	0	0	0	4	0	0	0	0
G.D. y Agrupaciones sociales	0	0	2	2	4	2	0	0	0
No Diaguita	21	36	32	81	63	26	22	19	9
Total	23	40	39	92	81	29	24	22	9

Respecto a la observación participante y entrevistas biográficas desarrolladas en el Valle del Huasco, norte de Chile, a miembros del pueblo Diaguita, éstas se efectuaron entre el año 2017 y febrero del 2019, lo que permitió un acceso paulatino a los participantes durante el período indicado.

La pauta de observación, como el guión de entrevista fue evaluado por profesionales y académicos/as del área de la psicología y antropología, y los apliqué de manera abreviada durante el proceso de trabajo de campo. Esta aplicación abreviada fue efectuada a miembros del pueblo Diaguita, que tenían la experiencia de haber vivido los graves desastres asociados a aluviones ocurridos en la región de Atacama, durante el año 2015 y 2017. El propósito fue evaluar la comprensión de preguntas efectuadas, la pertinencia de temas abordados y tiempo de duración de la aplicación. La aplicación del guión abreviado llevó un rango de 20-30 minutos, en el que miembros del pueblo Diaguita comprendieron las preguntas realizadas, mostrando interés en colaborar, incluso otorgando contactos de otros miembros del pueblo Diaguita que luego participaron de las entrevistas biográficas. Los diversos miembros del pueblo Diaguita que colaboraron al responder el guión abreviado, y con los que sostuve conversaciones informales, si bien entregaron información complementaria, no participaron de las entrevistas biográficas.

Fue a través del proceso de bola de nieve que finalmente un total de 19 miembros del pueblo Diaguita participaron de entrevistas biográficas, entrevistas que se efectuaron durante el año 2018. Para participar de las entrevistas se enseñó una carta de consentimiento informado en la que se explicaba el objetivo de la investigación, informándose respecto de la confidencialidad, voluntariedad y el anonimato de su participación, mediante la que todos decidieron participar. Se efectuaron entrevistas, en

modalidad mayormente grupal, donde cada una de ellas tuvo una duración de 90 minutos aproximadamente. Cada entrevista fue audio grabada y luego transcrita para su posterior análisis.

A continuación presento el detalle de cada fase, no obstante preciso que el orden de las fases no fue lineal, se correspondieron según necesidades de triangulación, y por el criterio de saturación.

Fase 1: Revisión documental

Consistió en el inicio de la investigación documental, en la que recopilé información significativa que contribuyó a responder las preguntas de investigación. Recurrí a un medio de prensa digital del Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile, según los criterios y rangos ya consignados. A su vez, identifiqué lugares patrimoniales de la localidad y/o lugares de memoria, según la información que fui obteniendo durante el trabajo de campo. Este proceso se enlaza a la fase 2, como estrategia de acercamiento a la comunidad, en términos de búsqueda de información documental (documento-objeto), en lugares claves de la localidad.

En cuanto a las notas de prensa, el foco se situó en las declaraciones públicas emitidas por el pueblo Diaguita de la región de Atacama, norte de Chile en ellas, como también en las que aparecían declaraciones públicas como grupos Diaguita, y declaraciones públicas en conjunto con agrupaciones sociales no Diaguita.

Las declaraciones públicas encontradas en prensa, en las que se identifica a un líder Diaguita como su autor, provienen de un total de 19 líderes Diaguita, 10 mujeres y 9 hombres que plantearon un discurso desde un posicionamiento como Diaguita, citado de

manera directa por el medio de prensa, y respondían a una interpelación, o interpelaban a un otro. La misma cantidad y proporción de líderes Diaguita en prensa, fueron los que participaron en las entrevistas biográficas, lo que expongo sólo como coincidencia numérica y evitar confusiones.

En la categoría "Grupos Diaguita", aparece un emisor grupal Diaguita que adscribe a un discurso, a través de la firma de una declaración pública como comunidad o asociación Diaguita, aunque en anonimato (Por ejemplo "Comunidad Diaguita Los Huascoalinos"). En la categoría de "Grupos Diaguita", hubo 5 declaraciones públicas, y un total de 18 grupos Diaguita, la mayoría concentrados en sólo una de las declaraciones.

Por otra parte, en la categoría "Grupos Diaguita y Agrupaciones sociales No Diaguita", se encuentran declaraciones presuntamente emitidas en conjunto por ambos actores. Acá la utilización de lo "Diaguita", estaría dando cuenta de una articulación declarada entre agrupaciones sociales en anonimato y grupos Diaguita en anonimato, bajo el supuesto de representatividad del actor grupal, para que de tal forma aparezca el nombre de la comunidad o asociación Diaguita en la declaración aludida. En esta categoría hubo 10 declaraciones públicas, las que incluyeron un promedio de 19 Agrupaciones sociales No Diaguita y 2 grupos Diaguita por cada declaración pública, aunque todas estas en anonimato (Por ejemplo de la siguiente forma y proporción: "Pastoral de la Salvaguarda de la Creación", "Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales", "Comisión Ética contra la Tortura – V región", "Consejo de Defensa del Valle del Huasco", "Red por la defensa del Medio Ambiente Arica y Parinacota", "Salvemos los Valles", "Comité de Defensa del Valle Chuchuña", "Red Ambiental Limarí", "Revolución de la Cuchara

Valparaíso”, “Red Ambiental Serena-Coquimbo”, “Red Ambiental Limarí”, y “Comunidad Diaguita Montañas Fértiles”).

Una vez identificadas las notas de prensa de interés para la investigación, éstas fueron agrupadas y ordenadas según orden cronológico, sexo del emisor y se otorgó una codificación numérica secuencial a cada uno de ellos, lo que simplificó el posterior análisis. Las notas que provenían con una única autoría que fue categorizada como “no Diaguita”, como por ejemplo empresarios refiriéndose al pueblo Diaguita, si bien hacían alusión al pueblo Diaguita, no fueron consideradas para este estudio, toda vez que se alejaban del propósito de la presente investigación vinculado a presentar la perspectiva del pueblo Diaguita.



Fase 2: Acceso al campo y observación

Consistió en la aproximación inicial al campo de observación, buscando información documental, aunque el foco principal estuvo en iniciar el contacto directo con diaguitas, observando las dinámicas que ocurren en el lugar, en términos de interacciones grupales y sus cualidades.

El trabajo de campo se desarrolló entre el año 2017 y 2019 y tuvo lugar en la región de Atacama, norte de Chile, principalmente en la parte alta del Valle del Huasco, inicialmente desde Vallenar (ubicado a 50 kilómetros de la costa), hasta Alto del Carmen, específicamente Junta de Valeriano (sector cordillerano). También se aplicó en la ciudad de Copiapó, aunque en este caso fue de manera acotada. En otros términos, este proceso de

observación fue desarrollado en parte de la zona norte del Territorio Ancestral Indígena Diaguita (TAIDAI).

Con el propósito de comprender prácticas discursivas en torno al Pueblo Diaguita que construyen identidad, la observación se realizó en diversos contextos de la zona norte del TAIDAI. Desde unidades político-administrativas del Estado de Chile, ubicadas en el lugar señalado, en materia de políticas de salud pública y también, en política indígena (regional y comunal), hasta lugares públicos de encuentro social, específicamente áreas verdes (plazas de Copiapó, Vallenar, Alto del Carmen, El Tránsito y San Félix, como también el Parque Rivera Río Huasco y Museo de sitio de Pinte), observándose en consecuencia, principales actividades en lugares de encuentro de la zona norte del TAIDAI, y desarrollándose conversaciones informales con transeúntes (diaguita y no diaguita) del lugar, que giraron en torno al pueblo Diaguita y las transformaciones que se han vivido en el lugar, en tanto información complementaria.

Tras cada momento de observación, se procuró dejar registro de manera inmediata de lo observado y conversado, a través de notas de campo y reflexiones del autor. Estas observaciones se desarrollaron durante 6 viajes a la zona (desde la región del Biobío, sur de Chile, a la región de Atacama, norte de Chile, lo que equivale a una distancia de 1300 kilómetros por tramo), por lapsos de permanencia en el lugar que duraron 3 semanas en promedio por viaje.

El proceso de observación también involucró el transitar, recorrido por diversos sectores de la zona explorada (sectores céntricos urbanos, como sectores de ríos y

quebradas de la zona rural explorada), en el que identifiqué distintas formas de escritura o inscripción iconográfica de la memoria (como por ejemplo “arte rupestre” y “arte urbano”), asociada al pueblo Diaguita y las transformaciones del lugar, según lo recopilado en entrevistas, conversaciones informales y lo revisado en términos bibliográficos y documental. Fue a través del transitar que logré observar la celebración del año nuevo Diaguita, murales con motivos indígena-diaguita y conflictos socioambientales, como también petroglifos y cementerio indígena, entre otros. Durante el proceso observacional tomé registro a través de fotografías, grabación de videos y notas de campo, siguiendo la orientación de la pauta de observación.

Fase 3: De las conversaciones informales al acceso a participantes

Luego de explorar el lugar, parte de sus espacios públicos, instituciones y organizaciones, siguiendo un muestreo teórico contacté a habitantes del TAIDAI, personas Diaguita y no Diaguita, a través de conversaciones informales durante el trabajo de campo, que junto con entregar información respecto a las relaciones del y hacia el pueblo Diaguita, me permitieron ir accediendo a miembros del pueblo Diaguita que finalmente participaron en las entrevistas biográficas del pueblo. En dicho escenario establecí las condiciones de transparencia, proximidad y confianza para invitar a participar de la investigación, a los contactos que luego fueron entregados. El muestreo que emergió posterior a las conversaciones informales, fue por bola de nieve. Las diversas conversaciones informales en espacios públicos, que se desarrollaron en un tono espontáneo y genuino, y que se sostuvieron en el TAIDAI, fueron fundamental para triangular información e ir complementando datos puestos en tensión, lo que enriqueció la presente investigación.

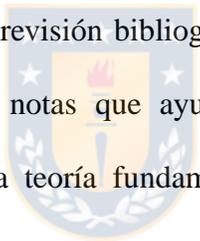
Fase 4: Realización entrevista biográfica

Consistió en la realización de entrevistas biográficas a miembros del pueblo Diaguita que cumplieran con criterios de inclusión definidos, deseaban participar y otorgaron su consentimiento informado, en que se explicó el propósito de la investigación, procedimientos, encuentros a sostener, duración y tipo de relación. Una vez clarificado lo consignado se inició el proceso de entrevistas biográfica.

Participaron de entrevistas biográficas un total de 19 adultos, 10 mujeres y 9 hombres, entrevistas que fueron realizadas durante el año 2018. La modalidad de participación fue mayoritariamente grupal (6 entrevistas biográficas grupal y 4 individual). Hubo 15 participantes que contribuyeron con su relato de manera grupal, principalmente por grupo familiar. Si bien los grupos familiares afirmaban estar compuestos por 10 a 12 miembros, participaron en promedio 4 miembros por grupo, ya sea porque los otros miembros se encontraban fuera del lugar en que se realizaba la entrevista, o bien por estar en el lugar, pero ocupaban un rol principalmente de oyentes ante lo que planteaba la máxima autoridad del grupo familiar, una mujer, comúnmente de edad mayor, quien además asentía a través de comunicación verbal o no verbal, los relatos de los demás participantes. Así también, en la mayoría de los otros casos, en que no estaban participando de las entrevistas mujeres de edad avanzada, emergió en el relato de los participantes dicha figura, una mujer anciana con gran conocimiento y sabiduría. Comúnmente esta figura se concentraba en su abuela, una clara autoridad, respetada por lo ecuánime de sus decisiones, protección y amor hacia la naturaleza, hijos/as y nietos/as, y la férrea defensa que ésta mostraría, cuando uno de estos actores era amenazado o dañado, en diversas circunstancias. A su vez se

complementa, que la mayoría de las entrevistas se realizaron en un entorno natural, al aire libre, en el patio del hogar de las/os participantes, en el que había árboles frutales, plantas ornamentales y medicinales, además de la presencia de animales (aves, perros, cabras y caballos), lugar que comúnmente era utilizado para reuniones familiares, y muy cercano a la ribera del río. Dichas entrevistas, que fueron audiograbadas y luego transcritas, duraron en promedio 90 minutos.

Fase 5: Análisis de información

Una vez que fui recopilando el material y era transcrito o registrado, lo leí o revisé en reiteradas oportunidades, una vez realizado lo planteado y de manera recursiva y en distintos momentos, acompañado de revisión bibliográfica al respecto, volvía a revisar la información, dejando reflexiones y notas que ayudaran con el análisis. En términos específicos, apliqué el método de la teoría fundamentada en consideración de toda la información recopilada.

Esta fase comprendió triangulación de la información, lo que fue a través de la retroalimentación efectuada por miembros del pueblo Diaguita al momento de entregar los resultados de avance. Adicionalmente se trianguló la información a través de dos estancias de investigación, que permitió el trabajo con investigadoras de distintas escuelas de psicología. Por una parte pertenecientes al grupo de investigación sobre Identidad y Relaciones Grupales (SIGN) de la Universidad de Queensland, Australia, y por otra parte una investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. En estas estancias doctorales presenté resultados parciales de la investigación, recibiendo aportes

conceptuales que enriquecieron el trabajo analítico final. Todo material de análisis fue procesado con el software NVivo 12 plus.

4.5 Criterios de rigor metodológico

La ejecución de esta investigación cualitativa se encuentra atravesada por la consideración de criterios de rigor metodológico, como credibilidad, transferibilidad y confirmabilidad (Berenguera, Fernández de Sanmamed, Pons, Pujol, Rodríguez & Saura, 2014; Flick, 2007; Guba & Lincoln, 1982; Valles, 1999).

Credibilidad se refiere a la autenticidad de los hallazgos, ante lo que se pueden establecer técnicas para corroborarla, que se traduce en la dedicación del tiempo y observación suficiente en el trabajo de campo, permitiendo comprender el contexto y lo estudiado, en profundidad. A su vez, la triangulación también contribuyó con la credibilidad, involucrando diferentes técnicas de recolección de información, como también triangulación relativa a distintas perspectivas que contribuyeron en la labor interpretativa de dicha fase.

La transferibilidad se presenta a través de la descripción, que permite detallar las condiciones contextuales, participantes y dinámicas presentes, de modo que las conclusiones a las que se arriban pueden aplicarse o transferirse a otras poblaciones y problemáticas con similares características a las del presente estudio, resguardando siempre la parcialidad del mismo.

Respecto a la confirmabilidad, la información proveniente de entrevistas biográficas se encuentra respaldada a través de transcripciones y almacenadas en archivo digital. La

información proveniente del proceso de observación se respaldó a través de notas de campo y registros fotográficos y videos, almacenados en formato digital. El mismo procedimiento de almacenamiento apliqué con las notas de prensa utilizadas en el proceso de investigación documental.

4.6 Consideraciones éticas y políticas

Los principios y responsabilidades que orientan esta investigación, junto a mi posicionamiento en la misma, asumen los expuestos en la “Declaración de Singapur”, respecto a la integridad en la investigación en humanos (Ministerio de Educación, 2013), como las orientaciones construidas respecto a la investigación psicológica (American Psychological Association, 2010). De lo consignado destaco los principios relativos a la honestidad, responsabilidad y buena gestión asociada a la investigación, como también lo alusivo al trato y relaciones que se construyan en la investigación.

Uno de los procedimientos que tributa en lo consignado, más allá de los declarados en el punto anterior, considera la evaluación del presente proyecto por el Comité de Ética del Departamento de Psicología de la Universidad de Concepción, Chile, previo al inicio de la investigación (ver anexo II).

Por otra parte, la utilización del consentimiento informado fue una práctica con el que respaldé cada una de las entrevistas biográficas efectuadas, en el que se expuso el objetivo de la investigación, procedimientos, confidencialidad, beneficios y riesgos de su participación, voluntariedad en la participación, con la factibilidad de poner término anticipado a la misma durante la investigación y derechos del participante. A su vez, se

entregaron mis datos de contacto y de la Universidad de Concepción, para que fuesen utilizados ante cualquier duda. Todo lo expuesto quedó respaldado a través de documento en que el participante declara conocer, comprender y aceptar los términos consignados.

A cada participante se le informó que al concluir todo el proceso investigativo, incluido su defensa, podrán acceder a los resultados finales de la misma, dado que sus resultados son públicos y se han resguardado los datos confidenciales. Estos resultados además de estar disponibles públicamente en repositorio digital de la biblioteca de la Universidad de Concepción, serán presentados a representantes nacionales del pueblo Diaguíta.

Es innegable la relevancia de las consideraciones políticas al construir conocimiento científico, y coherente con el énfasis interpretativo en que me posiciono desde la psicología, existió la posibilidad de que los participantes ocupen un posicionamiento otro, al que comúnmente se les otorga en investigación en psicología. Aquí existió la posibilidad de que fuesen sujetos activos en la construcción de conocimiento. La relevancia de considerar en psicología aspectos políticos en nuestra investigación, cobra nitidez cuando dejamos de escindir, e integramos a nuestros discursos y prácticas, que la política es una palabra que:

(...) viene del griego polis, y se refiere a lo concerniente a la ciudad y a la ciudadanía, a lo público (...) la política parece estarse refiriendo, como ya habíamos anunciado, a la vida pública y a cómo nos relacionamos con otras personas, en ella. Pero también, y este es quizás el meollo de la política, se refiere al poder y a las líneas de acción, es decir del hacer y del decir, que de él emanan en una sociedad. Producir conocimiento entonces tiene sus consecuencias políticas y puede ser

producto de una política. Saber es un fenómeno con consecuencias políticas; publicar o privatizar el conocimiento es un hecho político y también lo es el lugar que se ocupa en la relación de conocimiento (...) (Montero, 2001, p.7).

Una forma de integrar esta función política del conocimiento puede ser a través de atender a las condiciones respecto a cómo se constituyen formas de opresión respecto al pueblo, y para ello, haber considerado las prácticas discursivas que lo producen, aportó de manera significativa para su comprensión:

En efecto, los discursos no emanan del interior de los sujetos, ni tampoco son una inoculación ideológica que determine el pensamiento de los sujetos. Los discursos articulan el conjunto de condiciones que permiten las prácticas: constituyen escenarios que se erigen en facilitadores o dificultadores de posibilidades, hacen emerger reglas y sostienen relaciones. En definitiva, las prácticas discursivas ponen de manifiesto que hablar es algo más y algo diferente que exteriorizar un pensamiento o describir una realidad: hablar es hacer algo, es crear aquello de lo que se habla cuando se habla (Íñiguez, 2006, p.83).

En consecuencia, la participación del pueblo Diaguita no se reduce a un objeto de estudio, sino que se trata de un ciudadano/na convocado como sujeto social, que también construye conocimiento, y que participó en el proceso de análisis de los resultados entregando retroalimentación e interpretaciones.

Asumimos con rigor los alcances de esta investigación cualitativa, es decir que:

La participación en un estudio naturalista por parte de un informante no sólo no debería ser humillante, sino tampoco una experiencia neutral. El investigador naturalista, más que adquirir poder o soportar estructuras de poder existentes, busca *facultar (empower)* a todos los que participan en el estudio... La participación en un estudio naturalista debería ser también *educativa*. Las oportunidades de compartir, confrontar, criticar y aprender de las construcciones de unos y otros son un rasgo central de la indagación naturalista. Cada participante emerge con más información y un mejor entendimiento del que tenía inicialmente (Erlandson y otros cit. en Valles, 1999, p.104).



5. RESULTADOS

En el presente apartado se encontrarán los resultados del estudio. Para ello se indicará el proceso utilizado para el análisis de la información, para luego describir las principales categorías que permiten comprender el proceso de construcción de identidad Diaguita y apego al lugar.

La información obtenida, producto de las técnicas de recolección de información que precedentemente he consignado, está compuesto por textos o transcripciones de entrevistas, observaciones y documentos provenientes de distintas fuentes. Inicialmente el análisis de la información fue por fuente, para durante el transcurso del mismo proceso analítico, pasé a al siguiente nivel de análisis, asociando las categorías analíticas de las distintas fuentes de información. Estas fuentes se articulan fuertemente a la tradición en investigación cualitativa, recurriendo a tres de sus principales formas de recolección de información: entrevistas, observación y documentos escritos (Patton, 1990). Resalto a su vez que el análisis comprendió triangulación de la información (Gibbs, 2012; Rodríguez, Gil & García, 1999) y apoyo con software Nvivo 12 plus.

De acuerdo con lo planteado, la información producida fue analizada inspirándose en la teoría fundamentada (Bonilla-García & López-Suárez, 2016; Bryant, 2017; Bryant & Charmaz, 2007; Charmaz, 2005, 2006; Charmaz, Thornberg & Keane, 2018; Strauss & Corbin, 2002), apoyándose en el software Nvivo 12 plus. En este caso, el proceso de codificación se inició por fuente de información, realizando codificación abierta a partir de códigos “en Vivo”. Habiendo agrupado la información bajo códigos según similitud y

diferencia, considerando el método de comparación constante, se conformó una organización más amplia y de mayor jerarquía, construyendo así las primeras categorías.

Posteriormente en la codificación axial (Strauss & Corbin, 2002), en conjunto con la comparación constante, implicó una exploración activa y sistemática de relaciones entre códigos y categorías, en tanto relación de los códigos iniciales con los subtemas, paulatinamente permitió ir construyendo una comprensión precisa e integral de lo estudiado, según la información que se desprendió de los/las participantes de la investigación, hasta posteriormente identificar categorías centrales o principales, para finalizar con la codificación selectiva, articulando códigos y categorías, para arribar a una propuesta conceptual comprensiva.

Por su parte, el método de comparación constante (Strauss & Corbin, 2002), consistió en la comparación continua entre la información proveniente de las últimas entrevistas, con la información de entrevistas ya realizadas y codificadas, a modo de evaluar el surgimiento de nuevas ideas que pudiesen enriquecer el análisis sobre la temática en estudio.

El cese de recopilación de información dependió del proceso de saturación teórica, asumiendo que

el criterio definitivo para determinar si el proceso de recolección de datos puede finalizarse o no sigue siendo el de saturación teórica. Este término denota que en el análisis de los datos no emergieron propiedades y dimensiones nuevas y que éste ha explicado gran parte de la variabilidad (Strauss & Corbin, 2002, p. 174).

Con las estrategias aludidas busqué responder a la pregunta respecto a la identidad y lazo con el lugar del pueblo Diaguita. Los significados que construyan sobre su identidad étnica y apego al lugar, a partir de su trayectoria de vida en el lugar, ha sido un aporte para comprender en profundidad su perspectiva y realidad.

Adicionalmente el proceso de análisis fue enriquecido por 2 actores. Por una parte, por aportes de participantes durante el proceso de trabajo de campo, en la medida que se les presentaba resultados parciales, según el estado de avance de la investigación, y se recibía retroalimentación al respecto. Así también, se recibió retroalimentación proveniente de académicas e investigadoras externas, específicamente de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, y de la Universidad de Queensland, Australia, durante estancias de investigación doctoral realizadas una vez recolectada toda la información, las que principalmente contribuyeron al proceso de codificación selectiva, dada preguntas y comentarios, a propósito de los resultados parciales de la investigación que fueron presentados.

Para distinguir las fuentes de información, se precisa que lo recopilado durante el trabajo de campo, asociado a la observación participante, se expone como un relato que contextualiza y nutre la descripción tanto del escenario, basado en lo observado y conversado con personas del pueblo Diaguita, como también lo conversado con personas no Diaguita. Cabe resaltar que estas personas no participaron de entrevistas biográficas,

sino que entregaron información que permitió complementar la comprensión de problemáticas y de acciones en torno al pueblo Diaguita.

Por otra parte, la fuente documental se presenta principalmente a través de las declaraciones públicas emitidas por el pueblo Diaguita en prensa, de la siguiente forma: “hace algunos meses se hicieron algunas reuniones...” (DM04), donde “D” significa “declaración”, a continuación el sexo del líder, en este caso representado con una “M”, mujer, y posteriormente se asignó un código numérico a cada líder. Al tratarse de declaraciones de un hombre, la “H” reemplaza la “M”, adicionando el número respectivo asignado al líder en cuestión, por ejemplo: “el paso que hoy estamos dando...” (DH06).

Por último, en lo que respecta a las entrevistas biográficas realizadas a miembros del pueblo Diaguita, sus datos fueron resguardados, codificando su identificación, en consideración de las características del lugar y el compromiso realizado. Según lo planteado, la codificación M06E50-59, significa: mujer, seguido por el número asignado al caso, “06”, y “E”, corresponde al rango de edad, en este ejemplo, 50-59 años. De modo ilustrativo, ante la codificación H13E40-49, correspondería a un hombre, específicamente al participante “13”, cuyo rango de edad se encuentra entre los 40-49 años.

Lo consignado me permitió arribar a resultados que permiten responder a las preguntas de investigación, en torno a la construcción de la identidad Diaguita y apego al lugar, y con ello contribuir en su comprensión.

En términos descriptivos, respecto a los miembros del pueblo Diaguita que participaron de las entrevistas biográficas, los participantes tenían edades comprendidas entre 23 y 83

años (M=54.4, DE=16.7). De ellos, 10 eran mujeres (52.63%) y 9, hombres (47.37%).

Algunas de sus características sociodemográficas a las que se tuvo acceso son:

Tabla 6.

Características sociodemográficas

		N	%
Sexo	Mujer	10	52.63
	Hombre	9	47.37
Edad	20-29	1	5.26
	30-39	1	5.26
	40-49	7	36.84
	50-59	3	15.79
	60-69	3	15.79
	70-79	3	15.79
	80-89	1	5.26
Estado Civil	Soltero	1	5.26
	Casado o conviviente	16	84.21
	Separado o divorciado	1	5.26
	Viudo	1	5.26
Escolaridad	Sin escolaridad	6	31.58
	Incompleta	2	10.53
	Media	9	47.37
	Superior	2	10.53

Mientras que en las fuentes documentales asociadas a las notas de prensa, identifiqué 50 declaraciones públicas emitidas directamente por 19 líderes Diaguita, según la siguiente distribución:

Tabla 7.

Sexo de Líder Diaguita en notas de prensa

		N	%
Sexo	Mujer	10	52.63
	Hombre	9	47.37
Total		19	100

No se buscó contar con la misma cantidad y proporción de líderes Diaguita en prensa, y de participantes de las entrevistas biográficas, y sólo lo transparente para evitar confusiones.

En términos analíticos, los resultados se han organizado en cuatro categorías principales que contribuyen a comprender el proceso de construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar: a) inscripción de la memoria (IM), b) interpelación de identidades (INTI), c) acciones colectivas (AC), y d) bienestar cultural (BC). Las categorías presentes en este estudio han sido construidas a partir de los discursos provenientes de las distintas fuentes de información señalada y de su respectivo análisis.

5.1 Inscripción de la memoria (IM)

Versiones sobre el pasado del pueblo Diaguita, que muestran prácticas y acontecimientos que marcaron su vida y relaciones, inscribiendo la memoria en una territorialidad o lugar. Los participantes señalan contrastes, diferencias o conflictos a partir de los relatos entre el pasado y presente, como también prácticas tradicionales desarrolladas por el pueblo, lo que en su conjunto promueve un posicionamiento que otorga legitimidad para valorar, sentir, actuar y reflexionar en torno las transformaciones del lugar de vida, siendo componentes de un proceso asociado a la inscripción de la memoria. Este aspecto será fundamental para la construcción de identidad y lazo emocional con el lugar.

En estas versiones sobre el pasado se distinguen dimensiones de su territorialidad o lugar, que es dónde y/o cuándo la memoria se inscribe, integración de tiempo y espacio rememorado. Estas dimensiones corresponden al macro-lugar, meso-lugar y micro-lugar.

5.1.1 Macro-lugar. Entre la materialidad de la historia, valoraciones y una nueva conquista.

En estas versiones en torno a un pasado amplio del pueblo Diaguita, se construyen memorias y valoraciones que orientan la acción y comprensión del presente. Estos relatos enseñan bases que han construido relaciones entre el pueblo Diaguita y el Estado de Chile, desde una perspectiva contingente o contemporánea, desde donde se interpreta un pasado amplio en una territorialidad amplia. Sin embargo, la delimitación geográfica, política-administrativa no es el centro para configurar lo “macro” del lugar, sino el alcance, magnitud y profundidad del conflicto entre los sujetos sociales señalados, lo que ha

permitido o restringido cierto tipo de acciones entre el pueblo Diaguita y el otro sujeto social en el territorio ancestral.

Figura 3: Arte rupestre 01, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile. Fotografía realizada por autor durante trabajo etnográfico, 2019.



Durante el trabajo de campo y conversaciones informales con miembros del pueblo Diaguita, emergió el relato respecto a los “dibujos de los indios”, dibujos que se encontraban en distintas partes del desierto de Atacama según planteaban, que asociaban a testimonios o expresiones de los diaguitas más antiguos, de los ancestros, “los que más antes” vivieron en el mismo lugar en el Valle (Figura 3 y 4).

Para miembros del pueblo Diaguita, petroglifos, o bien artesanías en greda, e incluso cementerios indígena Diaguita, que se han “encontrado” en distintas partes del TAIKAI cuando remueven tierras por distintas obras de construcción pública o privada, como los hallados en La Serena y Valparaíso, es que estos ancestros se están mostrando, por sobre a que los encuentren. Y específicamente se mostrarían para enseñar quienes eran los que ahí vivían:

los ancestros, ellos, están mostrándose. Porque lo digo en el sentido de que han aparecido estos grandes hallazgos, hallazgo que encontraron en Valparaíso (H12E40-49).

Por otra parte, las autoridades del Estado de Chile no informarían directamente al pueblo Diaguita sobre estos hallazgos, sino que ellos se enterarían por fuentes externas sobre lo aludido, y no tienen control alguno, ni acceso directo, sobre tales hallazgos.

Esta forma en que ancestros se presentifican, también sería a través de acontecimientos naturales, especialmente para poner en acción y aplicación el conocimiento ancestral Diaguita heredado por ellos:

espero de repente el cataclismo, estoy como con los brazos abiertos esperando el tema. Porque en realidad eso va a ser como el ordenamiento de la tierra. Porque ya no veo, no veo que va a haber un cambio por nosotros como seres. Van a seguir las empresas, van a seguir los políticos, van a seguir sus modelos que ellos tienen, y tal vez la única forma que eso cambie, es que venga un “reseteo” por parte de la tierra no más y que se tengan que quedar los que, los que saben cómo prender el

fuego, los que saben dónde está el agua, los que saben, porque al final esos son datos de sobrevivencia que nuestros abuelos lo tenían, no por algo andaban por los cerros, por las aguadas y por todos esos lugares. Hoy día la gente está muy cómoda en la ciudad, entonces, abre la llave y le sale agua (H12E40-49).

A su vez, los relatos se encontraban con una carga emotiva contrastante al referirse a las distintas formas en que se materializa la presencia de ancestros. Por ejemplo, alegría y orgullo, ante los petroglifos o arte rupestre, porque permitían cierto recuerdo y conexión con lo que en la antigüedad ha expresado el pueblo Diaguita, pero, por otra parte, también significaba impotencia y tristeza, porque muchos de esos petroglifos habrían sido robados por visitantes, o bien destruidos por empresas u otros visitantes, dado que no tienen ningún tipo de resguardo o protección efectiva, al no ser valorados tal como ellos lo valoran.

Figura 4: Arte rupestre 02, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile. Fotografía realizada por autor durante trabajo etnográfico, 2019.



El cambio, transformación e incluso pérdida en torno a valores a lo largo del tiempo, es un aspecto altamente significativo que es cuestionado desde el pueblo Diaguita, pero ya no silenciado, sino que se rememora y se presentifica en el relato, inscribiendo memorias respecto a un origen posible sobre lo aludido:

hay una pérdida de valores que comienza efectivamente cuando se institucionaliza, o se intenta institucionalizar, en Chile, el sistema de la corona de castilla (...) que llegan acá y traen a jesuitas, bueno, a una serie de personas que tratan de implementar un sistema educacional en las personas, en los indígenas, en el pueblo Diaguita. Y eso ahí es donde tiene el primer impacto el choque valórico, ¿por qué? Porque aquí la cosmovisión era muy distinta, había valores distintos, donde la palabra de las personas era válida, como algo real, no así del europeo, que venía de afuera, que tenía que traer un documento, 'yo vengo del rey tanto, de la colonia tanto, yo soy el encargado acá'. Eso acá no existía antiguamente, y eso se institucionaliza cuando se comienzan a crear los primeros establecimientos educacionales, donde se trata de homogeneizar y de criar a todos los pequeños (niños) de este territorio, en una misma, en un mismo planteamiento, en una misma lengua, en un mismo ideal, y ese ideal que fue traído acá, es el catolicismo (M05E40-49).

estamos hablando del año 1750, más menos, es cuando la iglesia define, que en el norte, por lo menos hasta la tercera región, que no se hable más otra lengua que no sea la castellana (...) en esa fecha se pierde la lengua Kakán, y me parece que pasó lo mismo en la Isla de Pascua, con los Mapuche no fue tanto, y después el

1879, que es otra fecha que se define el futuro, es cuando, digamos, el Estado chileno, Chile como tal en ese momento, gana la guerra del pacífico, con eso se llama, lo que es la chilenización de Tunupa (...) después del 79, está la pacificación de la Araucanía, y está la chilenización de Tunupa... (...) Tunupa... Que es digamos el Dios andino, que una vez que Chile llega a la primera y segunda región, que se llamaba antiguamente, ellos (chilenos) ingresan a los colegios, y a través de la religión, hacen una nueva conquista...(H13E40-49).

Una visión de mundo fue sistemáticamente instalada a través de la violencia física, en un primer momento, hasta las más sofisticadas formas de disciplinamiento actual, y violencias contemporáneas, quizás menos espectaculares que antaño, aunque gravitantes en todo sentido. Una forma de violencia es la que ha impactado en una dimensión valórica, y que habría sido a través de la religión y establecimientos educacionales como parte de su extensión. Lo planteado contrastaba con la cosmovisión Diaguita, basada en valores, conocimientos y prácticas distintas, que murales de la zona intentan reinscribir en la memoria, como un gesto de inflexión.

Figura 5: Arte urbano 3, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile. Fotografía realizada por autor durante trabajo etnográfico, 2018.



Así también, otro discurso público Diaguita se presenta, con especial énfasis en el reconocimiento público del ser mujer indígena Diaguita, a través del reconocimiento de otra mujer indígena, apuntando a una posición de resistencia ancestral común de mujeres indígenas, con la que se ha defendido la historia y cultura de pueblos indígenas ante la opresión. La declaración proviene desde una autoridad pública, que ocupa un alto cargo en el congreso:

como mujer nacida en Atacama y Diaguita quiero sumarme en el día de hoy al reconocimiento en el Día Internacional de la Mujer Indígena para recordar la lucha

que tantas mujeres dan día a día, como lo hizo Bartolina Sisa, mujer aimara que entregó su vida en defensa de su pueblo (...) Por eso, quiero hacer un reconocimiento y entregar un gran saludo a tantas otras mujeres que a lo largo del mundo indígena en Chile, hacen también una tremenda contribución a la defensa de los derechos de todas ellas (...) este día se recuerda en honor a la guerrera aimara Bartolina Sisa, quien junto con su esposo Túpac Katari lideró la rebelión aimara-quechua contra la explotación y abuso de los conquistadores españoles en el Alto Perú, que comenzó en 1780. (...) Su ejemplo de valor y resistencia inspira a todas las mujeres latinoamericanas en la lucha que día a día deben dar para defender sus derechos, historia, dignidad y cultura (DM10).



Las dinámicas revisadas, dan cuenta de cambios y transformaciones de gran profundidad, que han impactado en una dimensión valórica, lo que puede haber facilitado cambios en la forma en cómo valorar los acontecimientos, más allá del acontecimiento en sí mismo, pero que, como bosquejo, siempre se encuentra abierto, y la memoria cumpliría con tal objetivo, de mostrar esa diferencia, desde una perspectiva presente.

5.1.2 Meso-lugar. Sobre los lugares a medio camino y las memorias sobre la ausencia.

Dimensión situada en la relación entre el pueblo Diaguita e instituciones u organizaciones del Estado de Chile, o sus representantes, en el que se rememora un pasado de mediano alcance, donde valores externos ya incidían en parte del pueblo de manera

directa, y que se materializaba en el lugar, con la influencia de religiosas que llegaron en misiones de conquista religiosa a la zona, hasta las actuales rondas por sectores rurales de difícil acceso, que realiza la autoridad religiosa, de acuerdo a la información obtenida durante el trabajo de campo.

