

Arqueología y Pueblos Indígenas: los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui

Patricia Ayala Rocabado¹

*Dedicado a mi esposo David Moses Bridges (1962-2017),
miembro de la tribu Passamaquoddy del Noreste de Estados Unidos*

*And I think over again, my small adventures. When with a shore wind I drifted out in my canoe, and I
thought I was in danger. My fears, those I thought so big, for all the vital things I had to get to and reach.
And yet, there is only one thing. One great thing. To live to see in huts and on journeys. The great day that
dawns, and the light that fills the world.*

Resumen

En este ensayo se analizan los vínculos entre arqueólogos y pueblos indígenas a partir de los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui. Se discute la relación del Estado con estas colectividades y la legislación referida al patrimonio cultural, así como los paradigmas teóricos dominantes en la arqueología chilena y su articulación con el colonialismo, el nacionalismo y el multiculturalismo. Se analizan los diferentes enfoques desde los cuales se ha integrado a las agrupaciones indígenas en el quehacer arqueológico. Se concluye que si bien las arqueologías socialmente comprometidas son aún marginales en la arqueología chilena, las experiencias analizadas en este ensayo comienzan a abrir caminos alternativos para una arqueología con, por y para los pueblos indígenas.

Palabras clave: pueblos indígenas, colonialismo, nacionalismo, multiculturalismo, arqueología pública, arqueología colaborativa, arqueología indígena.

Abstract

This paper analyzes the links between archaeologists and indigenous peoples considering the case studies of Aymara, Atacameño, Mapuche and Rapa Nui people. We discuss the relationship of the State with these communities and the cultural heritage legislation. This paper also reflects on the dominant theoretical paradigms in Chilean archaeology and its articulation with colonialism, nationalism and multiculturalism. We analyze the different approaches from which indigenous groups have been integrated in the archaeological field. We conclude the existence of archaeologies committed with indigenous people in Chile.

Keywords: indigenous peoples, colonialism, nationalism, multiculturalism, public archaeology, collaborative archaeology, indigenous archaeology.

Con la promulgación de la Ley Indígena 19.253 (1993) se reconoció la existencia de agrupaciones étnicas en el territorio nacional y el Estado chileno se asumió legalmente como multicultural, terminando así una larga historia de negación y asimilación de los pueblos indígenas en este país. Proceso sin duda enmarcado en un contexto global de emergencia de movimientos indígenas de

¹ Abbe Museum, Po. Box. 45, Eastport, ME 04631. Email: payala_rocabado@hotmail.com o procabado@coa.edu

finales del siglo XX, en el cual en Chile se movilizaron tanto líderes e intelectuales indígenas como instituciones y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, además de estudiosos de distintas disciplinas. Este escenario implicó un nuevo contexto ideológico, legal e institucional en el cual cambiaron las relaciones del Estado chileno con los pueblos indígenas, ya que se pasó de una política asimilacionista y de integración a otra de reconocimiento y promoción de las diferencias culturales. Desde una posición de poder diferente a la de años previos, los indígenas emergieron como agentes de la patrimonialización multicultural, postulando una serie de demandas y liderando luchas de significación y poder en torno a sus derechos culturales y a los recursos existentes en sus territorios. En este escenario, como agentes interesados en el patrimonio arqueológico y los discursos del pasado, los pueblos indígenas reivindican sus derechos y reclaman su participación en el otorgamiento de sentido, producción y control de los mismos. En una mirada de norte a sur de sus territorios originarios, los pueblos reconocidos en la actualidad son: Aymara, Quechua, Atacameño, Kolla, Diaguita, Mapuche, Kawésqar y Yagán, además de los Rapa Nui que habitan Isla de Pascua en la Polinesia. Si bien un número significativo continúa viviendo en sus tierras de origen, históricamente se ha producido una importante migración a ciudades cercanas e incluso a la capital del país en Santiago. De acuerdo al censo de 2002, 692.192 personas se declararon como indígenas en Chile, lo cual corresponde al 4,58 % del total de la población chilena².

En este ensayo se analizan los vínculos entre arqueólogos e indígenas en Chile, abordando los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui en particular ya que se cuenta con mayor información al respecto. Para contextualizar el desarrollo de la arqueología se discute la relación del Estado con los pueblos indígenas y la legislación referida al patrimonio cultural, así como los paradigmas teóricos dominantes en el ámbito arqueológico. Asimismo, se reflexiona sobre las articulaciones de esta disciplina con el colonialismo, el nacionalismo y el multiculturalismo. Se analizan los distintos enfoques desde los cuales se ha integrado a los pueblos indígenas en el quehacer arqueológico, evidenciando la presencia de arqueologías comprometidas con estas sociedades. Se finaliza abordando los casos de reentierro y repatriación de la era multicultural.

Arqueología colonialista y nacionalista

En Chile las primeras aproximaciones al registro arqueológico se produjeron durante el siglo XIX por parte de naturalistas, quienes integraron estudios etnográficos y arqueológicos en sus investigaciones, constituyendo un sistema taxonómico de ordenación de la naturaleza que se traspasó e incluyó a las poblaciones indígenas pasadas y presentes (Salazar *et al.* 2012). Si bien en un principio el aporte del Estado chileno fue indirecto, esto cambió a finales del siglo XIX con la publicación del libro “Los aborígenes de Chile” de José Toribio Medina en 1882. En este libro se analizan los primeros poblamientos del país y la cultura Mapuche. A este creciente interés y control estatal del pasado indígena y de los restos arqueológicos se sumó la fundación del Museo de Etnología y Antropología en 1912, así como la promulgación en 1925 del decreto-ley 651, a partir del cual se creó del Consejo de Monumentos Nacionales, institución a cargo del patrimonio arqueológico nacional hasta nuestros días.

Desde principios del siglo XX el Estado chileno comenzó a apoyar y financiar investigaciones arqueológicas en territorios conflictivos. Por un lado, en el norte del país se producía un proceso

² A pesar de que el censo de 2012 ha estado sujeto a una serie de controversias, cabe mencionar que según sus resultados el porcentaje de población indígena en Chile ascendió a más del doble en comparación con el realizado el 2002.

de “chilenización” post Guerra del Pacífico (1879-1884), conflicto bélico con Perú y Bolivia a través del cual Chile se apropió de la zona norte y se embarcó en un proceso de nacionalización de poblaciones Aymaras y Atacameñas. Por otro, en el sur se continuaba con la “pacificación de la Araucanía”, proceso a través del cual el Estado chileno seguía apropiándose del territorio Mapuche. Si bien desde una ideología asimilacionista se negaba a las poblaciones indígenas, a las que se consideraba en proceso de desaparición o extinción, el proyecto nacionalizador requería de una historia que abarcara los orígenes prehispánicos de los habitantes de esos territorios. De esta forma se desarrolló una importante actividad científica con la llegada de equipos extranjeros como la Misión Científica Francesa, la cual realizó investigaciones arqueológicas y etnográficas en el norte. Asimismo, en 1911 el gobierno contrató al arqueólogo y etnólogo alemán Max Uhle, quien también realizó investigaciones arqueológicas y reconstrucciones históricas en este sector del país. Las interpretaciones étnicas y culturalistas de Uhle y su definición de lo Atacameño para tiempos prehispánicos, permitieron preterizar y territorializar a estas poblaciones indígenas, aportando así a la construcción de un Estado-nación culturalmente homogéneo y de matriz blanco-europea. A lo que posteriormente contribuirá Ricardo Latcham con sus aportes en la ordenación cronológica, espacial y cultural de la prehistoria chilena y de los grupos indígenas que habitaban el territorio nacional, destacando su contribución a la arqueología Mapuche (Salazar *et al.* 2012).