La presencia religiosa y la presencia de autoridades del Estado de Chile, no aparecen como coincidentes en el relato. Mientras la presencia de la hegemonía religiosa hizo su entrada desde el período de conquista, la presencia del Estado de Chile, a través de sus representantes, se hizo mucho después de la creación de la nación chilena. Desde la perspectiva de participantes, fue sólo hace algunas décadas que en lugares del TAIDAI cordillerano, que comenzó a existir otra forma de presencia de autoridades del Estado, mostrando con ello un tipo de ausencia previa:



antiguamente, el alcalde nunca, no se conocía uno acá (...) las autoridades no, no..., la realidad no nos representaba (H18E60-69).

antes por aquí no se conocía un carabinero (H19E70-79).

Para algunos miembros del pueblo Diaguita, más allá del colono español y luego de la presencia religiosa, fue el mercado el que siguió, dado los procesos asociados a la industrialización en el rubro de la minería y agricultura, y un auge económico de la élite chilena, basado en la comercialización de recursos naturales no renovables. De acuerdo con

lo planteado, la no presencia del Estado, no significa necesariamente ausencia radical, sino que presencia a través del mercado, dado los vínculos políticos entre ambos actores y las respectivas autorizaciones que el Estado otorgaría para actuar en el TAIDAI.

Tras buscar en fuentes documentales adicionales en torno a la presencia/ausencia aludida, se arribó al Censo de 1813, del Archivo Nacional (Instituto Nacional de Estadística), donde también se encuentra una asociación, en este caso entre prácticas del Estado de Chile y religión, más allá de lo mencionado líneas atrás. En lo comprendido como “patria vieja”, la nación chilena realiza un censo de población (Censo, 1813), a través de un destacado científico de la época. El objetivo del censo era principalmente conocer la población de la nación chilena, para de esta forma, el naciente parlamento tuviese representantes proporcionales según zona, por sospechas respecto a sobrerrepresentación de sectores. En tal labor, las autoridades instruyen a fuerzas armadas en conjunto con autoridades religiosas según provincia, a apoyar lo consignado.

Antiguamente, por visión de mundo, los religiosos consideraban sujetos con alma, a quienes seguían a un Dios, en este caso, el asociado a la religión católica o cristiana. Por lo que es probable, que al momento de realizar el censo, es decir contar a la población, quienes no tenían Dios, y en consecuencia no tuviesen alma, no fueran contabilizados, si es que aún persistía dicha tradición colonial católica.

En el imaginario cristiano, todos los humanos tienen religión. Podían tener el «Dios equivocado» o los «dioses equivocados», podía haber guerras y podían matarse entre sí en la batalla contra el «dios equivocado», pero la humanidad del

otro, como tendencia y como forma de dominación, aún no se había puesto en duda. Lo que se estaba cuestionando era la teología del «otro». Esto último se modificó radicalmente desde 1492 con la conquista del continente americano y la caracterización de los pueblos indígenas por Cristóbal Colón como «gente sin religión». Una lectura anacrónica de esta expresión podría llevarnos a pensar que Colón se refería a «ateos». Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano (Grosfoguel, 2013).

En este sentido, los alcances de lo planteado, el no tener “alma”, más allá de los fines de contabilidad alusivos al censo en cuestión, se consigna porque tendrá efecto, en lo que configurará la distinción de raza, lo que **no** pasará por el color de piel, sino en el cuestionamiento de la condición de humano:

Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo... Los sujetos sin religión no están equivocados, tanto como están, según esta concepción, ontológicamente limitados. Al juzgar a los indígenas como sujetos “sin secta” Colón altera la concepción medieval sobre la ‘cadena del ser’ y hace posible pensar sobre el ‘condenado’ ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. A los ‘condenados’ modernos les faltará no sólo la verdad, sino también parte fundamental de lo que se considera ser humano. Su falta

no es tanto un resultado de su juicio, como un problema mismo de su ser. La colonialidad del poder nace así pues simultáneamente con la colonialidad del ser.... la aseveración de Colón sobre la falta de religión en los indígenas introduce un sentido antropológico del término. A la luz de lo discutido aquí habría que añadir que el sentido antropológico del término está también vinculado a una manera muy moderna de clasificar a los humanos: la clasificación racial. Con un solo plumazo, Colón lanza el discurso de la religión del ámbito teológico al de una antropología filosófica moderna que distingue entre distintos grados de humanidad con identidades fijadas en lo que luego se conocerá como razas (Maldonado-Torres citado en Grosfoguel, 2013, p.44)



Dicha consideración comprensiva es planteada, dado que a la documentación a la que se tuvo acceso, fue posible identificar a los indígenas con alma según detalle que enseña la misma, desde lo que en la actualidad se conoce como región de Atacama, hasta la región de Valparaíso, el TAIDAI, dada demanda del pueblo Diaguita, y vestigios arqueológicos encontrados en la zona, reclamados como Diaguita.

Los resultados del censo aludido muestran una población total de 112767 almas en el territorio comprendido entre la Provincia de Copiapó y la Provincia de Valparaíso. El 12% de esa población correspondía a población indígena con alma. Fue posible distinguir en el mismo censo, la población indígena por zona, población que se trataría de ancestros del pueblo Diaguita convertidos a la religión, es decir con alma, por lo que presumiblemente

nada se dice de los Diaguita no convertidos o distantes de la religión, y que por lo tanto no tenían alma y que no habrían sido censados. A continuación, se presentará en términos porcentuales la población indígena con alma del TAIDAI, distribuidos según provincia de la época:

Tabla 8.

Porcentaje de “almas indígenas 1813” del TAIDAI por provincia

Provincia	% Indígenas con alma
Provincia de Copiapó	14%
Provincia de Huasco	sin información
Provincia de La Serena	15%
Provincia de Coquimbo	13%
Provincia de Petorca	12%
Provincia de La Ligua	19%
Provincia de Aconcagua	7%
Provincia Santo Rosa de los Andes	16%
Provincia de Quillota	10%
Provincia de Valparaíso	10%
Indígenas entre Copiapó y Valparaíso	12%



Nota: Elaboración propia. Tabla confeccionada con datos provenientes del censo territorial de 1813

Se desconoce la razón por la que en el censo de 1813 territorial por provincia, no aparece el detalle con la información relativa a los indígenas de la Provincia de Huasco, zona en la que se concentró esta investigación.

Lo relevante de estas cifras, más allá de su contribución para la eliminación de mitos racistas, que han fundamentado creencias respecto al exterminio del pueblo Diaguita, es que ese intento de exterminio no fue sólo originado por el colono español, sino que fue continuado por el Estado de Chile. El censo recién consignado que se encontraba a cargo de una máxima autoridad científica internacional de la época, apoyado por la contribución de las fuerzas armadas y religiosas de la reciente nación chilena, fue desestimado por las autoridades políticas de la época, una vez que conocieron sus resultados, lo que implicaría cambios en el parlamento, según representatividad que se desprendería del censo.

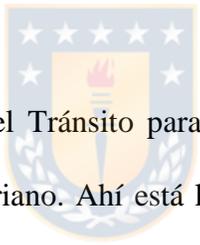
Ante ello, pasarán los años, y fue hasta 1835, para que las autoridades políticas del Estado de Chile realizaran otro censo, para dar cuenta de la población de la nación chilena. En este censo la categoría descriptiva “indígena” desaparece, quedando un genérico de hombres y mujeres, solteros o casados. Aquello bajo el contexto de reafirmación y construcción de la nación chilena que indicaba: “La República de Chile es una e indivisible. La soberanía reside esencialmente en la nación” (Instituto Nacional de Estadística, Repertorio Chileno, 1835, p.10).

Esta aparente ausencia del Estado de Chile se ha encontrado intermediada por distintos actores que han incidido en las relaciones intergrupales del pueblo Diaguita, llevando incluso a eliminar al pueblo de la memoria oficial, “decretándose” borrar las diferencias

culturales para el predominio de una visión de mundo. Sin embargo, las prácticas distan de los decretos.

En consecuencia, el Estado de Chile, incluso desde una fase germinal habría tenido presencia en el TAIDAI, a través de lo que en ese momento era el dispositivo religioso. Sin embargo, para participantes del TAIDAI de la zona cordillerana del Valle del Huasco, la presencia del Estado sólo data de hace algunas décadas. Eventualmente, la presencia del pueblo Diaguita en dicha zona, sumado a lo nómada de las prácticas, era una presencia negada, escondida e invisibilizada.

5.1.3 Micro-lugar. Apropósito de la piel al desnudo.



La riqueza está arriba, del Tránsito para arriba, de Chancoquín para arriba, hasta Valeriano. Conay, Valeriano. Ahí está la riqueza, ahí está la riqueza, porque todavía se piensa a la manera antigua (H17E60-69).

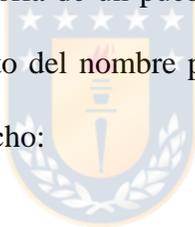
Lo que podría denominarse inicio de la zona cordillerana del Valle del Huasco, se puede caracterizar, tras el transitar en el trabajo de campo, por su aislamiento, ruralidad y belleza de ciertas zonas, particularmente aquellas con paisajes que contienen montañas nevadas, cerros con hermosos y diversos ocres, resguardados por cielos de intenso azul, o bien, anaranjados, violetas y cálidos atardeceres, que se despiden con el parpadear de cada estrella, y una luna que no sólo deja su huella, sino que llama al abrigo.

Todo ello pareciera un danzar de colores, danza de arcoíris, presentando tonalidades que impresionan, y ríos que permiten una verde vegetación, resistente a la sequía. Verde que se arrima al lecho del río, en sectores que aún no han sido industrializados. Paisaje que también muestra la crudeza, no de la naturaleza por la destrucción de viviendas, calles y sectores de siembra, asociada a los recientes aluviones ocurridos en la zona, sino de autoridades políticas, porque ahí donde se encuentra un lugar de vida y patrimonial, es tratado como un espacio de explotación agrícola, viñas y mineras, para el crecimiento y desarrollo, de parte de la nación chilena. Lo que crece, mientras crece la economía de parte de la nación chilena, son las familias e hijos que deben seguir procesos históricos de migración forzada, historia de los nadie, de los que su lugar de vida, puede ser interpretado como un no lugar, es decir, un espacio.

Algunos de esos sectores son denominados caseríos por las autoridades del Estado de Chile, básicamente por la cantidad de sus habitantes. Pero tras el proceso de entrevistas, como de trabajo de campo, es difícil llegar a sostener una reflexión o centrarse sobre la cuantía, sobre el número. De lo que se trata es de aprender algo sobre la cualidad de la riqueza del pueblo Diaguita. En ello, el pensamiento y acciones del pueblo Diaguita del lugar, sobre todo ancianas, si bien es heterogéneo y diverso, enseñan el significado de patrimonio humano vivo, patrimonio inmaterial, sobre todo por personificar humildad, simpleza, enseñanzas aplicadas y filosóficas, agudeza en sus análisis, e incluso, silencios que enseñan a escuchar. Sin embargo, grupos no Diaguita con los que se ha relacionado como pueblo, lejos de respetar aquella enseñanza personificada, ha devuelto un

posicionamiento negado, una subjetividad negada, tal como “especialistas” y el Estado lo han hecho, negando la identidad, historia y relaciones del pueblo Diaguita.

Prácticamente no son lugares para quienes escriben la historia hegemónica, desde el trazo académico de herencia eurocéntrica, o desde la incidencia de inversión económica. Para estos últimos se trata de un espacio inerte, de explotación de recursos naturales, que se debe extraer sin límites. Para estos últimos no es un lugar que forma parte de la piel al desnudo del pueblo Diaguita, por ello, y dado que suelen escribir los márgenes de posibilidad, difícilmente estos lugares son de importancia, escasamente aparecerán en el mapa, en los censos o en los estudios representativos de la población nacional. Para estos últimos, la denegación sobre la memoria de un pueblo, pareciera ser un deporte, mientras que para otros, el sólo reconocimiento del nombre propio, del lugar ancestral de vida, ya significa dar contorno a aquello no dicho:



ojalá fuera importante que nuestro lugar sea reconocido, porque yo me he dado cuenta, he buscado, he visto mapas y no sale este lugar, no sale su nombre (...) Entonces, sería importante, yo creo, que el gobierno, no sé de quién depende que sí aparezca en el mapa, y con su nombre real, y que existe gente acá, porque todos, cuando uno va a otros lugares... A mí me ha tocado, cuando preguntan “¿de dónde eres?”, en Ovalle yo decía “de Junta de Valeriano”, y nadie tenía idea de donde quedaba (...), es importante que se reconozca este lugar y que existe en la cordillera (M01E20-29).

Esta es una dimensión de corto alcance, principalmente por enseñar el contraste en prácticas o acciones entre pasado y presente en una territorialidad próxima, e incluso en ciertos casos, con un impacto hacia el futuro. Los relatos acá funcionan como herramientas de mayor cercanía en torno a trayectorias vividas en el lugar, y que giran respecto a prácticas o acciones del mismo pueblo Diaguita (relación intragrupal), o entre el pueblo Diaguita y otros (relación intergrupala).

Se trata de relatos que traen al presente versiones sobre el pasado, sobre la vida de antes, desde su relación con lo que entregaba la naturaleza del lugar hasta prácticas tradicionales:

la vida de antes fue muy crítica, mucha pobreza. Nosotros nos criamos casi desnudos, a pie pelado, pasábamos por las nevadas grandes, a pie pelado no más, y las tapas poquitas, casi nos helábamos, nos mojábamos; nosotros nos criamos en el campo de allá, nunca bajó mi papá con nosotros pa' acá, pa' allá pa' la cordillera no más nos tenía, pa' allá nos criamos nosotros (M09E70-79).

la vida del campo es la mejor, tranquila, puros pajaritos que cantan. Nosotros nacimos y nos criamos por el Valeriano, nosotros no veníamos nunca pa' acá ("pies" de la cordillera), (...) yo no sabía de lo que era un pueblo (H14E40-49).

Existían rucas antiguas, no con casas de ahora. Ahí donde vive mi abuelita todavía hay algunas que son antiguas (M01E20-29).

Si antes no había estas casas, nada (...) Estas las hicieron después, estas eran unas pirquitas como los indios, los que vivían ahí se murieron todos, quedan los nietos no más (M09E70-79).

Esas eran las “calaminas” que se usaban antes. Igual que el carrizo, otro monte parecido a la cortadera, también se usaba pa los techos. Lo colocaban bien acomodadito, bien apretadito, el lomito de toro que llaman y eso quedaba bien, el techo no se mojaba, no pasaba el agua pa’ adentro tampoco (...) Todos los muros eran de pirca, pircaos no más (...) Lo sacaban de la orilla del río, si antes había mucho monte, pero ya todos se han perdido, ahora no hay casi, muy poco, antes había mucho (...) eran unos ranchos que ellos hacían, y ahí dormíamos. Pero ahí no se usaba catres, nada, dormíamos en el suelo en cueros de oveja, claro, sobaban los cueros y esas eran. Y las mamás tejían ponchos en telares y esas eran las tapas. Así nos criamos (M08E70-79).

Cuando niña también anduve con las cabras de mi abuelo pero era p’al sector de Maitencillo; también cuidé, pastorié cabras, también anduve a burro, pero cuando era niña (M07E50-59).

antiguamente la mayoría eran crianceros, la mayoría eran crianceros nómades, no estaban fijos acá (...) Mi mamá adonde se ponía con el ganado tenía una siembra, sembraba porotos, maíz, zapallo, todo eso se comía antes (...) Ahora igual se come, pero ahora nadie siembra, todo se compra (M03E40-49).

Las distintas dimensiones del lugar, que sólo se plantean de manera ilustrativa, permiten comprender que los procesos inmiscuidos en la construcción de versiones contemporáneas sobre el pasado, se orientan a mostrar que ese espacio, se transforma en un lugar, incluyendo tiempo y espacio, memorias insumisas que crean y explicitan una versión sobre lo dañado, sobre los responsables. Daño que no ha sido suficiente para borrar la memoria de un pueblo.

Las memorias libres en las montañas, y que por los ríos brota, también enseñan, que fue en el periodo de terrorismo de Estado encabezado por Augusto Pinochet, junto a gobiernos de continuación de políticas neoliberales y capitalistas, que esa libertad comenzó a quebrarse al imponerse formas de vida, ya no nómades, por el “bien de ellos”. Esto se traduce en la promoción del arribo agresivo de mineras al lugar, pero también de agrícolas y viñedos, lo que tiene una herencia de mucha más larga data.

Durante el trabajo de campo, hubo conversaciones con miembros del pueblo Diaguíta que afirmaban tres aspectos centrales al respecto. Por una parte, hasta hace algunas décadas, aproximadamente dentro de la segunda mitad del siglo XX, existía una práctica semejante a un sistema de turnos, donde miembros del pueblo Diaguíta del Valle del Huasco tenían la función de llevar animales de otros miembros del mismo pueblo, hacia la cordillera y que no podían hacerlo dado que vivían en zonas más centrales del Valle. El objetivo de la práctica solidaria y de colaboración que en el lugar se desarrollaba, era contribuir a que estos animales pudiesen alimentarse.

Durante el período aludido, los campos centrales del valle del Huasco, habían comenzado a tener otros usos comerciales más agresivos, sumado a la escasez de agua, lo que implicó buscar alternativas ante tal amenaza. Para afrontar dicho escenario, y fusionándolo con las tradiciones, los crianceros pasaban por el pueblo recogiendo los animales de quienes no podían llevar en esa oportunidad a sus animales a la cordillera, como con la misma frecuencia que antiguamente lo solían realizar. A su vez, estos últimos, entregaban víveres a los hermanos del pueblo Diaguita que emprenderían la labor consignada, en consideración del largo periodo que pasarían en la cordillera. Esta práctica a la que se vio forzado el pueblo Diaguita, se habría llevado durante largas décadas dada la intervención del Estado en el lugar, y si bien permitió resolver una problemática específica, implicó entre otras cosas, que muchos disminuyeran significativamente las prácticas nómades, y del libre uso del campo para la alimentación de sus animales.

Por otra parte, en período de terrorismo de Estado, si bien no habría existido una gran presencia militar en las zonas interiores del Valle del Huasco, según los relatos conocidos, tal como en las grandes, e incluso pequeñas ciudades urbanas:

acá (zona rural) fue más tranquilo que en la ciudad, porque yo vivía en Vallenar en ese tiempo, y era feo el toque de queda, todo eso era como bien feo, pero no violento, con miedo, era eso (M10E80-89),

sí hubo una incidencia respecto a la organización social y productiva, continuada por las políticas activas de post-terrorismo de Estado, entendido como aquellas prácticas de Estado que incentivaron la política extractivista neoliberal capitalista, que aceleró la fragmentación

social en el pueblo Diaguaita, junto a procesos de migración forzada y contaminación del lugar de vida. Cabe resaltar la asociación entre continuación de las políticas indicadas y la mayor fragmentación del pueblo, especialmente por la desconfianza entre sus integrantes que más tarde se desarrollaría, lo que marcaría una mayor inflexión en la trayectoria del pueblo Diaguaita del lugar, incluso percibido con mayor incidencia en sus relaciones intragrupalas, que lo promovido en período activo de terrorismo de Estado.

Esos nuevos márgenes de normalidad instituidos por el Estado de Chile, facilitó que miembros del pueblo Diaguaita del lugar, comenzaran a aposentarse de manera más fija en un lugar y así fue para que incluso aquellos que vivieron libres en la montaña, tuviesen que bajar de la misma, para comenzar a vivir a los pies de esta, junto con un sistema arquitectónico tanto de materiales y distribución del espacio impuesto, y distante con la herencia ancestral.

Además, estas memorias muestran que, a partir de dispositivos de vivienda, de educación, salud y religiosos, han existido puntos de quiebre en la trayectoria del pueblo. Y mientras eso ocurre, las mineras fueron ocupando el territorio ancestral, los viñedos han crecido, y también, algunos Diaguaita no ven más posibilidad o alternativa que convertirse o llegar a ser, lo que el Estado querría, tal como en el periodo de conquista religiosa.

Estos quiebres e inflexiones, han ido construyendo el abandono paulatino de la vida en la cordillera, sin embargo la memoria contraria a estas versiones, resiste a desaparecer. Estos quiebres se asocian a una serie de dispositivos, entendidos como artefactos sociales

que tienen por fin operativizar una forma de dominación, instituida desde un grupo cultural No Diaguita, y que materializa una visión de mundo otra.

Sobre dispositivos de vivienda

El dónde y cómo vivir, según los parámetros del Estado de Chile, fue algo que se comenzó a vivenciar de manera más directa por parte del pueblo Diaguita que vivía en la Cordillera de los Andes, desde la época de terrorismo de Estado de Augusto Pinochet. Sin embargo, fueron los continuadores de las políticas aludidas, que no atendieron a las particularidades del pueblo Diaguita, promoviendo que:

Estas casas son del noventa y siete y del dos mil dos (...) más antes acá, pa' acá no había pa subir los buses, tenía que bajar a caballo hasta Conay y de ahí de Conay pescaban los buses (...) pa ir la escuela po (M02E30-39).

antes estábamos acostumbrados a vivir eso, sin luz (...) A vivir sin luz, porque todo lo que es camino, teníamos que caminarlo en oscuro (...) todo lo que es camino, así oscuro no más. Estábamos acostumbrados. Después cuando ya llegó la luz, extrañamos un poco porque todo claro (...) desde chicas nos criamos así, en oscuras po, bonito, la luna alumbraba harto. Pero sin luna, a oscuras no más, teníamos que grabarnos el camino, igual que cuando llovía, todo oscuro, oscuro, noche negra (M04E40-49).

Más allá del genuino intento de ayuda al pueblo Diaguita del lugar, dichas acciones también contribuyeron no sólo a modificar las prácticas asociadas a la relación con el lugar y comenzar a vivir como quizás debía vivir un chileno o chilena, sino que favoreció la fase de exploración e instalación de grandes proyectos mineros en la Cordillera de los Andes y sus alrededores, ante lo que no debía existir consulta indígena alguna, dado que el pueblo Diaguita no había sido reconocido legalmente. En tal período se hablaba de un pueblo extinto.

Sobre dispositivos escolares

Según lo planteado por informantes durante el proceso de recolección de información, el Estado de Chile, estaría implementando incipientes prácticas interculturales en dispositivos escolares, lo que como intención, es bien valorado. Esto principalmente se desarrollaría en educación prebásica y básica, y se traduciría en artesanías, historias locales y bailes, todas ellas de carácter ancestral.

En términos específicos, en la zona más interior del Valle del Huasco, el dispositivo escolar ahí ubicado, ha servido para el disciplinamiento según los estándares del Estado de Chile de varios de quienes ahí viven. Sexto año es el curso más avanzado que ahí se imparte, pero de tener deseos de continuar con sus estudios, significará abandonar su lugar de vida, y buscar un internado, en otra zona. Esto que puede ser una práctica no tan extraña en el contexto nacional, tiene diferencias, dado que tal migración, es parte de una migración histórica, una migración forzada que se ha vivido como pueblo Diaguita. La misma acción se inscribe en un campo de significación distinto.

Parte de los entrevistados nunca habían asistido a un dispositivo escolar, otros, sólo fueron un par de años, pero las memorias al respecto recuerdan su paso por ahí, o el de sus hijos, como un tránsito al menos, complejo:

¿A quién fue que le pegó el profesor y yo fui a...? (...) Y yo fui a corretearlo..., si yo fui muy anañá oiga. Fui pa' allá (a la escuela) porque le pegó a la chiquilla, llevé la huasca, y le dije: “¿por qué me corrió a la niña de la escuela?, si yo las mando a la escuela no pa que las corran”, “no señora, si yo no la corrí”, “¡la corriste!, a vos te voy a correr de la escuela, desgraciado”, le dije. Y me dijo “no señora, fue el Lucho...”, “ese viejo concha de su abuela, no tiene por qué... te retirá al tiro de la escuela... ¿no lo voy a correr? si me corrió a los niños de aquí”, dije yo..., “no me vienen con hueva'a... aquí, aquí te vai a encontrar conmigo vo...”, y ahí se arrancó pa allá, y ahí le dije yo, “me llevo a los niños, yo no los dejo aquí sufriendo”, les dije yo , “y si les van a dar almuerzo..., no les den tampoco, si en mi casa tengo”, le dije, “en mi casa tengo comida pa darle, no le hace falta un plato de comida en mi casa”, le dije yo (M09E70-79).

cuando ella (hija) se fue a mí me costó mucho también, acostumbrarme que ella saliera del lado de nosotros. Y a mí me preguntaban por ella, y yo me ponía a llorar, porque no podía acostumbrarme. (...) si uno no tiene estudio no es ná. (...) no es nada porque uno va a buscar un trabajo, no se lo dan, por el tema de los estudios (M04E40-49).

La amenaza a la pertenencia grupal y el distanciamiento del lugar de vida, también se asocia a dispositivos escolares. Estudiar y aprender lo dispuesto por el Estado de Chile, se realiza con gravitantes esfuerzos, amenazas y pérdidas, teniendo como corolario virtual, un reconocimiento por parte del otro. De adecuarse a todo un sistema de disciplinamiento y de conocimiento de una visión de mundo, construidos en tales dispositivos, será posible recibir un reconocimiento, ser alguien.

Al igual que en el dispositivo previo, se produce un contraste entre pasado y presente en su territorialidad, e incluso en el llegar a ser alguien, que explicita una incidencia a nivel intragrupal e intergrupala.

Sobre dispositivos de salud

La gobernanza respecto al cómo vivir según el ideal del Estado, en parte puede comprenderse a través de algunos de sus dispositivos. Durante el trabajo de campo y conversaciones en contextos formales como también, informales, con funcionarios de un hospital del Valle del Huasco, además de funcionarios de unidades regionales de políticas públicas en salud, se conocieron versiones respecto a la relación del pueblo Diaguita con ellos, y en tal, el estado de salud que identificaban.

Lo consignado, cobraba especial relevancia, en consideración de los aluviones que habían impactado en la zona, tanto el año 2015 y 2017. Para el Estado de Chile, el foco central se encontraba en aquel momento en nutrir un programa de salud intercultural, según normativas instruidas.

En tal labor, si bien habrían existido esfuerzos, uno de los dispositivos manifiesta que no ha sido un trabajo óptimo, dado que había un fuerte distanciamiento por parte del pueblo Diaguita hacia los dispositivos y hacia esa política en general, lo que se habría traducido en baja participación o asistencia a las reuniones convocadas por ellos para tal fin. Aunque, sin embargo, habría algunos miembros que han participado de lo consignado, pero no en un número representativo. Según los mismos funcionarios, parte de la problemática de fondo se habría encontrado, en que hay otros puntos no resueltos, como vinculados al territorio ancestral y la contaminación de las mineras en el lugar, en que el Estado no tendría una respuesta según lo demandado. Adicionalmente, se indagó respecto a los problemas de salud que aquejaban al pueblo Diaguita, a propósito de los acontecimientos señalados, pero se desconocían datos oficiales al respecto.

Se recorrieron instalaciones de dispositivos de salud, para conocerlos, no identificando diferencias sustantivas con otros dispositivos. Tras un tiempo de recorrido, se logró identificar unas bancas para sentarse, las que estaban afuera del dispositivo de salud. Se siguió tal dirección, dado que ahí había un quitasol, instalado de manera muy artesanal por un “kiosco móvil” que ahí se encontraba. Al llegar al lugar, se compró una botella de agua, ya estando en anhelada sombra, se observa alrededor, parte del desierto de atacama, y leo el nombre del local, “El Diaguita”. Eso fue lo más próximo que se identificó en torno a lo Diaguita, aunque fue fuera del dispositivo de salud.

No obstante, tal eventual vista fragmentada y parcial de los esfuerzos que han realizado los equipos encargados de construir y aplicar un programa intercultural en salud, encuentra su contraste con declaraciones públicas en prensa, de líderes de comunidades Diaguita, que

habrían estado trabajando en el área de salud. En este sentido, hay una valoración positiva, declarada de manera pública al respecto, lo que permite tomar lección de una posible área a enriquecer:

Estamos actualmente trabajando en los consultorios con la Medicina dominante. Lo que es para nosotros un éxito porque llegan muchas personas principalmente de escasos recursos que se atienden con dicho servicio. Esta es una necesidad que tenemos los pueblos originarios de Atacama y de Chile; volver a nuestras raíces, esta es la medicina de inicios del mundo que es de la naturaleza misma (DM02).

Además de prestar nuestros servicios de manera gratuita, este aporte es importante, porque nos permite rescatar nuestras hierbas milenarias, esas que nuestros abuelos usaban para sanarnos cuando chicos y que se han olvidado. Estamos agradecidos de trabajar con el Servicio de Salud Atacama, que nuevamente nos favoreció para seguir trabajando (DM07).

El impacto de tal favorecimiento que advierten algunos, y que entrega trabajo, no fue posible identificar en las entrevistas realizadas a participantes. La mayoría desconocía la existencia de un programa intercultural en salud, o bien los esfuerzos al respecto, es más, en algunos casos se observa distanciamiento respecto a lo que podría entenderse como “medicina dominante”, aludida en la declaración pública.

Es probable que las lógicas de dominación impregnadas en las políticas en salud, no dan chance para ponerse en riesgo en prácticas cotidianas, que eventualmente las tensionen, por el sólo hecho de presentar una pertenencia cultural alterna a la dominante. Sin embargo, las memorias muestran lo prescindible de ciertas prácticas de control y dominio que recaen sobre ciertos cuerpos. Pero también muestran, lo laxa que puede llegar a ser la gobernanza del Estado, sobre el dominio y control de acciones de otros cuerpos “No Diaguíta”, que ponen en riesgo la salud de los cuerpos gobernados, específicamente de los Diaguíta del lugar, posiblemente dependiendo del interés del que se trate.

Mi mamá pa tener los hijos la ayudaba mi papá no más, ella tenía sola a sus hijos (...) Yo no fui nunca a controlar, ni los niños tampoco (...) Se enfermaron, pero yo no más les hacía remedio. Y yo tenía sola a mis niños y yo misma me hacía mi aseo y le hacía el aseo a la guagua y listo (M09E70-79).

Antes no, vivía y vivía no más, uno así, no se entrevistaba con un hospital, con un médico, nada, aquí no había posta, había que ir a Conay, a caballo, a burro, a veces, mucha gente de a pie a pasar hambre allá porque todo el día, de la mañana hasta la misma noche, eso se hacía para poder controlar los niños, controlarse uno (M10E80-89).

antes no ver tantos médicos, tantas cosas, que tenían hijos sin saber cómo controlarse porque quedaban embarazadas no más. Y ahora no pos, ahora hay remedios que pa tomar, uno, pa cuidarse, así que tiene menos hijos. Y antes no pos, llegaban hasta trece, muchas personas han tenido trece hijos (M03E40-49).

La gobernanza que realizaría el Estado, respecto a los cuerpos, no implica sólo el definir cómo vivir, sino el cómo morir. La emergencia de nuevas formas de enfermar, ha conllevado nuevas formas de tratar la enfermedad, con la aparición de nuevos actores, que no sólo son un nuevo actor, sino que representan una visión de mundo, de normalidad y anormalidad diferente.

Más allá de la distinción señalada, lo problemático también recae, en quienes deberían aceptar y resignarse ante la transformación del lugar que da vida al pueblo, o en términos directos, en aceptar el dominio del cómo morir del pueblo. En términos concretos, de contaminarse el lugar de vida, específicamente un elemento que resulta vital, como el agua, sería un envenenamiento progresivo. Para miembros del pueblo Diaguita, la contaminación es una realidad, y el Estado lo sabría:

los presidentes ya ahora están casi más para el lado de las mineras que pa la gente. Y el Estado, todo el Estado ya lo tienen las mineras... Y aquí lo único que queda es hacerle juicio, una contrademanda al Estado, en el extranjero. Ahí se puede cambiar (H14E40-49).

Tiene que seguir igual y aun peor. Porque muchos aquí en la cordillera, anda mucha gente haciendo estudios y cuestiones, igual no más contaminan (H19E70-79).

por las contaminaciones. Sí porque nosotros cuando niños nos íbamos a bañar allá, a ese río de allá. Ahora no nos podemos bañar en ese río (M06E50-59).

(minera) Nueva Unión está trabajando, (minera) Barrick está para el otro lado, ahí tienen el campamento, pero es una parte muy amplia, ahí hay una vega y todo ahí es agua, en todos lados hay agua, entonces, a nosotros nos preocupa porque donde rompe el agua siempre va a llegar. Y están haciendo caminos nuevos y sondajes nuevos. Ahí está el campamento (...) nosotros les dijimos que ellos no tenían los permisos, se estableció una demanda pero todavía no sabemos el resultado (...) Ya hicieron el primer sondaje y los pillamos justito. (...) destruyen glaciares, porque hay muchos para allá (M01E20-29).

Según lo conocido a través de participantes, la intervención minera en la zona cordillerana del TAIDAI, más allá de la contaminación del agua y la destrucción de sus fuentes, como glaciares milenarios, ha significado entre otras cosas, pérdida de las fuentes de alimento para sus animales, acelerando el proceso de sequía que ha significado que sus animales no tengan con qué alimentarse donde tradicionalmente “pastaban”, interviniendo un lugar en que incluso han vivido junto con sus animales (ver figura 6 y 7).

Figura 6: TAIDAI cordillerano intervenido por minería 4, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile. Fotografía realizada por participante de la investigación, documento revisado durante trabajo etnográfico, 2018.



Figura 7: TAIDAI cordillerano intervenido por minería 5, Valle del Huasco, Región de Atacama, Chile. Fotografía realizada por participante de la investigación, documento revisado durante trabajo etnográfico, 2018.



Antes eran puras tropas de mula no más que trabajaban. Pero ahora ya se metió estas máquinas, adonde sondean, ahí es donde jode el agua, contaminan el agua (...) adonde está la nieve abajo, los escarchal abajo del cerro, estos abrieron po amigo..., limpiaron un poco, y botaron la nieve po señor, y ahí donde estaba el mismo (hijo), después la nieve se corrió po, se corrió y se vino por la quebrada cuesta abajo. Bajó cuesta abajo, pa donde estaba el niño (hijo), pal bajo (...) me dice que no le pasó

nada (...) ahora poco, como un mes... (...) así que ensilló los animales, ahí el niño, ensilló..., vio las máquinas, y se les fue pa allá. (...) ‘están mal ustedes, el trabajo de ustedes es para el otro lado, no pa acá’ le dijo. ‘ahora ustedes’ dijo, ‘están sondeando aquí’ le dijo, ‘encienden las máquinas y por allá se fue toda esa mugre pa abajo’ le dijo. ‘Allá llegó donde estoy yo’ dijo, ‘y no tengo agua’ le dijo, ‘tuve que, como 60 litros de leche tuve que botarla po’ (...). Si los fondones de agua, de adonde sacaron con la sondeada, viene toda esa agua mugrienta que hay aquí po, ese río que va ahí po (...) ahora un caballero, vinieron los caballeros (trabajadores de la mina) y fueron pa allá, pa la laguna, aquí pal Casadero, le dijo al niño mío: ‘no..., sabí, esta agua ya se contaminó’ le dijo (...) los gallos, sus empleados que trabajan ahí (en la minera) (...) “esta agua amigo, está contaminada por la minera”, le dijo. (...) pero si es la misma agua que tenemos que tomarla. Claro que aquí hay llave, pero es igual no más po. Hay un estanque ahí, y los otros están allá arriba... y de allá vienen las cañerías, están enterradas ahí. (agua que) sí... si se toma... (H16E60-69).

La presencia de los dispositivos de salud, como extensión de una forma de gobernanza respecto al cuerpo, delineando el cómo vivir y morir, muestran un cambio entre pasado y presente en la territorialidad, que también impacta a nivel intragrupal e intergrupala, e incluso en imaginarios sobre el devenir, enseñando una versión sobre un pasado distinto, conformado por prácticas y acciones alternas a las hoy impuestas.

Sobre uno de los dispositivos religiosos, la “secta”

El 22 de febrero de 2018, tras haber pasado el último control policial del territorio chileno, en el que nadie efectivamente controló, y avanzar cerca de 20 kilómetros en dirección hacia la Cordillera de los Andes, se encontró la última localidad del Valle del Huasco, previo a llegar a Argentina. Si bien no hay ningún paso habilitado para cruzar a Argentina, los del lugar saben por dónde, cuándo y cómo hacerlo.

Las expectativas se encontraban en poder realizar entrevistas a miembros del pueblo Diaguita de ese lugar. Antes de aquello, para conocer el entorno se observó el lugar, identificándose no más de 60 casas muy humildes, de material ligero y algunas de adobe, cerros rocosos y áridos, que contrastaban con un valle verde, por el paso del río. Las calles de tierra, en su mayoría conectadas por estrechos pasajes, una pequeña escuela cerrada, nadie en las calles, salvo un hombre en una camioneta que vendía verduras, algunos caballos transitando y perros jugando, algunas aves, y al fondo, un cementerio, una pequeña capilla en mal estado, y por el lugar, un gran pesebre, a escala humana.

Luego de algunas conversaciones con las personas del lugar, definidas todas ellas como Diaguita, explicaban que la razón por la que compraban verdura a la persona de la camioneta, que pasaba 2 veces por semana, era porque las verduras que él traía no estaban contaminadas, a diferencia de si se cultivasen en el lugar. Fue en ese instante en que se hizo el comentario respecto a que recién había visto la camioneta, y que luego la había visto a la altura del pesebre. Al preguntar quién había realizado el pesebre, pregunta sólo por curiosidad y para conocer la afinidad religiosa en el mejor de los casos, se notó que algo pasaba. Unos segundos de silencio, miradas entre ellos, para que emergiera una respuesta,

“no fue gente de acá la que hizo eso, fue como un regalo que hizo esa gente de la comunidad”, para continuar con un silencio. “Esa gente de la comunidad” afirmé, ante lo que continuó, “sí, pero ellos viven un tanto más arriba no más”. Para que una persona de edad, desanudando los acertijos, dijera: “si son ellos, los de la secta de Pirque que se vinieron para acá y se instalaron”. Tras lo expuesto, un conjunto de miradas rápidas entre ellos, inquietud y hermetismo. Respetando el silencio, luego dije “la secta de Pirque”, para que otro integrante de la conversación planteara: “es que ahora ya no le llaman secta, le llaman comunidad, pero son los de la secta, son ellos los que se instalaron acá”.

A modo de contextualización, se precisa que la denominada “secta de Pirque”, también conocida como “comunidad ecológica y cristiana”, y que ha recibido otras denominaciones, tuvo gran cobertura mediática durante el año 2007, por la muerte por omisión de una profesora de danza oriunda de la región de Atacama, miembro de tal “secta”, muerte que habría estado asociada a la “secta” en cuestión. El cuerpo de la profesora fue inhumado ilegalmente en el lugar habitado por la “secta” en Pirque, zona próxima a la ciudad de Santiago de Chile.

Respecto a la conversación aludida, y al comportamiento observado, se estima que aquello adelantó que tal “secta” también tenía incidencia en el clima emocional en el lugar, que ha ido cambiando desde su arribo. Luego, con otras personas a las que se le preguntó abiertamente al respecto, se observó que tal “secta” generaba un efecto de tabú, de hermetismo, de silencio, lo no dicho, como sorpresa. La mayoría se refirió al respecto, en cuanto a que se había rearticulado la “secta de Pirque” en el lugar, al mando de la misma líder, una ciudadana que sería Argentina.

Esta “secta” que se ubica en esta zona de la cordillera, en una zona sin control policial, zona de tránsito informal entre Chile y Argentina, que el pueblo Diaguita de manera ancestral ha utilizado, no es neutral para el pueblo Diaguita del lugar. En la mayoría promueve desconfianza, algunos prefieren no referirse a ella por las posibles represalias, poder y contactos que tendría en términos políticos, pero otros, la cuestionan directamente, esperando que se vayan del lugar. En términos generales se notó temor respecto a ellos, cierto grado de sumisión psicológica y no cuestionamiento, por las implicancias que pudiesen tener.

Algunos miembros del pueblo Diaguita habrían recibido amenazas de muerte de parte de la “secta”, golpes, intentos de ahorcamiento y amenazas con arma de fuego, realizados por la líder, cosa que ya habrían informado a las instancias judiciales, sin avance acorde a sus expectativas. Lo consignado, parece reafirmar ese clima emocional percibido respecto a la “secta” de manera transversal en los participantes Diaguita del lugar.

Dado que el foco no se encontraba en la “secta” en sí, ese otro No Diaguita, que para miembros del pueblo Diaguita actuaría con el respaldo del Estado de Chile, y bajo un manto asociado a la religión cristiana, promueve incomodidad, tensión, temor, sumisión, un relato no escuchado o considerado como relevante por parte de las autoridades del Estado de Chile, lo que en su conjunto, sería un agregado más a las prácticas de violencia racial del siglo XXI, que perturba y amenaza al pueblo Diaguita del lugar.

En su momento, según información en prensa, la líder de la “secta de Pirque”, habría sido declarada inimputable por la justicia, tras informe forense de un médico psiquiatra. Sin

embargo, el médico aludido, ha sido cuestionado en otras oportunidades por las pericias que ha realizado y su contribución como “especialista” en otros casos, lo que habría incidido en la declaración de inimputabilidad de personas acusadas por delitos asociados a la violación de derechos humanos, en periodo de terrorismo de Estado, como lo habría realizado a través de un informe en el que declararía con demencia y deterioro de memoria, sobre quién lideró la “Caravana de la Muerte”, según prensa. O bien por declarar erróneamente con demencia senil a un general del ejército involucrado en actos de terrorismo de Estado, lo que incluso significó elevar las sospechas en la Comisión de Derechos Humanos y Pueblos Originarios, por presunto encubrimiento de algunos oficiales del ejército investigados por causas de DDHH, según plantea el medio de prensa y según consta en Acta de Sesión N°96, Ordinaria, celebrada el miércoles 17 de agosto de 2016 en la Cámara de Diputados (Cámara de Diputados, Chile, 2016). El mismo especialista, también habría estado vinculado, según plantean medios de comunicación, en el desarrollo de cuestionables procedimientos de evaluación psiquiátrica forense sobre anarquistas, a propósito de lo que se denominó como “Caso Bombas”, donde la máxima instancia de justicia en Chile, la Corte Suprema, el año 2012, “rechazó el recurso de nulidad presentado contra el fallo que absolvió a los acusados por la instalación de artefactos explosivos en el marco de la investigación por el “Caso Bombas””, según medios de comunicación. El caso posteriormente sería denominado como un montaje, por parte de la defensa de uno de los acusados. Más allá del caso aludido, el experto en cuestión, ha afrontado sumarios instruidos por la autoridad del Servicio Médico Legal, desconociéndose los resultados de los mismos, junto a cuestionamientos de organismos de DDHH, como también de pares, que habrían exigido el despido de éste (ADNradio.cl, 2013; Biobiochile.cl, 2016;

Cooperativa.cl, 2007; Elciudadano.com, 2016; Emol.com, 2008; Latercera.com, 2013; Theclinic.cl, 2016ab).

Hasta fines del 2018, el médico aludido continuaba como perito psiquiatra forense, a “contrata”, por el Estado de Chile, de lo que se desprende que el Estado de Chile, en la unidad específica en que se desarrolla, ha requerido de forma regular de sus funciones, y no hay motivos suficientes para sostener lo contrario desde su perspectiva.

No obstante, más allá del saber médico dominante, para algunas personas del lugar la líder no está “loca”, tiene poder en la comunidad, sabe lo que hace, tiene vínculos con autoridades políticas del Estado de Chile, y sería una mujer violenta, tras una fachada de mística-religiosa. Efectivamente, según prensa, el médico habría declarado un diagnóstico vinculado a aquel eje sobre la persona en cuestión, lo que coincidiría con la dimensión religiosa. El relato del médico habría contribuido a que el crimen que se le asociaba a la líder de la “secta”, sobre la muerte de una mujer de la región de Atacama, fuese desestimado en cuanto al dolo respectivo.

Más allá de la pertinencia o no del eventual diagnóstico psiquiátrico sobre una de las líderes y una aproximación jurídica a la situación, esta “secta” que sería de carácter religiosa (Rodríguez, 2013), contaría con las características clásicas de una de ellas, según descripción que otorgaron miembros del pueblo Diaguita, como para tal denominación. Sobre todo, llama la atención el efecto emocional sociotrópico en miembros del pueblo Diaguita del lugar, que generaría el grupo identificado como “secta”.

Durante el año 2014 una periodista, apoyada con fondos provenientes del Estado de Chile, confeccionó un documental respecto a la “secta de Pirque”, identificándola con otra denominación. Este documental que fue expuesto en cines, su autora fue entrevistada por medios masivos de comunicación, realizó giras internacionales, documental que tendría como trasfondo enseñar la espiritualidad de la misma, y que para la autora del documental:

hay todo un sistema de vida, hay unas familias, hay todo un sistema de vida que ellos se han organizado, que lo han podido llevar adelante, porque actualmente siguen existiendo, incluso han crecido, con respecto al inicio, y ese tipo de vida yo la considero válida (Isabel Miquel en CNN Chile, 2014).



Esa forma de vida que la directora del documental considera válida, probablemente al igual que el Estado de Chile, o como eventualmente agrupaciones No Diaguita del lugar, para miembros del pueblo Diaguita del lugar ha significado un nuevo impacto psicológico, con alcances en la salud mental, en cuanto a inquietud, temor, y tensión que representa, sumado a un nuevo quiebre en las interacciones sociales al interior del pueblo, por la amenaza que significa y la violencia que se invisibiliza. Lo que se advirtió en términos transversales, fue temor ante la “secta”, y en otros casos, evitación e impotencia. Este nuevo escenario se habría ido construyendo desde el año 2010, hasta la fecha de recolección de información, donde esta “secta” ya contaba con un número importante de miembros, según versiones encontradas en el trabajo de campo.

Cada uno de estos dispositivos de control de los márgenes de posibilidad de acción, como dispositivos de vivienda, escolares, salud e incluso religioso, que separaban lo normal de lo anormal, lo posible e imposible del curso de vida, desde la cosmovisión hegemónica no Diaguita, topan con la rememoración que insinúan y explicitan prácticas y acciones distintas, que desnaturalizan los diversos artefactos sociales normalizados. Esto plantea que el Estado de Chile, ha tenido responsabilidad al trastocar el lugar de vida, a partir de acciones, u omisiones, sobre quiénes, dónde y cómo se puede vivir, o dejar morir, en el TAIDAI, por ejemplo, a propósito de las acciones de mineras o incluso la que denominan “secta”, entre otros, que han perturbado de manera significativa el curso de vida en el lugar.

Lo considerado como relevante en el análisis, ha sido comprender cómo el recurso de la memoria no necesariamente apoya el conocimiento fidedigno y dominante respecto al pasado, sino que ayuda a comprender el presente, y particularmente, la manera en que estas versiones pueden ser artefactos de interpelación de identidades, que dinamita la fuerza de la realidad hegemónica.

5.2 Interpelación de identidades (INTI)

Al producirse versiones antagónicas respecto a la inscripción de la memoria, la cultura dominante, sea a través de instituciones del Estado de Chile, empresas u organismos públicos o privados, nacionales o transnacionales, o incluso desde miembros de la comunidad nacional chilena, en escenarios de contacto cotidiano, compele, requiere, omite, demanda, rechaza, niega o excluye al pueblo Diaguita, al existir una contraposición entre las memorias que no tolera, a modo de privilegiar su versión dominante. Sin embargo, el pueblo Diaguita no sólo es interpelado y cuestionado respecto a su posición identitaria y lazo con el lugar, sino que también interpela a la cultura dominante.

Según lo planteado, en estas interpelaciones, entre el pueblo Diaguita y un otro No Diaguita, se encontrarán versiones que han ido construyendo identidad Diaguita y lazo con el lugar, aspectos implicados y no separables, lo que va mostrando una diferencia, produciendo un posicionamiento que demanda al otro, como forma explícita de interpelación.

5.2.1 Del ser Diaguita y de la diferencia

De acuerdo con la información recolectada la identidad Diaguita se encuentra atravesada por el nombre propio, que además de dar materialidad a la diferencia, promueve reconocimiento asociado a la territorialidad. Ese nombre propio es el anclaje o lazo de herencia con el lugar, que para algunos articula principalmente un vínculo de sangre, para otros, tradiciones, para otros, una visión de mundo fundamentada en memorias, y para

muchos, cada uno de estos elementos significó en algún momento de su vida, vivir o experimentar la diferencia, sin necesariamente tener claridad del por qué de la exclusión y de las sofisticadas formas de inferiorización o anulación de su experiencia y conocimiento en calidad de humano, lo que podría denominarse, vivir el racismo.

A su vez, el ser Diaguíta implica un pasado común, real, simbólico o imaginario, pero que más allá de ello, y las distintas proximidades a la experiencia directa que sus miembros pudiesen haber tenido, dada las circunstancias y determinantes de las diversas trayectorias de vida, sí hay nitidez respecto a lo que ha implicado ser Diaguíta. Esta mayor o menor proximidad al conocimiento respecto al pasado común, puede asociarse, entre otros aspectos, a procesos de migración forzada y asimilación cultural.

Respecto a este último punto, no sólo desde la forma clásica en que la hegemonía hace prevalecer su cosmovisión, sino que la hegemonía hace prevalecer su cosmovisión, tomando y haciendo pasar por propio, el conocimiento y prácticas tradicionales ancestral Diaguíta, como por ejemplo en lo comprendido como conocimiento agrícola y de regadíos, que luego fue asumido como conocimiento campesino. Esta forma de apropiación de la memoria, para construir identidad, puede que no sea exclusiva de este contexto, pero si se observa como estrategia en las luchas respecto a la interpelación de identidades.

A pesar de lo planteado, hay claridad de que una vez que ese conocimiento respecto al pasado común, se comprende en profundidad y se implica con aquél, habrá un impacto, un punto de inflexión que interpela el curso de vida y lo construido como realidad. Una vez que el relato llega a sus herederos, el curso de vida cobra otra significación.

Es decir, esas memorias no sólo transmiten relatos sobre el pasado para su entendimiento, sino que transmiten y construyen, en versiones actualizadas, la cosmovisión Diaguita, que ayuda a comprender y actuar en el presente. Para algunos pasará por un conocimiento heredado genéticamente, para otros por la habilidad y destreza en la defensa del territorio y compromiso con sus ancestros, y también por los que vendrán, para que así puedan comprender y vivir la cosmovisión que sólo el lugar puede transmitir.

En lo global, ese relato articula un posicionamiento de relación entre los integrantes del pueblo, sus memorias, ancestros, artefactos, la naturaleza y animales, pero también, un relato respecto al tratamiento pasado y presente, que el otro, ha instituido en el lugar. Esto último estaría basado en la inferiorización de sus conocimientos, valores, afectos, prácticas, y sobre el ser Diaguita, con lo que se lograría naturalizar el dominio de una realidad.

Esto plantea, que el otro No Diaguita, que cobra distintas figuras, desde “españoles”, “transnacionales”, “ambientalistas”, “secta”, todos amparados por el “Estado de Chile”, impondrían que el porvenir se delinea según un saber y ser, superior y externo al pueblo Diaguita. Estos intentos de imponer el ideal otro, transforman su lugar de vida, en un “espacio” o “no lugar”, promoviendo que, incluso viviendo en el mismo lugar de vida, comience un abandono simbólico e imaginario del lugar, aunque en otros casos, se prosigue en procesos de migración forzada a otras zonas del país, por la contaminación, por escasez de fuentes de trabajo, educacionales y de respuestas resolutivas en salud, por ejemplo, ante nuevas enfermedades.

En lo observado, el ser Diaguita, no pasa por el relato más excéntrico de conocimiento mágico-religioso, por un enrarecimiento discursivo extremo, o por andar con tapa rabo semi desnudo, sino simplemente por un posicionamiento que ha significado valorar y actuar en torno al otro, incluida la naturaleza, animales y ancestros, que proviene de una tradición y herencia ancestral previa a la creación de la nación chilena. Esto se ha materializado en una territorialidad, que va del norte a la zona central de Chile, empapada por recuerdos silenciados, por artefactos, escritura (arte rupestre), cementerios indígenas, por prácticas y acciones tradicionales, sin nombre propio en un momento, pero con un pacto y compromiso que ahora se explicita y nombra. Es decir, se trata de memorias que han fundamentado acciones en el pasado sobre la organización de la vida en sociedad, y respecto a la valoración del sistema de creencias, tradiciones y acciones en torno al bien y el mal, con lo que se comprende el presente y se bosqueja el devenir.

Pero hay prácticas recurrentes en planos formales e informales asociados principalmente a la nación chilena y sus instituciones, que se encargarían de identificar la diferencia no para respetarla o valorarla de manera positiva, sino para omitirla, negarla o bien devaluarla. Para miembros del pueblo, el nombre propio “Diaguita”, que el Estado de Chile reconoce legalmente como pueblo indígena el año 2006, viene sólo a articular y reconocer, no únicamente las prácticas que históricamente se han desarrollado como pueblo ancestral, sino que también, nombra la diferencia hecha sentir desde siglos. En la vida cotidiana esto ha significado desde tiempos ancestrales, que miembros del pueblo hayan vivenciado prácticas y acciones de devaluación por su definición, por sus acciones,

tradiciones o herencia cultural. Vivir la inferiorización, anulación, vivir el racismo, para muchos fue incluso previo a saber que esa diferencia tenía nombre propio, Diaguaita.

Para algunos lo consignado se manifestó por tener otra forma de conocimiento y relación con la naturaleza, por la forma de hablar, por el color de piel y rasgos físicos, por la estatura, por el apellido, por el lugar de vida, por sus alimentos, por no tener estudios y dinero, por la forma de vida de sus ancestros, por no poder participar de manera activa y vinculante en ámbitos de decisión política al no estar preparado o no tener competencias, por no ser como la hegemonía querría que se fuese en diversos planos, por la destrucción de lugares y objetos patrimoniales, por la contaminación y sobreexplotación del lugar de vida, o porque su lugar de vida, recurrentemente sería una “zona de sacrificio”.

Más allá de la forma de expresión, cada uno de estos puntos enseñaron que el aspecto en común se encontraba en que la diferencia o distinción de base, se situaba en el origen étnico de sus miembros. La diferencia que las memorias presentifican, permiten descentrar o alejarse, del margen de normalidad, lo que en las prácticas concretas pareciera significar para la hegemonía cultural, que esos sujetos pierden algo de lo humano, por su forma de ver y actuar en el mundo, por las coordenadas de su memoria, por su nombre. Sin embargo, si bien esas prácticas de racismo siguen presentes, también se encuentra viva la resistencia, puntos de fuga ante la dominación para la transformación, o crear alternativas de significación, valoración y acción, ante la opresión:

en el Pueblo Diaguaita eso del purismo no existe, como decía un hermano, pero se mantienen tradiciones ancestrales (H13E40-49).

A mí en Vallenar, en una farmacia me pasó. Una señora me dijo “oiga, ¿de qué país es usted?, oiga, tiene una voz que es extranjera, usted”, y “¿de qué parte viene usted?”, “de Junta de Valeriano”, le dije yo, “¿y eso de dónde?”, “eso queda del Alto del Carmen al interior” (...) Bueno, yo me sentí como mal, porque mi voz no parecía que fuera de acá. Y le dije que era de acá, del último pueblo de allá de las lagunas, que de ahí era yo (M04E40-49).

yo orgulloso de llevar la sangre diaguita (...) (padres) Generación reconocida como Diaguita. Y después venimos nosotros y mi hijo como tercera generación (...) en este Valle (Valle El Carmen, uno de los sectores del Valle del Huasco) no son muchos los diaguitas, son más los descendientes de españoles, porque en este país cuando llegaron los españoles acá, ellos se repartieron los valles con los aborígenes y que son el valle del tránsito (...) entonces para allá está la mayoría, casi puros apellidos que son más directos. Y para acá los españoles se afincaron en este país y después se cruzaron más con acá, y acá el pueblo, el Valle del Tránsito quedó como la raza Diaguita más pura, entonces no se mezclaron mucho. (...) yo pienso que la sangre mejor es la sangre nativa, del pueblo. Porque si vinieron los españoles a colonizarnos, llegó lo más malo de España, la lastra de España: ladrones, asesinos... (H15E50-59).

La interpelación de un otro, consiste en mostrar un posicionamiento en base a un relato respecto a la inscripción de la memoria, que entrega nutrientes para la adscripción y

diferenciación grupal y lazo con el lugar. En esta interpelación se cuestiona el relato dominante, que ha construido la realidad establecida como normal y válida:

en el estudio antropológico y arqueológico, que nosotros hicimos, no aparece el pueblo Colla, aparece solamente el pueblo Diaguita (M05E40-49).

pueblo Colla es Diaguita. O sea, estamos hablando que el 93 al 2006, gente se reconoció Colla, por el hecho para recibir, para trabajar el tema medicinal, tema incluso pa poder postular al fondo de tierra y agua (H13E40-49).

yo me pregunto, ¿qué estudio hizo el Estado de Chile ahí para reconocerlos a ellos (Colla), dentro de un territorio que es Diaguita? Entonces hoy día acá en el territorio están, los Diaguita, que somos nosotros acá, deberían estar los Diaguita-Colla, están los Diaguita-Chango, por la costa (H12E40-49).

El cuestionamiento a las bases de lo normal, se presenta también bajo la figura de:

(...) del 2006 fuimos reconocido..., pero que nosotros existimos como le digo, hemos existido toda la vida (...) o sea, nos miran igual como, como la gente del país, primero chileno y después Diaguita..., o sea eso es lo que han dicho (...), y pa mi, yo soy primero Diaguita, porque antes que se hiciera la constitución, ya nuestros ancestros vivían acá (...), con las propias costumbres (H18E60-69).

antes cuando uno era niña no sabía que era Diaguita, entonces, después empezaron a nombrar más los diaguitas por los apellidos, uno se siente más, este... porque dicen “ah, los diaguitas” y a uno siempre le preguntan y... “¡sí, somos diaguitas!”. Hay muchas personas que dicen, “nosotros no somos diaguitas”, se avergüenzan de ser diaguitas. Yo no pos, no me avergüenzo que me digan Diaguita, “ah vos soi india” (como burla), ¡y natural!, digo yo (...) dicen “indios”, y yo no creo que sea mala palabra. Uno se siente orgulloso de ser Diaguita, no puede sentirse mal porque le digan Diaguita, porque lo real es que es Diaguita uno (M03E40-49).

ser Diaguita uno, trae eso en la sangre (...) en tu gen, y ser orgulloso de lo que fueron los viejitos más antiguos, de todo lo que fue mi mamá, mi papá, todo lo que te han enseñado, (...) mi mamá es autóctona Diaguita porque tiene los dos apellidos (...) uno se siente, orgulloso, y de defender, de lo que parecía indefendible, pero se puede, orgulloso de ser indio... ¡INDIO!, como le llaman los viejos, porque te dicen, tu soy indio, y a lo mejor, te debería sentirte mal, pero a la final, con todo lo que hemos aprendido uno se siente contento. Porque es el que tiene más experiencia que el resto, ¿sí o no? porque viene, viene de la formación de la tierra, y ahí viene con otra mentalidad (H11E40-49).

Desde una perspectiva contemporánea el ser Diaguita comienza cobrar una significación distinta, cesando su no ser, dada la evidente connotación negativa previa, que

aún sigue persistiendo. Esta resignificación que se ha iniciado, topa con varios muros y prácticas que en algunos casos coartan o limitan su presentación, no obstante, al haberse dañado la territorialidad que conforma parte de la piel identitaria Diaguita y lazo con el lugar, con las condiciones para la inscripción de la memoria, se avanza en lo que es su defensa, interpelando al otro:

La unión de nuestro pueblo es también nuestra fuerza. Somos tranquilos y trabajadores. El amor por nuestras raíces, y por el agua como elemento vital, nos mantiene cohesionados. Contra eso, hasta el más gigante de los gigantes debe rendirse (DM08).

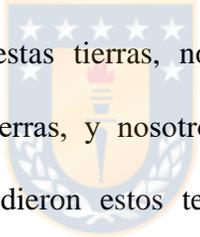
ser Diaguita, es eso, defender la tierra, defender tus valores, como familia, como persona (H12E40-49).

Ser diaguita significa, es como decir que uno es dueño del territorio de acá..., que no vamos a decir que van a venir no sé de adonde, y van a llevarse toda esta cuestión, porque estuvieron a punto de botar estas casas por la minería. Pero no es la idea que vengan y que uno deje sus cosas botadas (M02E30-39).

Esta interpelación aspira al reconocimiento, para su respeto, reconocimiento en el que es fundamental y consustancial para la identidad y lazo con el lugar, el TAIDAI.

5.2.2 De la cosmovisión a la demanda Diaguita

Otra forma de INTI, que profundiza lo recién desarrollado, consiste en precisar y hacer notar la visión de mundo. Desde la perspectiva de participantes del estudio, el TAIDAI significa parte de su cuerpo identitario como sujeto social, motivo de orgullo, que construye una forma de definición con herencia cultural, lugar que ha otorgado de forma ancestral el conocimiento, condiciones de vida y que nutre la realidad del lazo con el lugar, porque el mismo forma parte de su identidad, empapada de manera significativa, por la visión de mundo que en el mismo se ha construido:



Vivimos orgullosos en estas tierras, nosotros (...) Nosotros hemos vivido cantidad de años en estas tierras, y nosotros nos criamos pa' arriba, como le conversaba. Y después nos dieron estos terrenitos acá, nos vinimos, pero no dejamos nunca el río aquél, ese es el río de nosotros, que somos criados y nacidos pa' allá (M09E70-79).

es muy bueno que nos reconozcan como Diaguita, porque ahora uno dice “soy diaguita” y ahí como que le toman el peso. (...) (Existe) el lazo sanguíneo que nos une a los Diaguita. He tenido oportunidad de convivir con la gente de Chollay, que están casi en la misma parada que nosotros. (...) (hay) papeles que me piden de mi bisabuela, de mi abuela y de mi mami (...). Para otras personas es importante el papel, porque si uno no tiene el papel no lo miran mucho. Pero para las personas que viven aquí, tener la sangre es suficiente (para ser Diaguita) (M01E20-29).

Ser diaguita es como que uno tiene otra manera de pensar, de vivir, no con comodidades, como otros viven, y uno no, como ha sido no más. Eso es ser Diaguita..., como antes los diaguitas eran pobres, no miraban de tener bueno, andar de lujo (M08E70-79).

Esta forma alterna de pensar, que descentra los parámetros dominantes, algunos lo significan de la siguiente forma:

la cosmovisión del Pueblo Diaguita, se desarrolla en base a varias cosas, el Pueblo Diaguita, se mantiene hasta el día de hoy la relación con la Pachamama, el respeto, digamos, de partida, dentro de nuestro pueblo no existe lo que es la propiedad privada, eso se viene instaurar, una vez llega la invasión, y nos muestran de que no, es que tú tienes que ser dueño de una tierra, y nosotros no entendemos a qué le denominan dueño, porque nadie es dueño de ninguna tierra. Lo que entendemos es que la tierra a nosotros nos da qué comer (...) entonces es parte, nadie puede ser dueño, de algo que la necesitamos. Lo mismo pasa con el agua, que es uno de los elementos centrales de nosotros, que es el agua, pasa lo mismo, hay una frase que se dice, 'cuando se termine el agua ¿iremos a tomar qué, vamos a tomar oro, vamos a tomar otra cosa, cobre? (...) nuestra cosmovisión, y converso con más hermanos, y entiendo que no era una lucha, sino que efectivamente, era una raigambre mía personal, que nos venían enseñando de una forma que no tenía

nombre y apellido, sino una forma de ver la vida. Y resulta que la lucha no era ni incluso en contra de la derecha, sino que era si tu sustentai un garabato, un maltrato hacia el medioambiente, yo voy a ser la contraparte, quién sea que esté al frente... Y eso tal vez, desde el punto de vista mío como luchador, lo veía más en el sector de derecha, como empresarios ellos le sacaban algún provecho a la tierra, en su formas, y sus conceptos de vida, claro se contradecía conmigo. Entonces, hoy en día yo me puedo parar y puedo estar, decir, respéteme el entorno... No te estoy preguntando de qué piensas... (H13E40-49).

nosotros definimos al Pueblo Diaguíta, diciendo que somos los hijos del Valle, y ¿por qué los hijos del Valle? Porque toda nuestra cultura se desarrolla alrededor de los ríos y de los valles transversales en Chile, viene en nuestro desarrollo cultural. Y los aluviones, que siempre han existido en este país, nunca habían tenido tanto desastre, entre comillas económico, porque para ellos (para los chilenos) es un desastre económico, más que un tema medioambiental, es porque todas las afluencias naturales vuelven a su estado natural, somos nosotros, las personas, que hemos invadido (M05E40-49).

En términos globales, esta forma alterna, basada en tradiciones y memorias negadas, construyen una demanda que se presenta de la siguiente forma:

lo que nosotros queremos es que nos devuelva, primero que nada, el territorio, el Estado chileno (...) específicamente de acá (Copiapó, Atacama) al sur, hasta Valparaíso... que es el territorio, y no estamos hablando tampoco de que se corte el país, porque tampoco es. Sino que dentro de ese sector, que nosotros estamos pidiendo, es que se nos entreguen territorios, sectores, para nosotros desarrollar nuestra cosmovisión, porque no la podemos desarrollar acá, o sea es imposible (...) nosotros decimos, que los chilenos resuelvan sus problemas, sus problemas de corrupción, que resuelvan sus problemas de partidos políticos, que resuelvan si, si su religión que han llevado la moral y la ética, que es la iglesia católica, con su pedofilia y lo que ellos quieran, resuélvanlo ellos, pero no nos metan en ese saco a nosotros, y que nos den nuestro espacio (...). Y eso, no, no, no ha podido, no ha salido, se han formado mesas de trabajo (H13E40-49).

mantener las raíces del pueblo y luchar por lo que es de nosotros (...) Porque nosotros los diaguitas tenemos parte en los lugares de acá del valle y nosotros tenemos que luchar por eso para que no se pierda po. Para que nuestros hijos también tengan esa oportunidad que nosotros tenemos (M06E50-59).

Exijo que CONADI cumpla el rol que le compete en estas circunstancias. Más allá de ser un mero ministro de fé este debe ser garante del cumplimiento de la ley y del respeto de los convenios internacionales suscritos por Chile, como el convenio 169 de la OIT, que señala: “que se deberá consultar a los pueblos originarios, mediante procedimientos apropiados” (DH05).

(Estado) Que diera derecho a educación. A través de la educación se pueden abrir los ojos de las otras cosas, darse cuenta. Hay muchos que no pueden estudiar, mucha gente no puede estudiar. Hay mucha gente que no tiene ni siquiera educación básica. Yo creo que lo más importante es la educación (...) y que los pueblos deben tener el derecho de respetarles el derecho de vivir en un ambiente sano, libre de contaminación (H15E50-59).

yo me siento, yo me siento, yo me reconozco, yo me siento parte de la cultura Diaguita, y es por el amor que siento por el medioambiente, por el entorno que me rodea, y porque creo que los valores son lo más importante que nosotros tenemos que mantener, más todavía ya nosotros que somos adultos ahora, cómo podemos llegar a nuestros niños, porque ahí está la semilla, ahí está la semilla que nosotros tenemos que cuidar y mantener, y que crezca sanita para arriba, y con tanta cosa que hay alrededor hoy día, es difícil... entonces ser Diaguita, es ser el protector del medioambiente, del entorno, del ser humano... (M05E40-49).

Como se planteaba líneas atrás, la interpelación de identidades tiene diversas formas de presentación, pero es la historia común, la preocupación y acción por el entorno, dado el lazo con el lugar, considerando no sólo la preocupación por el propio pueblo, sino que por la humanidad en general, lo que se presenta como cualidad. Hay una preocupación por el otro, pese a las sistemáticas formas de exclusión y opresión vivida.

La práctica del diálogo intercultural que el pueblo Diaguita ha ido construyendo con otros pueblos no es reciente, eventualmente producto de su historia y experiencia de largo

alcance, a propósito del transitar de un lado a otro, y encontrarse y vivir con otros pueblos, como el Inca, Mapuche, chileno, e incluso con el mismo pueblo Diaguita, tras la Cordillera de Los Andes. Así también, de acuerdo con los procesos de migración forzada, algunos de sus miembros no sólo han debido dialogar con instituciones del Estado de Chile, sino que han formado parte de ellas, pudiendo ser dispositivos bien conocidos. Sin embargo, ese diálogo, cuando no tributa al pueblo Diaguita en su conjunto, y se sostiene al pueblo en una posición de periferia y pura asimilación e indiferenciación cultural, también puede mostrar sus límites de tolerancia, en la interpelación de identidades.

5.3 Acciones colectivas (AC)

Dimensión de análisis que presenta acciones contemporáneas realizadas, o por realizar, por el pueblo Diaguita, o por algunos de sus miembros, que más allá de su estado de ejecución o avance, promueven un imaginario que los vincula en términos grupales y con las territorialidades. Esto a través de acciones cotidianas y colectivas de resistencia, modulando la incidencia o el impacto en la interpelación de la identidad y en el bienestar cultural.

Estas acciones colectivas son de gran importancia ya que intervienen en las diversas interacciones que permiten la construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar. Si bien de manera sistemática han debido afrontar diversas adversidades para sostenerse, que se van presentando según rostros contingentes, hay acciones de resistencia, no

necesariamente por la espectacularidad de las mismas, que desobedecen el imperativo de la adversidad que el otro no Diaguita instala, y ante lo que emergen acciones colectivas.

5.3.1 Lecturas sobre el otro

Al analizar la información obtenida desde las distintas fuentes, el otro, no diaguita, sea el Estado, una “secta”, empresas, la religión, consultoras, ongs y ciertos grupos ambientalistas, son situados en términos generales, dentro del plano de la amenaza, de manera mucho más sistemática y gravitante que los recientes acontecimientos naturales.

Dado que hubo participantes pertenecientes a distintas comunidades diaguita del valle, sumado a que no todos eran líderes de las mismas, y además de que hubo participantes que afirmaban no necesitar de papeles, o formalizar su comunidad ante el estado de Chile para ser Diaguita, que estos relatos recogen una diversidad de otros que resultan amenaza para el pueblo Diaguita en el Valle del Huasco.

Estos otros, tienen la cualidad de ser externos al grupo, específicamente al pueblo Diaguita y de no compartir la misma raíz o herencia cultural. Así es posible identificar una territorialidad construida, que ha segregado el territorio según raza, encontrándose el valle de los españoles y el valle de los naturales (Diaguita). Sin embargo, ambos valles se encuentran en el TAIDAI.

Sumado a esos otros no Diaguita, con lo que por razones históricas se han debido relacionar de manera medianamente próxima, en la actualidad, los ejes problematizados respecto al otro, son coincidentes con una raíz cultural distinta, y además se atribuye con diversos grados de explicitación, un mismo objetivo, que es la de hacer prevalecer otra

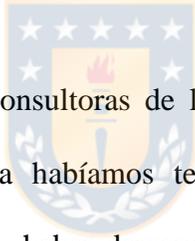
visión de mundo distinta a la del pueblo Diaguita, pero a través de otras formas menos espectaculares de violencia, que las utilizadas por los colonos españoles de antaño, sino que a través de sistemáticas formas de fragmentación del pueblo Diaguita en base a la desconfianza:

hay varios ambientalistas que están alimentados por la “Olka”... y la “Olka” les paga para que haigan conflictos, tonces...como le digo yo, este documento los dice más o menos cómo, cómo ellos han actuado...tonces dígame usted, en un pueblo tan chico como esto, ahí queda la desconfianza (...) si el ambientalista predica que hay o no, no quiero na con la minera, “que esta (comunidad) se vendieron”, y después salimos con que ellos también recibieron un, una parte (...) entonces, este es un trabajo muy bien hecho, que hace la minera para hacer quebrantamiento y ellos, pa hacer un quebrantamiento y poder... eh...actuar tranquilos. (...) hay una desconfianza muy grande, incluso en la familia, completa. (...) porque unos están de un lado, otros de otro (...) no, no nunca existió..., no le digo que antes éramos todos uno no más (H18E60-69).

ellos mismos, las mineras, o las empresas grandes, meten a esa gente (ambientalistas). (...) porque si hubiera igualdad de criterio, como estamos nosotros pensando todos juntos, este valle sería una maravilla, pero ellos tienen que irse (...) después se van, los ambientalistas vienen un tiempo y se va... Pero te deja ese, ese bicho ya metido ahí (...) cada vez que aparece un proyecto, aparecen ellos. Cada vez que aparece algo grande, un negocio grande, aparecen ellos, porque tienen que dividir a la gente. Yo te digo, porque si llegáramos a pensar todos igual, no se

instalaría nadie. Si llegáramos a pensar todos como pensamos, te digo yo, no se instalaría ninguna empresa sin antes conversar con la gente primero, entonces ellos, causan esa división, para que el negocio vaya lo más rápido posible. Y eso es lo que hacen, son estrategias de los mismos (H11E40-49).