En el caso de Isla de Pascua, que fue anexada al territorio chileno en 1888, la expedición arqueológica más temprana en el siglo XX estuvo a cargo de la arqueóloga inglesa Katherine Routledge (1914-1915). Sin embargo, según Vilches (2015) a diferencia de otros casos donde la manipulación política del conocimiento tuvo un fuerte control estatal, en esta isla la arqueología fue más bien una oportunidad que la nación chilena supo aprovechar no así planificar. Gran parte de los proyectos de restauración arqueológica han sido al menos co-financiados con fondos extranjeros, por lo que Chile tuvo la visión de apoyar una actividad que no le significaba grandes inversiones. Para Cristino (2011), el desarrollo temprano de la arqueología en Isla de Pascua permitió conocer un pasado prácticamente olvidado por la población Rapa Nui, la cual se consideraba en proceso de desintegración cultural y despoblamiento desde el siglo XVI, intensificándose a partir del siglo XVIII con el descubrimiento de la isla por Occidente.

Para la antropología y la arqueología de la época las poblaciones indígenas eran consideradas como objetos de estudio, como reminiscencia de un pasado que es importante conocer antes de que desaparezca. Si bien los intereses de los estudiosos de esta época eran eminentemente científicos, sus resultados adquirieron un sentido político y justificaron la política nacional de negación, integración y asimilación de los pueblos indígenas. Para el norte del país, Gundermann y González (2009) plantean que el balance antropológico de la situación del indígena nortino señalaba su completa integración, en el caso de los Changos, o la presencia de escasos supervivientes y en franco proceso de asimilación, en el de los Aymaras y Atacameños. Por su parte, Seelenfreud (2008) afirma que en el caso Rapa Nui los trabajos etnológicos se focalizaron en el estudio de las construcciones megalíticas desde un punto de vista rescatasta, estudiando al sujeto como vestigios vivientes de un pasado glorioso y misterioso, de una sociedad a punto de desaparecer o extinguirse, sin dar mayor relevancia a los contextos sociales y políticos en que estaban insertos los Rapa Nui o de los procesos de occidentalización que estaban viviendo.

La arqueología de esta época se caracterizó por una relación de poder marcadamente asimétrica con los indígenas, quienes desde una posición de subordinación cumplieron un rol de obreros y/o de informantes, más aún considerando que los arqueólogos se vinculaban a intereses estatales y/o

privados, y se trataba de extranjeros o santiaguinos profesionales asociados a la clase dominante. En estas circunstancias la arqueología chilena reprodujo una serie de lógicas coloniales, a través de las cuales no sólo preterizó y territorializó a las sociedades nativas, sino que impuso un conocimiento y valor occidental de la historia, del pasado y de los restos arqueológicos. Reproduciendo lo sucedido en otros contextos a nivel mundial, algunas de las prácticas arqueológicas que continuaron las lógicas del colonialismo en Chile son: la negación del otro como sujeto, su destierro a un pasado remoto, la ruptura de su continuidad histórica, la excavación, estudio y exhibición de sus ancestros, el coleccionismo, la musealización, la monumentalidad y la patrimonialización. Por su parte, a través de sus interpretaciones y la legitimación de la propiedad estatal del patrimonio arqueológico, la arqueología nacionalista aportó a la construcción de una comunidad nacional imaginada. En este caso, directa o indirectamente, el conocimiento y la práctica arqueológica fueron utilizados para la conformación de la identidad nacional chilena y la validación de su poder y autoridad en la definición y control del pasado y el patrimonio indígena. La arqueología aportó al mito de origen del Estado-nación chileno, naturalizando y legitimando su presencia en territorios ancestrales indígenas, mientras estos últimos eran asimilados o integrados a una sociedad monocultural.

Como disciplina, la arqueología chilena comenzó su institucionalización en las décadas de los cuarenta y cincuenta, mayormente a través de estudios llevados a cabo por el Museo de Historia Natural, el Museo Arqueológico de la Serena y el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, cuyos investigadores tenían diferentes trayectorias influenciadas por el empirismo y la historia cultural. En 1959 se inauguró el Museo Regional en la ciudad de Arica, destacando la labor de arqueólogos extranjeros radicados en este país como Percy Dauelsberg, Oscar Espouey y Guillermo Focacci, pioneros en el desarrollo de la arqueología ariqueña. De acuerdo a Romero (2003), el énfasis creciente en el estudio de cementerios arqueológicos, en particular de las momias Chinchorro, generó amplias expectativas entre el público general, además de provocar una visión externa de la arqueología como un estudio de sociedades remotas que poco o nada tienen que ver con los pueblos originarios actuales. Paralelamente, el Museo de Arica trabajó con un grupo de colaboradores de origen Aymara que auxilió como mano de obra en las excavaciones y en la conservación de materiales, pero sobre todo en el traspaso de conocimiento vernáculo (Espinosa *et al.* 1998; Romero 2003). En este mismo período desarrolló sus investigaciones el sacerdote belga Gustavo Le Paige en San Pedro de Atacama (Ayala 2008). La relevancia de su figura radica en que logró instalar en el principal poblado Atacameño, temprana y permanentemente, el poder científico representado por el museo que fundó. Si bien Le Paige defendió la tesis de continuidad cultural Atacameña, concebía a esta población en vías de desaparición y reprodujo relaciones coloniales de negación al no considerar sus creencias en los “abuelos o gentiles” y excavar cementerios arqueológicos donde se encuentran sus restos óseos y posteriormente exhibirlos. Desde la perspectiva Atacameña los “abuelos o gentiles” son entidades de otra época, de un tiempo pre-cristiano, a quienes la interrupción de su descanso y la negligencia en el rendimiento de ofrendas rituales les impele a la provocación de enfermedades en los vivos, razón por la cual les respetan y temen. A pesar de ello, la labor arqueológica de Le Paige fue apoyada por algunos miembros de la comunidad local, cuya experticia en arqueología y museología ha sido reconocida a nivel local y nacional.

En el sur de Chile muchos de los sitios estudiados en territorio Mapuche fueron cementerios excavados por arqueólogos extranjeros, tales como los trabajados por Schneider en la región del Bío-Bío (Paredes 2015). Si bien en los años 50 Menghin estableció una cronología prehispánica más detallada y excavaciones a menor escala, es Gordon quien realizó un trabajo de cementerios más sistemático desde finales de los años 60 y comienzos de los 70. A quienes se suma la arqueóloga

autodidacta Maya Calvo de Guzmán, quien, al igual que Le Paige, residió en su zona de estudio y desarrolló una arqueología funeraria. Según Adán y colaboradores (2001) esta investigadora estableció una relación con los Mapuche que distaba mucho de ser del tipo horizontal, al estar mediada por su lugar en las relaciones de poder local como propietaria de un importante predio en el Calafquén.

Al igual que en el norte y sur del país, en Rapa Nui los restos arqueológicos fueron tempranamente usados como bienes de cambio a nivel nacional e internacional. Como resultado de la gran expedición científica en Rapa Nui (1934-1935), liderada por el arqueólogo francés Alfred Métraux, junto al arqueólogo belga Henri Lavanchery, dos “moai” (estatua de piedra de grandes dimensiones) fueron sacados del país, uno para el Museo Real de Arte e Historia en Bruselas y otro para el Louvre en París, además de muchos otros artefactos de menor envergadura (Seelenfreund 2008; Vilches 2015). En años anteriores, esta práctica colonialista también fue reproducida por Routledge (1915) al llevar un “moai” al Museo Pitt Rivers de Oxford. La salida de estos objetos provocó una reacción inmediata de parte del Estado chileno, el cual buscó ejercer soberanía sobre la isla a través del temprano nombramiento de Rapa Nui como Monumento Nacional en 1935. Si bien hasta el momento los arqueólogos asumían que los Rapa Nui no tenían relación con los sitios arqueológicos, la estadía del Noruego Thor Heyerdhal (1955-1956) marcó un giro importante en la relación entre investigadores y nativos, los cuales por primera vez fueron involucrados en el proceso de investigación (Seelenfreund 2008).

En las décadas de los sesenta y setenta se institucionalizó la enseñanza de la arqueología en varias universidades estatales y con ello se reafirmó su autoridad científica, poco antes de lo cual se iniciaron los Congresos Nacionales de Arqueología Chilena y se constituyó la Sociedad Chilena de Arqueología (1963). Desde este entonces, la arqueología en este país se ha caracterizado por equipos de investigación mayormente dirigidos e integrados por arqueólogos nacionales y una limitada presencia de profesionales extranjeros, a excepción de Isla de Pascua. Paralelamente, se promulgó la Nueva Ley de Monumentos Nacionales (1970) y con ello el Estado comenzó a intervenir de manera directa en el control del patrimonio arqueológico, al declarar todos los sitios como Monumento Nacional, con lo cual no sólo impuso la propiedad estatal sobre los mismos sino que los nacionalizó. Ese mismo año asumió el poder político el gobierno socialista de Salvador Allende (1970-1973), durante el cual se aprobó la primera Ley Indígena (17.729) del país en 1972, reconociendo la existencia de comunidades culturalmente diferenciadas, admitiendo una deuda histórica y entregando luces sobre su participación política (Bolados 2010). La creación de este cuerpo legal también conllevó la transformación de la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente en ese entonces del Ministerio de Tierras y Colonización, en el Instituto de Desarrollo Indígena relacionado con el gobierno a través del Ministerio de Agricultura.

En estos años emergió la Arqueología Social Latinoamericana postulando que los arqueólogos como agentes sociales no sólo deben reflexionar sobre la sociedad sino que incluso pueden inducir el cambio social (Tantaleán y Aguilar 2012). Los principales focos de desarrollo de esta arqueología fueron el sur y el norte del país, siguiendo las conferencias realizadas en 1974 por el arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras en Concepción. Desde esta visión se criticó el enfoque histórico cultural y se exploraron nuevos caminos para practicar la disciplina más allá del diagnóstico del fenómeno cultural. En el norte, algunos arqueólogos desarrollaron proyectos de investigación en los que dialogaron y colaboraron con las comunidades indígenas, así como otros se focalizaron en la continuidad de la cultura andina y su rol en el tránsito al socialismo. Un ejemplo en este sentido

fueron las investigaciones etnoarqueológicas iniciadas por el “grupo Toconce” al norte del territorio Atacameño (Aldunate y Castro 1981). Este equipo de investigación liderado por Victoria Castro, Carlos Aldunate y José Berenguer, influyó en posteriores generaciones de arqueólogos que crearon diferentes líneas de trabajo colaborativo con los indígenas (Adán *et al.* 2001; Jofré 2003; Ayala *et al.* 2003; Ayala 2008 y 2014). La investigación de este grupo fue pionera en el desarrollo de la etnoarqueología en Chile, aunque aún no se han estudiado sus vínculos con la trayectoria de esta subdisciplina en el contexto latinoamericano (Politis 2015). En este caso, las percepciones locales de la práctica arqueológica fueron consideradas a la hora de elegir los temas y metodologías de estudio, ya que a lo largo del proceso investigativo se identificaron aprehensiones de algunos habitantes de Toconce sobre las excavaciones arqueológicas. Para Ayala (2008) estas agendas académicas políticamente comprometidas se pueden enmarcar en una arqueología nacionalista que aportó en la construcción e imaginación de una comunidad nacional en tránsito al socialismo. Sin embargo, también se practicó una arqueología de corte histórico cultural que no consideraba a las poblaciones indígenas como interlocutoras válidas y con derecho a opinar sobre el patrimonio arqueológico. Este es el caso de San Pedro de Atacama donde Le Paige continuaba excavando cementerios y difundiendo la “Cultura Atacameña”.

El proceso político de la Unidad Popular fue interrumpido por la dictadura militar en 1973, en circunstancias que Augusto Pinochet gobernaría el país hasta principios de 1990. Durante estos años, la “guerra” tuvo un rol central en la conformación de la identidad nacional y los héroes militares fueron considerados como símbolos importantes de la nación. La nacionalidad chilena fue imaginada como una entidad homogénea compuesta por una mixtura de los mejores valores europeos y los más heroicos guerreros Mapuche, los que fueron valorados por sus artes para la guerra y no por sus particularidades culturales. Al gobierno autoritario no le interesó la figura del indio, salvo para negarlo. Lo étnico se desterró al pasado, a lo folklórico y a los museos, se especificó como una herencia cultural que eventualmente se debía representar y documentar por escrito, pero que no tenía sentido para el presente ni para futuro. En este período, los avances logrados por el gobierno socialista respecto a las relaciones del Estado con las poblaciones indígenas fueron desarticulados. Según Bolados (2010), durante la dictadura dos decretos aceleraron el proceso de división y liquidación de las comunidades desde el punto de vista legal en 1979, al permitir gravar las tierras a cualquier otro organismo estatal o privado y dejando de considerarlas tierras indígenas e indígenas a sus dueños.

La dictadura Pinochetista cortó abruptamente con el pensamiento marxista, interrumpió el desarrollo de la arqueología social y significó el cierre de carreras de arqueología, la cancelación de congresos nacionales y el control de la reflexión teórica en la disciplina. A pesar de la persistencia del enfoque histórico cultural en diferentes sectores del país, paulatinamente la Nueva Arqueología se convirtió en el paradigma dominante, a la vez que las investigaciones se centraron en problemas cercanos a las ciencias naturales, se despolitizó el discurso y se abrieron nuevos temas de estudio. Lo cual debe entenderse, en parte, como resultado de la concentración de las relaciones políticas entre Chile y Estados Unidos y la implementación del neoliberalismo, lo que mantendrá alejada a la arqueología chilena de la discusión teórica latinoamericana y, hasta cierto punto, de la europea (Salazar *et al.* 2012). Es durante la dictadura que se legitima la arqueología como ciencia, lo cual no solamente se debe a la influencia de la Nueva Arqueología sino también a los estándares impuestos para la obtención de subsidios de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, los cuales siguieron los lineamientos del capitalismo norteamericano.