Se ha instalado dentro de nuestro pueblo, se ha instalado lo que es la desconfianza, la falta de respeto, y varios valores que nosotros no, desde nuestro punto de vista no se, no se veía. (...) lamentablemente algunos hermanos que también se aprovechan de esta disputa, porque ellos a través de los famosos pasos de servidumbres, piden unas grandes cantidades de dinero a las empresas mineras (H13E40-49).



consultoras del Estado, consultoras de las empresas que quieren validarse y todo un cuento. Nosotros ya habíamos tenido un conflicto anterior con una consultora (...). Para nosotros, haber demandado a Pascua Lama y a la minera el Morro, es eso lo que nos pasa hoy día, hoy día como que se marca un precedente jurídico, porque fuimos reconocidos por juicio, fuimos reconocidos como comunidades indígenas afectadas en su territorio, y ya a partir de eso ya es otro cuento, para nosotros (...) Aquí claramente nos toca irnos hoy día, a nosotros, al choque contra el Estado. Porque aquí si bien es cierto es el Estado el que tiene que haber hecho cumplir, claro ha hecho cumplir, pero nos quitó todo, nos quitó todo. Entonces hoy día se le complica al Estado de Chile, yo creo, sentarse con nosotros a conversar, porque hoy día nosotros, con el tema de minera, estamos claro que hay, que tenemos un convenio internacional que nos avala, nos protege, y si nosotros lo

exigimos, cambian los estándares del país (...) nos oponemos a la forma en que el Estado ha avalado y ha permitido que se instalen estos grandes proyectos en el territorio. Porque ellos al final se llevan todo, no queda nada para nuestra gente. Y si queda algo es lo mínimo, por ser acá hay un colegio donde hay una minera que aportó para una carrera de mecánica, donde todas las herramientas son chinas. Y no sé pos, los primeros meses de uso ya jodieron un par de herramientas (H12E40-49).

ellos (niños) son los que en el futuro van a desarrollar la sociedad, ahí es donde se genera el primer impacto. Los niños comienzan con este..., ¿no entiendo?, o sea en mi casa, para mi papá es importante la palabra, lo que él dice... Más todavía en el Pueblo Diaguita, donde la dualidad era súper importante, tanto el hombre como la mujer tenían un mismo rol, no así en el catolicismo. El catolicismo es netamente machista, el hombre, la palabra del hombre es válida, y la de la mujer no. En el mundo Diaguita no era así. Entonces se genera esta contradicción, o sea bueno, yo a quién debo obedecer. Entonces ya ahí comienza un primer choque. (...) el niño no tiene idea, comienza la madre a perder valor frente a la sociedad, ya su madre no es esa mujer fuerte, aguerrida, que estaba con su, con su compañero luchando, por la tierra, por el alimento, por todo el entorno que había ahí (...) Entonces ahí yo creo que se genera el primer impacto, que es con la llegada extranjera, del hombre que venía de Castilla, el español, y ahí es donde se empieza a generar esta contradicción tan grande valórica. Y es a lo que llegamos hoy día (...) todavía existe esta contradicción de querer volver a lo nuestro, pero en el fondo predomina, predomina mucho el entorno, el que cómo nos regimos, el que aquí hay reglas (M05E40-49).

Esas reglas que aspiran a dar continuidad o estabilidad a una realidad social, que sostiene una particular visión de mundo naturalizada, no necesariamente aquello quiere decir que seguirán conservándose, más aún cuando esas reglas niegan otras versiones de realidad, incluso reclamadas como previas a la creación de la nación chilena, llegando a delimitar y poner en riesgo la libre forma de definición y de las relaciones en y con el lugar de vida, instituyendo lo posible y deseable, y su contraparte, lo imposible e indeseable, desconociendo la inclusión en la diversidad de versiones en torno la realidad.

5.3.2 Sobre la legitimidad de las reglas

Cuando las reglas procuran la sumisión a una realidad excéntrica, que niega la diferencia, que daña a un pueblo, daña la pertenencia grupal, los códigos simbólicos e imaginarios, las tradiciones, visión de mundo, y el lugar de vida que permite la inscripción de la memoria, elementos que aportan en la identidad y lazo con el lugar, se pondrá en tensión la legitimidad de la realidad impuesta.

es solamente pa decir, 'mire no..., lo que pasa que en Chile, se respeta el Estado de derecho'...ya, pero ¿qué definí como Estado de derecho?, 'No, pero aquí se te respeta', porque aquí hay un convenio que se está aplicando, el 169, se ha hecho consulta, se ha entregado tierra, pero es a través de ciertas reglas que impone Chile, porque no la hemos puesto nosotros, la imponen ellos (...), pero eso no es lo que nosotros queremos (...). Hoy en día el Pueblo Diaguita está en un proceso de institucionalización, yo creo que es el único pueblo, a nivel nacional, y que tengan

ojo con lo que está pasando. El único pueblo que se está organizando a nivel nacional como pueblo. No así los demás 8 pueblos (...) de manera autónoma, nosotros estamos, nosotros en julio tenemos el 4º conversatorio autoconvocado, y se está autoconvocando a todas las comunidades (Diaguita)... En el Alto del Carmen tuvimos comunidades de Santiago, Valparaíso, Salamanca, Villa Alemana, Quilpué, Coquimbo, Serena, Alto del Carmen, Vallenar, Copiapó, Pica, y estamos armando al Pueblo... Lo que no está pasando en otros pueblos, y no me vengan a decir lo contrario, porque me ha tocado reunirme con los 8 pueblos, y todos tienen, están dividido, o sea no tienen una institución interna. (...) el Pueblo Diaguita definió algunas rutas, que era el tema de la cosmovisión, y tema territorio. (...) (nosotros) trabajamos colectivamente, incluso hasta de una forma de señorío que le llamaban antiguamente, señoríos altos, señoríos bajos, donde los cacique se juntaban, resolvían los problemas, hacían los famosos trueques, y se iban po, y resolvían la situación, hoy en día no pasa eso. Y eso ha sido difícil para mantener (H13E40-49).

Fuimos a la Municipalidad a hacerle tira el catastro (presuntos damnificados tras aluviones) que tenían ellos porque, usted sabe que los frescolines siempre se aprovechan, así que nosotros llegamos con el catastro nuestro, nos dimos el tiempo para hacer un catastro, y llevamos gente que en realidad no estaba en el tema municipal y, y llegamos con una lista nueva, y la otra la desarmamos. Le causamos un terremoto a la muni ahí. Pero fue, fue de buena manera (...) Lo que no hace el municipio, lo hicimos nosotros. Y ahí te dai cuenta de muchas... de todo el daño que había causado..., fue terrible (H11E40-49).

5.3.3 Dinamitando las reglas

Las alternativas para desarticular las reglas que sostienen sólo un tipo de realidad social, no respetando la diferencia e inclusión, sumado al daño y amenaza que eso significa, pueden ser variadas. Desde formas espectaculares, a otras formas más desapercibidas. Sin embargo, lo común a ellas ha sido mostrar lo ortopédico y artificialidad de las mismas reglas, de los conocimientos y prácticas que lo fundamentan, y de la realidad y grupos que esas reglas procuran mantener continuidad, para luego pasar a contemplar alternativas posibles, reales o imaginarias, que son las que alimentan acciones de continuidad de identidad y lazo con el lugar.

yo hablo del Estado, porque el congreso representa al Estado chileno, elegido por los chilenos. El congreso definió que no lo, porque según los tecnócratas, o sea, los abogados constituyentes, decía que iba contra la constitución política y que no se le podía entregar herramienta a ninguna organización nacional, desde el punto de vista del término vinculante. Entonces nosotros redefinimos, y dijimos, bueno es vinculante a las políticas públicas, bueno hasta el día de hoy no nos han dado respuesta, y yo creo que el Senado va a votar como está la ley. Entonces ¿pa qué crean Consejo, si no vamos a tener, vamos a ser solamente de consulta? (...) en el encuentro constituyente, la famosa, digamos, consulta indígena, para hacer el cambio en la constitución, que fue uno de los errores que cometió este gobierno, con respecto, primero a llamar a cambiar una constitución política, sin llamar a consulta los pueblos indígenas. (...) planteamos que, se planteó, y que no se llegó a acuerdo, es que todo lo, todo los acuerdos, o los contratos internacionales, o las ratificaciones

de acuerdos internacionales, sean ratificados, sean elevados, a rango constitucional. O sea, específicamente, el convenio 169, y la declaración de derechos humanos de los pueblos indígenas. Ya esos dos, nosotros solicitamos al gobierno que lo elevara a rango constitucional, que fue entregado en el proyecto, que se va entregar en no sé cuanto tiempo más, meses, años, no sé cuanto se va a demorar esto. Bueno, nos fue rechazado, porque para ellos no puede, porque legalmente, legalmente, ellos no pueden hacerlo ¿ya? Entonces, ingresamos nuevamente a lo que te hablo yo, de lo que es legal para el pueblo chileno, o la elite que ha dominado este país, se ha ido construyendo en ir armando una especie de, emmm...como de, como de frontera, no de frontera, sino que ellos se han ido protegiendo, de tal forma que no hay por dónde meterse. O sea, si uno le dice, yo necesito territorio para que nuestros niños se puedan desarrollar, lo que te explicaba anteriormente, no hay por donde... 'pucha, es que legalmente, es que aquí', todo tiene, todo está, todo está como camuflado de una forma, que nosotros hemos tratado, entonces, la única forma de romper esto, es generando una revolución en este país (H13E40-49).

A propósito de la aspiración boliviana, los políticos chilenos dicen que la soberanía de Chile no se toca, que no cederemos ni un centímetro de soberanía. Y lo dicen ellos, que han regalado nuestros minerales, nuestra cordillera... El principal recurso que tiene la cordillera de Los Andes no es ni el cobre ni el oro ni el molibdeno: es el agua, contenida en nuestros glaciares de roca y en los bolsones de aguas fósiles, que son la segunda reserva de agua dulce de América Latina después de la Amazonía. Y el 80% de esa agua corre hacia el lado chileno. Aquí tenemos

una de las 5 reservas de agua dulce más grandes del planeta. Y esa soberanía la hemos entregado. Chile pasó de tener el dominio de las pertenencias mineras a tener hoy sólo un 22%. Chile, en los últimos años, gana una décima parte de lo que ganaba. Obviamente nos están robando. Si tenemos que hablar con números, no nos vamos a achicar. No le tenemos miedo a los políticos ni al Estado ni a los gerentes. Hay muchísimos más datos que podríamos entregar. Vamos a buscar todos los métodos para recuperar lo que nos pertenece. Estamos peleando por el derecho a la vida y para eso tenemos que ocupar todas las cartas (DH07).

Nosotros no tenemos por qué darles el favor a las mineras, si nosotros no nos hemos criado con las mineras, si yo hubiera estado más joven voy y los saco a balazos (...) Contaminan a los animales. Yo no quiero ninguna cosa con esos viejos cuando vienen pa' acá. Si vienen siempre ahí como esos los quieren ahí, si creen que me ve a hacer llegar pa' allá, yo soy dura (...) Así los han enrollado a esos viejos. Una vez me llamaron pa' allá, a mí, yo dije, “yo no voy, yo soy dura”. Me dijeron los niños “vaya mamá”, “no, yo no voy, yo no doy mi firma, porque ellos hacen firmar y después contaminan las aguas, esos viejos sinvergüenzas por qué no los sacan a pedrazos y les rompen la cabeza. Yo no fui nunca. (...) Ellos tienen que salir porque ellos no son de acá (...) Hay que sacarlos a patadas de las minas (M09E70-79).

el pueblo Diaguita, hoy día somos las personas que tenemos paralizada la economía del país prácticamente, entonces, lo único que quieren los viejos, es que funcionen las mineras, por el progreso, por los dineros y todo el cuento, pero al

final, yo le digo a la gente acá, no sacamos nada con pedir una casa, con exigir algo que sabemos que acá el hoyo que va a quedar, o sea, claramente la calidad de nuestras vidas, de nuestra gente del valle, de todo el territorio, va a cambiar todo esto (H12E40-49).

el peor problema, es que a nuestra gente, las autoridades de gobierno, no han sabido escucharnos. Por ejemplo, ahí pusieron unos tubos. En el primer aluvión fueron esos tubos, lo que nos provocaron todo el daño que ocurrió (...) claro, porque el tubo se tapó, hizo como un... trancó, y pegó el pencazo y borró todo.... Tuvimos que hacer un paro acá (H18E60-69).

hoy en día, a los niños les falta ver a alguien que se interese por eso y que vean eso como ejemplo, porque nadie lo ha hecho antes. Entonces, yo creo que si alguien dice “ya, hagamos esto, y sí se puede”. Eso es lo que falta, la confianza porque aquí nadie confía en tomar un lugar. Yo me arriesgué así no más, sin saber nada, nula en las instituciones (M01E20-29).

Las acciones colectivas del pueblo Diaguita, más allá de su especificidad, conservan la cualidad fundamental de mostrar, e ir construyendo, condiciones para quebrar las prácticas que han naturalizado y negado su humanidad y plenitud como sujetos de derechos, no solamente por lo que ha tocado vivir de manera directa como pueblo, sino que por la solidaridad, responsabilidad y amor por la ascendencia y descendencia, que significa la continuidad del pueblo Diaguita.

esa es la base de las luchas po, todo lo que tu hacía, no es pa ti, es pa los que vienen más atrás, pasarán 5, a 10 años más que nazcan recién. Pa ellos es toda esta lucha, preservar las cosas es pa ellos, mejorar las cosas es pa ellos, no es pa nosotros. Es a largo plazo, para las futuras generaciones. (...) se produce el quiebre. Se pierde nuestra unidad (...) y se va perdiendo la línea de los Diaguíta po...también...se va desapareciendo, la lucha hay que darla, yo creo, hay que perderle el miedo, y darle el vamos no más (H11E40-49).

uno ya con la edad que tengo...en cualquier rato me voy a ir ya de este mundo..., pero uno piensa en su generación, yo pienso en mis nietos, bisnietos..., la gente que viene atrás mía..., sea porque nuestros ancestros, así lo hicieron, pensaron en nosotros..., ellos siempre lo llevaron por un buen camino..., tonces, ¿nosotros qué podemos dejar?... , marcar el camino para que ellos sigan..., en una sociedad más..., más justa..., mejor (H18E60-69).

5.3.4 Sobre las resistencias cotidianas

Se trata de relatos que dinamizan un conocimiento alterno o no dominante, que resiste una cotidianidad, siendo un arma de transformación minúscula e invisibilizada, pero que a largo alcance puede ser gravitante, al marcar un punto de inflexión cultural, aunque no necesariamente se sea consciente de aquello en el momento de su aplicación. Estos relatos presentan una visión de mundo, de planos relacionales y de valoraciones en lo cotidiano, que pone en tensión, y que resiste, ante la cultura dominante:

(antes) los viejitos cortaban una penca de tuna, la pelaban y la echaban al tambor..., y uno lo llenaba porque el agua (del río) venía llena de greda, de barro, por las quebradas, y en un rato se asentaba toda el agua, y quedaba el agua limpiecita arriba pa tomar... así mantenía el agua nuestros ancestros. Mi abuelita, mi abuelo a veces..., esa era su forma de limpiar el agua (...) claro..., las personas no saben, no tienen idea, pero uno sí po, o sea... pesco una penca de tuna, la pelo la echo al tarro y se va ir toa la borra abajo del tarro y va quedar limpiecita arriba. (...) (o juntarse) y se mantiene la tradición, se hacen sus chayas, porque antiguamente en febrero..., era todo el mes de chaya..., tirándose agua, harina, papeles picados... una forma de que era verano. (...) teníamos que hacer carnavales, aquí se hacían carnavales muy bonitos (H18E60-69).

la misma chaya también po, la chaya, la celebración... (H13E40-49).

Luigi (el aire) era un corredor de noticia, esa era la relación que había antiguamente. Entonces nos contaminan eso. ¿Yo cómo sé que se está incendiando? ¿Cómo yo sé que viene alguien? Si me tienen contaminado el ambiente. (...) el otro elemento que para nosotros es importante, es el fuego, el fuego, el que da calor, el fuego tiene lo que nos reúne, donde nos sentamos, (en ese lugar) hay una fogatita (H13E40-49).

Nosotros tenemos una huertita al otro lado que son porotos y maíz y eso nosotros lo sembramos (M04E40-49).

en realidad uno sube y baja (de cordillera a mar). Bueno pues es la costumbre de los viejos, supongamos, de la gente acá del valle pa año nuevo, se pasa Año Nuevo y el primero, muchos terminan en la playa a tomarse sus sorbos de agua salada, porque los viejitos eran sabios antiguamente (H12E40-49).

siempre voy pa allá a la reunión de los Diaguita, pa allá yo voy. Porque la hija mía siempre me dice, y cuándo hacen las reuniones voy pa allá (H16E60-69).

yo si me voy con ellos (crianceros Diaguita), porque no me atrevo a ir solo (a la cordillera). Soy muy respetuoso. Saben que se va a poner a llover, y no veí ni una nube, entonces se apuran y llegan a un refugio, y ahí que vengan 2 días o más, 3 días lloviendo, nevando. Entonces eso es un conocimiento, transmitido de generación en generación (H17E60-69).

Mi papá igual hace trabajos en cuero y yo también quiero aprender. Yo lo hago con él para aprender. (...) igual mi papá le ayuda a torcer a mi mamá. Un día mi hermano le dijo, “papi, ¿qué está haciendo?” “ayudando a torcer” le dijo (M01E20-29).

yo les decía que no pos, que yo era del último pueblo que deslinda con la Argentina, “que me puedo ir pa la Argentina si quiero”, les decía (...) y allá pa la Argentina, están los baños San Crispín, unos baños de aguas termales, y siempre hay gente que va sin permiso y se baña, como es la cordillera, pasan por allá y se vienen para acá (M01E20-29).

tengo animales grandes, que los andan trayendo los niños pa' allá, en el campo, con el ganado. Yo tengo cabras. Un hijo mío, andan los dos hijos pa' allá (M09E70-79).

Yo, cuando estaba sola allá (cordillera), mantenía a mi yegua amarrada y a las cinco de la tarde la ensillaba y me iba a buscarlas (cabras), porque las veía en un punto allá, las tenía que ir a buscarlas porque el león las persigue mucho; el león me arruinó mis cabras a mí (...) Un día las dejé solas, y cuando llegué a una se lo comió adentro del corral, y a otras las llevó arreando por un borde pa' allá, no las hallé nunca, hallé unas, y a las otras no las encontré. Y con ayuda del esposo de mi hija, me las ayudó a buscar (M10E80-89).

salen al cerro (ganado), cuesta pa bajarlas (...) Las mata, por eso hay que rodearlas, por el león no más (...) Sí pos, hace daño, las mata y hay que andarlas rodeando (M03E40-49).

tienen ranchitos, como le decimos, a la antigua, en la cordillera, donde uno se pone en un lugar con sus cabritas (...) Hay en distintos lugares. Sí pos, ahí está, puede estar veinte días y de ahí se va al otro lugar, se traslada, depende de cómo esté la comida de los animales. (...) nosotros ya sabíamos hacer estas cosas (tejer), igual, hilar en huso, incluso yo estoy hilando una lana de alpaca. Antes, se trabajaba harto la greda, en todo lo Diaguita (M04E40-49).

rescatamos la cultura de nuestros antepasado y no dejamos de tener identidad. Es por esa razón que nos sentimos orgullosas de contribuir con nuestras manos el arte de nuestra historia (DM03)

esa es una máquina que tenemos para hilar, para torcer (M06E50-59).

Ahí nos entretenimos, en esos trabajos (...) Ahí se hace todo el trabajo, se hila y se torce (...) Yo le aprendí a tejer a mi mamá, mi mamá tejía. Y todas mis niñas han aprendido a tejer (M08E70-79).

Si nosotras sabemos todas hilar y hacer poncho. Tengo hiladora aquí (M09E70-79).

sé tejer, si mi mamá era tejendera. Mi hija también (...) hace muchas obras (...) creció tejiendo, yo igual. Ella (hija) crió a sus hijos con puro trabajo en el telar. Yo de niña sé tejer, tejíamos obras grandes (M10E80-89).

Ese abogado indígena me mandó a ofrecer que él me sacaba a la gente porque era indígena (M10E80-89).

rearmar la lengua Kakán. Es igual que un puzle, que si falta esa pieza, van a tener que pintar esa pieza, a ver si calza. O sea, rearmar, como un jarro, que no se encuentran algunas piezas, al final los arqueólogos lo arman, ya..., lo mismo tenemos acá (H13E40-49).

tener otro lenguaje que está perdido, dije yo. Puede que haya rescate, porque yo estoy rescatando algunas palabritas por ahí (H17E60-69).

la gente antigua Diaguíta, la gente, la gente antigua nuestra es callada po, callada y silenciosa, mete poca bulla, no va a las peleas. Debe haber habido, yo le digo en el tiempo cuando llegaron los españoles, deben haber sido muy malos porque desde que uno ve a la gente, es pensante, pero callada... te mira, te observa (...) si el avallamiento que hubo fue terrible. Porque no todos hablábamos el Kakán de la misma manera. O no en todas partes se habla igual el mismo idioma, entonces de ahí yo veo que nace ese tema, que la gente es como, ah, te mira no más, te observa, y si tiene que opinar algo, lo justo y necesario y lo demás no, no habla (...) mucha información tampoco dan, y ahí se quedan, quietos. Siempre han sido así, yo conozco mucha gente de niño. Todo es así (...) con el que viene de afuera. Con los que vienen de acá, conversa, se echan la talla, pero con el que viene de afuera, como que se, se retracta, te observan primero, ¿quién es? ¿qué hace? (H11E40-49).

La juventud no quiere hacer lo de antes. No quiere el ganado, no quiere nada de lo de antes, no quieren sembrar, dicen que no quieren hacer la antigüedad (M03E40-49).

Hay pura juventud en este pueblo porque todos los viejitos que eran, antiguos, han muerto, por ser mis padres murieron los dos. Mi hermana está quedando, pero a ella la tienen los hijos en Vallenar. Mi mamá fue nacida y criada en el campo, criada aquí con sus padres de ella. Y nosotros igual nos hemos quedado aquí no más. A mí me decían que comprara en Vallenar, yo digo no, no me gusta en Vallenar, no me gusta ni una parte que no sea aquí. No me gusta porque aquí uno ve todo, sale pa' allá, tiene su tierra, las amistades, tiene planta uno, los hijos están viniendo cada

diez días, yo tengo mis animales y tengo que ir a verlos. Yo tenía burros y me los robaron todos, porque no tenía nadie que los viera, se helaron unos pocos con hielo porque este lado es muy helado en el invierno. Y ahora es pura juventud, y la juventud como que no comprende mucho, porque no han tenido un estudio bueno, escaso han estudiado poco, y con eso se han quedado. Ellos no han ido a una universidad, no han ido a una escuela grandota, no han ido a estudiar a Vallenar, no han ido al liceo. Alguno, los más chicos que hay, ahora están yendo al liceo, pero los que están casados, ellos no han ido a una escuela. Y eso es lo que ha pasado. Y la juventud nueva poco entiende. Si uno les dice una cosa se enojan, se enojan porque no saben (M10E80-89).

para ser Diaguita, se tiene que primero que nada, entender nuestra cosmovisión, o sea, no queda solamente decir en 'yo soy Diaguita', está bien, tu soy Diaguita, pero ¿por qué tú me dices que eres Diaguita?, ¿cuál es la diferencia conmigo?, como decía una hermana, que era psicóloga también, me decía ya, está bien, pero ¿cuál es la diferencia entre los dos? y lo mismo me hizo entender esta niña, esta joven en Pinte, me dice, ¿a tu eres Diaguita?, ya pero ¿qué haces tú para conservar las tradiciones de nuestro pueblo? (H13E40-49).

Los relatos expuestos enseñan versiones sobre prácticas tradicionales que otorgan materialidad a lo no dicho, que se resisten al olvido, una herramienta que ha sido fundamental para ir construyendo la identidad y lazo con el lugar, de manera silenciada,

para quienes se sitúan en otra visión de mundo o bien, la deniegan. Pero no sólo, significa acciones colectivas que aspiran a ser reconocidas por un otro “No Diaguita”, lo que es importante, sino que principalmente por otros miembros del pueblo Diaguita, para al menos situarlo en un imaginario que en algún momento se traduzca en acciones para la conservación y continuidad del pueblo Diaguita.

5.4 Bienestar cultural (BC)²

El bienestar cultural corresponde a la construcción de valoraciones positivas y negativas que provienen del pueblo Diaguita, en tanto sujeto social, respecto a condiciones que permiten conservar, o dar continuidad al grupo cultural, al pueblo Diaguita, en una territorialidad con gran relevancia cultural. El conjunto de estas valoraciones es producto de relaciones grupales (intragrupal e intergrupal) y con el lugar de vida o TAIDAI, lo que incluye la incidencia de las interacciones de IM, AC e INTI. El bienestar cultural es fundamental para la construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar.

Las valoraciones negativas se presentan como relato que tiende a la defensa ante el lugar de vida, o territorialidad, con el que se identifica y cuenta con un profundo lazo emocional. Este relato defiende al pueblo Diaguita, lo que involucra que también defiende

² Esta categoría comprensiva se desprende de la información obtenida y revisada en esta investigación. La dimensión de lo “cultural” del bienestar, permite situar con énfasis componentes simbólicos, imaginarios, históricos, políticos y materiales, al campo de tradiciones, costumbres, prácticas identitarias, de relación, acción y discursos, de específicos grupos culturales, como consideraciones gravitantes para construir cierto tipo de bienestar, que da cuenta siempre de un sujeto social. Con lo planteado se sitúa a un grupo cultural y su posicionamiento histórico, contingente y estructural, en el plano de relaciones con otras culturas. En último término, la noción de bienestar cultural, es una construcción comprensiva ética-política, que eventualmente puede nutrir la desarticulación de la dominación y subordinación impuesta a pueblos originarios, ancestrales, indígenas o mestizos de Latinoamérica.

el lugar de vida, producto del sufrimiento, o la amenaza, de graves transformaciones asociadas a acciones u omisiones de la cultura dominante No Diaguita hacia el pueblo Diaguita. Estas transformaciones violentan aspectos centrales de la identidad Diaguita y lazo con el lugar, mermando a su vez las condiciones materiales, simbólicas e imaginarias que el lugar permitía para la inscripción de la memoria, lo que incide en el bienestar cultural. Esto también se explicita a través de quiebres de relaciones a nivel intragrupal, asociada a la desconfianza y malestar, cuya causa base estaría en la influencia de la cultura dominante No Diaguita en el TAIDAI.

En esta dimensión se encuentran relatos respecto al sistema de valores, relaciones, tradiciones, prácticas ancestrales, creencias, símbolos, imaginarios o artefactos, presentados como propios, que en su conjunto permiten el reconocimiento de la identidad y lazo emocional con el lugar de vida, el TAIDAI.

La confluencia entre identidad y lazo emocional con el lugar, acompañada por una articulación entre territorialidad de herencia cultural, sumado a acciones que presentifican la memoria y al grupo de pertenencia, se traduce en términos concretos, en un relato sobre el pasado del lugar de vida, para comprender el presente, y que inviste con una especial valoración positiva, de tranquilidad, felicidad, alegría, pero sobre todo, libertad y respeto, en torno al lugar de vida.

Lo mencionado provee condiciones de continuidad de la confluencia advertida entre identidad y lazo emocional, siendo aspectos que en su conjunto construyen lo que puede entenderse como una formación más allá del bienestar de lugar (Alcota & Aravena, in

press). El resultado de dicha confluencia lograda, junto a la articulación de tal investidura, es lo que se comprende como bienestar cultural.

5.4.1 Sobre mi mundo y mi tierra, o la valoración positiva del lugar

La territorialidad del pueblo Diaguita resulta clave para conservar y construir la valoración positiva del lugar de vida, y con ello el bienestar cultural:

aquí lo más que me gusta es vivir tranquilo no más (H19E70-79).

la tranquilidad, el clima, ¿cómo te dijera yo...? estay libre po..., si tú te dai cuenta estay más libre, ¿viste los niños?, ¿cómo están afuera?, todo, no necesitai vivir encarcelado..., puta es...uno feliz po... (...) yo soy feliz aquí...si...(..) acá plenitud, todo, todo, todo. Yo voy a una ciudad, me enfermo. Por eso le digo yo, vivo acá, es mi libertad y es lo que me gusta hacer, este es mi mundo, mi tierra (H11E40-49).

hoy día la única parte en la que estoy bien es acá en el valle, por el sol, el clima, todo, entonces eso me hizo, se secó el resfrío crónico que tenía en mi cuerpo, entonces, yo le digo a la gente, a mí el valle me llamó de vuelta porque el único lado donde me siento bien es acá (H12E40-49).

toda la zona cordillera, porque la zona cordillera es de donde nosotros tenemos los mejores recuerdos y están los pastales pa los animales y las mejores aguas que tenemos en la cordillera (H14E40-49).

La cordillera, por eso hay que cuidarla (...) donde nos criamos, donde jugábamos (...) Es que pa' acá es más tranquilo, es que estar en la ciudad hay que gastar plata todos los días, acá no (M02E30-39).

sabe que está viviendo en lo de uno, no le paga un veinte a nadie, porque si uno va a otro lado tiene que arrendar, pagar pa poder vivir. Y aquí no pos, aquí uno está viviendo en lo propio, no le paga a nadie. Solamente pagar la luz y el agua, ahora que nos pusieron luz (M08E70-79).

Yo igual, de palo plantado, en el campo hacía telares. Ahí aprendí yo, en la cordillera. No le digo que en el campo una vida muy tranquila, muy preciosa, a mí no me aburrió nunca el campo, no me aburrieron mis cabras tampoco. Todavía me deseo buenas piernas pa cuidar mis cabras (M10E80-89).

Tranquilidad (...) Sí porque allá no se siente nada, cuando nosotros estábamos en el campo sentíamos el cantar de los pájaros no más, nosotros criamos pajaritos, los gustaba andar así, corretear las liebres, esa era la tranquilidad porque acá, en día ahora se escucha música, se escucha la televisión, lo que sale en la tele, uno ve muchas cosas; pa' allá no pos, no ve...(…) pa la cordillera (M03E40-49).

pa mí toda una vida ha sido un lugar alegre pa mí, porque de chica, de seis años, nosotros hemos sabido, lo que es un trabajo pa poder vivir, sin la minera, que es lo principal (...) yo, de seis años aprendí a tejer en ese telar (...) Nosotros aprendimos mirando a mi mamá no más, de seis años; yo, el primer poncho que tejí en ese telar, tenía como ocho años debo haber tenido cuando lo hice (...) Yo me siento feliz

porque mi familia, mi abuelito, mi abuelita, mi mamá, mi papá, son de familia verdadera diaguita y yo me siento feliz por eso, porque seguimos el mismo camino de ellos (...) Es que mi abuelita, ella era diaguita, mi abuelito también, así que los apellidos están original (...) Bueno, yo, como de chica me ha gustado vivir bien y quiero que siga siendo así, por mis hijos yo quiero que siga siendo lo mismo (M04E40-49).

Es tranquilo, nadie lo molesta, uno vive con sus hijos y vive con sus animales, lo único que tenemos po. A veces, paso sola y vienen los hijos a verme y de aquí me voy pa' allá pa' arriba, a darle la vuelta al niño, pa' allá. Ellos andan con ganado y hay que ir a regar su huerta (M09E70-79).

Mi hijo vivió la experiencia de ir con su abuela a la cordillera (...) Se fue en una oportunidad con su abuelita, pa la cordillera. Yo le dije, “vaya y viva la experiencia de su abuelita”, porque la abuelita les cuenta (...) y me dice (hijo) que nunca va a borrar esa experiencia (M07E50-59).

mis hijos se criaron pa' allá (cordillera) (...) No se sentía na, puro pastoreaba, vivía pa' allá en ranchitos así del monte (...) Es tranquilo pa' allá, es muy tranquilo, la vida del campo es la mejor (M10E80-89).

La valoración positiva del lugar se construye en la medida en que permite el recuerdo emotivo sobre acciones pasadas en el mismo, acciones asociadas a prácticas ancestrales Diaguita, que permiten la continuidad del pueblo. En este sentido, la valoración positiva

también lo será de tradiciones ancestrales y condiciones ambientales, que en su conjunto permiten la confluencia entre identidad y lazo con el lugar.

5.4.2 Apropósito de las prácticas de salud y los sanatismos

Este bienestar cultural tendrá la cualidad de que el lugar de vida tiene la función y significación de articulador del presente, con tradiciones y costumbres ancestrales, otorgando incluso prácticas de salud y protección, sin intermediación de otro no Diaguita, sino que en base al conocimiento ancestral Diaguita, recibido de generación en generación:

es lo más limpio y lo más sano de criarse uno con la naturaleza (M06E50-59).

Nos alentaba mi mamá con monte de campo, no más. Sí, ella no más nos hacía remedio (...) con eso nos criamos nosotros (...) Con agüita de monte, nos alentaba ella (...) Pa las fiebres, cualquier enfermedad (...) si yo a mis niños los crie con puros montes, también, cuando ellos se enferman..., todos los montes que hay por aquí son buenos pa la enfermedad (...) Ahora los sanatismos de mostaza molida, se les pone aquí en el cerebro y se le va la fiebre (...) Si yo sé hacer remedios, siempre he alentado a gente. Igual que cuando se enferman de la espalda, de las piernas, cuando se les salen las piernas, los tobillos, todo (...) Y eso se soban no más los huesitos y se dentran (...) Las yerbas se dan tomas, tomas de yerbas (...) Uno, las busca por ahí, aquí mismo no más están las yerbas (...) Se echa a remojar y se deja hasta ocho días en el agua, lo echamos con una (yerba) san Juan, se saca la leche de eso y se hace almidón y eso es bueno pa la fiebre (...) Y ahora usted junta un poco

de mostaza que sale en los montes por ahí, saca la mostaza, después uno la muele y ya se esparce y se pone aquí en..., se pone el sanatismo aquí en la espalda (...) Unos sanatismos que les llaman. Y con eso se les pasa la fiebre y ya no tiene pa qué ir a buscar médico al pueblo, que en llegar allá se mueren los niños por el camino (M09E70-79).

se enfermaban, de resfrío, de gripe, pero uno se alentaba con puros remedios caseros, de huerto, del cerro, de todos esos montes que hay por ahí (...) Hay muchas enfermedades complicadas. Ha cambiado mucho (M10E80-89).

La vida de antes, pesado, pesado (...) Uno mismo, si cuando mi mamá tuvo a mi hermana, nosotros mismos la atendimos, igual que con la otra niña. (...) si antes nadie iba a una posta, a un doctor que lo examinaban (H14E40-49).

Entre ellos no más, no había controles como hoy, que hay que andar en los controles (...) Se trataban con puro remedio de campo (M02E30-39).

a veces dan dolores, pero hay montes de campo, pa tomar, pa allá hay mucho monte. Hay uno que se llama Poleo, hay uno que se llama Bailahuén, todo monte. Hay un montecito chato que se llama Pata León, el León... uno redondo, es más amargo... también es bueno para el dolor de guata. Pero hay otro monte que es así, media ploma así, también es buena pal hielo, para dolor de guata, también es bueno, hay mucho monte pa allá. Igual que hay monte que se llama, la hierba del soldado le decimos, chatito así, más clavoso, también es muy bueno ese monte, pal dolor de

guata, la diarrea, el vómito, también es bueno ese monte, es muy bueno (H16E60-69).

De los viejitos antiguos, ellos lo sabían (...) Hay montes muy buenos pa lavarse el cuerpo, las piernas, pa los dolores (...) El agua del monte, siempre me he enfermado del estómago, pero pocos días no más. Lo que yo sufro es dolor a las piernas, las rodillas, mucho. Y me lavo con montes que me dicen, “esto es bueno, muy bueno” (M10E80-89).