En el norte del país, particularmente en San Pedro de Atacama, los arqueólogos se desvincularon de los contextos sociales en los que desarrollaban su labor investigativa, asumiendo la neutralidad del discurso científico y desconociendo las repercusiones sociales y políticas de la disciplina (Ayala 2008 y 2014). El Museo de San Pedro de Atacama se convirtió en la salida a las desarticulaciones producidas por el golpe militar con el cierre de la carrera de arqueología en Antofagasta, ya que varios de sus profesionales fueron enviados a esta institución, la cual en 1984 se transformó en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige. Desde un enfoque despolitizado de la arqueología, se renovó la exhibición de este museo sin romper el dispositivo preterizador de exhibir los cuerpos humanos y se continuó excavando cementerios arqueológicos. Las relaciones entre arqueólogos y atacameños siguieron reproduciendo lógicas coloniales de negación, aunque se realizaron algunas actividades de difusión y colaboración de parte de arqueólogos del Instituto.

En el sur, desde una perspectiva que combinó información arqueológica, etnohistórica, etnográfica y lingüística, el arqueólogo norteamericano Tom Dillehay (2007) inició sus estudios de patrones de asentamiento y subsistencia en los valles de Purén y Lumaco en los años 70. Este investigador focalizó su atención en la etnoarqueología de complejos ceremoniales y túmulos funerarios, siendo su principal fuente de información etnográfica las “machi” (autoridades espirituales) de ciertas comunidades Mapuche. Por su parte, en el contexto de una incipiente arqueología de contrato, en la década de los 80 se efectuó un proyecto vial que buscaba mejorar la conexión al sur del país, cuyo diseño original atravesaba un sector habitado mayormente por poblaciones Mapuche de la IX región. Este proyecto se detuvo temporalmente, sin embargo serán los mismos opositores de un inicio quienes una década después levantarán el megaproyecto de modernización vial bajo la nueva etiqueta de By Pass Temuco. Las agrupaciones Mapuche afectadas por esta construcción correspondían a los Wichan Mapu1 de XufXufy Koyawe, quienes se organizaron para tratar de frenar o modificar el lugar de paso de la nueva carretera (Paredes 2015).

En Isla de Pascua, desde las décadas del 60 y 70 el Estado chileno comenzó a invertir en trabajos de restauración de sitios monumentales, los que se constituyeron en la principal fuente de trabajo remunerado para la población indígena local. En estos años también visitaron la isla especialistas de la UNESCO y del Fondo Mundial de Monumentos, para sentar las bases de un plan de desarrollo basado en la calidad de sus recursos arqueológicos y la fragilidad de su ambiente. De acuerdo a Seelenfreund (2008) cada uno de estos proyectos daba trabajo a cuadrillas de entre 20 y 30 personas por lapsos de entre 6 meses y un año, situación que marcó la concepción isleña de la arqueología: trabajo estable bien remunerado para un gran número de personas. Sin embargo, desde los 80 se desarrolla una arqueología orientada a la resolución de problemas y testeo de hipótesis en desmedro de los mega-proyectos de restauración. En este contexto, llegaron profesionales extranjeros que no necesitaban de la mano de obra local y no contaban con financiamiento del Estado chileno u organismos internacionales. Las repercusiones de este cambio se hicieron sentir en las relaciones entre arqueólogos e indígenas, los últimos de los cuales entraron en conflicto con este nuevo escenario.

La arqueología en la era multicultural

A nivel nacional, a inicios de los años 90 se realizaron una serie de movilizaciones sociales para el retorno a la democracia después de dieciseis años de dictadura. Entre los pueblos indígenas el movimiento Mapuche tuvo un rol destacado, aunque no participó como una fuerza fundamental de la oposición, sino como una fuerza autónoma trabajando en coalición con otros, pero manteniendo

su propia identidad política. En el norte, las juventudes urbanas letradas de origen indígena de Arica, Calama e Iquique se organizaron en movimientos reivindicativos, coincidiendo con la lucha política y social contra la dictadura militar. La participación, incluyendo la indígena, se constituyó en uno de los principales emblemas de lucha contra el régimen militar en el discurso oficial utilizado por la coalición de partidos democráticos (Paley 2001). Sin embargo, la discontinuidad y ruptura discursiva en el campo político cimentada en la oposición represión-dictadura/participación-democracia, no significó un cuestionamiento respecto al sistema económico neoliberal implantado durante el gobierno de Pinochet, sino más bien implicó su continuidad y medidas parciales que afianzaron su desarrollo y consolidación en los años posteriores a la dictadura (Bolados 2010).

La reconfiguración del Estado chileno en período democrático va de la mano de la instalación del multiculturalismo neoliberal, lo que generó un nuevo contexto ideológico, legal e institucional orientado a los pueblos indígenas, a través de la promulgación de la Ley Indígena 19.253 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación³. Con la participación y el reconocimiento de la diferencia cultural como nueva arte de gobierno (*sensu* Boccara 2007), la cultura comenzó a ocupar un lugar central en el debate público y en la construcción identitaria de las poblaciones indígenas y de la nueva nación chilena. Si bien anteriormente el Estado difundía un discurso nacionalista de ruptura entre el pasado y el presente indígena, el lenguaje político multicultural cambió la relación de estas poblaciones con su pasado, al plantear en la Ley Indígena que los grupos étnicos son descendientes de las sociedades prehispánicas. Asimismo, esta ley integró a las poblaciones indígenas en la historia nacional, lo que conllevó re-imaginarse como nación pluriétnica y re-inventarse a través de una temporalidad lineal de larga data, la cual sitúa el pasado prehispánico en los orígenes de la nación multicultural chilena. Por su parte, la re-elaboración del pasado de las agrupaciones étnicas en Chile ha sido un proceso de reajuste, tensiones y contradicciones entre las nociones de identidad, ancestralidad y temporalidad preexistentes y las que impone el Estado multicultural (Ayala 2014). En este contexto, se identifican diferentes juegos de identidades y temporalidades operando al interior de cada grupo indígena, los que a su vez han tenido trayectorias históricas y políticas distintas con el Estado chileno. Junto con ello, sus vínculos con el pasado, el patrimonio arqueológico y los arqueólogos difieren entre sí, en circunstancias que se trata de comunidades indígenas heterogéneas con sus propias diferencias políticas y luchas internas.

Una de las primeras veces que los arqueólogos se enfrentaron públicamente a los cuestionamientos indígenas fue en el Congreso Nacional de Arqueología Chilena de Temuco en 1992, cuando dos o tres Mapuches irrumpieron en la reunión de la Sociedad Chilena de Arqueología y encararon a los arqueólogos (Ayala 2008). Posteriormente, representantes de los pueblos indígenas expresaron sus demandas y reclamos ante el Estado y la arqueología en actos públicos, reuniones, congresos, documentos institucionales y publicaciones. En el norte, el patrimonio cultural fue abordado como un legado andino que debe formar parte de las naciones Aymara y Quechua, incluyendo sitios arqueológicos que se encuentran dentro de algunas comunidades indígenas de la zona, trayendo a consideración los aspectos éticos del patrimonio material e inmaterial (Jofré 2014). Por su parte, en distintos contextos los Atacameños expresaron sus demandas de no exhibir cuerpos humanos, no excavar cementerios arqueológicos, la propiedad y administración del patrimonio arqueológico, la solicitud de información sobre las investigaciones, permiso comunitario para trabajar y participación indígena en el quehacer disciplinario, además de administrar el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama (Cárdenas 2001; Ayala 2008). En el sur, Paillalef (1998) planteó los problemas

3 Actualmente esta institución depende del Ministerio de Desarrollo Social.

observados en la conservación y protección del patrimonio indígena así como criticó la excavación de cementerios en territorio Mapuche, enfatizando además la falta de consideración de los intereses de las comunidades locales de parte de la arqueología. En Isla de Pascua, líderes Rapa Nui criticaron las excavaciones arqueológicas, el estudio de cementerios, la ausencia de información sobre las investigaciones realizadas y de permiso comunitario (Seelenfreund 2008).

A pesar de que la implementación del multiculturalismo generó una presión por democratizar el acceso al pasado y el control de los sitios arqueológicos, la respuesta de la arqueología chilena se hizo esperar. En el ámbito académico las repercusiones de este proceso se observan recién a finales de los 90. En 1998 se publicó el libro “Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile: reflexiones y propuestas de gestión” como producto de las jornadas de reflexión desarrolladas en Temuco en 1996 y 1997, a las cuales asistieron representantes de los pueblos indígenas e instituciones gubernamentales involucradas, además de investigadores de distintos sectores del país (Navarro 1998). A finales de la década de los 90 se publicaron breves artículos referidos al tema indígena, en los cuales se hizo un llamado a contactarse con sus problemas y preguntarse qué ha hecho la arqueología en favor de las minorías culturales del país, así como se destacó la necesidad de establecer vínculos más fluidos entre ambas partes y considerar las aprehensiones étnicas sobre la excavación de cementerios arqueológicos (Wetsfall 1998; Rivera 1999; Ayala 1999 y 2003).

La respuesta inicial del Estado ante las demandas indígenas fue la ejecución de proyectos de catastro, preservación, conservación, puesta en valor y administración de sitios arqueológicos para su uso turístico. Proceso en el cual intervinieron el Consejo de Monumentos Nacionales, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y la Corporación Nacional Forestal, además de museos regionales y arqueólogos. En el norte se llevaron a cabo una serie de experiencias de este tipo, en especial el caso Atacameño por ser pionero con la aldea de Tulo, los Pukara de Quitor y Lasana y las pinturas rupestres de Peine (Ayala 2008). En territorio Aymara también se realizaron diferentes proyectos de catastro y protección de sitios prehispánicos, destacando aquellos realizados en las Provincias de Arica y Parinacota por el involucramiento de la Asociación Indígena Pacha-Aru (Espinosa *et al.* 1998). Según Romero (2003), la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena financió estos proyectos dentro su política de desarrollo con identidad, integrando estos sitios arqueológicos al mercado turístico y cultural de la zona.

En San Pedro de Atacama, en un escenario de disputas por el poder de representación del pasado indígena y por el control, propiedad y significación del patrimonio arqueológico, se radicalizaron los discursos y se produjeron conflictos al ejecutar estos proyectos de puesta en valor patrimonial. A lo que se sumó la destrucción de sitios arqueológicos en la construcción del By Pass San Pedro-Paso Jama y del gasoducto Gas Atacama. De un lado, la respuesta de los arqueólogos fue encerrarse en su burbuja académica, no involucrarse con el proceso étnico e insistir en una línea de trabajo cientificista que excluye, neutraliza o invisibiliza la influencia del contexto social en la producción del conocimiento científico. De otro, líderes indígenas contestaron a la arqueología criticando públicamente sus prácticas y discursos. Además de prohibir el acceso de algunos arqueólogos a los sitios y demandar la validación de sus propios profesionales. Frente a esta pérdida de control, algunos arqueólogos reaccionaron diciendo que no necesitan permiso comunitario, que el patrimonio es de propiedad del Estado y que los Atacameños no comprenden la labor científica. Se trató, entonces, de una etapa de disputas y conflictos en la patrimonialización multicultural, en la cual primaron los esencialismos y se fortalecieron las relaciones de negación desde la arqueología (Ayala 2008 y 2014).

Mientras tanto, en el sur del país se realizaba el Estudio de Impacto Ambiental del By Pass Temuco, elaborado por Geotécnica Consultores y el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, el cual obtuvo una resolución favorable en 1999 a pesar de los innumerables problemas identificados y evidenciados por los Mapuche. Ya aprobada la construcción y ejecución de esta carretera, el proyecto afectó a diez comunidades dentro del área de influencia directa y a veintinueve como parte del área de influencia indirecta. En pleno desarrollo de este proyecto, el año 2001 se encontraron dos cementerios prehispánicos cuyos restos humanos y objetos arqueológicos fueron enviados a Santiago, lo que provocó la movilización de líderes Mapuche que exigieron su devolución. Esto se materializó tres meses después, quedando los restos arqueológicos en el Museo Regional de la Araucanía (Paredes 2015).

En Isla de Pascua también se produjeron conflictos entre arqueólogos y nativos, aunque en este caso la demanda fue de inclusión de la comunidad local en los proyectos de investigación. Se relata que un equipo de arqueólogos extranjeros fue agredido por un grupo de Rapa Nui. Algo difícil de explicar para el jefe del equipo, un arqueólogo norteamericano, ya que según él habían hecho todo lo posible para establecer una relación fluida con la población indígena, tenían todos los permisos del Consejo de Monumentos Nacionales, habían incorporado a una investigadora local en el trabajo de terreno y contaban con una institución chilena como contrapartida institucional. Para Selenfreund (2008) estos conflictos estaban directamente relacionados con la incorporación de turistas que pagan por participar en expediciones científicas, en desmedro de la participación de mano de obra local, la que anteriormente dependía laboralmente de los proyectos de restauración monumental.

El año 2000 se produjo un cambio importante en la política indígena nacional, muy congruente con un discurso multicultural participativo (Bolados 2010) y coincidente con una transformación en la patrimonialización, la cual se asume como política de Estado (Ayala 2014). Este proceso implicó la creación de nuevas instituciones, la discusión de leyes renovadas, un mayor y diverso acceso a recursos económicos, así como la promoción de un discurso de “participación ciudadana” en el Consejo de Monumentos Nacionales. A ello se suma la creación del Área de Patrimonio Indígena en esta institución, encargada de promover proyectos de etnodesarrollo y profesionalización étnica. En sus inicios esta área focalizó sus acciones en el norte y sur del país, específicamente en territorios Atacameño y Mapuche, aunque también ejecutó algunos proyectos en Santiago con indígenas urbanos y en otras regiones como Arica y Chiloé. En territorio Atacameño el proyecto estrella fue el programa de educación patrimonial Escuela Andina, orientado a Atacameños y Quechuas, el cual fue ejecutado por el Museo Arqueológico Gustavo Le Paige y contó con el aporte financiero del Consejo de Monumentos Nacionales y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Posteriormente, se creó la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña en este museo, encargada de realizar charlas, programas y asesorías orientadas a la población indígena local, además de realizar el programa de retiro de los cuerpos humanos de su exhibición permanente (Ayala 2014). Por otro lado, y a diferencia de los proyectos patrimoniales Atacameños, fundamentalmente orientados a sitios arqueológicos y educación patrimonial, en territorio Mapuche fueron considerados para su declaración como Monumentos Nacionales Complejos Religiosos y Ceremoniales de uso histórico y etnográfico. Paralelamente, se profundizó la política indigenista e intercultural iniciada en la década de los 90 con la apertura del Programa Orígenes, financiado con fondos del gobierno y del Banco Interamericano de Desarrollo, y cuya implementación estaba directamente vinculada con los propósitos de desmovilizar y apaciguar el conflicto Mapuche que había nuevamente recrudecido a fines de esta década (Bolados 2010).