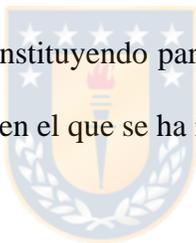
ha cambiado mucho ahora, igual usted ve un niño joven y le duele algo, va a la posta, me inyectan, me pinchan y listo. Antes no pos, el puro monte, ese es bueno y ya uno lo tomaba, pero ahora en día no pos, dicen “voy a la posta a que me pinchen” (M03E40-49).

esas aguas (en Argentina) eran muy buenas para el dolor de muelas, yo sufría de las muelas y nos íbamos ahí. Ahora ya no existen porque ya los destruyeron ya (...) Esas son de aguas tibias. Fuimos allá cuando ella tenía dos años y yo estaba embarazada..., yo sufría del dolor de las piernas y fuimos a esos baños. Fue mi mamá, mi papá, mi abuelita, todos fuimos. Estuvimos tres días en los baños. Pero solo nos podíamos bañar en la noche (M04E40-49).

esa quebrada ya estaba seca, seca. Y después tuvimos el gran desierto florido también, entonces, pa, para nosotros fue eso, como que, después de tanta lucha y tanto cuento... al final la naturaleza igual como que nos, nos dio una ayuda (...) sipo, y lo otro que el Estado, ellos lo ven como una catástrofe...(…) pero en

realidad... si tú lo analizas fríamente, en realidad, todo ese barro hoy día, son barros con nutrientes, nuevos, entonces prácticamente es como que hubo una renovación de la tierra... entonces, y eso también el, el antiguo, también sabía po, si de repente sabía que por acá estaba cruzando el río, y te quedaba este pedacito de tierra libre, entonces la gente cultiva en esa tierra hasta cuando vuelva a crecer el río, en 10, 15 años más, el río se cambia de lado, donde usted cultivaba, ahora cruza el río, y donde antes cruzaba el río, ahora quedó para cultivar, así que..., la persona se va acomodando al territorio, y es por eso que las construcciones también de las casas eran así, como “quinchos” y cosas ligeras, porque las condiciones del territorio son así po, son cambiantes po (...) entonces al final, esto aluviones y todo esto, es como una renovación más que nada, más que una catástrofe. Una renovación de tierras, de hecho hoy día, toda esa tierra que quedó hoy día, han enterrado, han emparejado terrenos, terrenos que eran hoyos, hoy han quedado parejitos. Y hoy día van a comenzar a cultivar en tierras nuevas po, con nutrientes. Entonces..., yo no lo veo tan mal. (valora) la tranquilidad más que nada, el clima, y su fruta, su gente (...) tranquilidad, hasta cierta parte en realidad, porque estamos siempre pendientes de eso, de que ellos (mineras), si no es este, va a ser otro, le van a cambiar el nombre, sino va a ser el canadiense, va a ser un chino. Porque al final ellos buscan la riqueza po, que está en estas montañas y..., y la van a querer sacar de alguna forma (H12E40-49).

Para el pueblo Diaguita la naturaleza no es un elemento inerte, al cual quitar sus riquezas, sino que, por el contrario, es viviente y hay que saber escuchar, leer, para poder comprender cuándo, dónde y cómo se deben recibir lo que entrega, para la protección del pueblo, y el desarrollo de prácticas de salud. Sin embargo, esto se ha visto contrariado por su destrucción realizada por una cultura o grupos No Diaguita, por otros no identificables de manera directa como Diaguita. Las consecuencias de lo consignado ha ido significando una muerte paulatina del valle del Huasco y con ello del pueblo Diaguita, a través de la contaminación, como también lo es, forzar la migración de miembros del pueblo Diaguita a espacios urbanos que distan del contacto con la naturaleza de manera directa, o que la posibilidad de continuidad de la visión de mundo se vea restringida, visión que presenta gran proximidad con la naturaleza constituyendo parte de la identidad y lazo con el lugar, nutrido por los elementos del entorno en el que se ha inscrito la memoria como pueblo.



Lo más importante pa' acá es el valle, que el valle..., aquí la mayoría somos diaguitas. El valle, principiando desde El Tránsito hacia arriba (...) Vivir tranquilo, porque se está muriendo el valle, poco a poco (M08E70-79).

tu llegabas a un sector de puro cemento, en tu colegio no había ni una parte verdecita, donde pudieras, no sé po, refugiarte con un árbol, que era lo que uno siempre esperaba. Los padres a uno en la casa le generaban un ambiente, por ejemplo, mi padre a nosotros nos generaba un ambiente. La casa tenía que tener un jardín, un patio donde corriera agua, donde hubiera charco, mi padre era de los que

iba al río y nos traía los pimpollos, para que nosotros viéramos cómo evolucionaba después a una ranita, a un sapito (M05E40-49).

acá no es, no es para nosotros, si al final acá lo que se está defendiendo es, es el territorio, el agua, y..., y la tranquilidad que uno tiene de vivir en estas tierras, así tan aisladas po, ¿o no...? Tal vez, en la ciudad uno puede decir, ¡ahh las lucas... aquí y allá!, pero uno acá, ve más que eso, que lucas po. Ve que en la noche podí ver las estrellas, no sé po, que te podí comer un durazno rico, o una fruta con buen sabor, y todas esas cosas son impagables hoy día po. Entonces ¿cambiar todo eso, por, por destruir? (H12E40-49).

Las prácticas de salud se asocian con conservar la vida posible en base a la naturaleza, que en parte implica pensar y tratar de manera indisociable el agua y la tierra, porque dicha articulación es la que ha permitido el desarrollo de otras prácticas de salud. Es decir, las prácticas de salud se asocian primero al cuidado y protección del lugar de vida, la naturaleza y ecosistema en su conjunto, que posteriormente retribuye con parte de sí para el desarrollo de otras prácticas de salud, pero ahora respecto al mismo pueblo, desde donde se insuman, por ejemplo, los sanatismos.

5.4.3 Sobre su mundo en mi tierra, o las amenazas al bienestar cultural

Las amenazas al bienestar cultural se materializan a través de un rostro de un otro distinto, de un no Diaguita, la mayoría de las veces representado por la visión de mundo que instala el Estado de Chile, o sus extensiones o relaciones, en el TAIDAI, que se traduce

en prácticas concretas en el lugar que amenazan gravemente la continuidad del pueblo Diaguita.

El Estado de Chile

El instituir y normalizar la exclusión del pueblo Diaguita, al condenar un lugar de vida, a ser un espacio inerte, de apropiación y sobreexplotación de recursos naturales no renovables, o transformarlo en una recurrente zona de sacrificio, conlleva a que se vea amenazada de manera cierta la vida, y en esto, el Estado de Chile es observado con gran responsabilidad. Ante eso, es al mismo Estado que se le demanda condiciones para sostener la vida, que parte con tierra y agua en el TAIDAI, sin amenaza de contaminación, ni contaminación. Aquello que puede resultar obvio, en la vida cotidiana no lo es para miembros del pueblo Diaguita del valle del Huasco, en que su vida ancestral está en frecuente riesgo.

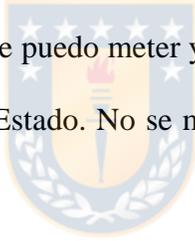
según dicen, que Chile es el país que tiene más riquezas que los otros. Por eso decía yo, si tiene más riquezas, Chile, ¿por qué tanta gente pobre, por qué el presidente no pone gente a trabajar y le da qué comer a los pobres? Eso no lo hacen. Pero pa darles a otras mineras, a otros países (...) Ellos (las autoridades de Chile) dan la pasá que planten, siembren y cosechen y se llenen. A ellos parece que no les importa la gente que vive por las partes rurales (...) Eso es lo que siento yo, que no han sentido el conocimiento de la gente, al menos, de la gente más pobre, que es la que está más lejos, la que no está en los pueblos. Como que no está ni ahí con que se metan ahí (M08E70-79).

(el Estado) rompe lo que es nuestra cosmovisión, o sea la relación que tenemos nosotros con nuestro medioambiente, o sea, el medioambiente, respetando a nuestra madre, que es la que te da la vida. Hay que respetar, hay que cuidar el agua, sin el agua nosotros no vivimos. Es una contradicción que tiene lamentablemente el mundo global, que no entiende que no habiendo agua, imposible, es como ponerte un revolver en la sien, mejor te matai (H13E40-49).

Nosotros definimos la lucha de defensa de nuestro territorio, y que el Estado de Chile entregue territorio, para poder nosotros implementar este tipo de encuentro con nuestra naturaleza. Porque una casa de 4 metros, que entrega el Estado, no puede desarrollar a nuestros hijos, nuestros hijos necesitan un espacio libre, necesitamos nosotros hacer nuestras ceremonias, darle las gracias a nuestro Tata Inti, porque esa relación que nosotros mantenemos con nuestro entorno, y es como así miramos a nuestro entorno, y así es como respetamos nuestro entorno (H13E40-49).

que acá hayan separado el agua de la tierra, eso tiene que ver netamente con un tema político de país. Porque claramente hoy día no se conlleva eso, de que uno pueda ser dueño de la tierra y no tener agua po, entonces es como tirado de las mechas. Y justamente hoy día hay cambios a la modificación del código de aguas, y justamente donde hay junta de vigilancia el agua se va a quedar tal cual como está, O sea no va haber modificaciones (H12E40-49).

somos indígenas, pero sin tierra, hoy día tu viví acá, pero nada es tuyo. No tiene nada que diga esto es indígena, esto te pertenece. Las aguas son privadas, las tierras son privadas, tení el puro nombre Diaguita y tus costumbres, pero más allá no tení nada, nada es tuyo, agua, tierra, que es lo principal de un indígena, ni siquiera su agua. (...) Si tu como comunidad indígena, como antes no existías (legalmente) en este tema, no había nadie que se opusiera a nada, entonces era el Estado y el empresario, y entre los dos, ¡listo!, se armó el cuento, vamos andando. Hoy día no po, estamos nosotros en el medio y es lo que, es lo que más le molesta al Estado también. (...) el Estado hace así ahora (indiferencia ante los conflictos que se viven como pueblo Diaguita en el lugar), arréglatelas con él, yo miro aquí, si ustedes no llegan a acuerdo, a lo mejor me puedo meter yo. Pero ahí está, así. De hace rato que está con manito de conejo el Estado. No se mete, no se mete en el tema (H11E40-49).



Ante la descripción consignada, y las acusaciones de contaminación de grandes empresas parronales y mineras el Estado tendría un posicionamiento de al menos complicidad o incidencia, que con sus prácticas delinea márgenes de realidad.

para nosotros acá en el valle esto es innovador porque antes no se usaba la energía solar, -así es se nos presentó esta oportunidad y la tomamos-. El termo es principalmente una economía, porque ya no tenemos que andar pendientes de andar

buscando la leña para calentar agua, porque a veces uno salía cansada en la tarde y había que ponerse de acuerdo para ver quien buscaba la leña, y ahora no. Con esto nos cambió la vida, y además no contaminamos (DM01).

No resulta inquietante que el Estado de Chile provea al pueblo Diaguita, artefactos o tecnologías para el uso de energía solar, lo que puede significar un ahorro mensual. Sin embargo, dicha práctica de gobernanza es inquietante, no sólo porque establece un criterio monetario, por sobre uno ético, en la acción del cuidado de la naturaleza, sino porque instituye el relato y realidad, en parte del pueblo Diaguita, sobre la necesidad de no contaminar el entorno, el que respondería a un esfuerzo individual. Eso muestra la negación hacia el pueblo Diaguita. Negación de la realidad que ha vivido el pueblo Diaguita, producto del efecto de la contaminación, o su amenaza, en el lugar de vida, donde el mismo Estado sería quien autoriza la instalación de mineras en el lugar, mineras que si bien en algunos casos, en términos formales, no contaminarían, e incluso no estarían trabajando, en la práctica se vería otra realidad, donde sí estarían contaminando y utilizando reservas de agua desde la perspectiva del pueblo Diaguita. Y, por otra parte, es inquietante porque se niegan cualidades del pueblo Diaguita, donde el cuidado de la tierra, agua y aire, la naturaleza en su conjunto, forman parte de la identidad Diaguita y lazo con el lugar, naturaleza que no sólo construye al pueblo Diaguita y permite el desarrollo de tradiciones e inscripción de la memoria, sino que se defiende. Sin embargo, la dominación del relato oficial no excluye su incidencia en parte del pueblo Diaguita, lo que también impacta en el bienestar cultural.

El saber experto

Más allá del saber experto que representa el médico forense, y los impactos que aquello ha tenido en miembros del pueblo Diaguita del lugar en cuestión en el punto especificado, la lógica del saber experto, coincidente con la del dominio del saber médico, que representa otra visión de mundo, también se encuentra en otras áreas del saber y la ciencia:

lamentablemente acá por parte de la academia, historiadores, científicos, se están prestando para escribir una historia que no es. Entonces, en ese sentido va en desmedro de toda nuestra gente, porque, yo digo pucha, si realmente nosotros recuperásemos toda la tierra como indígena, Chile..., quedaría Santiago no más (H12E40-49).

encontré un petroglifo. Entonces dije yo, qué extraño... Empecé a investigar, nadie me dio respuesta. Entonces claro, tu estudiaste un poquito, te enseñan que toda la cultura vino de occidente, en Francia, en España, y puta, aquí en tu tierra hay otras cosas... Así que empecé a investigar, y de repente otro más, otro más, empecé a investigar... Y al ver que no había respuesta de ningún lado, y al contactarme con los arqueólogos yo, evadían la respuesta, no la conocían, no sabían (...) Lo que pasa que cada uno de estos gueones (antropólogos, arqueólogos), quieren dar su... que eso no más, aunque saben que están mal... pero no, no, no y no.... Que hubiesen visto una (fotografía de petroglifos), por curiosidad profesional po gueón... a lo mejor este gueón tiene razón (H17E60-69).

Hay de todo: dinero, camionetas, capacitaciones, viajes. Ellos nos tienen bien estudiados y saben cuáles son las necesidades de las personas que viven en Huasco Alto y juegan con nuestras necesidades básicas. Ellos ofrecen a través de consultoras expertas en manejo de las relaciones humanas y acuden a líderes o a familias completas (DH09).

Según la información obtenida, es un saber que se dispone para la dominación del pueblo Diaguita, con fines que no se encuentran en el bienestar cultural del mismo, sino que intereses ajenos o distantes del pueblo Diaguita, intereses provenientes de una comunidad otra.

El mercado

El mercado busca intercambiar mercancías, pero se trata de un mercado que observa y trata como mercancías, algo que no es una mercancía para el pueblo Diaguita y que es su lugar de vida, parte del TAIDAI, que provee el bienestar cultural del pueblo Diaguita, e incluso, mercado que aspira y trata a miembros del pueblo Diaguita, como un objeto, objeto de intercambio, reemplazable en base al dinero. Esto no es otra forma más que una herencia colonial de desposesión y explotación de recursos naturales y personas, promoviendo sistemáticamente condiciones de empobrecimiento simbólicas, imaginarias e incluso materiales del pueblo, lo que lo va destruyendo, junto a la omisión, en el mejor de los casos, por parte del Estado de Chile, que hacen complejo sostener la vida en el lugar, desde parronales:

De cuando empezaron a trabajar los parronales, empezaron ya a venir esa gente que viene las mineras, de ahí empezó ya la gente..., como que lo que respira uno, le afecta. Sobre todo los parronales, porque tanta química que le echan. Si se han secado tantos árboles, antes no se secaban así, yo digo que es esa química que le echan, lo enferman a uno (...) Esas mineras, esos trabajos que hicieron aquí pa' arriba, fue pa contaminar el agua no más, si hasta los animales están muriendo, se ha muerto mucho guanaco, aquí pa' arriba, tropas enteras que se han muerto. Y antes, esos animalitos no se morían, ahora no..., según, una señora que estuvo cerca de allá, dice que hicieron una excavación así larga y de ahí, dice, que sale un agua verde y esa es el agua que contamina a los animales, que quedó abierto ese rajo, no lo cerraron. Y yo decía en qué está el encargado de eso. Yo digo que esa es la contaminación que tienen los animales (...) Sí, antes nadie se enfermaba, nadie decía “yo estoy enfermo”, porque las aguas no estaban contaminadas, nada, ni los montes tampoco, si todo era natural (M08E70-79).

(...) si uno siempre ha consumido el agua sola, sin ninguna cosa. Ahora no pos, ahora tienen que echarle cloro pa poder consumir el agua, si no le hace mal el agua a uno (...) Sí empezó a cambiar todo, cuando empezaron con los tomates primero, a los tomates le echan desinfectantes. Después llegaron los parronales y ahí ya fue pa que murieran muchas plantas. Yo creo que los parronales son los que han contaminado más el valle, porque a veces en la mañana, llega un olor que le llega a doler la nariz a uno, y esa son las químicas que le echan a las parras. A mí, los niños

no me creían la otra vez, “niños, si es un olor fuerte que llega”, le llega a arder la nariz a uno, y esas tienen que ser las cosas que le echan en las parras, porque el viento viene de abajo (...) Sí, desde que empezaron ya las parras, todas esas cosas, ya empezó a cambiar el tiempo, más gente enferma. Y ahí empezó ya todo el cambio. Y vamos a tener que morir con esos cambios así, si cuando van a..., si terminan las parras van a quedar las mineras, las mineras nos van a contaminar el agua, después no va a servir pa' na el agua. No va a poder plantar nada, va a morir gente, animales, plantas, porque el agua ya no va a servir, si el agua es la vida de la persona, sin agua no hubiera seres vivientes (...) Van a seguir enfermos, van a nacer niños enfermos, desfigurados, por la contaminación. Eso tengo yo en mi mente, porque digo yo, las otras generaciones que vengan van a sufrir más las consecuencias que nosotros (...) ¿Quién sabe? Si sigue mal no creo que vivan acá. Capaz que los cambien pa otro lado (...) Es tristeza, porque uno se ha criado en su valle limpio, y que se llegue a ese extremo, es una pena pa uno (M08E70-79).

Yo creo que el que contamina el aire es el parronal (...) Porque la gente de La Bamba, de ahí de Santa Mónica, la gente que vive alrededor de todos los parrones, cuando ellos desinfectan o tiran cosas, la gente reclama. Hay muchos reclamos, pero es La Bamba. Allá en El Tránsito es el otro reclamo (...) No hay pajaritos ahora, no sé, con los ácidos por ahí con los aires, se habrán muerto, no sé qué habrá pasado porque los años no han sido tan malos ahora, cuando son años buenos hay muchos pajaritos, se sienten cantar, se sienten volar. Y uno larga el ganado y en las tardes

llegan todos ahí, ellas solitas llegan y cuando se quedan por allá en las varillas, también se alojan, hay que ir las a buscar (M10E80-89).

Ellos tiran en la mañana cuestiones a los parrones y con eso contaminan el aire (...) El parronal tiene más contaminación que la minera (...) Insecticida po (...) Les echan en la noche y en la mañana. Y yo he estado en El Tránsito, cuando estudié, el olor era insoportable. Todos dicen que es la minera la que contamina, no, yo creo que... (...) son los parronales. El parronal es el que contamina más. Antes había uva que algunos comían, pero era natural la uva que se criaba sin ningún químico. Y ahora no, como que esa uva se está perdiendo, ya está llegando la contaminada (M03E40-49).



Como también mineras:

hay una minera acá arriba Y según ellos mismos, tienen controlada la contaminación, es la Barrick la que no tiene controlada, pero a la Barrick ya la multaron, esa está por el lado argentino y por el lado chileno. Lo que pasa es que eso está debajo de un glaciar, entonces, el glaciar estaba en peligro (...) (los parronales tienen) insecticidas, químicos, es que tienen que mantener la uva bien porque son de exportación (M07E50-59).

en ese tiempo estaba recién, al menos los parronales. Después ya se fue complicando porque ya se metió la minera, ya muchos químicos con los parronales, empezó a cambiar, ya la fruta no es la misma (M06E50-59).

la minera entra y destruyen esos rucos, es importante pa nosotros (M01E20-29).

era tranquilo, nosotros jugábamos libres, bueno, todavía se ve eso, acá. Pero igual tenemos miedo cuando salimos porque hablan de una carretera internacional que quieren hacer por acá. Y nosotros tenemos miedo porque va a cambiar todo nuestro rumbo de vida y nos van a destruir nuestra cordillera que es lo máspreciado que tenemos (M01E20-29).

(minera) Nueva Unión que está por La Fortuna, esa ya tiene muchos caminos y nos está destruyendo..., y está pasando pa nuestro sitio que es Cantaritos y Laguna Grande, que es pa la cordillera de nuestros crianceros, están cerca de nuestros crianceros (M01E20-29).

Nosotros sabemos que igual el proyecto de minería igual da una oportunidad laboral, pero lo que pasa es que acá no es así, no da ni oportunidad laboral ni nada. A nosotros no nos conviene no más, y la gente no está ni ahí con ayudas de ellos porque la gente prefiere su agua y su territorio no más, y vivir como antes (M01E20-29).

Sí, de hecho ya quedan poquitos crianceros pero estamos tratando de que eso siga, pa que sigan con sus animales, como antes (M01E20-29).

Si trabajan arriba (las mineras), qué va a ver la gente de acá, no se da cuenta. (...) Todo se seca, todo, todo. (...) imagínese si uno tiene niños chicos, no van a crecer y van a ver todo eso (...) los aluviones, eso es natural, pero la minería no, porque la minería van a sacar el oro y se van a ir, y la contaminación del agua va a quedar (...) Porque uno sabe que el aluvión es de la naturaleza, uno sabe que mañana, pasado, hay un aluvión y uno ya está dispuesta (M02E30-39).

vivir con nuestras aguas limpias, como ha sido toda una vida (...) Bueno a nosotros nos gustaba andar con los animales (...) con lo que uno cultivaba no más, las frutas se secaban y después se vendían(...), puros productos naturales no más. Ahora, si los demás no viven con las mineras, no viven. Y la idea de nosotros no es esa. Si hemos vivido desde un principio con lo poquito y nada que a veces uno tiene, podemos vivir, seguir viviendo con lo mismo (M04E40-49).

Ya no tengo miedo. He recibido amenazas de muerte, también mi familia. Sufrí un atentado por parte de un camión de la minera: me hicieron mierda la camioneta, casi me matan. Me tuve que tirar al suelo, estaba con mi mamá, ella se tuvo que agachar también y cuando se bajaron los del camión venían cagados de la risa. “Te hicimos cagar hueón”, gritaron. Yo estaba estacionado y según Carabineros yo fui culpable, yo choqué al camión como si fuera un kamikaze. Estuve 6 meses sin licencia y tuve que pagar los arreglos (DH07).

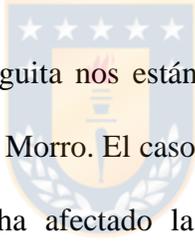
Aquí la relación que tienen las mineras, principalmente le hizo un daño muy grande al tejido social, o sea, dividió mucho a la gente. A la familia misma, nosotros

(...) yo conversaba con mi hermano y mi hermano decía “que vengan no más, que den trabajo”. “Pero ¿cómo?”, empezábamos a discutir y enojados. Hubo división. (...) les tiraron plata, plata para comprar a la gente. Terrible. (...) Si se quedan acá va a quedar la embarrada. No, principalmente no solo el pueblo diaguita, porque no solamente vive el pueblo diaguita acá. Sino que viven muchas personas, toda la gente. Si llega a contaminar el agua, afecta a todos por igual. Es que aquí, donde está el mineral, este valle va subiendo hacia arriba, los dos iguales, y se encuentran arriba, están los glaciares, está el oro. Entonces lo que hagan ahí, todo se va a venir para abajo. Ya tienen contaminado el río El Trecho, tienen contaminado el río Chollay con metales pesados y aguas servidas. Ellos tienen una planta de aguas servidas y que la purifican, y según ellos, la purifican y la devuelven al río de nuevo. ¿Quién dice que no se les pasa? (H15E50-59).

a través del memorando que envió CONADI, nosotros no éramos afectados por el proyecto El Morro (actual proyecto minero Nueva Unión), y nosotros reclamamos porque sí somos afectados, porque consumimos el agua que va a pasar bajo el depósito de estériles (DH02).

se pusieron a sondear, y ahora donde sondean el Morro, las aguas quedan así, pa abajo, todas, y ahí se están contaminando las aguas... todas éstas están contaminadas las aguas (...) están contaminando con los ácidos. Así que... hay una cuñada mía allá, que se le están muriendo las cabras, animales... el agua (...) pa allá (cordillera) sí, es tranquilo, pa allá hay que mirar los puros zorros, los pumas... (...) los guanacos ya se están muriendo todos uñor... porque una peste que le entró a los

guanacos, como sarna así, altiro se pelan...hasta las mismas patas, hay muchos muertos pa allá... deben de haber unos 1000 muertos... Donde estoy yo, por las quebradas donde voy a estar con las cabras pal alto, hay unos montes que se llaman varilla, las varillas son tupido, grande, por ahí están amontonados muertos. Y esa peste las cabras se van a la vega, comen eso y se les pega a los animales. (...) se les pega, animal pata se le pega, caballares (...) antes nunca (antes del arribo de una de las mineras), no más que ahora. A las cabras se les nota como un pelón redondo así. (...) así unos carachones, la cabeza entera, hasta los ojos, entero, si son sufridos, son sufridos los bichos esos... hasta que mueren no más... de hambre mueren y la peste (H16E60-69).



A nuestra comunidad diaguita nos están afectando mucho proyectos mineros como Pascua Lama y como El Morro. El caso Pascua Lama es un caso emblemático en Latinoamérica de cómo ha afectado la minería canadiense a los derechos humanos y a los pueblos indígenas (DH08).

Los animales se mueren. Pero pa eso tenemos el presidente de la estancia, si en eso andan. Él manda. (El presidente de estancia) Vive en Vallenar y manda a los empleados de él, los manda pa' allá, los manda a ver que no contaminen las aguas, porque a las aguas le echan veneno y los animales se mueren altiro cuando toman agua. Se han muerto muchos animales pa' allá por el trabajo de esas mineras (...) mejor que los paren, si nosotros no ganamos na' con esas mineras. Nosotros tenemos que ver a los animales, los animales que uno tiene (...) si la minería sigue

se van a contaminar las aguas, van a morir las plantas, la gente (...) Los niños van a morir si es que llegan a tomar esa agua (M09E70-79).

(Con los aluviones) Esta lista pa arrancar, pero la minería no po, como va a arrancar cuando viene el rio contaminado, de adonde va a sacar agua pa tomar (...) Siempre ha habido minerales, oiga, pero nadie contaminaba las aguas. Sí trabajaban esos minerales pero nadie echaba cuestiones a los ríos (...) Se han muerto muchos animales pa' allá, caballos, vacas, burros, todos esos se mueren (M09E70-79).

más antes, vivíamos más bien, no preocupados de las empresas mineras, que es lo que más acá se está luchando, que ellos no contaminen el agua porque los trabajos que están haciendo arriba, todo lo que ellos desechan, lo consume todo el agua. Y eso es lo que se está haciendo ahora pos, como diaguitas, eso es lo que queremos nosotros, que las empresas mineras no sigan su trabajo por el tema de las aguas (M04E40-49).

El dos mil cinco ya estaban las mineras.(...) Sí pos, y cuando nosotros estábamos con las cabritas, nosotros íbamos allá, a ese lugar a buscar las ovejas, teníamos ovejas, íbamos allá (...) Había mucha vega pa los animalitos y ahora ya no van quedando vegas, nada, porque están destruyendo todo y acá todos somos diaguitas (...) Y lo malo es que ellos (mineras) están haciendo eso donde nacen las aguas, donde nacen las aguas ellos están destruyendo todo (M04E40-49).

Lo único que tenemos pa vivir es el agua y si contaminan el agua, nos están quitando la vida, sí pos, si nos envenenan el agua nos están quitando la vida (H19E70-79).

La contaminación o su amenaza, pueden cambiar prácticas y tradiciones ancestrales, lo que suma en el deterioro del bienestar cultural.

el valor más grande que había aquí era que toda la gente sembraba y cosechaba, ahora son raros los que siembran, todo al compre, no más, ahora (...) ahora la gente casi no siembra. Y antes había buena abundancia, ahora ya el agua se nos está mermando mucho. La gente a veces no siembra por el tema del agua (...) Antes la gente vivía sana porque era pura comida natural, no como ahora que ahora sale tanta cosa chatarra, que llaman, que la gente engorda, se pone obesa, les dan enfermedades. Antes no, eran puras cosas que se cosechaban acá, no más (M08E70-79).

el tema alimentación ha repercutido en la salud de nuestro pueblo (...) ¿en qué enfermedades ha repercutido en nuestra población?, porque, claro, no sé si antes nosotros moríamos antiguamente de cáncer, o si nos moríamos de diabetes (H13E40-49).

Se cambiarían tradiciones alimenticias, que no sólo incidiría en lo que respecta a identidad, lazo con el lugar y prácticas de salud, sino que, en la generación de enfermedad, dado otros hábitos alimenticios y prácticas a los que se ven obligados, ya que las opciones se han limitado sustantivamente producto del cambio en el lugar de vida, y la incidencia del Estado y mercado en aquél. Lo consignado, desde la perspectiva de participantes, podría traer en paralelo, mayor probabilidad de morbilidad, o bien, haber significado la eventual presencia de nuevas enfermedades para el pueblo Diaguita.

Las injusticias otras

Sumado a lo precedente, otro de los factores que ponen el riesgo el bienestar cultural del pueblo Diaguita, es representado por lo que ha significado la “secta de Pirque” en parte del TAIDAI.

¿Ha visto eso de la secta de Santiago? ¿De los de Pirque? Llegaron acá po (...) llegaron acá y están en el terreno, esos son a los que no podemos sacar, se han adueñado del terreno (...) Mal po, se siente mal ella (madre), porque ella no puede ir allá (M03E40-49).

(llegaron) como el dos mil diez. Pero ellos (secta) vinieron así como, a ver, cómo te dijera, llegaron para acá y le dijeron si podían poner una carpita en un sauce que está allá cerca. Llegaron como en febrero, y se fueron quedando, quedando..., ahora hay como cien personas ahí. (...) hubo una secta en Pirque, ella (líder secta) fue a la justicia y todo, y a ella la declararon interdicta. Pero resulta que una persona loca no puede tener sus seguidores ¿sí o no? Tienen muchos santos en la corte ahí,

tienen mucha gente política (...) esas tierras se heredaron, y no va a venir un extraño a vivir acá, tiene que seguir con los diaguitas, tienen que seguir, no puede venir gente de afuera, menos una argentina, una argentina que es rubia, ojos azules, a instalarse en un lugar que no le corresponde. Entonces, yo veo que el gobierno no ha hecho nada, el gobierno de Vallenar, intendencia, nada. Hemos peleado, hemos conversado, me he deprimido porque yo a veces, he conversado con gente en Vallenar que me dice que es algo difícil (M07E50-59).

esta gente se arrancó de Pirque (secta de Pirque) por el problema de que mataron a una niña, a una mujer, de cuando ella iba a tener una guagua, no pudo tener la guagua y la mataron, era de Copiapó (H14E40-49).

si llegaron de allá de Pirque y de todos lados los han corrido; estuvieron allá en San Félix y los corrieron, de todos lados (...) si a esa gente no hay que admitirla, si de todos lados los han corrido, (la líder) es mala, estuvo presa, mataron una niña allá en Pirque, la pobre niña tuvo guagua y ahí ella murió y la enterraron ahí mismo donde ellos vivían, la vimos por la tele (...) ese es el clavo que tenemos en el zapato, en este rato, porque nosotros, la denunciarnos con la policía, se ha gastado plata en abogados y la corte de apelaciones, la corte suprema (M07E50-59).

Yo tenía un huerto cerrado, y ellos (secta), todo me lo abrieron (...) Hasta ganado criaron (...) yo quería hablar con el presidente de la estancia, que también es diaguita. Un día le dije que yo tenía mis derechos en los huascoalinos, que pagamos todos los años, él tiene plata de los huascoalinos, depositada, con un abogado, con

un juez, y ¿qué hace con la plata?; le dije que me sacara a esos viejos (secta), que yo no los quiero ver más en mi terreno, quiero que se vayan, yo no los quiero ahí. Yo le dije que esos se han puesto atrevidos, insolentes. Además, que yo quiero traer mi ganado ahí, porque han cundido mucho en poder de mi hija (M10E80-89).

La situación aludida a la “secta de Pirque”, instalada en parte del TAIDAI, escenifica un conflicto de mayor profundidad que una disputa territorial. Una legitimidad injusta para el pueblo, genera un quiebre más en parte del pueblo Diaguita, donde la presunta impunidad, complacencia u omisión por parte del Estado de Chile, nuevamente incidirían en el bienestar cultural, toda vez que se quiebran o restringen los lazos con el lugar, la pertenencia grupal y cuestionamiento al interior del mismo pueblo, incluso restringiendo la movilidad, producto de una visión de mundo, proveniente del mundo No Diaguita, que se instala en el TAIDAI y altera el bienestar cultural, práctica que como se ha observado, cobra distintos rostros.

nosotros tenemos que cuidar los lugares de nosotros, la cordillera de nosotros, porque nosotros tenemos ganado, caballares, y cómo vamos a dejar que se mueran los animales (...) La cordillera (lugar valorado) porque es el lugar pa criar sus animales, hay que cuidar mucho eso, de la Argentina pa' acá (...) El agua más rica, de allá, la que nace de la cordillera (...) Ellas (hijas/os) jugaban con los animales, cabros, cabras. Y así se criaron (...) con la pura naturaleza. Yo les di un poquito de estudio y les sirvió mucho (...) Son feos los caminos por aquellos ríos, pa' allá no

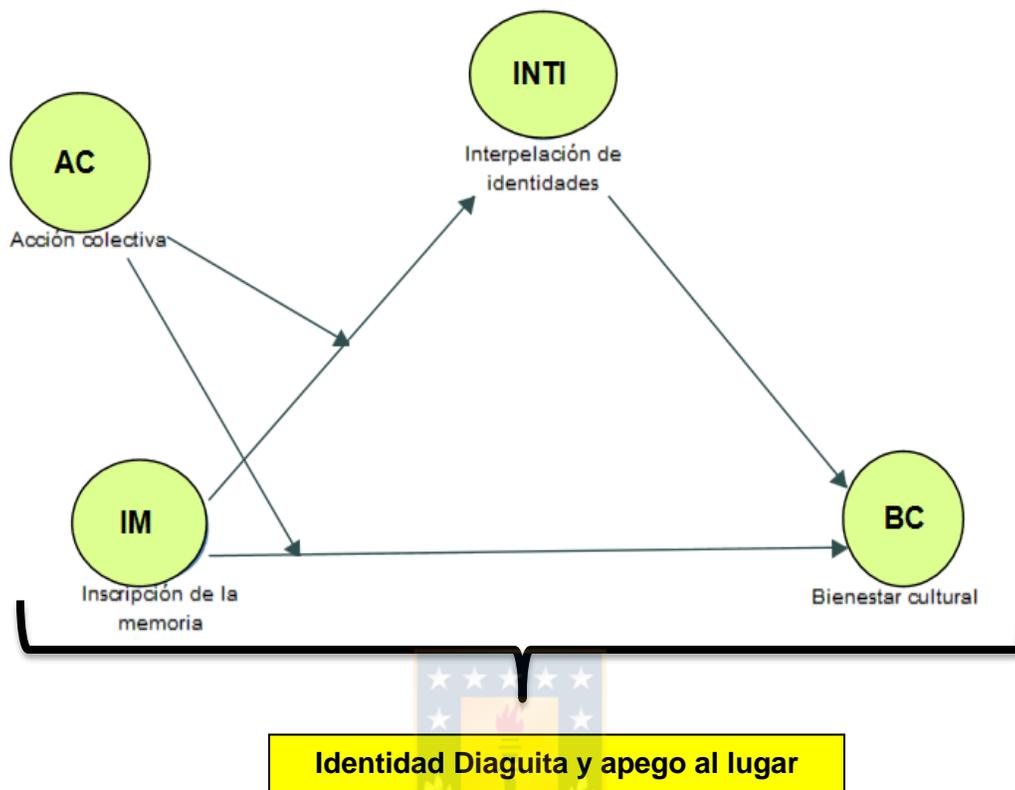
hay huella de vehículo, nada, a caballo no más (...) Allá están las huellas hechas. Nosotros hemos andado todo eso (...) Yo conozco hasta la Argentina pa' allá pal otro lado (...) Nosotros llegamos a los Baños de San Crispín (...) Yo fui con mi papá pa' allá, mi mamá, mis hermanos. Pero era feo pa bajar pal rio, pa' allá, eran unos altos muy altos, así (...) Yo me bajaba y le decía a mi papá, “yo no voy a pasar pa' allá”, tenía miedo. Y él me echaba en las ancas y yo me agarraba firme de la montura y la yegua pegaba un salto, pa' abajo, ay..., mi mamá también saltaba “no se vaya a caer, mami”, le decía yo..., y al niño chico (...) nosotros conocimos y nos criamos pa' allá, nosotros. Esos campos los conocimos entero (...) nos criamos con animales (...) Los animales dan todo, dan la carne, dan el queso, dan todo, con eso nos criaron a nosotros (M09E70-79).