La arqueología chilena del siglo XXI comenzó a mostrar un enfoque más dialógico y de consenso, coincidente con el discurso multicultural participativo de los gobiernos democráticos (Bolados 2010). Como se verá en el siguiente subtítulo, esto se materializó en experiencias de construcción de un nuevo tipo de relaciones, en la integración de la voz indígena, la valoración de las historias y perspectivas locales y la diversificación de los espacios de difusión del discurso arqueológico. En este contexto se efectuaron encuentros de discusión organizados por agencias estatales, universidades, arqueólogos y agrupaciones indígenas, tales como las “Mesas de Diálogo” del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama (2000–2002) y los encuentros desarrollados en Temuco (1998), Cupo (2000), Ollague (2001), Lasana (2003) y Caspana-San Pedro (2005). Por otro lado, se realizaron foros y mesas de discusión o simposios en congresos nacionales e internacionales. Este es el caso del simposio “Pueblos Originarios y Arqueología” del 51 Congreso Internacional de Americanistas (2003), el foro “Comunidades Indígenas e Investigación Arqueológica y Antropológica” del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena de Valdivia (2006), el simposio “Hacia una arqueología Pública” del XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena de Arica (2012) y el simposio “Teoría y práctica arqueológica y su relación con las comunidades indígenas en el Chile Contemporáneo” del XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena en Concepción (2015). Además del II Taller de Teoría Arqueológica en Chile, efectuado en San Pedro de Atacama, y la VII Reunión de Teoría Arqueológica en Sudamérica (2014) con sede en San Felipe, donde se expusieron trabajos arqueológicos relacionados con esta temática.

Sin embargo, a pesar de este discurso arqueológico participativo y la profundización de la política multicultural, continuaron y continúan los conflictos entre arqueólogos, indígenas, Estado y/o empresas privadas, tal como lo demuestran algunos ejemplos al respecto. En territorio Atacameño, las controversias se produjeron debido a que la retórica del diálogo de saberes de la Escuela Andina, se tradujo en una participación marginal de “cultores” atacameños bajo el ojo vigilante de arqueólogos y antropólogos, por cuanto los expertos locales no sólo debían legitimar su conocimiento ante sus comunidades sino también frente a la universidad, el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama y el Estado (Ayala 2014). Por otro lado, a pesar de que el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición permanente de este museo se realizó considerando la demanda planteada por los Atacameños en la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato, no se aprovechó esta instancia para discutir este tema a profundidad con sus dirigentes ni tampoco al interior de la propia institución. No obstante, el efecto más problemático de este “maquillaje” efectuado en la exhibición de este museo fue el silenciamiento de una de las demandas más controvertidas de los Atacameños: el reentierro y devolución de los restos humanos actualmente guardados en los depósitos de conservación de esta institución (Ayala 2014). Por su parte, el hallazgo fortuito de un infante y sus ofrendas en los marcos de un proyecto de impacto ambiental en el río Loa, generó una serie de disputas por el poder de decisión sobre el patrimonio arqueológico indígena, a pesar de la participación de visitantes Atacameños en las labores de terreno (Rodríguez y Villaseca 2015). En territorio Mapuche, las críticas y reclamos a la arqueología y a la antropología física persistieron en diferentes localidades y se asociaron tanto a proyectos de investigación como de impacto ambiental (Paredes 2015). En Isla de Pascua surgieron problemas durante la realización del Proyecto UNESCO-JAPON para la conservación de sitios arqueológicos en Rapa Nui (2005), el cual consideró una participación mayoritaria de isleños en los trabajos de restauración y mantención preventiva. No obstante, el hecho de que esto no se convirtiera en un programa permanente con el apoyo del Estado, revivió el recelo de la población Rapa Nui respecto del escaso compromiso de Chile por la isla y el rechazo a los arqueólogos que no integran a miembros de la población local.

La continuidad de las disputas entre arqueólogos e indígenas no sólo parece deberse a la complejidad de las dinámicas sociales, comunitarias y disciplinarias, sino también al tipo de participación indígena promovida por el multiculturalismo de Estado y la arqueología, cuyo discurso participativo funciona más bien como un mecanismo de control de las voces disonantes y neutralización de los conflictos (Angelo 2010). La apertura al diálogo o la integración indígena se realiza en el sentido de “hagámoslo para no tener problemas”, más que por producir un cambio en las relaciones de poder o por la motivación o interés de trabajar en conjunto con los pueblos indígenas. Reconocer al otro, abrirse a su participación o aceptar la propiedad indígena del patrimonio, terminan siendo meros formalismos para seguir haciendo el mismo tipo de arqueología. En este contexto, la participación indígena se limita a su rol como informantes o mano de obra en las excavaciones y la limpieza de materiales, sin tener voz en la formulación, desarrollo, interpretación y/o resultados del proyecto propiamente tal ni en la toma de decisiones sobre las colecciones recuperadas. A esto se suma que en reuniones, encuentros o mesas de diálogo en las que participan líderes indígenas, se abordan problemas y temáticas planteadas desde la arqueología y el poder de decisión continua recayendo en los arqueólogos. En ocasiones, estas instancias se convierten en una especie de monólogos arqueológicos o estatales, en los cuales la intervención de representantes indígenas es mínima o se restringe solamente a escuchar, por lo que cabe preguntarse de qué diálogo y negociación estamos hablando. Como se discutirá más adelante, esta praxis arqueológica conforma la “arqueología multicultural” (*sensu* Ayala 2014), desde cuyo enfoque reconocer al otro, abrirse a su participación o aceptar la propiedad indígena del patrimonio son formalidades para continuar practicando una arqueología que no cuestiona su poder y lugar de enunciación. Desde esta perspectiva, algunos investigadores cuestionan el derecho indígena de autorizar los proyectos arqueológicos, además de considerar el consentimiento informado como una imposición ética y legal a pesar de la ratificación del convenio 169 de la OIT (2008)⁴.

Hacia una arqueología colaborativa

Los avances más recientes en las relaciones entre arqueólogos y pueblos indígenas en Chile, son fundamentalmente visibles en presentaciones de congresos, informes de proyectos y tesis de pre y postgrado, siendo aún escasas las publicaciones referidas a este tema. Lo cual podría deberse a que esta discusión es todavía marginal en la arqueología chilena o a que los encargados de iniciativas de este tipo opten por no publicar sus resultados en revistas de corriente principal, ya sea por no considerarlo necesario o por una postura contraria a la academia como instancia legitimadora del discurso científico. A ello se suma el hecho de que la autora vive fuera del país, lo cual limitó el acceso a una mayor cantidad de información. No obstante, existe una serie de trabajos que si bien no constituyen un cuerpo unificado de experiencias de arqueología pública, social, colaborativa, indígena o descolonial, evidencian la presencia de estas perspectivas teórico-metodológicas en Chile, al menos en los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui.

Como veremos a en las siguientes páginas, al analizar la información recopilada se pudo diferenciar entre aquellos proyectos que realizan una labor de educación, difusión y gestión patrimonial y los que vuelcan su mirada hacia la etnografía para vincularse con las poblaciones indígenas. A su vez, estas experiencias están atravesadas por diferentes grados de involucramiento y compromiso ascendente con dichas agrupaciones.