5.5 Proceso de construcción de identidad Diaguíta y apego al lugar

Arribando a una hipótesis conceptual comprensiva, sobre el proceso de construcción de identidad Diaguíta y lazo con el lugar (Figura 8), los resultados de esta investigación sugieren que la construcción de IM, en tanto memoria colectiva del pueblo Diaguíta, relatos que permiten disponer de cierta legitimidad sobre su pasado, presente, e incluso devenir, impacta en su BC. Esta relación entre IM y BC, se encuentra intermediada por la incidencia de INTI. Sin embargo, la presencia de AC, iría construyendo la forma en que el impacto tendría lugar, tanto de IM a INTI, como también de IM al BC.

Figura 8: Componentes y relaciones del proceso de construcción de identidad Diaguita y apego al lugar



Lo consignado significa que el alcance de la inscripción de la memoria en el bienestar cultural, también es atenuado o potenciado, por las dinámicas en torno al poder puestas en juego, en el marco de las relaciones grupales aludidas en las que se interpelan identidades. Así también, las acciones colectivas, por ejemplo, de resistencia cotidiana, otorgan cualidades prácticas, contingentes y situadas, que permiten fortalecer la relación entre memorias y el posicionamiento de interpelación del pueblo hacia al otro no Diaguita, siendo acciones que a su vez entregan aportes para la continuidad necesaria en la construcción de bienestar cultural.

Por lo tanto, es posible comprender que el proceso de construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar, responde por una parte a una forma de memoria colectiva, memoria que a su vez impacta en el bienestar cultural. Por otra parte, este proceso de construcción incorpora de manera gravitante acciones colectivas que como pueblo se realizan, o pudiesen realizar, en un contexto contemporáneo.

En este proceso de construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar, el conjunto de estas interacciones, promueven pertenencia y diferenciación respecto a la identidad social, y cierta forma de relaciones intergrupales y con el lugar, siendo componentes que pueden impactar en la construcción de bienestar cultural. Estas interacciones entre IM-AC-INTI-BC, pueden otorgar condiciones de continuidad respecto a la confluencia entre identidad Diaguita y lazo con el lugar. Para ello es fundamental que estos relatos invistan con una especial valoración positiva, de tranquilidad, felicidad, alegría, pero sobre todo, libertad y respeto en torno al lugar de vida.

En este proceso de construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar, se debe afrontar de manera sistemática, diversas problemáticas históricas y contingentes, que tienden a quebrar las condiciones de continuidad de la confluencia entre identidad Diaguita y lazo con el lugar, de lo que se desprende, que dicha identidad y lazo con el lugar, ha buscado diversas formas de articulación y presentación, que han permitido conservar parte de la historia y forma de vida, porque de no llegar a sostenerse por alguna vía el bienestar cultural, se quiebra la identidad Diaguita y lazo con el lugar.

En consideración del contexto descrito y analizado, el impacto, esfuerzo y desgaste que ha significado en el pueblo Diaguita, ha sido gravitante, pudiendo generar efectos aún más graves en el pueblo, no sólo en lo que respecta al bienestar cultural, sino que para sostener la vida en el lugar. El TAIDAI, que no se encuentra protegido ni como patrimonio cultural por su riqueza ancestral Diaguita, particulares paisajes, petroglifos, reservas naturales de agua que han sido fundamentales para la subsistencia del pueblo Diaguita del lugar, integra y materializa la visión de mundo, donde la naturaleza, animales, agua, tierra y aire, resaltan entre los aspectos que permiten la continuación de condiciones fundamentales para la construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar.

En resumen, la inscripción de la memoria, sumado a la interpelación de identidades, que muestra formas de relaciones intergrupales y con el lugar, relaciones que a su vez materializan acciones colectivas que promueven pertenencia grupal, serían pilares para la construcción de bienestar cultural, al lograr valorarse positivamente la identidad Diaguita y lazo con el lugar, y por sobre todo, por la posibilidad de continuidad en la construcción de tal proceso. Sin embargo, dado sucesivos, sistemáticos, y ahora gravitantes, cambios en el lugar de vida, que trastocan la articulación entre las categorías consignadas, han llevado a participantes a sentir y observar una nueva amenaza adicional al otro No Diaguita, que pudiese ser incluso efecto de lo consignado, y que ahora recae hacia el mismo pueblo Diaguita, específicamente, hacia algunas generaciones más jóvenes, que “dicen que no quieren hacer la antigüedad” (M03E40-49).

6. CONCLUSIONES

6.1 Discusión y conclusiones

En el presente apartado, tras presentar los principales resultados de este estudio, se contrastarán y discutirán desde una perspectiva teórica y en base a resultados de otras investigaciones, advirtiendo aportes en el área, como limitaciones del estudio y sugerencias para futuras investigaciones.

Los principales resultados obtenidos en esta investigación permiten comprender que la construcción de identidad Diaguita y lazo con el lugar involucra un proceso compuesto por la inscripción de la memoria, interpelación de identidades, acciones colectivas y bienestar cultural.

Respecto a la inscripción de la memoria, esta se refiere a un tipo de memoria colectiva, específicamente del pueblo Diaguita, que se inscribe en un lugar, compuesto por dimensiones macro, meso y micro del lugar de vida. Esta memoria incide en la interpelación de identidades, donde emerge el conflicto en las relaciones intergrupales, al contar con fuertes discrepancias sobre la legitimidad de relatos que dan cuenta de distintas visiones de mundo, entre el pueblo Diaguita y otros No Diaguita.

Estas versiones sobre el pasado construyen relatos en torno a la trayectoria de vida en el lugar, contribuyendo con la comprensión del presente, e incluso devenir, acompañada de una importante valoración emocional positiva respecto al lugar de vida. Sin embargo, al existir transformaciones en el lugar, cuyo origen es humano, a propósito de acontecimientos antrópicos, se amenaza gravemente el bienestar cultural, generando sufrimiento y malestar,

al perder condiciones que el lugar proveía, para la continuidad de la identidad y lazo con el lugar del pueblo Diaguita.

La construcción del bienestar cultural, comprendido como la articulación de las condiciones sociales, simbólicas e imaginarias que el lugar de vida provee para la continuidad aludida, también involucra una materialidad. Esta materialidad es fundamental para el bienestar cultural, siendo principalmente el agua, la tierra y el viento, que es donde las memorias se inscriben, lo que permite el desarrollo de prácticas ancestrales y tradicionales, valores, emociones sociotrópicas, creencias, que en su conjunto tienen la potencialidad de proveer salud y bienestar para el pueblo Diaguita, todo ello basado en la cultura.

Los resultados sugieren que los cambios que han afectado al lugar de vida, asociados a sistemáticos y graves acontecimientos antrópicos, también han transformado relaciones grupales, a nivel intragrupal e intergrupales, incrementando el conflicto grupal y consolidando históricas dinámicas de interacción, según lo observado en la interpelación de identidades. Lo consignado se ha materializado a través de procesos de influencia social (Asún, 2002; Montero, 2003), que han amenazado y dañado el curso de vida del pueblo Diaguita y su lugar de vida.

Ha sido a través de prácticas políticas desarrolladas por el Estado de Chile, que se ha continuado la aplicación de una herencia colonial e histórica en desmedro del bienestar cultural del pueblo Diaguita. Es en este escenario que el Estado de Chile topa con la resistencia Diaguita, una vez se invade y amenaza de manera gravitante el lugar de vida, y

específicamente, al incidir en el agua, la tierra y libre transitar y habitar en el lugar de vida ancestral, aspectos que han sido consustanciales a la definición identitaria y del lazo emocional con el lugar, en el pueblo Diaguita, siendo aquello una dimensión denominada como parte del micro-lugar, lo que puede complementar el conocimiento respecto a una forma de entender una de las emergencias indígenas en Latinoamérica y la defensa del patrimonio (Bengoa, 2016; Campos, 2016; Martínez & Estrada, 2009; Kalazich, 2016).

Por otra parte, se identificó que los acontecimientos antrópicos son los que han construido los desastres para el pueblo Diaguita, por sobre los acontecimientos naturales. Entendiendo con ello que los desastres son sociales, tanto por obedecer a un acontecimiento de causa humana, o bien por tratarse de una intervención humana luego de un acontecimiento natural que promovió un cambio importante en el pueblo, en sus márgenes de posibilidad de acción, incluso desarticulando al mismo. Son los desastres los que han construido impactos de mayor envergadura, que han marcado un cambio no deseado en la trayectoria de vida del pueblo Diaguita, promoviendo no sólo un quiebre en el bienestar cultural y amenaza para la vida actual en el lugar, sino que para el devenir de sus futuras generaciones en el lugar. En este sentido, entender los desastres como fenómenos sociales, permite entender que éstos en el pueblo Diaguita han presentado una larga y sistemática trayectoria de silenciamiento e invisibilización del daño, lo que puede complementar la comprensión sobre los alcances de las transformaciones sociales que se han ido construyendo en el lugar, hoy llamado Chile (Bengoa, 2009abc; Moulian, 1997), advirtiendo las memorias que los distintos pueblos habitan.

Al vincular los hallazgos de esta investigación, con el marco teórico inicial, éste entregó dimensiones provisorias para la comprensión de la problemática, y fue durante el desarrollo de la investigación, que se arribó a las categorías analíticas ya desarrolladas.

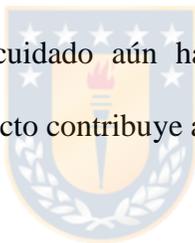
Se destaca que el estudio de la identidad étnica (Aravena, 1999, 2003, 2007, 2008) y apego al lugar (Low & Altman, 1992; Scannel & Gifford, 2010), entregaron herramientas comprensivas que fueron reconsideradas y releídas. En este sentido, es por esta razón que para mayor precisión se refiere a identidad Diaguita y lazo con el lugar, dado que ambos constructos aparecen indisociables, en lo identificado en el pueblo Diaguita.

En cuanto a los estudios sobre la identidad, un ámbito que resulta importante es lo que concierne al reconocimiento. No sólo el autorreconocimiento o autoadscripción a un grupo cultural específico, sino que el reconocimiento como humano en plenitud de derechos, y respetado en tanto diferencias culturales, de lo contrario dichas injusticias merman, amenazan o quiebran el bienestar cultural.

A propósito de lo consignado, al tratarse de grupos con diversidades culturales, entre el pueblo Diaguita (minoría), No Diaguita (mayoría cultural), es importante atender al bienestar cultural, que habla de las particularidades del mismo, por lo que una forma de estudiarlo, que entrega profundidad y contextualización, es a través de estudios cualitativos, que rescaten la perspectiva de los participantes que conforman la minoría.

En este contexto, las minorías o mayorías no se definen por su cuantía, sino que se trata de un asunto en torno a quién ejerce sistemáticamente el poder, mayoría, y quienes se les limita o restringe las herramientas para ejercer poder, minoría (Asún, 2002; Montero,

2003). En consecuencia, se extraña dicha simple consideración en los estudios sobre el bienestar que provienen de la psicología convencional (Abello, Amarís, Blanco, Madariaga, Díaz & Arciniégas, 2008; Blanco & Díaz, 2005; Diener, Suh, Lucas & Smith, 1999; Farías, Orellana & Pérez, 2015; Gutiérrez-Carmona & Urzúa, 2019; Jetten, Haslam, Pugliese, Tonks & S. Haslam, 2010; Keyes & Annas, 2009; Páez, Bilbao & Oyanedel, 2015; Páez, Oyanedel & Mendiburo, 2016). Tal diferenciación permite entender que el bienestar será distinto según del lado en que se encuentre, la posición del grupo cultural de estudio y del investigador (Pavón-Cuellar, 2015). Es por ello importante observar que el bienestar cultural apunta a recoger memorias, prácticas sociales, valores, tradiciones, entre otros, y no universalidades o generalizaciones sobre procesos involucrados en ámbitos psicosociales y subjetivos. Mayor cuidado aún habría que considerar, al tratarse del bienestar cultural, dado que el constructo contribuye al reconocimiento tanto de la identidad y lazo con el lugar.



Para hablar de reconocimiento, el ser, con sus acciones y visiones, debe ser considerado como digno de respeto sobre sus derechos en tanto humano y diferente culturalmente. Si aquél fuera el caso, el grupo cultural dominante, a través de sus instituciones y prácticas cotidianas, debiera incluir el respeto irrestricto de los derechos humanos de los diferentes grupos culturales. A propósito de lo consignado, el Estado de Chile, el año 2006 reconoció legalmente al pueblo Diaguita, lo que facilitó que se inscribiera dentro de un plano de legitimidad de al menos 2 actores diferentes culturalmente, lo que promovería bienestar cultural. No obstante, al parecer ese reconocimiento, se ha visto contrariado por prácticas violentas que el mismo Estado ha

realizado incluso durante el siglo XXI hacia el pueblo Diaguita. Más allá de los diferentes énfasis comprensivos sobre la violencia (Arendt, 2018; Bourdieu & Sayad, 2017; Zizek, 2010), es posible plantear que aquella no es sólo acción, sino que no acción, u omisión de respeto, o ausencia de cuidado, que promueve daño y exclusión, en este caso, a un pueblo.

En este estudio se ha observado que el coartar, destruir o negar al pueblo Diaguita, a través de la destrucción o amenaza al lugar de vida ancestral, la identidad y lazo con el lugar, o bien la exclusión de esferas de participación social y política, utilizando estrategias de influencia social (Asún, 2002; Montero, 2003), o al no acoger en profundidad las demandas culturales que como pueblo Diaguita se tienen, puede entenderse como parte de los condicionantes que construyen el trauma histórico (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips & Williamson, 2011; Hinton & Kirmayer, 2013; Kirmayer, Gone & Moses, 2014) presente en el pueblo Diaguita, siendo aquello uno de los efectos de la violencia aludida.

Como se habrá notado, en los procesos grupales se observan dinámicas de influencia social (Asún, 2002; Montero, 2003). Esta influencia social procura instituir una visión-acción de mundo, incluyendo imaginarios sociales (Aravena & Alt, 2012; Aravena & Baeza, 2017; Baeza, 2003, 2008, 2015; Castoriadis, 2013; Cegarra, 2012; Durand 1999; Ibáñez, 2009; Pintos 1995; Poirier, 2006), ajena al pueblo Diaguita, que ha incidido y puesto en riesgo la continuidad del pueblo, como en el quiebre social y desconfianza que hay en su interior, o en las prácticas de salud y vida del mismo, especialmente como consecuencia de una visión de mundo ajena, que no cuidaría al pueblo ni su entorno, a través de la contaminación y destrucción del lugar de vida.

Los estudios revisados respecto al alcance de conflictos grupales asociados a acontecimientos naturales y antrópicos, plantean la relevancia de atender a poblaciones diferentes a las mayoritarias, más aún en términos culturales y en situación de pobreza, dado efectos diferenciados respecto a la población general, ante un mismo acontecimiento (Kölves, Kölves & De Leo, 2013; Norris, 2006; Norris, Friedman, Watson, Byrne, Diaz & Kaniasty, 2002; Panagioti, Gooding & Tarrier, 2009), a su vez, otros estudios observan la relevancia de acciones colectivas para hacer frente a acontecimientos antrópicos asociados a la contaminación y extractivismo (Bolados, 2014; Bolados & Babidge, 2017; Bolados & Sánchez, 2017). En este estudio, las prácticas humanas en torno a graves acontecimientos naturales, como antrópicos, han construido los desastres, lo que es coincidente con lo planteado con la literatura en el área (Cardona, 1993; Jha, 2010; Romero & Maskrey, 1993). A su vez, también ha señalado la relevancia que ha tenido las acciones colectivas de resistencia que enfrentan la adversidad producida por acciones humanas asociadas a la contaminación y destrucción del lugar de vida, por lo tanto, se plantea que dado que los desastres son productos sociales, las prácticas humanas tienen la potencialidad de deconstruirlos.

Han sido los acontecimientos antrópicos los que incrementan el sufrimiento social y promueven un punto de inflexión en el curso de vida del pueblo Diaguita. En este sentido, la consideración del trauma histórico (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips & Williamson, 2011; Hinton & Kirmayer, 2013; Kirmayer, Gone & Moses, 2014), en tanto producto social, puede orientar una evaluación diferenciada en torno a lo que vive el pueblo Diaguita, tal como quizás otros pueblos indígenas. A su vez, tal constructo tiene la

potencialidad de orientar una política de justicia con un alcance terapéutico hacia el pueblo Diaguita, en que no sólo se identifiquen responsables, sino que se busque proteger y restaurar su bienestar cultural. Es posible vincular lo planteado, como parte de procesos grupales que se orientan hacia una cura social, en la que se otorga importancia a los factores sociales para la salud (S. Haslam, McMahon, Cruwys, Haslam, Jetten & Steffens, 2018; Holt-Lunstad & Smith, 2012; Holt-Lunstad, Smith & Layton, 2010; Holt-Lunstad, Smith, Baker, Harris & Stephenson, 2015; Jetten, Haslam & S. Haslam, 2012; Jetten, Haslam, S. Haslam & Branscombe, 2009; Jetten, Haslam, S. Haslam & Dingle, 2014), y específicamente en este caso, el reconocimiento e inclusión social como sujeto en un contexto jurídico y político, con potencialidad de legitimidad e intercultural, podría significar avanzar en el reconocimiento y respeto hacia una minoría con derecho a una vida digna como humano.

La categoría bienestar cultural, si bien surge y es comprendido a partir de los datos recogidos en este estudio, tiene coincidencias con el tratamiento brindado al constructo de igual término (cultural well-being), utilizado por otras naciones interculturales, noción que incluso en algunos casos tendría impacto en políticas públicas (Ministry for Culture and Heritage, 2002; Thompson, Cameron & Fuller-Thompson, 2013; Vogt, 2012). A su vez, también cuenta con similitudes con la noción del buen vivir, u otras categorías comprensivas próximas, provenientes de otros pueblos indígenas (Acosta & Martínez, 2009; Gudynas, 2009; Hasen, 2012; Larrea, 2010; Vanhulst, 2015). Sin embargo, más allá de las coincidencias comprensivas que se comparten, adicionalmente en este estudio se trata de una categoría comprensiva, un artefacto, que es producto del cruce entre el saber Diaguita y

el psicológico, y utilizado con fines de comprensión y transmisión académica-política. Como se ha revisado, el bienestar cultural recibe impactos de la memoria colectiva, relaciones grupales y con el lugar, como también de acciones colectivas. El bienestar cultural forma parte del proceso que permite la construcción de identidad Diaguíta y lazo con el lugar, llamando a promocionar la salud y vida del pueblo indígena.

En este sentido, este estudio es un aporte complementario en torno a los estudios sobre el bienestar (Abello, Amarís, Blanco, Madariaga, Díaz & Arciniégas, 2008; Diener, Suh, Lucas & Smith, 1999; Farías, Orellana & Pérez, 2015; Gutiérrez-Carmona & Urzúa, 2019; Jetten, Haslam, Pugliese, Tonks & S. Haslam, 2010; Keyes & Annas, 2009; Páez, Bilbao & Oyanedel, 2015; Páez, Oyanedel & Mendiburo, 2016). En este caso, al proceder de información proveniente desde la perspectiva de participantes, se permite conocer parte del mundo de significaciones, artefactos y prácticas que lo construyen, pero por sobre todo, también porque permite profundizar sobre algunos componentes del bienestar en un pueblo indígena, o grupo cultural específico, no pudiendo disociarse lo individual, lo social y la naturaleza (como tierra, agua y viento) en el caso del pueblo Diaguíta para la construcción de bienestar. Así se entiende desde el bienestar cultural, lo que permite plantearlo como un constructo con un fuerte componente cultural.

A propósito de lo mencionado, desde la psicología estamos llamados a explicitar el posicionamiento, desde dónde nos ubicamos en tal contexto, lo que puede alimentar y transparentar la construcción de un conocimiento siempre parcial e insumiso (Ibáñez, 2014; Pavón-Cuellar, 2015), y con mayor razón al tratarse sobre el bienestar. Es altamente cuestionable abordar el constructo de bienestar con una pretensión universalista, neutral, o

claramente colonial. Su entendimiento y las prácticas cuando se estudia el bienestar cultural, deben dar cuenta de consideraciones que permitan entender el posicionamiento cultural, acorde o no con la mayoría cultural dominante, tanto del grupo de estudio, como del investigador, de acuerdo con las respectivas prácticas discursivas que lo construyen (Foucault, 1978, 1979, 2002ab, 2008).

En este estudio se destaca la relevancia del impacto de la memoria hacia el bienestar, lo que es coincidente con lo planteado desde otras perspectivas en psicología, en la que también se ha generado evidencia científica, indicando la importancia que tiene la memoria para la identidad, relaciones sociales y bienestar (Jetten, Haslam, Pugliese, Tonks & S. Haslam, 2010). En esta investigación, como ya se ha consignado, los alcances de la relación entre memoria y bienestar, también deben considerar acciones colectivas y relaciones grupales, lo que en su conjunto influyen en la construcción de identidad y en las relaciones o lazos emocionales con el lugar de vida.

En este estudio la memoria se advierte como importante porque en conjunto con los procesos grupales, acciones colectivas y el bienestar cultural, permiten construir condiciones para la posibilidad de continuidad de la identidad y lazo con el lugar, en un contexto de cambios cada vez mayores, que impactan en el pueblo Diaguita. Esto incluso estaría influyendo y presionando a parte del mismo pueblo, específicamente a miembros adolescentes y jóvenes del pueblo Diaguita, a “no querer hacer la antigüedad”, a diferencia de los miembros antiguos y adultos del pueblo Diaguita, que afirman proteger quienes han sido, son y pueden llegar a ser, a partir de la memoria y sus acciones, lo que podría estar siendo una forma de resistencia o protección ante la amenaza de graves cambios, que

pudiesen significar la pérdida de continuidad por parte del pueblo Diaguita, sobre todo en miembros adultos y de edad avanzada.

Lo consignado puede nutrir lo que la literatura científica describe respecto a la relevancia de la continuidad cultural e histórica, ante la incidencia de cambios que pueden afectar de manera gravitante el curso de vida de un grupo (Chandler & Lalonde, 1998; Jetten & Hutchison, 2011; Jetten & Wohl, 2011). Al menos en este caso, pese a vivir situaciones adversas en el lugar de vida, se busca un retorno de un pasado, para vivir un presente y futuro, a nivel grupal como pueblo en conjunto con la naturaleza, que es parte de su definición como cultura, y que es donde han vivido, viven y se manifiestan ancestros, lo que permite e inspira prácticas culturales, con lo que se construye identidad y lazo con el lugar en el pueblo Diaguita. Sin embargo, la fragmentación social del pueblo Diaguita, la amenaza y destrucción del TAIDAI, dificulta seriamente la posibilidad de construir una continuidad que permita alcanzar aquella riqueza cultural, transmitida en memorias del pueblo Diaguita.

Por otra parte, los hallazgos de este estudio sobre el proceso de construcción de identidad han continuado los aportes que desde la psicología social se han realizado, respecto a entenderla como un proceso abierto, sujeto al contexto de producción (Íñiguez, 2001). Sin embargo, también se ha encontrado que la construcción de identidad no puede ser entendida sin la construcción de lazo con el lugar o apego al lugar. Esto significa que la territorialidad, o el lugar, considerando aportes en el área (Duff, 2009; Nora, 1997), junto con ser entendido como el conjunto de interacciones sociales que se desarrollan en un contexto simbólico e imaginario, también da cuenta de una materialidad, lo que en su

conjunto permite cierto anhelo de continuidad al pueblo, y salud y bienestar. Por lo tanto, al no desconocer los aportes y reflexiones locales sobre la construcción de la realidad “socio-natural” (Sandoval, 2004, 2010), es posible ubicarse en una zona ni únicamente subjetivista, ni objetivista, en psicología social, y comprender que en este estudio la construcción de identidad y apego al lugar, aspira a la articulación de esa compleja y polémica asociación entre realidades proveniente de planos discursivos a naturales, presentes en la cultura.

A partir de lo precedente, si bien la categoría comprensiva identidad étnica (Aravena, 1999, 2003, 2007, 2008) que se ha utilizado en otros estudios, y que asume distintos niveles de realidad social, lo que es compartido en este estudio, hay diferencias, dada la relevancia que en el presente estudio se otorga a las prácticas discursivas (Foucault, 1978, 1979, 2002ab, 2008), pero también porque en este estudio se considera y explicita de manera directa, que el plano natural o material, el entorno concreto, forma parte del cuerpo del pueblo Diaguita conocido, y del que se forma parte, en consecuencia, la noción de identidad Diaguita, permite presentar con mayor precisión una perspectiva que algunos han denominado como situada (Arensburg, Haye, Jeanneret, Sandoval & Reyes, 2013; Balasch & Montenegro, 2003; Sandoval, 2004, 2013), y que en este caso da cuenta tanto de la construcción de la identidad y del apego al lugar, constructos inseparables.

Respecto al apego al lugar (Low & Altman, 1992; Scannel & Gifford, 2010), uno de los hallazgos relevantes en esta área, es que los procesos de memoria colectiva en torno a lugares significativos, tal como indica la literatura científica en el área (Alcota & Aravena, in press; Low, 1992; Marcus, 1992), permiten presentar el recuerdo emotivo ante un lugar,

como la existencia de una relación simbólica del sujeto social con el lugar a través de la memoria, aspecto que es fundamental para el bienestar cultural del pueblo Diaguita. Parte importante de la literatura científica sobre el apego al lugar (Scannel & Gifford, 2010), se ha distanciado de consideraciones políticas del mismo, sin embargo, otras investigaciones (Pinto de Carvalho, 2018; Pinto de Carvalho & Cornejo, 2018; Di Masso, Castrechini & Valera, 2014; Di Masso & Dixon, 2015; Di Masso, Dixon & Hernández, 2017; Di Masso, Dixon & Pol, 2011), al igual que ésta, se ha comenzado a debatir sobre lo aludido y enseñado un punto de inflexión. Como se ha encontrado en este estudio, la construcción de la identidad y lazo con el lugar, son fuertemente influidas por prácticas en procesos grupales de influencia social, específicamente por relaciones en torno al poder, que han ido delineando e instituyendo formas de ser y acción, organizando a la sociedad y velar por un cierto tipo de bienestar, para ser considerado humano digno de derechos. Lo consignado es puesto en tensión al observarse la situación del pueblo Diaguita, a propósito de lo que ocurre con los derechos, tanto al territorio ancestral indígena, al agua y la tierra como inseparables, a poder vivir un ambiente libre de contaminación, al respeto por la identidad, cultura y patrimonio, a la salud, entre otros, lo que lleva a cuestionarse sobre la persistencia de una herencia colonial desde la cultura dominante, que cuestiona la humanidad del pueblo Diaguita, en términos de Grosfoguel (2011, 2012, 2013), lo que podría ser interpretado como un núcleo permanente de racismo.

A su vez, dicha influencia se ha encontrado con formas de resistencia cotidiana, o lo que otros han denominado resistencia diaria (Bayat, 2010; Johansson & Vinthagen, 2016; Scott, 1990; Vinthagen & Johansson, 2013), memorias y acciones colectivas que en último

término, también pueden ser consideradas como una forma de protesta basada en la desobediencia hacia quien ostenta el poder, y que se traducirían por ejemplo en sostener una visión-acción de mundo distinta a la de la cultura dominante, en valoraciones del lugar de vida y la naturaleza, no como un objeto, sino como un constituyente que forma parte de la piel del pueblo Diaguíta, o bien a través de prácticas tradicionales de habitar y transitar el TAIDAI, o prácticas de salud y enfermedad diferentes a las de la cultura dominante. En este caso, y por las razones manifestadas, la desobediencia ha sido un imperativo para construir bienestar cultural.

Por último, en esta investigación se advierte que la memoria, las relaciones grupales y acciones colectivas inciden de manera gravitante en la construcción de bienestar, y estos puntos en su conjunto cuentan con la potencialidad de construir continuidad de un tipo de identidad social y apego al lugar en el pueblo Diaguíta conocido, lo que puede complementar los aportes disciplinares en el área (Espinosa, Beramendi & Zubieta, 2015; Espinosa & Tapia 2011; Greenaway, Cruwys, S. Haslam & Jetten, 2015; Jetten, Dane, Williams, Liu, Haslam, Gallois & McDonald, 2018; Jetten, Branscombe, S. Haslam, Haslam, Cruwys & Jones, 2015; Jetten, Haslam, S. Haslam & Dingle, 2014; Jetten, Haslam, Pugliese, Tonks & S. Haslam, 2010; Gutiérrez-Carmona & Urzúa, 2019; Martínez-Zelaya, Bilbao & Páez, 2015; Smeekes & Jetten, 2019; Williams, Dingle, Jetten & Rowan, 2019), donde el bienestar cultural aporta en la construcción de identidad Diaguíta y lazo con el lugar, alimentando la membresía grupal, lazos de memoria con lugares significativos, lo que articula a la cultura, siendo parte de factores sociales que inciden finalmente en la salud.

En términos conclusivos, a través de la presente investigación, además de observar las dinámicas de contingencia que afectan al pueblo Diaguita, ha sido posible comprender la relevancia que tiene la memoria colectiva, relaciones grupales, acciones colectivas y bienestar cultural, para la construcción de identidad Diaguita y apego al lugar. Esto conlleva no sólo un desafío disciplinar, sino que también, en términos políticos en ámbitos de salud, educación, justicia, protección social y cultural, recreación, territorial y medioambiental, e incluso en ámbitos económicos, que se orienten hacia un trato digno y de respeto hacia el pueblo Diaguita, que permita construir condiciones de posibilidad de continuidad de la herencia cultural.

6.2 Limitaciones

Este estudio no se encuentra exento de limitaciones. Una de las limitaciones se encuentra en que las fuentes para la investigación documental consideraron sólo prensa escrita, basado en un medio de comunicación que integraba a otros, según detalle consignado, sin embargo, pudo considerarse otras fuentes, como entrevistas en medios de comunicación en radio o en televisión, sin embargo, la información que se recopiló es abundante, y no se contaba con apoyos externos que facilitaran tal tarea de recolección de información adicional.

Otra limitación en este estudio es relativo a que sus resultados no reflejan las versiones en profundidad de todos los miembros del pueblo Diaguita del país, por lo que el conocimiento construido en este estudio es parcial.

Dado los criterios que se establecieron para la selección de participantes, entre ellos ser mayor de 18 años, no se conoce la perspectiva de niños y adolescentes, sin embargo, se considera relevante poder conocer las formas en que se va construyendo la identidad Diaguita y lazo con el lugar en ellos.

Otra limitación se encuentra asociada a la permanencia de tiempo en el TAIDAI, la que idealmente podría haber sido por un lapso de tiempo más prolongado, sin embargo, la escasez y falta de recursos financieros para el desarrollo del trabajo de campo, junto con enmarcarse dentro de una investigación doctoral, que si bien la permitió, también significó adecuarse a una cronología que dista de la magnitud del asunto en cuestión.

Por último, si bien se trata de una investigación que se orienta a la comprensión de procesos complejos, y no una investigación explicativa, donde se inclina hacia la operativización de variables para lo aludido, una limitación se encuentra en que las categorías pueden mejorarse en su precisión, especialmente para el desarrollo de investigaciones mixtas o de otro carácter, que permitan su operativización, no descuidando que este estudio no aspira a conocimientos universales.

6.3 Sugerencias para nuevas investigaciones

Tras el desarrollo de la presente investigación, y considerando tanto los resultados y las limitaciones, es posible orientar a venideras investigaciones en el área. Para ello, sería importante profundizar el estudio, englobando un área más amplia del TAIDAI y ver la presentación de lo aludido en su diversidad, tanto en contextos rurales y urbanos.

Por otra parte, se sugiere el desarrollo de un trabajo interdisciplinario que sume a otros dominios del saber, como las ciencias asociadas al campo bioquímico y medioambiental, que permitan nutrir con indicadores complementarios, lo advertido en este estudio, especialmente a propósito de las acusaciones de destrucción de reservas naturales de agua y contaminación del medio ambiente, que afecta al pueblo Diaguita y a todo el entorno del lugar, incluido animales como guanacos, animal sagrado para el pueblo Diaguita.

A su vez, el desarrollo de investigación-acción, podría complementar los resultados hallados, para avanzar no sólo en la comprensión, sino que en el tratamiento de problemáticas desde sus protagonistas.

Por último, también será relevante que futuras investigaciones profundicen respecto al bienestar cultural y su trayectoria, toda vez que se orienta al caso a caso cultural, contando con la potencialidad de promover condiciones de apoyo desde la psicología al pueblo Diaguita, como también a otros pueblos indígenas y a otras minorías o diversidades, que se encuentran en lo que hoy día es nombrado como Chile.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abell, J., Condor, S., & Stevenson, C. (2006). "We are an island": geographical imagery in accounts of citizenship, civil society, and national identity in Scotland and in England. *Political Psychology*, 27(2), 207-226. doi: 10.1111/j.1467-9221.2006.00003.x
- Abello, R., Amarís, M., Blanco, A., Madariaga, C., Díaz, D., & Arciniégas, T. (2008). Bienestar, autoestima, depresión y anomia en personas que no han sido víctimas de violencia política y social. *Investigación y desarrollo*, 16(2), 214-231
- Acosta, A., & Martínez, E. (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- ADNradio.cl. (13 de Noviembre de 2013). Abogado defensor en caso bombas: el montaje quedó demostrado con sentencia de la Suprema. Recuperado de <https://www.adnradio.cl/noticias/nacional/abogado-defensor-en-caso-bombas-el-montaje-queda-demostrado-con-sentencia-de-la-suprema/20131113/nota/2015032.aspx>
- Allier, E. (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, 31, 165-192. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922941007.pdf>
- Alcota, P. (2014). *Discursos de lo penal ante la violencia extrema: encierro*. (Tesis de magíster inédita). Universidad de Valparaíso, Chile.
- Alcota, P., & Aravena, A. (in press). Desastres, memorias y bienestar de lugar en Dichato, Chile. *Interdisciplinaria*.

- American Psychological Association. (2010). *Ethical principles of psychologists and code of conduct*. Washington DC, USA: APA. Recuperado de <https://www.apa.org/ethics/code/principles.pdf>
- Amérigo, M., García, J., & Sánchez, T. (2012). Actitudes y comportamiento hacia el medio ambiente natural. Salud medioambiental y bienestar emocional. *Universitas Psychologica*, 12(3), 845-856. doi:10.11144/Javeriana.UPSY12-3.acma
- Ampuero, G. (1994). *Cultura diaguita*. Chile: Ministerio de Educación.
- Ampuero, G. (2017). *Los diaguitas en la perspectiva del siglo XXI*. Chile: Ediciones medio día en punto.
- Ander-Egg, E. (1979). *Introducción a las técnicas de investigación social*. Buenos Aires: Hvmánitas
- Aravena, A. (1999). Identidad indígena en los medios urbanos. En G. Boccara & S. Galindo (Eds.), *Lógicas mestizas en América* (pp. 165-199). Chile: Instituto de Estudios Indígenas.
- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26, 89-96. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n26/art10.pdf>
- Aravena, A. (2007). Identidades indígenas urbanas en el tercer milenio: identidades étnicas, identidades políticas de los mapuche-warriache de Santiago de Chile. En *Migraciones Indígenas en las Américas* (pp.43-58). Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Aravena, A. (2008). *Mapuches en Santiago. Memorias de inmigrantes y residentes: relatos para una antropología implicada sobre indígenas urbanos*. Concepción: Escaparate

- Aravena, A. & Alt, C. (2012). Juventud, migración y discriminación en el Chile contemporáneo. *Última década*, 36, 127-140.
- Aravena, A., & Baeza, M. (2013). Violencia simbólica en el Chile contemporáneo. Estrategias de respuesta en relaciones de alteridad. *Revista Internacional de Sociología*, 71(3), 543-565
- Aravena, A., & Baeza, M. (2015). Construcción socio-imaginaria de relaciones sociales: la desconfianza y el descontento en el Chile post-dictadura. *Cinta de moebio*, 53, 147-157
- Aravena, A. & Baeza, M. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. *Revista cultura y representaciones sociales*, 12(23), 7-29.
- Aravena, A., & Baeza, M. (16 de septiembre de 2018). Indignados made in Chile ¿dónde nace el descontento?. *Diario Concepción*. Recuperado de <https://www.diarioconcepcion.cl/edicionimpresa/year/2018/month/9/day/16>
- Arendt, H. (2018). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza editorial
- Arensburg, S., Haye, A, Jeanneret, F., Sandoval, J., & Reyes, J. (2013). De la subjetividad del objeto a la subjetivación de la investigación: prácticas de investigación social en Chile. *Teoría y crítica de la psicología*, 3, 116-145
- Arfuch, L. (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Asún, D. (2002). Influencia de las minorías. Dimensiones psicosociales de las minorías activas. En J. Morales, A. Kornblit, D. Páez & D. Asún (coords.) *Psicología Social* [pp.343-350]. España: Pearson Edicación.
- Augé, M. (1998). *El viajero subterráneo: Un etnólogo en el metro*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

- Augé, M. (2004). *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona: Gedisa.
- Baeza, M. (2002). *De las metodologías cualitativas en la investigación científico-social*.
Concepción: Universidad de Concepción.
- Baeza, M. (2003). *Imaginario sociales*. Chile: Sello editorial UdeC.
- Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social*. Chile: RIL Editores.
- Baeza, M. (2015). *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para constituir la sociedad*. Chile: RIL Editores.
- Balash, M., & Montenegro, M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), 44-48.
- Bailey, E., Devine-Wright, P., & Batel S. (2016). Using a narrative approach to understand place attachments and responses to power line proposals: The importance of life-place. *Journal of Environmental Psychology*, 48, 200-211. doi:
<http://dx.doi.org/10.1016/j.jenvp.2016.10.006>
- Bakunin, M. (2006). *Estatismo y anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Bakunin, M. (2014). *El patriotismo. La comuna de París y la noción de Estado*. Chile: Ediciones Espartaco.
- Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 162-189. Recuperado de
<http://www.redalyc.org/pdf/1809/180913909009.pdf>
- Bartolomé, M. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Editorial Siglo XXI

- Batel, S. & Devine-Wright, P. (2015). Towards a better understanding of people's responses to renewable energy technologies: Insights from social representations theory. *Public Understanding of Science*, 24(3), 311-325. doi: 10.1177/0963662513514165
- Batel, S., & Devine-Wright, P. (2017). Energy colonialism and the role of the global in local responses to new energy infrastructures in the UK: a critical and exploratory empirical analysis. *Antipode*, 49(1), 3-22. doi: 10.1111/anti.12261
- Batel, S., Devine-Wright, P., Wold, L., Egeland, H., Jacobsen, G., & Aas, O. (2015). The role of (de-)essentialisation within siting conflicts: An interdisciplinary approach. *Journal of Environmental Psychology*, 44, 149-159. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jenvp.2015.10.004>
- Bayat, A. (2010). *Life as politics. How ordinary people change the middle east*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Benavides, M. (2012). *Violencia política: Recuperando y tejiendo la memoria entre dos generaciones a través de relatos de vida e imágenes*. (Tesis Doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España. Recuperado de <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/97364/maba1de1.pdf;sequence=1>
- Bengoa, J. (2009a). *La comunidad perdida*. Santiago: Catalonia
- Bengoa, J. (2009b). *La comunidad reclamada*. Santiago: Catalonia.
- Bengoa, J. (2009c). *La comunidad fragmentada*. Santiago: Catalonia.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Berenguera, A., Fernández de Sanmamed M., Pons, M., Pujol, E., Rodríguez, D., & Saura, S. (2014). *Escuchar, observar y comprender. Recuperando la narrativa en las Ciencias de la Salud. Aportaciones de la investigación cualitativa*. Barcelona: IDIAP
- J. Gol
- Berroeta, H., Carvalho, L., & Di Masso, A. (2016). Significados del espacio público en contextos de transformación por desastres siconaturales. *Revista INVI*, 31(87), 143-170. Recuperado de <http://revistainvi2.uchilefau.cl/index.php/INVI/article/view/1042/1274>
- Berroeta, H., Ramoneda, Á., & Opazo, L. (2015). Sentido de comunidad, participación y apego de lugar en comunidades desplazadas y no desplazadas postdesastres: Chaitén y Constitución. *Universitas Psychologica*, 14(4), 1221-1234. doi: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.up14-4.scpa>
- Berroeta, H., Ramoneda, Á., Rodríguez, V., Di Masso, A., & Vidal, T. (2015). Apego de lugar, identidad de lugar, sentido de comunidad y participación cívica en personas desplazadas de la ciudad de Chaitén. *Magallania*, 43(3), 51-63. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442015000300005>
- Berroeta, H., Vidal, T., & Di Masso, A. (2016). Usos y significados del espacio público comunitario. *Revista Interamericana de Psicología*, 50(1), 75-85. Recuperado de <https://journal.sipsych.org/index.php/IJP/article/view/53/pdf>
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2015). *Reporte estadístico comunal 2015. Alto del Carmen*. Recuperado de http://reportescomunales.bcn.cl/2015/PDF/Alto_del_Carmen.pdf

- Biglia, B., & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida. *Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), 1-25. Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1225>
- Biobiochile.cl. (09 de Agosto de 2016). Salud mental del SML a paro: piden despido de perito acusado de falsificar informe en caso Caravana. Recuperado de <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2016/08/09/funcionarios-de-sml-en-paro-piden-despido-de-perito-que-falsifico-informe-en-caso-caravana.shtml>
- Blanco, A. & Díaz, D. (2005). El bienestar social: su concepto y medición. *Psicothema*, 17(4), 582-589
- Bolados, P. (2014). Los conflictos etnoambientales de “Pampa Colorada” y “El Tatio” en el salar de Atacama, norte de Chile. Procesos étnicos en un contexto minero y turístico transnacional. *Estudios atacameños*, 48, 229-248.
- Bolados, P. (2017). Ritualidad y extractivismo. La limpia de canales y las disputas por el agua en el salar de atacama-norte de Chile. *Estudios atacameños*, 48, 229-248.
- Bolados, P. & Sánchez, A. (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las "Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42.
- Bonaiuto, M., & Bonnes, M. (2000). Social psychological approaches in environment behavior studies: identity theories and the discursive approach. En S. Wapner, J. Demick, T. Yamamoto, & H. Minami (Eds.), *Theoretical perspectives on environment-behaviour research* (pp. 67–78). New York: Plenum.

- Bonilla-García, M., & López-Suárez, A. (2016). Ejemplificación del proceso metodológico de la teoría fundamentada. *Cinta moebio*, 57, 305-315. doi: 10.4067/S0717-554X2016000300006
- Bourdieu, P. (1989). La ilusión biográfica. *Historia y Fuente Oral*, 2, 27-33. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/27753247>
- Bourdieu, P. (Ed.) (1999). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. & Sayad, A. (2017). El desarraigo. *La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bryant, A. (2017). *Grounded theory and grounded theorizing: pragmatism in research practice*. New York: Oxford University Press.
- Bryant, A., & Charmaz, K. (2007). *Handbook of grounded theory*. London: Sage.
- Brown, B., & Perkins, D. (1992). Disruptions in place attachment. En I. Altman & S. Low (Eds.), *Place attachment* (pp.279-304). Nueva York: Plenum Press.
- Budruk, M., Thomas, H., & Tyrrell, T. (2009). Urban green spaces: a study of place attachment and environmental attitudes in India. *Society & Natural Resources*, 22(9), 824-839. doi: 10.1080/08941920802628515
- Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. London: Routledge
- Bustos, P. (15 de Febrero de 2017). Corte de Antofagasta acoge recurso contra Pascua Lama por contaminación de agua. *Biobiochile.cl*.
<http://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-antofagasta/2017/02/15/corte-de-antofagasta-acoge-recurso-contr-pascua-lama-por-contaminacion-de-agua.shtml>

- Cabruja, T., Íñiguez, L., & Vázquez, F. (2000). Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. *Anàlisi*, 25, 61-94. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/viewFile/15050/14891>Discurso
- Carvajal, H. (1989). Algunas referencias sobre la lengua de los diaguitas chilenos. *Logos*, 1, 1-11.
- Carvajal, H. (1990). Algunas referencias sobre la lengua de los diaguitas chilenos. *Logos*, 2, 1-15.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Cámara de Diputados, Chile. (17 de Agosto de 2016). Comisión de Derechos Humanos y Pueblos Originarios Período Legislativo 2014-2018, 364° Legislatura. Acta de la sesión n°96, ordinaria, celebrada el miércoles 17 de Agosto de 2016. Recuperado de <https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmID=25195&prmTIPO=ACTACOMISION>
- Campos, P. (2008). *El Pueblo Diaguita Huascoaltino y sus derechos indígenas frente al emplazamiento de proyectos mineros y agroindustriales en su territorio*. (Tesis de grado inédita). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.
- Campos, L. (2016). El patrimonio y las demandas de reconocimiento cultural. En M. Alvarado, L Campos, F. Gallardo, J. Gómez, F. Kalazich, F. Martínez, P. Mege, P. Miranda, A. Ramay, O. Sanfuentes & B. Ossa *Patrimonio y pueblos indígenas* [pp.67-74]. Chile: Pehuén Editores.
- Cardona, O. (1993). Evaluación de la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo. En A. Maskrey (comp.) *Los desastres no son naturales* [pp. 45-65]

- Casakin, H., Ruiz, C., & Hernández, B. (2013). Diferencias en el desarrollo del apego y la identidad con el lugar en residentes no nativos de ciudades de Israel y ciudades de Tenerife. *Estudios de Psicología*, 34(3), 287-297. doi:10.1174/021093913808349325
- Cegarra, J. (2012). Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales. *Cinta de moebio*, 43, 1-13.
- CEPAL (2011). Salud de población joven indígena en américa latina: Un panorama general. Chile). Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35357/S2011118_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Chile: Autor. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/S1420783_es.pdf?sequence=4&isAllowed=y
- Chandler, M., & Lalonde, C. (1998) Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's first nations. *Transcultural psychiatry*, 35(2), 191-219. doi: <https://doi.org/10.1177/136346159803500202>
- Charmaz, K. (2005). Grounded theory in the 21st Century: Applications for advancing social justice studies. En N. Denzin & Y. Lincoln (eds.) *Handbook of qualitative research* [pp.507-535]. California: Sage.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis*. London: Sage

- Charmaz, K., Thornberg, R., & Keane, E. (2018). Evolving grounded theory and social justice inquiry. En N. Denzin & Y. Lincoln (eds.) *Handbook of qualitative research* [pp.720-776]. Los Angeles: Sage.
- Clayton, S., Devine-Wright, P., Swim, J., Bonnes, M., Steg, L., Whitmarsh, L., & Carrico, A. (2016). Expanding the role for psychology in addressing environmental challenges. *American Psychologist*, 71(3), 199-215. doi: <http://dx.doi.org/10.1037/a0039482>
- CNNChile (2014). Entrevista a Isabel Miquel sobre “La Comunidad”: “Queríamos entender a las personas que estaban ahí”. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=vRVIr0_RS4o
- Comas-Díaz, L., Lykes, M. B., & Alarcón, R. (1998). Ethnic conflict and the psychology of liberation in Guatemala, Perú, and Puerto Rico. *American Psychologist*, 53(7), 778-792. doi: 10.1037//0003-066X.53.7.778
- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Chile. Recuperado de http://www.memoriachilena.cl/602/articles-122901_recurso_2.pdf
- Comunidad Agrícola Diaguita Los Huasco Altinos. (2006, 22 de agosto). *Carta de la Comunidad Agrícola Indígena Diaguita Los Huascoaltinos a su Excelencia, Sra. Michelle Bachelet Jeria, Presidenta de la República*. Valle del Huasco Alto, Chile.
- Contreras, R. (30 de marzo de 2015). Relaves mineros sobre la población afectada por aluviones en el norte de Chile. *Resumen*. Recuperado de <http://resumen.cl/2015/03/relaves-mineros-sobre-la-poblacion-afectada-por-aluviones-en-el-norte-de-chile/>

- Cooperativa.cl. (31 de Agosto de 2007). Líder de la secta de Pirque fue detenida por muerte de Jocelyn Rivas. Recuperado de <https://www.cooperativa.cl/noticias/entretencion/television/telenovelas/iconico-soraya-montenegro-y-nandito-se-reencontraron-y-lo-plasmaron-en/2019-09-21/152838.html>
- Cornejo, M. (2006). El enfoque biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psykhe*, 15(1), 95-106. doi: 10.4067/S0718-222820060001000326
- Cornejo, M., Mendoza, F., & Rojas, R. (2008). La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico. *Psykhe*, 17(1), 29-39. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282008000100004>
- Cornejo, M., Besoain, C., Carmona, M., Faúndez, X., Mendoza, F., Carvallo, M., Rojas F., & Manosalva, A. (2012). Trayectorias, discursos y prácticas en la investigación social cualitativa en Chile. *Forum: Qualitative Social Research*, 13(2), 1-20. Recuperado de <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1202171>
- Cornejo, M., Morales, G., Kovalskys, J. & Sharim, D. (2013). La escucha de la tortura desde el Estado: la experiencia de los profesionales de la comisión nacional sobre prisión política y tortura en Chile. *Universitas Psychologica*, 12(1), 271-284.
- Cornely, F. (1956). *Cultura diaguita chilena y el cultura de el Molle*. Chile: Editorial del Pacífico.
- Correa, M. (2007). La comunidad Diaguita de los Huascoaltinos: su antiguo poblamiento y su vinculación con las actuales familias y territorio. *Boletín Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas*, 3, 6-7. Recuperado de <https://observatorio.cl/854-2/>

- Creswell, J. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. California: Sage.
- Creswell, J., Hanson, W., Plano, V., & Morales, A. (2007). Qualitative research designs: Selection and implementation. *The Counseling Psychologist*, 35(2), 236-264. doi: 10.1177/0011000006287390
- Cubells, J. (2004). Gestión de identidades en la práctica jurídica. *Athenea Digital*, 6, 89-112. Recuperado de <http://atheneadigital.net/article/viewFile/n6-cubells/151-pdf-es>
- Davies, B., & Harré, R. (1990). Positioning: the discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43-63. doi: 10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (2005). Introduction: The discipline and practice of qualitative research. En N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.). *The sage handbook of qualitative research*. (pp.1-32). California: Sage
- Devine-Wright, P. (2005). Beyond NIMBYism: towards an integrated framework for understanding public perceptions of wind energy. *Wind Energy*, 8, 125-139. doi: 10.1002/we.124
- Devine-Wright, P. (2009). Rethinking NIMBYism: The role of place attachment and place identity in explaining place-protective action. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 19, 426-441. doi: 10.1002/casp.1004
- Devine-Wright, P. (2011). Place attachment and public acceptance of renewable energy: A tidal energy case study. *Journal of Environmental Psychology*, 31, 336-343. doi: 10.1016/j.jenvp.2011.07.001

- Devine-Wright, P. (2013a). Explaining “NIMBY” objections to a power line: the role of personal, place attachment and project-related factors. *Environment and Behavior*, 45(6), 761-781. doi: 10.1177/0013916512440435
- Devine-Wright, P. (2013b). Think global, act local? The relevance of place attachments and place identities in a climate changed world. *Global Environmental Change*, 23, 61-69. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2012.08.003>
- Devine-Wright, P., & Howes, Y. (2010). Disruption to place attachment and the protection of restorative environments: A wind energy case study. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 271-280. doi: 10.1016/j.jenvp.2010.01.008
- Devine-Wright, P., & Lyons, E. (1997). Remembering pasts and representing places: the construction of national identities in Ireland. *Journal of Environmental Psychology*, 17, 33-45. doi:10.1006/jevp.1996.0037
- Devine-Wright, P., Price, J., & Leviston, Z. (2015). My country or my planet? Exploring the influence of multiple place attachments and ideological beliefs upon climate change attitudes and opinions. *Global Environmental Change*, 30, 68-79. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2014.10.012>
- Di Risio, D., Cavaldá, M., Pérez, D., & Scandizzo, H. (2012). *Zonas de sacrificio: impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*. Buenos Aires: América Libre.
- Di Masso, A., Castrechini, A., & Valera, S. (2014). Displacing xeno-racism: the discursive legitimation of native supremacy through everyday accounts of ‘urban insecurity’. *Discourse & Society*, 25(3), 341-361. doi:10.1177/0957926513519531

- Di Masso, A., & Dixon, J. (2015). More than words: place, discourse and the struggle over public space in Barcelona. *Qualitative Research in Psychology*, 12(1), 45-60. doi: 10.1080/14780887.2014.958387
- Di Masso, A., Dixon, J., & Hernández, B. (2017). Place attachment, sense of belonging and the micro-politics of place satisfaction. En G. Fleury-Bahi et al. (eds.), *Handbook of environmental psychology and quality of life* (pp.85-104). Switzerland: Research Springer International Publishing. doi: 10.1007/978-3-319-31416-7_5
- Di Masso, A., Dixon, J., & Pol, E. (2011). On the contested nature of place: ‘Figuera’s well’, ‘the hole of shame’ and the ideological struggle over public space in Barcelona. *Journal of Environmental Psychology*, 31, 231-244. doi: 10.1016/j.jenvp.2011.05.002
- Diener, E., Suh, E., Lucas, R., y Smith, H. (1999). Subjective well-being: three decades of progress. *Psychological Bulletin*. 125(2): 276-302. Doi: 10.1037/0033-2909.125.2.276
- Dixon, J., & Durrheim, K. (2000). Displacing place-identity: a discursive approach to locating self and other. *British Journal of Social Psychology*, 39, 27-44. doi: 10.1348/014466600164318
- Dixon, J., & Durrheim, K. (2004). Dislocating identity: desegregation and the transformation of place. *Journal of Environmental Psychology*, 24, 455-473. doi:10.1016/j.jenvp.2004.09.004
- Dixon, J., Foster, D., Durrheim, K., & Wilbraham, L. (1994). Discourse and politics of space in South Africa: the “squatter crisis”. *Discourse & Society*, 5(3), 277-296. doi: 10.1177/0957926594005003002

- Dixon, J., Levine, M., & McAuley, R. (2006). Locating impropriety: street drinking, moral order, and the ideological dilemma of public space. *Political Psychology*, 27(2), 187-206. doi: 10.1111/j.1467-9221.2006.00002.x
- Duff, C. (2009). The drifting city: The role of affect and repair in the development of “Enabling Environments”. *International Journal of Drug Policy*, 20(3), 202-208. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.drugpo.2008.08.002>
- Durand, G. (1999). “Entretien avec Gilbert Durand”. En: Sciences Humaines. Dossier: L’imaginaire contemporain. Paris, Janvier 1999.
- Elciudadano.com. (03 de Marzo de 2016). Los contactos políticos de la ex secta de Pirque. Recuperado de <https://www.elciudadano.com/reportaje-destacado/los-contactos-politicos-de-la-ex-secta-de-pirque/03/03/>
- El Desconcierto. (23 de Mayo de 2016). Ahora: Ocupan ministerio de Medio Ambiente por avance de ley de glaciares. *El Desconcierto*. Recuperado de <http://www.eldesconcierto.cl/2016/05/23/ahora-ocupan-ministerio-de-medio-ambiente-por-avance-de-ley-de-glaciares/>
- El Noticiero del Huasco. (02 de Junio de 2014). Diaguitas advierten que diálogo de Barrick Gold no es con todas las comunidades. Recuperado de <http://elnoticierodelhuasco.cl/2014/06/diaguitas-advierten-que-dialogo-de-barrick-gold-no-es-con-todas-las-comunidades/>
- El Noticiero del Huasco. (06 de Julio de 2015). Comunidades del Huasco celebran rechazo de plan de cumplimiento a Barrick Gold en Pascua-Lama y rechaza disposiciones de SMA. Recuperado de <http://elnoticierodelhuasco.cl/2015/07/comunidades-del->

huasco-celebran-rechazo-de-plan-de-cumplimiento-a-barrick-en-pascua-lama-y-rechaza-disposiciones-de-sma/

Emol.com. (16 de Diciembre de 2008). Cierran investigación en caso de ex secta de Pirque.

Recuperado de <https://www.emol.com/noticias/nacional/2008/12/16/335515/cierran-investigacion-en-caso-de-ex-secta-de-pirque.html>

Espinosa, A., Beramendi, M., & Zubieta, E. (2015). Identidad nacional y bienestar social: una síntesis meta-analítica de estudios en Argentina, México y Perú. *Interamerican Journal of Psychology*, 49(1), 27-39.

Espinosa, A., & Tapia, G. (2011). Identidad nacional como fuente de bienestar subjetivo y social. *Boletín de Psicología*, 102, 71-87. Recuperado de <http://www.uv.es/seoane/boletin/previos/N102-5.pdf>

Espinoza, A., Piper, I., & Fernández, R. (2014). The study of memory sites through a dialogical accompaniment interactive group method: a research note. *Qualitative Research*, 14(6), 712-728. doi 10.1177/1468794113483301

Estrada, D. (04 de Octubre de 2008). Indígenas-Chile: Valle diaguita amenazado por Pascua Lama. *Inter Press Service*. Recuperado de <http://www.ipsnoticias.net/2008/10/indigenas-chile-valle-diaguita-amenazado-por-pascua-lama/>

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Farías, F., Orellana, C., y Pérez, C. (2015). Perfil de las publicaciones sobre bienestar subjetivo en Chile. *Cinta de Moebio*, 54, 240-249. Recuperado desde www.moebio.uchile.cl/54/farias.html
- Faúndez, X., Brackelaire, J., & Cornejo, M. (2013). Transgeneracionalidad del trauma psicosocial: imágenes de la detención de presos políticos de la dictadura militar chilena reconstruidas por los nietos. *Psyche*, 22(2), 83-95.
doi:10.7764/psyche.22.2.563
- Fernando, F., & Cooley, D. (2016). Attitudes toward shale oil development in western North Dakota: The role of place based community values in attitude formation. *Journal of Rural Studies*, 46, 132-146. doi:
<http://dx.doi.org/10.1016/j.jrurstud.2016.06.008>
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata
- Flores-Pons, G., Íñiguez-Rueda, L., & Martínez-Guzmán, A. (2015). Discurso y materialidad: pensar las prácticas semiótica-materiales. *Alpha*, 40, 201-214
- Foucault, M. (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. España: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (2002a). *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002b). *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *El orden del discurso*. Argentina: Tusquets Editores.
- Frigon, M. (Productor/Director). (2008). *Sed de oro* [Documental]. Canadá-Chile.
- Gajardo, A. (2009). Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie? Esquisse de réflexion en cours sur la (re)connaissance légale de l'ethnie Diaguita. *TSANTSA*, 14, 113-123.

Recuperado de <http://www.tsantsa.ch/fr/archives/tsantsa/2015-10-07-13-11-28/sommaire-14-2009/186-articlelibre/373-qui-de-la-culture-ou-de-la-loi-fait-l-ethnie.html>

Gajardo, A. (2016). Poussière des mines et cendres de l'autochtonie : le projet Pascua Lama (l'État), et le processus de réémergence des Diaguita du Chili. *Cahiers du CIÉRA*, 13, 34-59. Recuperado de https://www.ciera.ulaval.ca/sites/ciera.ulaval.ca/files/gajardo_2016_poussiere_des_mines_et_cendres_de_lautochtonie_cahiercierano13_pp.34-59.pdf

García, N., & Montenegro, M. (2014). Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico. *Athenea Digital*, 14(4), 63-88. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1361>

Garretón, M. (2016). La ruptura entre política y sociedad. En M. Garretón (coord.) *La gran ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI* [pp. 11-19]. Chile: LOM.

Gergen, K. (1996). *Realidades y Relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.

Gergen, K. (2006). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

Gibbs, G. (2012). *El análisis de datos cualitativos en investigación cualitativa*. Madrid: Morata

- Gifford, R., & Nilsson, A. (2014). Personal and social factors that influence pro-environmental concern and behaviour: A review. *International Journal of Psychology*, 49(3), 141-157. doi: 10.1002/ijop.12034
- Goicovich, F. (2004). *Alianzas indígenas en los primeros alzamientos generales: génesis y dinámica de los vutanmapus. 1549-1621*. (Tesis de magíster inédita). Universidad de Chile, Chile.
- Grandón, P., Acuña, S., Briese, C., Chovar, P., Hernández, A., & Orellana, F. (2014). Saqueos y autodefensa. Impacto social en Chile post terremoto. *Ajayu*, 12(2), 187-206. Recuperado de <http://www.ucb.edu.bo/publicaciones/Ajayu/v12n2/v12n2a02.pdf>
- Grandón, P., Pérez-Salas, C., Rincón, P., Vásquez, J., Cova, F., Panadero, S., & Saldivia, S. (2016). Organización, convivencia y reivindicaciones en tres campamentos de damnificados post terremoto-tsunami del 27/F en Talcahuano, Chile. *Ajayu*, 14(1), 121-139. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/pdf/rap/v14n1/v14n1_a06.pdf
- Grau-Solés, M., Íñiguez-Rueda, L., Subirats, J. (2011). ¿Cómo gobernar la complejidad? Invitación a una gobernanza urbana híbrida y relacional. *Athenea Digital*, 11(1), 63-84. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v11n1.827>
- Grau-Solés, M., Íñiguez-Rueda, L., Subirats, J. (2012). Una perspectiva híbrida y no-moderna para los estudios urbanos. *Athenea Digital*, 12(1), 89-108. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v12n1.910>
- Greenaway, K., Cruwys, T., Haslam S., & Jetten, J. (2015). Social identities promote well-being because they satisfy global psychological needs. *European journal of social psychology*, 46, 294–307. doi: <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2169>

- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. *Tabula Rasa*, 16, 79-102
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del lago siglo XVI. *Tabula rasa*, 19, 31-58.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (1982). Epistemological and methodological bases of naturalistic inquiry. *Educational Technology Research and Development*, 30(4), 233-255. doi: 10.1007/BF02765185
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva constitución*. Quito: Abya Yala
- Gutiérrez-Carmona, A., & Urzúa, A. (2019). ¿Los valores culturales afectan el bienestar humano? Evidencias desde los reportes de investigación. *Universitas Psychologica*, 18(1), 1-12. doi: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy18-1.vcab>
- Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 69, 209-219. Recuperado de http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf
- Halbwachs, M. (2002). Fragmentos de la memoria colectiva. *Athenea digital*, 2, 1-11. Recuperado de <https://ddd.uab.cat/pub/athdig/15788946n2/15788946n2a5.pdf>
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Chile: Anthropos Editorial.
- Hasen, F. (2012). Interculturalidad en salud: competencias en prácticas de salud con población indígena. *Ciencia y enfermería*, 18(3), 17-24.

- Haslam, S., McMahon, C., Cruwys, T., Haslam, C., Jetten, J., & Steffens, N. (2018). Social cure, what social cure? The propensity to underestimate the importance of social factors for health. *Social science & medicine*, 198, 14-21.
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.12.020>
- Holt-Lunstad, J., & Smith, T. (2012). Social relationships and mortality. *Social and personality psychology compass*, 6(1), 41-53. doi: 10.1111/j.1751-9004.2011.00406.x
- Holt-Lunstad, J., Smith, T., & Layton, J. (2010). Social relationships and mortality risk: a meta-analytic review. *PLoS Medicine*, 7(7), 1-20.
- Holt-Lunstad, J., Smith, T., Baker, M., Harris, T., & Stephenson, D. (2015). Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review. *Perspectives on psychological science*. 10, 227–237. doi: 10.1177/1745691614568352
- Hernández, R. (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill
- Hernández, B., Hidalgo, M., Salazar-Laplacea, M., & Hess, S. (2007). Place attachment and place identity in natives and non-natives. *Journal of Environmental Psychology*, 27, 310-319. doi:10.1016/j.jenvp.2007.06.003
- Hernández, B., Martín, A., Ruiz, C., Hidalgo, M. (2010). The role of place identity and place attachment in breaking environmental protection laws. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 281-288. doi:10.1016/j.jenvp.2010.01.009
- Hidalgo, J. (1972). *Culturas protohistóricas del norte de Chile*. Chile: Editorial Universitaria.
- Hidalgo, M.C. (1998). *Apego al lugar: ámbitos, dimensiones y estilos* (Tesis doctoral). Recuperada de Dialnet. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=709>)

- Hidalgo, M. (2013). Operationalization of place attachment: a consensus proposal. *Estudios de Psicología*, 34(3), 251-259. doi: 10.1174/021093913808295190
- Hill, J. (1996). *History, power and Identity*. Iowa: University of Iowa Press.
- Hill, J. (2009). History, power, and identity: amazonian perspectives. *Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX*, 25-47. Recuperado de <http://www.ku.lt/leidykla/turiny/parduodamos-knygos/istorija/istorija-1/acta-historica-universitatis-klaipedensis-xix/>
- Hinton, D., & Kirmayer, L. (2013). Local responses to trauma: symptom, affect, and healing. *Transcultural Psychiatry*, 50(5), 607-621. doi: 10.1177/1363461513506529
- Hopkins, N. & Dixon, J. (2006). Space, place, and indentity: Issues for political psychology. *Political Psychology*, 27(2), 173-185. doi: 10.1111/j.1467-9221.2006.00001.x
- Hopkins, N., & Kahani-Hopkins, V. (2004). The antecedents of identification: a rhetorical analysis of British Muslim activists' constructions of community and identity. *British Journal of Social Psychology*, 43, 41–57. doi: 10.1348/014466604322915971
- Hopkins, N., Reicher, S., & Harrison, K. (2006). Young people's deliberations on geographic mobility: identity and cross-border relocation. *Political Psychology*, 27(2), 227-245. doi: 10.1111/j.1467-9221.2006.00004.x
- Huber, M. & Arnberger, A. (2015). Opponents, waverers or supporters: the influence of place-attachment dimensions on local residents' acceptance of a planned biosphere reserve in Austria. *Journal of Environmental Planning and Management*. doi: 10.1080/09640568.2015.1083415

Ibáñez, T. (1979). Algunos puntos de referencia para descifrar las relaciones de poder.

Quaderns de Psicologia. Recuperado de

<http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/viewFile/377/372>

Ibáñez, T. (2001). La realidad cuestionada. En T. Ibáñez *Municiones para disidentes*

[pp.17-52]. Barcelona: Gedisa.

Ibáñez, T. (2003). La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectivas y

perspectivas. *Política y Sociedad*, 40, 155-160. Recuperado de

<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/24851>

Ibáñez, T. (2009). Elogio de la imaginación. *Quaderns de psicología*, 11(1), 39-49.

Ibáñez, T. (2014). Foucault o la ética y las prácticas de la libertad. Dinamitar espejismos y

propiciar insumisiones. *Athenea Digital*, 14(2), 3-18. Recuperado de

<http://atheneadigital.net/article/viewFile/v14-n2-ibanez/1390-pdf-es>

Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (INE). Censo 1813, Archivo Nacional, Centro de Documentación. Recuperado de

http://historico.ine.cl/canales/usuarios/cedoc_online/censos/pdf/censo_1813.pdf

Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (INE). Censo 1835, Repertorio chileno.

Recuperado de

http://historico.ine.cl/canales/usuarios/cedoc_online/censos/pdf/censo_1835.pdf

Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (INE). Síntesis de Resultados CENSO 2017.

INE, 2018. Recuperado de <http://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>

Íñiguez, L. (1995). Métodos cualitativos en Psicología Social: Presentación. *Revista de*

Psicología Social Aplicada, 5(1/2), 5-26.

Íñiguez, L. (1996). Estrategias psico-sociales para la gestión de los recursos naturales: de un enfoque individualista a un enfoque social. En L. Íñiguez & E. Pol (Comp), *Cognición, representación y apropiación del espacio* (pp.63-81). España: Universitat de Barcelona.

Íñiguez, L. (1999). Investigación y evaluación cualitativa: bases teóricas y conceptuales. *Atención Primaria*, 23(8), 496-502. Recuperado de <http://www.elsevier.es/es-revista-atencion-primaria-27-articulo-investigacion-evaluacion-cualitativa-bases-teoricas-14823>

Íñiguez, L. (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En E. Crespo (Ed.), *La constitución social de la subjetividad* (pp.209-225). Madrid: Catarata.

Íñiguez, L. (2006). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial UOC



Jerez, B. (2013). Impactos de las geopolíticas transnacionales en las localidades transfronterizas de la Patagonia Andina: Territorialidades en conflicto en torno a la implementación de megaproyectos de minería y represas hidroeléctricas. *Revista de Estudios Políticos y Estratégicos*, 1(1), 23-42 Recuperado de http://revistaepe.blogutem.cl/files/2013/09/tema_02.pdf

Jerônimo, R., & Souza, R. (2015). Psicologia ambiental: um estudo acerca da resistência frente à mineração Içara, SC. *Psicologia & Sociedade*, 27(1), 80-86. doi: 10.1590/1807-03102015v27n1p080

- Jetten, J., Branscombe, N., Haslam, S., Haslam, C., Cruwys, T., Jones, J., et al. (2015)
Having a lot of a good thing: multiple important group memberships as a source of
self-esteem. *PLoS ONE*, 10(5), 1-29. doi:10.1371/journal.
- Jetten, J., Dane, S., Williams, E., Liu, S., Haslam, C., Gallois, C., & McDonald, V. (2018).
Ageing well in a foreign land as a process of successful social identity change.
International journal of qualitative studies on health and well-being, 13. 1-13. doi:
10.1080/17482631.2018.1508198
- Jetten, J., Haslam, C., & Haslam, S. (2012). The case for a social identity analysis of health
and well-being. En. J. Jetten, C. Haslam & S. Haslam (eds.) *The social cure. Identity,
health and well-being*, [pp.3-19]. East Sussex: Psychology Press
- Jetten, J., Haslam, C., Haslam, S., & Branscombe, N. (2009). The Social Cure. *Scientific
american mind*, 26-33. doi: 10.1038/scientificamericanmind0909-26
- Jetten, J., Haslam, C., Haslam, S., & Dingle, G. (2014). How groups affect our health and
well-being: the path from theory to policy. *Social issues and policy review*, 8(1), 103-
130.
- Jetten, J., Haslam, C., Pugliese, C., Tonks, J., & Haslam, S. (2010). Declining
autobiographical memory and the loss of identity: Effects on well-being. *Journal of
clinical and experimental neuropsychology*, 32(4), 408-416. doi:
10.1080/13803390903140603
- Jetten, J., & Hutchison, P. (2011). When groups have a lot to lose: Historical continuity
enhances resistance to a merger. *European journal of social psychology*, 41, 335-343.
doi: 10.1002/ejsp.779

- Jetten, J., & Wohl, J. (2011). The past as a determinant of the present: Historical continuity, collective angst, and opposition to immigration. *European journal of social psychology*, 42, 442-450. doi: <https://doi.org/10.1002/ejsp.865>
- Jha, M. (2010). Natural and anthropogenic disasters: An overview. In Jha M.K. (eds) *Natural and anthropogenic disasters*. Springer, Dordrecht.
- Jiménez, E. (2007). *Construyendo memorias e identidades compartidas. Análisis de los discursos sobre el pasado de la comunidad de Diaguitas. Valle de Elqui. IV Región* (Tesis de magíster inédita). Universidad de La Serena, Chile.
- Jiménez, E. (2009). El orden del recuerdo. Análisis de los discursos sobre el pasado de la localidad de Diaguitas. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 17, 5-24. Recuperado de <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n17/art01.pdf>
- Johansson, A., & Vinthagen, S. (2016). Dimensions of everyday resistance: an analytical framework. *Critical Sociology*, 42(3), 417-435. doi: 10.1177/0896920514524604
- Jorgensen, D. (1989). *Participant observation. A methodology for human studies*. London: Sage.
- Kalazich, F. (2016). La retórica de la apropiación: patrimonio cultural indígena y ciencias sociales. En M. Alvarado, L Campos, F. Gallardo, J. Gómez, F. Kalazich, F. Martínez, P. Mege, P. Miranda, A. Ramay, O. Sanfuentes & B. Ossa *Patrimonio y pueblos indígenas* [pp.99-108]. Chile: Pehuén Editores.
- Keyes, C., & Annas, J. (2009). Feeling food and functioning well: distinctive concepts in ancient philosophy and contemporary science. *The journal of positive psychology*, 4(3), 197-201.