⁴ Cabe mencionar que si bien este convenio se ratificó en Chile en septiembre del año 2008, entró en vigencia el 15 de septiembre de 2009.

La educación, difusión y gestión patrimonial

Una de las respuestas de la arqueología chilena a las demandas planteadas por los pueblos indígenas se ha traducido en experiencias de educación, difusión y gestión del patrimonio arqueológico, conformando así una arqueología pública caracterizada por una orientación más práctica que crítica o multivocal (Merriman 2004), aunque se cuenta con algunas excepciones (Alvares y Godoy 2001; Godoy *et al.* 2003; Marcos 2010; Vilches *et al.* 2015). En estas circunstancias, se han incrementado los proyectos de puesta en valor, protección, conservación y administración de sitios arqueológicos para su uso turístico en todo el país (Bravo 2003; Espinosa *et al.* 1998; Jofré 2003; Ayala 2008; Urrutia 2014), lo cual en general se asocia a programas de profesionalización indígena (Ayala 2014). Paralelamente, el formulario de postulación al Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico incluye un apartado de difusión hacia la sociedad, en el cual se debe describir una actividad de extensión al público no especializado.

En territorios indígenas la difusión ha variado desde reuniones informativas sobre las actividades y alcances de las investigaciones hasta charlas educativas o cursos de capacitación sobre la arqueología local. Proceso que en ciertos casos ha involucrado exclusivamente a líderes indígenas y en otros a estudiantes u otros interesados en el patrimonio. En algunos contextos esta difusión se ha llevado a cabo en asociación a instituciones museales, tal como el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama donde se desarrolló el programa de educación patrimonial Escuela Andina (2001-2010) orientado a la población Atacameña y Quechua (Ayala 2008; Marcos 2010). A lo largo de 9 meses al año esta escuela impartió clases de gestión cultural, ecología, turismo, arqueología, historia, antropología, legislación indígena, conservación y formulación de proyectos. En su análisis de la Escuela Andina, Marcos (2010) concluyó que a pesar de sus logros en la difusión del discurso arqueológico, esta iniciativa continúa reproduciendo relaciones coloniales entre arqueólogos y Atacameños, ya que legitima el discurso y autoridad de la arqueología en una dinámica de comunicación unidireccional derivada de la reproducción de su lugar de enunciación.

Por otro lado, en el sur de Chile se realizaron experiencias de educación patrimonial con poblaciones Mapuche Huilliches, integrando historia oral, cultura material, antropología y pedagogía (Alvarez y Godoy 2001). Algunas de estas actividades fueron realizadas en museos a cargo de la Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile, otras en escuelas locales o en el trabajo de campo arqueológico. Según estos investigadores, a diferencia de la etnoarqueología se trata de experiencias de intervención social donde se pone al servicio de la comunidad el corpus teórico y metodológico de la antropología. Su finalidad es contribuir al desarrollo comunitario fortaleciendo su identidad a través de la puesta en valor de sus bienes y conocimientos culturales locales. Para este equipo, la educación patrimonial supone un posicionamiento político, en circunstancias que los educadores no solamente cumplen con el rol de facilitadores, sino que su misión se extiende a la consolidación de un espacio de encuentro y diálogo social cuyo fin es el de contribuir al legítimo ejercicio de la ciudadanía cultural. Advierten eso sí que sus acciones educativas no se dirigen sólo a los grupos étnicos minoritarios, por el contrario, estas acciones deben motivar el ejercicio de la ciudadanía cultural, o sea, que la sociedad chilena se manifieste en su esencia multicultural (Godoy *et al.* 2003).

El giro etnográfico

Tal como ha sido discutido por Castañeda (2008) para otros contextos, en Chile también se ha producido un *giro etnográfico* (*ethnographic turn*) en la arqueología como un camino para facilitar las relaciones entre arqueólogos e indígenas, mitigar los efectos de las investigaciones, abordar las demandas étnicas, incluir otras voces y enriquecer las interpretaciones arqueológicas. En esta línea se identifican proyectos arqueológicos en los cuales se integró antropólogos para encargarse –exclusiva o parcialmente– de construir o mantener relaciones con las poblaciones indígenas involucradas. Este es el caso de un proyecto desarrollado en la localidad de Ollagüe, en territorio Quechua, en el cual se optó por un ejercicio que guardara relación con la contingencia, al efectuar una serie de acciones orientadas a subsanar el distanciamiento entre arqueólogos e indígenas (Ayala *et al.* 2003). Desde una arqueología social y usando herramientas etnográficas, se contruyeron vínculos con la población Quechua para posteriormente efectuar capacitaciones, renovar el museo local y realizar un encuentro de reflexión entre representantes étnicos, arqueólogos y agentes del Estado (Ayala *et al.* 2003). Por su parte, en los marcos de una investigación arqueológica del pasado reciente enfocada en el período de expansión capitalista en San Pedro de Atacama, el estudio de la cultura material estuvo acompañado de una investigación etnográfica que aportó tanto en la recolección e interpretación de información como en los vínculos comunitarios (Vilches *et al.* 2015). En el sur del país, la creación de un espacio de comunicación entre científicos y Mapuche al interior de proyectos de investigación se hizo posible gracias a la aplicación de una metodología etnográfica que hizo extensivo el trabajo de campo y sus resultados a las comunidades circundantes, propiciando instancias de diálogo en las cuales se beneficiaron tanto arqueólogos y antropólogos como comuneros (Adán *et al.* 2001).

Este giro etnográfico también se observa en proyectos en los que son los mismos arqueólogos quienes realizaron la labor etnográfica. Este es el caso de Jofré (2003), quien desde un enfoque etnoarqueológico llevó a cabo un proyecto dirigido a evaluar la valoración e identificación étnica con el patrimonio arqueológico de la localidad de Belén. En su investigación más reciente, realizó una investigación etnográfica sobre las políticas de indigenidad Aymara y sus derechos de propiedad en la Reserva de la Biósfera del Lauca (Jofré 2014). Por otro lado, aplicando la etnoarqueología y reconociendo los derechos de las poblaciones originarias como herederos o depositarios del patrimonio arqueológico, en la cuenca superior e inferior del río Loa y el oasis de San Pedro de Atacama, se desarrollaron investigaciones arqueológicas de “bajo impacto”. Esto implicó respetar y validar la opinión de las poblaciones indígenas al enfatizar el estudio de colecciones y la excavación de sitios habitacionales, además de desarrollar labores de difusión, documentación y organización de depósitos en museos locales (Adán *et al.* 2001; Carrasco *et al.* 2003). Desde una aproximación que recoge los aportes de las arqueologías colaborativa y descolonial y las discusiones de ética en arqueología, Kalazich (2013) realizó una investigación-acción participativa (Participatory Action Research) en la localidad Atacameña Peine, para lo cual empleó como principales técnicas de recolección de la información la etnografía aplicada y las entrevistas⁵. Este tipo de investigación

5 Participatory Action Research (PAR) can be defined as a method, an epistemology, and a political statement, which involves researchers working directly with the very communities who traditionally have been conceptualized as the subject of study (Fals Borda 1987; van der Riet, 2008). That is, it seeks to bridge the gap between researchers and the researched, particularly when the latter comprise marginalized, disenfranchised communities, by asserting that communities should actively contribute to the creation and interpretation of their own history, cultural context, and problems (van der Riet 2008). In this context, the researcher is thus not viewed as an expert or the bearer of truth; rather, his/her role is that of a facilitator...PAR represents a more democratic form of enquiry, as it contends that those being studied have the right to benefit from the research process; therefore, research is not conducted abstractly to ‘benefit science’ but, rather, aimed directly at alleviating the problems of a particular community (Kalazich 2013:54-55)

consideró la participación comunitaria en todo el proceso investigativo, desde la creación y ejecución del proyecto hasta la interpretación y difusión de los datos.