- Kirmayer, L., Dandeneau, S., Marshall, E., Phillips, M., & Williamson, K. (2011). Rethinking resilience from indigenous perspectives. *Canadian Journal of Psychiatry*, 56(2), 84-91. doi: 10.1177/070674371105600203
- Kirmayer, L., Gone, J., & Moses, J. (2014). Rethinking Historical Trauma. *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 299-319. doi: 10.1177/1363461514536358
- Kölves, K., Kölves, K. E., De Leo, D. (2013). Natural disasters and suicidal behaviours: A systematic literature review. *Journal of Affective Disorders*, 146, 1-14.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.jad.2012.07.037>
- Larrea, A. (2010). La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. En memorias Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (comp.). Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay [pp. 15-27]. Ecuador: Senplades.
- Latercera.com. (13 de Noviembre de 2013). Los tres años del caso bombas: cambio de fiscales, absoluciones y recursos. Recuperado de <https://www.latercera.com/noticia/los-tres-anos-del-caso-bombas-cambio-de-fiscales-absoluciones-y-recursos/>
- Latcham, R. E. (1928). Alfarería indígena chilena. Chile: Universo.
- Latcham, R. E. (1936). *Prehistoria chilena*. Chile: Oficina del Libro. Recuperado de: <http://www.libros.uchile.cl/214>
- León, L. (1985). La guerra de los Lonkos en Chile central, 1536-1545. *Revista Chungará*, 14, 91-114. Recuperado de: http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/La_guerra_de_los_Lonkos.pdf

- Lewicka, M. (2008). Place attachment, place identity, and place memory: restoring the forgotten city past. *Journal of Environmental Psychology*, 28, 209-231. doi: 10.1016/j.jenvp.2008.02.001
- Lewicka, M. (2011a). Place attachment: How far have we come in the last 40 years. *Journal of Environmental Psychology*, 31, 207-230. doi:10.1016/j.jenvp.2010.10.001
- Lewicka, M. (2011b). On the varieties of people's relationships with places: hummon's typology revisited. *Environment and Behavior*, 43(5), 676-709. doi: 10.1177/0013916510364917
- Lewicka, M. (2013a). Localism and activity as two dimensions of people-place bonding: the role of cultural capital. *Journal of Environmental Psychology*, 36, 43-53. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jenvp.2013.07.002>
- Lewicka, M. (2013b). Place inherited or place discovered? agency and communion in people-place bonding. *Estudios de Psicología*, 34(3), 261-274. doi: 10.1174/021093913808295154
- Ley 19.253 (1993). *Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena*. Biblioteca del Congreso Nacional. Chile. Recuperado de <http://bcn.cl/1uw3z>
- Ley 20.117 (2006). *Reconoce la existencia y atributos de la etnia Diaguita y la calidad de indígena Diaguita*. Biblioteca del Congreso Nacional. Chile. Recuperado de <http://bcn.cl/1xh6a>
- Ley 20.285 (2008). *Sobre acceso a la información pública. Ley de transparencia*. Biblioteca del Congreso Nacional. Chile. Recuperado de <http://bcn.cl/1uuq2>

- Lingua, A., & Miranda, M. (20 de marzo del 2016b). A un año del aluvión de Atacama damnificados siguen esperando entrega de nuevas viviendas. *La Tercera*. Recuperado de <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2016/03/680-673137-9-a-un-ano-del-aluvion-de-atacama-damnificados-siguen-esperando-entrega-de-nuevas.shtml>
- Lorenzo, S. (1995). Matrícula de los habitantes de Copiapó y su jurisdicción. Copiapó, 4 de enero de 1745. En S. Lorenzo *Fuentes para la historia urbana en el reino de Chile* (pp. 296-307). Santiago: Universitaria. Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-99159.html>
- Low, S. (1992). Symbolic ties that bind: place attachment in the plaza. En I. Altman & S. Low (Eds.), *Place attachment* (pp.165-184). Nueva York: Plenum Press.
- Low, S., & Altman, I. (1992). Place attachment. En I. Altman & S. Low (Eds.), *Place attachment* (pp.1-12). Nueva York: Plenum Press.
- Luna, D., Padilla, C., & Alayaga, J. (2004). *El exilio del Cóndor: Hegemonía transnacional en la frontera. El tratado minero entre Chile y Argentina*. Chile: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. Recuperado de http://www.olca.cl/oca/informes/exilio_del_condor.pdf
- Luna, G. (2012). *Je suis Diaguita! La construction identitaire des Diaguita "sans terre" au Chili*. (Tesis de maestría inédita). Université Laval, Québec. Recuperado de <http://theses.ulaval.ca/archimede/meta/29341>
- Luna, G. (2014). Trayectoria crítica del concepto etnogénesis. *Logos*, 24(2), 167-179. doi: 10.15443/RL2414

- Lykes, M. B. (1994). Terror, silencing, and children: International multidisciplinary collaboration with Guatemalan Maya communities. *Social Science and Medicine*, 38(4), 543-552. doi: 10.1016/0277-9536(94)90250-X
- Lykes, M. B. (2013). Participatory and action research as a transformative praxis: Responding to humanitarian crises from the margins. *American Psychologist*, 68(8), 772-783. doi:10.1037/a0034360
- Lykes, M. B., Martín-Beristain, C., & Cabrera, M. (2007). Political violence, impunity, and emotional climate in Maya communities. *Journal of Social Issues*, 63, 369-385. doi:10.1111/j.1540-4560.2007.00514.x
- Lykes, M. B. & Scheib, H. (2016). Visual methodologies and participatory action research: Performing women's community-based health promotion in post-Katrina New Orleans. *Global Public Health*, 11(5), 742-761. doi: 10.1080/17441692.2016.1170180
- Marcus, C. (1992). Environmental memories. En I. Altman & S. Low (Eds.), *Place attachment* (pp.87-112). Nueva York: Plenum Press.
- Martínez, P. (2006). El método de estudio de caso. Estrategia metodológica de la investigación científica. *Pensamiento & Gestión*, 20, 165-193. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/646/64602005.pdf>
- Martínez, C. & Estrada, M. (2009). *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Chile: Catalonia.
- Martínez-Zelaya, G., Bilbao, M., & Páez, D. (2015). La cultura como modulador del bienestar. En D. Páez, M. Bilbao & J. Oyanedel *La felicidad de los chilenos. Estudios sobre el bienestar. Volumen 1* [pp.191-214]. Chile: RIL Editores.

- Maskrey, A. (2011). Revisiting community-based disaster risk management. *Environmental Hazards*, 10(1), 42-52. doi: <http://dx.doi.org/10.3763/ehaz.2011.0005>
- Masozera, M., Bailey, M., & Kercher, C. (2007). Distribution of impacts of natural disasters across income groups: A case study of New Orleans. *Ecological Economics*, 63, 299-306. doi:10.1016/j.ecolecon.2006.06.013
- Medrano, C. (25 de abril de 2015). Manejo integrado de cuencas hidrográficas pudo haber aminorado los efectos en Atacama. *DiarioUchile*. <http://radio.uchile.cl/2015/04/25/el-manejo-integrado-de-cuencas-hidrograficas-pudo-aminorar-los-efectos/>
- Merriam, S. B. (1998). *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Michel-Guillou, É., Lalanne, P., & Krien, N. (2015). Hommes et aléas: appréhension des risques côtiers par des usagers et des gestionnaires de communes littorales. *Pratiques Psychologiques*, 21, 35-53. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.prps.2014.12.001>
- Ministerio de Desarrollo Social. (2015). *Pueblos indígenas. Resultados Encuesta de Caracterización Socioeconómica 2013*. Santiago, Chile. Recuperado de http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/documentos/Casen2013_Pueblos_Indigenas_13mar15_publicacion.pdf
- Ministerio de Educación. Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica – CONICYT. (2013). Resolución exenta n° 157. *Establece principios y normas para investigadores de proyectos de CONICYT*. Recuperado de http://www.conicyt.cl/informacioncientifica/files/2013/05/157-13-REX_declaraci%C3%B3n-de-Singapur.pdf

- Ministerio del Interior y Seguridad Pública. (2015). Decreto N°352. *Declara estado de excepción constitucional de catástrofe por calamidad pública, en la Región de Atacama*. Chile.
- Ministry for Culture and Heritage (2002). Report. *Cultural well-being. What is it? Linking local and central government to promote cultural well-being*. New Zealand.
- Recuperado de <https://mch.govt.nz/files/437441-CWB%20-%20What%20is%20CWB.pdf>
- Mignolo, W. (2006). La descolonización del ser y del saber. En. W. Mignolo (*Des*)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia [pp. 25-30]. Buenos Aires: Del Signo.
- Mistral, G. (1938). *Tala: poemas*. Buenos Aires: Ediciones Sur. Recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7914.html>
- Molina, R. (2013) Diaguitas: Emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto En J. Durstone (Coord.) *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales* (pp.115-127). Santiago: PNUD.
- Molina, R. (2014). Pueblo de Indio Huasco Alto: lugar de memoria y fantasmas de la etnicidad. En S. Biasatti & G. Compañy (comp.). *Memorias sujetadas. Hacia una lectura crítica y situada de los procesos de memorialización* (pp. 35-52). España: JAS Arqueología.
- Molina, R., & Campos, L. (2017). Confín geográfico, refugio indígena, pueblo de indios y etnogénesis en el Huasco Alto, (Chile). *Revista de Geografía Norte Grande*, 68, 123-140.

- Molina, R., Campos, L., Yáñez, N., Correa, M., Sinclair, C., Cabello, G., Campos, P., Pizarro, I., & Aballay, M. (2005). *Diagnóstico sociocultural de la etnia Diaguita en la III Región de Atacama*. (Consejo Nacional Desarrollo Indígena, Informe de Síntesis). Chile.
- Molina, N. (2010). Reconstrucción de memoria en historias de vida. Efectos políticos y terapéuticos. *Revista de Estudios Sociales*, 36, 64-75. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81514696006>
- Montenegro, M., & Pujol, J. (2003). Conocimiento situado: un forcejeo entre el relativismo construccionista y la necesidad de fundamentar la acción. *Revista Interamericana de Psicología*, 37(2), 295-307.
- Montenegro, M., & Pujol, J. (2008). Derivas y actuaciones. Aproximaciones metodológicas. En Á. Gordo & A. Serrano (coord.) *Estrategias y prácticas de investigación social cualitativa* (pp.75-94). Madrid: Pearson Prentice Hall.
- Montero, M. (1991). Una orientación para la psicología política en América Latina. *Psicología política*, 3, 27-43.
- Montero, M. (2001). Ética y política en psicología: Las dimensiones no reconocidas. *Athenea Digital*, 0, 1-10. Recuperado de <http://atheneadigital.net/article/view/n0-montero/1-pdf-es>
- Montero, M. (2003). Capítulo 4. Actividad y resistencia en la comunidad. En M. Montero *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad* [pp.119-142]. Buenos Aires: Paidós.
- Morales, H. (2013). Construcción de la etnicidad: ego y alter en Atacama. *Estudios Atacameños*, 46, 145-164. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000200009>

- Morales, G., & Cornejo, M. (2013). Ambivalencias en la escucha de la tortura en Chile: implicancias clínicas y sociales. *Terapia Psicológica*, 31(2), 197-208. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/terpsicol/v31n2/art06.pdf>
- Moulian, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: LOM.
- Moulian, T. (1998). *El consume me consume*. Chile: LOM.
- Murtagh, L. (2007). Implementing a critically quasi-ethnographic approach. *The Qualitative Report*, 12(2), 193-215. Recuperado de <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR12-2/murtagh.pdf>
- Newman, S. (2012). Anarchism and law. Towards a post-anarchist ethics of disobedience. *Griffith Law Review*, 21(2), 307-329.
- Newman, S. (2015). What is an insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner. *Political Studies*, 1-16. doi: 10.1177/0032321716654498
- Newman, S. (2019). Postanarchism today. Anarchism and political theory. En C. Levy & S. Newman (Eds.) *The anarchist imagination. Anarchism encounters the humanities and social sciences* [pp. 81-94]. England: Routledge
- Njie, B., & Soaib, A. (2014). Case study as a choice in qualitative methodology. *Journal of Research & Method in Education*, 4(3), 35-40. Recuperado de <http://www.iosrjournals.org/iosr-jrme/papers/Vol-4%20Issue-3/Version-1/E04313540.pdf>
- Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire*. Francia: Éditions Gallimard
- Norris, F. (2006). Disaster research methods: Past progress and future directions. *Journal of Traumatic Stress*, 19(2), 173-184. doi: 10.1002/jts.20109

- Norris, F., Friedman, M., Watson, P., Byrne, C., Diaz, E., & Kaniasty, K. (2002). 60.000 disaster victims speak, Part I: An empirical review of the empirical literature, 1981-2001. *Psychiatry*, 65, 207-239. doi: 10.1521/psyc.65.3.207.20173
- Núñez, C. G., Solís, C., & Soto, R. (2014). ¿Qué sucede en las comunidades cuando se cierra la escuela rural? Un análisis psicosocial de la política de cierre de las escuelas rurales en Chile. *Universitas Psychologica*, 13(2), 615-625.
doi:10.11144/Javeriana.UPSY13-2.qscc
- Oda, H. (2016). Verdad monolítica versus memorias colectivas. Los relatos subalternos como resistencia a las amnesias de la historia oficial de la violencia política de la dictadura chilena. En I. Magaña, A. Dorna & I. Torres *Contribuciones a la psicología política en América Latina. Contextos y escenarios actuales* [pp.297-325]. Santiago: RIL editores.
- Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. (27 de Junio 2014). Declaración y denuncia pública del concejal diaguíta Oriel Campillay por el "Acuerdo Barrick". Recuperado de <http://olca.cl/articulo/nota.php?id=104544>
- Onwuegbuzie, A., & Leech, N. (2007a). Sampling Designs in Qualitative Research: Making the Sampling Process More Public. *The Qualitative Report*, 12(2), 238-254.
Recuperado de <http://nsuworks.nova.edu/tqr/vol12/iss2/7>
- Onwuegbuzie, A., & Leech, N. (2007b). A Call for Qualitative Power Analyses. *Quality & Quantity*, 41, 105–121. doi: 10.1007/s11135-005-1098-1
- Organización Internacional del Trabajo. Convenio 169 (2007). *Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Ginebra

- Ossami de Moura, M. (2008). Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil Central. *Memoria Americana*, 16(1), 41-62. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n16-1/n16-1a03.pdf>
- Páez, D., Bilbao, M., & Oyanedel, J. (2015). *La felicidad de los chilenos. Estudios sobre el bienestar. Volumen 1*. Chile: RIL Editores.
- Páez, D., Oyanedel, J., & Mendiburo, A. (2016). *La felicidad de los chilenos. Estudios sobre el bienestar. Volumen 2*. Chile: RIL Editores
- Panagioti, M., Gooding, P., & TARRIER, N. (2009). Post-traumatic stress disorder and suicidal behavior: A narrative review. *Clinical Psychology Review*, 29(6), 471-482. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.cpr.2009.05.001>
- Paredes, J. (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Comunidad mujeres creando comunidad.
- Parker, I. (2012). Micro-naciones del sí-mismo en tiempos de guerra: análisis de discurso y psicología. *Universitas Psychologica*, 12(1), 301-312. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/viewFile/1754/3982>
- Parker, I. (2015). *Critical discursive psychology*. London: Palgrave
- Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. London: Sage
- Pavón-Cuellar, D. (2014). Hacia una psicología crítica zapatista: ideas para un proyecto metapsicológico radical. *Revista latinoamericana de psicología social Ignacio Martín-Baró*, 3(1), 85-102.
- Pavón-Cuellar, D. (2015). Por la objetividad y contra la imparcialidad: el compromiso en la reflexión epistemológica de Ignacio Martín-Baró. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 12-25.

- Pedersen, D. (1996). Disease ecology at a crossroads: Man-made environments, human rights and perpetual development utopías. *Social Science & Medicine*, 43(5), 745-758. doi: 10.1016/0277-9536(96)00119-0
- Pedersen, D. (2000). Health implications of political violence, ethnic conflict and contemporary wars in Latin America. In L. J. Kirmayer, M. E. MacDonald, & G. M. Brass (Eds.), *The Mental Health of Indigenous Peoples*, (pp. 47-68). Montreal: Division of Social & Transcultural Psychiatry, McGill University. Recuperado de <https://www.mcgill.ca/tcpsych/files/tcpsych/Report10.pdf>
- Pedersen, D. (2002). Political violence, ethnic conflict, and contemporary wars: Broad implications for health and social well-being. *Social Science & Medicine*, 55, 175-190. doi: 10.1016/S0277-9536(01)00261-1
- Pedersen, D., Kienzler, H., & Gamarra, J. (2010). Llaki and Ñakary: Idioms of distress and suffering among the highland quechua in the peruvian Andes. *Culture Medicine and Psychiatry*, 34, 279-300. doi: 10.1007/s11013-010-9173-z
- Pedersen, D., Kienzler, H., & Guzder, J. (2015). Searching for best practices: a systematic inquiry into the nature of psychosocial interventions aimed at reducing the mental health burden in conflict and postconflict settings. *Sage Open*, 1-25. doi: 10.1177/2158244015615164
- Pérez, G. (2008). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: Editorial La Muralla.
- Pérez-Soto, C. (2015). La democracia como dictadura. *Athenea Digital*, 15(4), 279-303.
- Pinto de Carvalho, L. (2018). *Lo político del apego al lugar: subjetividades espacializadas en Chaitén sur, un territorio inhabitable*. (Tesis Doctoral). Pontificia Universidad

- Católica de Chile, Chile. Recuperado de <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/22131/tesis%20La%20c3%20ads%20Pinto%20de%20Carvalho-2018-final.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pinto de Carvalho, L. & Cornejo, M. (2018). Por una aproximación crítica al apego al lugar: una revisión en contextos de vulneración del derecho a una vivienda adecuada. *Athenea Digital*, 18(3). doi: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2004>
- Pintos, J. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Cuadernos F y S.
- Piper, I. (2002). ¿Memoria colectiva y relaciones de género prácticas de dominación o resistencia?. *Realidad*, 85, 21-43.
- Piper, I. (2005). *Obstinaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*. (Tesis Doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10803/5444>
- Piper, I., Reyes, M., & Fernández, R. (2012). Women and public space: psychosocial analysis of the monument 'women in memory'. *Feminism & Psychology*, 22(2), 249-260. doi: 10.1177/0959353511415966
- Piper-Shafir, I., Fernández-Droguett, R., & Íñiguez-Rueda, L. (2013). Psicología social de la memoria: espacios y políticas del recuerdo. *Psykhe*, 22(2), 19-31. doi: 10.7764/psykhe.22.2.574
- Pizarro, C. (08 de Marzo de 2015). El segundo tiempo de Pascua Lama. *La Tercera*. Recuperado de <http://diario.latercera.com/2015/03/08/01/contenido/negocios/27-184997-9-el-segundo-tiempo-de-pascua-lama.shtml>

- Pizarro, I., Campos, P., Montero, C., & Campusano, R. (2012). *El valle de los Naturales. Una mirada histórica al pueblo Diaguita Huascoaltino*. Chile: Autor. Recuperado de <http://www.beingindigenous.org/index.php/es/norte/diaguitas/arte/312-biblioteca/enlaces/diaguitas/17900-el-valle-de-los-naturales-una-mirada-historica-al-pueblo-diaguita-huascoaltino>
- Poirier, N. (2006) *Castoriadis: El imaginario radical*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Pujadas, J.J. (1992). *El método biográfico. Las historias de vida en el método biográfico*. Madrid: CIS.
- Pujadas, J.J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0000110127A/9967>
- Pujol, J., Montenegro, M., & Balasch, M. (2003). Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora. *Política y Sociedad*, 40(1), 57-70. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0303130057A/23637>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* [pp. 201-246]. Buenos Aires: Clacso.
- Quinn, C., & Halfcare, A. (2014). Place matters: an investigation of farmers' attachment to their land. *Human Ecology Review*, 20(2), 117-132. Recuperado de: <http://search.proquest.com/docview/1648037139/fulltextPDF/AAC0796667D5471BPQ/1?accountid=15690>

- Quintana, A. (2006). Metodología de investigación científica cualitativa. En A. Quintana & W. Montgomery. (Eds.). *Psicología: Tópicos de actualidad* (pp. 47-84). Lima: UNMSM.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Ridani, R., Shand, F., Christensen, H., Mckay, K., Tighe, J., Burns, J. & Hunter, E. (2015). Suicide Prevention in Australian Aboriginal Communities: A Review of Past and Present Programs. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 45 (1). doi: 10.1111/sltb.12121
- Rodríguez, G., Gil, J., & García, E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. España: Ediciones Aljibe
- Rodríguez, P. (2013). Características de la socialización de los hijos/as en contextos familiares sectarios: el rol de las figuras parentales según su estilo básico de relación/educación. *Ajayu*, 11(1), 65-99.
- Rollero, C., & De Piccoli, N. (2010). Does place attachment affect social well-being? *Revue européenne de psychologie appliquée*, 60, 233-238. doi:10.1016/j.erap.2010.05.001
- Romero, G., & Maskrey, A. (1993). Cómo entender los desastres naturales. En A. Maskrey (comp.) *Los desastres no son naturales* [pp. 6-10]
- Rosen, M. (Abril de 2006). El agua y la vida peligran en Chile y Argentina. *Escáner Cultural*, 8(82). Recuperado de <http://www.escaner.cl/escaner82/origen.htm>

- Ruiz, C., Pérez, C., & Hernández, B. (2013). Apego al lugar, restauración percibida y calidad de vida: un modelo de relación. *Estudios de Psicología*, 34(3), 315-321. doi: 10.1174/021093913808349271
- Saffie, N. (10 de abril del 2015). Académicos de geografía investigan la zona de Copiapó y Chañaral tras el aluvión. *Noticias UC*. Recuperado de <http://www.uc.cl/la-universidad/noticias/19875-academicos-de-geografia-investigacion-la-zona-de-copiapo-y-chanaral-tras-el-aluvion>
- Salazar, G. (2011). *En el nombre del poder popular constituyente (Chile siglo XXI)*. Chile: LOM.
- Salinas, B. (2007). *Implicancias territoriales del conflicto Pascua Lama*. (Tesis de grado inédita). Universidad de Chile, Chile.
- San Juan, C. (2011). *Capital social en el Valle del Tránsito: transformación e impactos intangibles de la trasnacional Barrick Gold Corporation en el Valle del Huasco. Proyecto Pascua Lama*. (Tesis de grado inédita). Universidad de Chile, Chile.
- San Juan, C. (2014). Certezas desde el conflicto Pascua Lama: La destrucción del capital social como nuevo impacto y objetivo de la estrategia empresarial tras un conflicto socioambiental. *Boletín de Geografía*, 34, 3-22. Recuperado de http://www.boletindegeografia.cl/PDF/02_N34.pdf
- Sandoval, J. (2004). *Representación, discursividad y acción situada. Introducción crítica a la psicología social del conocimiento*. Valparaíso: EDEVAL
- Sandoval, J. (2010). Construcciónismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la Psicología Social. *Revista Mad*, 23, 31-37. doi: 10.5354/0718-0527.2010.13633

- Sandoval, J. (2013). Una perspectiva situada de la investigación cualitativa en ciencias sociales. *Cinta moebio*, 46, 37-46. Recuperado de www.moebio.uchile.cl/46/sandoval.html
- Scannell, L., & Gifford, R. (2010a). Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 1-10.
doi:10.1016/j.jenvp.2009.09.006
- Scannell, L., & Gifford, R. (2010b). The relations between natural and civic place attachment and pro-environmental behavior. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 289-297. doi:10.1016/j.jenvp.2010.01.010
- Scheib, H., & Lykes, M. B. (2013). African American and Latina community health workers engage PhotoPAR as a resource in a post-disaster context: Katrina at 5 years. *Journal of Health Psychology*, 18(8), 1069-1084. doi:10.1177/1359105312470127
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance*. USA: Yale University.
- Sepúlveda, M., Sepúlveda, A., Piper, I., & Troncoso, L. (2015). Lugares de memoria y agenciamientos generacionales: lugar, espacio y experiencia. *Última Década*, 23(42), 93-113. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362015000100005>
- Sharim, D., Kovalskys, J., Morales, G., & Cornejo, M. (2011). Trauma psicosocial y memoria: Diseño de un dispositivo biográfico para investigar el impacto de la Comisión de Prisión Política y Tortura en Chile. *Revista de Estudios Sociales*, 40, 81-88. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/815/81522330008.pdf>
- Sierra, R. (2001). *Técnicas de investigación social: Teoría y ejercicios*. Madrid: Editorial Paraninfo

- Silva, C., (2012). El cosmos semafórico: Aproximación cuasi-etnográfica a la sostenibilidad relacional urbana desde la Teoría del Actor-Red. *Athenea Digital*, 12(1), 269-281.
Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/view/250930/335811>
- Silva, C., y Burgos, C., (2011). Tiempo mínimo-conocimiento suficiente: la cuasi-etnografía sociotécnica en psicología social. *Psicoperspectivas*, 10(2), 87-108. doi: 10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL10-ISSUE2-FULLTEXT-146
- Smeekes, A., & Jetten, J. (2019). Longing for one's home country: national nostalgia and acculturation among immigrants and natives. *International journal of intercultural relations*, 69, 131-150. doi: <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2019.02.001>
- Stake, R. (2005). Qualitative case studies. En N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.). *The sage handbook of qualitative research*. (pp.443-466). California: Sage
- Stake, R. (2007). *Investigación con estudio de casos*. Madrid: Morata.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (2017). Alto del Carmen (Informativo en página institucional). Recuperado de <http://www.subdere.gov.cl/divisi%C3%B3n-administrativa-de-chile/gobierno-regional-de-atacama/provincia-de-huasco/alto-del-carmen>
- Svampa, M., & Viale., E. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós

- Téllez, E. (2008). *Los Diaguitas. Estudios*. Chile: Ediciones Akhilleus.
- Theclinic.cl. (09 de Agosto de 2016a). SML inicia sumario contra perito por informe errado de Lapostol y organizaciones de DDHH anuncian revisión de casos. Recuperado de <https://www.theclinic.cl/2016/08/09/548237/>
- Theclinic.cl. (21 de Agosto de 2016b). Caso Caravana: el complejo escenario del SML por perito que declaró con demencia senil a general Lapostol. Recuperado de <https://www.theclinic.cl/2016/08/21/el-complejo-escenario-del-perito-del-sml-que-declaro-con-demencia-senil-a-general-procesado-en-caso-caravana-de-la-muerte/>
- Thompson, G., Cameron, R., & Fuller-Thompson, E. (2013). Walking the red road: the role of first nations grandparents in promoting cultural well-being. *The international journal of aging and human development*, 76(1) 55-78. doi: <http://dx.doi.org/10.2190/AG.76.1.c>
- Tijoux, M. (Ed.) (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Chile: Editorial Universitaria.
- Toro, I., & Basadre, P. (30 de Noviembre de 2016). Amalia contra Barrick: La historia de la diaguita que enfrenta a la empresa de oro más grande del mundo. *The Clinic*. Recuperado de <http://www.theclinic.cl/2016/11/30/amalia-contra-barrick-la-historia-de-la-diaguita-que-enfrenta-la-empresa-de-oro-mas-grande-del-mundo/>
- Vallejo, D., & Liberona, F. (2012). Bahía de Quintero: Zona de Sacrificio. Un aporte desde la justicia Ambiental. *Publicaciones Fundación Terram*, 58. Recuperado de http://www.terram.cl/wp-content/uploads/2014/04/Puchuncavi_lesgislacionambiental.pdf
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.

- Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del buen vivir: entre sumak kawsay y socialismo del siglo XXI. *Polis*, 40. doabeli: 10.4000/polis.10727
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Vergara, J., Foerster, R., & Gundermann, H. (2004). Más acá de la legalidad. *Polis*, 8, 1-16. Recuperado de <https://polis.revues.org/6139>
- Vergara, J., Gundermann, H., & Foerster, R. (2006). Legalidad y legitimidad: ley indígena, Estado chileno y pueblos originarios (1989-2004). *Estudios Sociológicos*, 24(2), 331-361. Recuperado de http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122048/Foerster_RI_006_1986.pdf?sequence=1
- Vidal, T., Berroeta, H., Di Masso, A., Valera, S., & Perú, M. (2013). Apego al lugar, identidad de lugar, sentido de comunidad y participación en un contexto de renovación urbana. *Estudios de Psicología*, 34(3), 275-286. doi: 10.1174/021093913808295172
- Vinthagen, S., & Johansson, A. (2013). Everyday resistance: Exploration of a concept and its theories. *Resistance studies magazine*, 1, 1-46. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/303516884_Everyday_Resistance'_exploration_of_a_concept_its_theories
- Vogt, C. (2012). The spiral of scientific culture and cultural well-being: Brazil and Ibero-America. *Public understanding of science*, 21(1), 4-16. doi: 10.1177/0963662511420410
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala

- Walker, I., Leviston, Z., Price, J., & Devine-Wright, P. (2015). Responses to a worsening environment: relative deprivation mediates between place attachments and behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 45, 833-846. doi: <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2151>
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha. En R. Grosfoguel & R. Alamanza *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las américas* [pp. 95-118]. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Wiles, J., Allen, R., Palmer, A., Hayman, K., Keeling, S., & Kerse, N. (2009). Older people and their social spaces: A study of well-being and attachment to place in Aotearoa New Zealand. *Social Science & Medicine*, 68, 664-671. doi:10.1016/j.socscimed.2008.11.030
- Williams, E., Dingle, G., Jetten, J., & Rowan, C. (2019). Identification with arts-based groups improves mental wellbeing in adults with chronic mental health conditions. *Journal of applied social psychology*, 49, 15-26. doi: 10.1111/jasp.12561
- World Conscious Pact (Productor) (2013). *Declaración de Presidente de Comunidad Diaguita Sierra Huachacan*. De <http://worldconsciouspact.org/es/category/videos/>
- Yáñez, N. (2007). Impacto de la gran minería en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas andinos del norte de Chile. *Boletín Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas*, 3, 4-5. Recuperado de <https://observatorio.cl/854-2/>
- Yáñez, N., Castillo-Candanedo, J., Barros, J., Ghio, G., Alvarado, M., & Gaete, S. (2003). *Investigación evaluativa de impacto ambiental en territorios indígenas* (Informe de Investigación Código BIP 20169006-0). CONADI–Ministerio de Planificación y

- Cooperación. Chile. Recuperado de https://www.academia.edu/8590932/Investigacion_evaluativa_de_impacto_ambiental_en_territorios_indigenas
- Yáñez, N., & Gentes, I. (Noviembre de 2005). Resumen ejecutivo informe de derechos locales sobre las aguas en Chile: análisis jurídico y político para una estrategia de gestión pertinente en territorios indígenas. WALIR, Santiago de Chile. Recuperado de <http://www.cepal.org/drni/proyectos/walir/doc/walir52.pdf>
- Yáñez, N., & Molina, R. (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Chile: LOM
- Yazan, B. (2015). Three approaches to case study Methods in education: Yin, Merriam, and Stake. *The Qualitative Report*, 20(2), 134-152. Recuperado de <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR20/2/yazan1.pdf>
- Yin, R. (2003). *Case study research: Design and methods* (3rd ed.). California: Sage.
- Zizek, S. (2006a). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2006b). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

ANEXOS



ANEXO I: Pautas

I.I Pauta para organización de información documental

Identificación: noticia 1/ acta 1	Fuente:
Fecha de noticia:	Titular:
-Resumen de contenido temático de la información asociada al pueblo Diaguita:	
-Actores que narran y actores narrados.	
-Fotografías	



I.II Pauta de observación

Notas de campo

Observador:

Título: Observación 001	Fecha:
Lugar:	Momento de observación:
Identificación de participantes: Enumeración de participantes, características generales, por ejemplo, edad, género.	
Registro acontecimiento secuencial: Declaración sobre el entorno particular:	
Descripción de personas y objetos materiales: Descripciones situada de los participantes: Descripción detallada de apariencia (ver pertinencia de foto o video de contexto general); Descripción de entorno físico y todos los objetos materiales implicados; Descripciones de comportamientos e interacciones (Video); Registros de conversaciones o de otras interacciones.	
Descripción de percepción, sensación y creencias del investigador:	

I.III Guión de entrevistas biográficas

La entrevista contendrá 4 momentos caracterizados por uno de apertura y presentación, pregunta introductoria, guión y cierre de la entrevista. El guión se compone de los siguientes aspectos mínimos:

-Historia del lugar. Principales acontecimientos de causa natural o humana de relevancia, respuestas sociales que generaron, además actividades grupales tradicionales efectuadas en el lugar, según la perspectiva del participante. Pasado, presente y futuro.

-Relaciones sociales, significados y emociones colectivas dominantes asociadas al lugar que presenten diaguítas y no diaguítas, según la perspectiva del participante. Pasado, presente y futuro.

-Lugares significativos y de memoria para el pueblo Diaguíta. Escala espacial y características particulares asociadas a su territorio ancestral que identifique a su cultura. Pensamientos y sentimientos en torno al respeto de diaguítas y no diaguítas en torno al cuidado, protección y conservación de lugares significativos, según la perspectiva de los participantes. Pasado, presente y futuro.

-Historia del participante en el lugar. Principales acontecimientos de causa natural o humana de relevancia e implicancias en su historia de vida. Pasado, presente y futuro.

- Significado e implicancias sociales y políticas de ser Diaguíta y vivir en el valle. Pasado, presente y futuro.

-Pensamientos y sentimientos en relación a la instalación de megaempresas, o grandes empresas del rubro minero, agricultor (viñas) u otras, en su territorio o aledaño a aquél. Respuestas de autoridades del estado de Chile y del pueblo Diaguíta, según su perspectiva. Pasado, presente y futuro.

-Pensamientos y sentimientos sobre lo que es “vivir bien” o “bienestar” para el pueblo Diaguíta y la función del lugar en aquello.

ANEXO II: Consentimiento informado



Universidad de Concepción

Facultad de Ciencias Sociales

Doctorado en Psicología

Tesis Doctoral Identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita: Discursos y memorias ante lugares que cambian

Investigador responsable: Pablo Alcota Poblete

Profesor guía: Andrea Aravena Reyes – Universidad de Concepción

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita: Discursos y memorias ante lugares que cambian. Esta investigación tiene por objetivo comprender la construcción de identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguita de Alto del Carmen, en base a discursos sobre acontecimientos que han cambiado el lugar en el que viven. Esperamos que los resultados contribuyan a políticas de derechos del pueblo Diaguita, como a políticas que prevengan u orienten acciones ante la imposición de cambios indeseados en el lugar en el que viven pueblos indígenas, puntos que en su conjunto aporten hacia el bienestar de minorías étnicas.

ACTA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Acepto participar en el estudio descrito, entendiendo que este cumple las características que han sido reseñadas y sobre la base de las siguientes condiciones adicionales:

Cualquier pregunta que yo quisiera hacer con relación a mi participación en este estudio será contestada por Pablo Alcota Poblete, Rut 15.083.984-K. Teléfonos: (56) 41-2203949 / (09)59717180.

Para cualquier duda, queja o inquietud que no me haya sido satisfactoriamente resuelta por el investigador responsable me podré dirigir a Gabriela Nazar, Presidente del Comité de Ética y Bioética del Departamento de Psicología de la Universidad de Concepción. Teléfono: (41) 2204301.



Universidad de Concepción

Facultad de Ciencias Sociales

Doctorado en Psicología

Tesis Doctoral Identidad étnica y apego al lugar del pueblo Diaguíta: Discursos y memorias ante lugares que cambian

Investigador responsable: Pablo Alcota Poblete

Profesor guía: Andrea Aravena Reyes – Universidad de Concepción

Podré retirarme de este estudio en cualquier momento sin ser obligado(a) a dar razones y sin que ello me perjudique. No hay efectos negativos o riesgos identificables en esta investigación.

Los resultados de este estudio pueden ser publicados, pero mi identidad y revelada y estos datos personales permanecerán en forma confidencial.

Mi consentimiento está dado voluntariamente sin que haya sido forzada (o) u obligada (o).

Se firman dos copias de este documento, una de las cuales quedará en poder de cada participante y otra en manos del investigador responsable.

Completar la información que se solicita a continuación:

Yo, _____ (nombre completo, datos de identificación) comprendo y acepto la información que se entregó anteriormente, declaro conocer los objetivos del estudio y he podido hacer preguntas sobre el mismo.

Fecha: ___/___/___

En atención a estas consideraciones, libremente marque la que corresponda.

Yo ACEPTO participar en este estudio

Yo NO ACEPTO participar en este estudio

Pablo Alcota Poblete

Investigadora Responsable

Firma

Participante