La etnografía también ha sido utilizada por la arqueología para estudiar la arqueología misma. Este es el caso de Cárdenas (2001), arqueólogo Atacameño que analizó las percepciones de su gente sobre el tratamiento del patrimonio cultural en San Pedro de Atacama. Concluyó que existe un descontento de parte de los Atacameños respecto a la labor arqueológica y que se identifican críticas a la falta de consideración de las comunidades, la excavación de sitios arqueológicos y la exhibición de cuerpos humanos en el museo local. Por su parte, situándose en el campo de las etnografías arqueológicas, Ayala (2008) estudió la historia de vínculos entre arqueólogos, indígenas y Estado en San Pedro de Atacama. Sistematizó las críticas y demandas patrimoniales Atacameñas y caracterizó distintos tipos de relaciones entre los actores involucrados, concluyendo que son los vínculos coloniales de negación los que han producido una serie de conflictos. Posteriormente, ampliando y profundizando esta investigación, Ayala (2014) realizó una etnografía de las prácticas y discursos a través de las cuales el Estado chileno se representa como multicultural y como nación pluriétnica. Así como efectuó una etnografía arqueológica enfocada en los dispositivos de poder de la arqueología Atacameña y sus vínculos con el colonialismo, nacionalismo y multiculturalismo. En el sur, Paredes (2015) estudió la relación entre el Estado, la antropología física, la arqueología y miembros del pueblo Mapuche Lafkenche, específicamente en cuanto a la patrimonialización de restos humanos. Concluyó que existe una desaprobación generalizada de la práctica antropológica y arqueológica entre sus entrevistados y que en el caso de algunas apreciaciones de aprobación, éstas se ven sujetas a la necesidad de consentimiento informado. Según Paredes, la percepción indígena de atropello de parte de los investigadores responde a su conexión ancestral con los restos humanos, otorgada principalmente por la cohabitación del territorio y la configuración familiar extensa del pueblo Mapuche, como también por un entramado simbólico muy complejo. Conexión que también reclaman poblaciones Mapuche que migraron a la VII región del Maule, donde la comunidad Folil Mapu demanda su injerencia en el porvenir del sitio arqueológico de Tutuquén, ya que consideran que como parte y representante de los pueblos originarios, tiene la misión y la responsabilidad de proteger este territorio donde descansan sus ancestros (Campos y Vergara 2015). Por otro lado, situada en una etnografía intersubjetiva, Arthur (2014) realizó una investigación sobre el proceso de repatriación en Isla de Pascua. Planteó que el entendimiento de los Rapa Nui sobre los ancestros entra en conflicto con la visión científica, ya que tienen una ontología propia, diferente de aquella influenciada por la sociedad occidental, en la cual los “*ivi tupuna*” son ancestros con quienes se relacionan genealógicamente. Según Arthur, los estudiosos frecuentemente han ignorado esta ontología distintiva promoviendo una tradición académica que objetiviza el sistema Rapa Nui de conocer y relacionarse.

Se tienen además publicaciones sobre las relaciones entre arqueólogos e indígenas basadas en un análisis reflexivo de la historia de la arqueología más que en datos etnográficos. Este es el caso de Romero (2003), quien concluyó que históricamente ha existido un escaso desarrollo de vínculos entre arqueólogos y poblaciones originarias de las Provincias de Arica y Parinacota. Afirma que la investigación arqueológica no ha considerado a los pueblos originarios ni como receptores de su conocimiento ni menos como fuentes de investigación a las cuales podría incorporarse mediante la etnoarqueología. Por otro lado, Seelenfreund (2008) evaluó las repercusiones de la historia de la arqueología en la forma en que la población Rapa Nui concibe a los arqueólogos en la actualidad. De acuerdo a esta arqueóloga, la constante a lo largo de la historia de Isla de Pascua han sido las transgresiones al consentimiento informado de la comunidad local, así como al respeto por la propiedad intelectual y por los recursos bioantropológicos y arqueológicos.

De acuerdo al grado de involucramiento indígena

Los niveles de integración de miembros de los pueblos indígenas en proyectos arqueológicos de investigación e impacto ambiental se pueden analizar desde el amplio espectro del *collaborative continuum* de Colwell-Chanthaphonh y Ferguson (2008), cuyas tres fases de desarrollo son resistencia, participación y colaboración. El carácter dinámico del *collaborative continuum*, con sus diferentes grados de involucramiento y compromiso ascendente, permite comprender los vínculos entre arqueólogos e indígenas en los últimos años como un proceso en construcción. A lo largo de este escrito se describieron varios ejemplos de la fase de resistencia, por lo que a continuación se abordarán específicamente las fases de participación y colaboración. La tendencia más generalizada en la arqueología chilena es la fase de *participación* indígena, correspondiente en grado de involucramiento con proyectos asociados a la vertiente educacional, de relaciones públicas y gestión de la arqueología. Desde esta perspectiva, se realizan reuniones informativas, actividades de difusión y cursos de capacitación patrimonial orientados a la población indígena local (*Vid Supra*). Algunas de estas experiencias también consideran la solicitud de permiso comunitario y las demandas étnicas en la selección de los problemas y métodos de estudio (Adán *et al.* 2001; Alvarez y Godoy 2001; Ayala 2008; Carrasco *et al.* 2003; Godoy *et al.* 2003; Marcos 2010; Seelenfreund 2008). Por su parte, en proyectos de arqueología de contrato la participación indígena se concretó en prospecciones, excavaciones y trabajo de laboratorio, así como en actividades de difusión y reuniones informativas. Ciertos proyectos de inversión han contado además con observadores comunitarios en terreno, así como con visitas de parte de líderes indígenas (Salazar 2010; Rodríguez y Villaseca 2015).

En cuanto a proyectos arqueológicos en los que se distingue un mayor grado de involucramiento indígena y se sitúan en lo que Colwell-Chanthaphonh y Ferguson (2008) describen en el rango de la *colaboración*, se tienen experiencias que han integrado herramientas etnográficas y antropólogos para construir esta relación (Adán *et al.* 2001; Ayala *et al.* 2003; Vilches *et al.* 2015) así como proyectos desarrollados desde un enfoque etnoarqueológico renovado (Adán *et al.* 2001; Carrasco *et al.* 2003; Jofré 2003, 2012 y 2015). A los que se suman las investigaciones que han utilizado la etnografía para estudiar la historia de relaciones entre arqueólogos e indígenas (Cárdenas 2001; Ayala 2008 y 2014; Paredes 2015; Arthur 2015). También se cuenta con proyectos arqueológicos que, además de incorporar una perspectiva antropológica, han desarrollado una línea de educación patrimonial en sus actividades de intervención social (Adán *et al.* 2001; Godoy *et al.* 2003).

Considerando una integración étnica ascendente en el proceso investigativo, es necesario mencionar más detalladamente los siguientes trabajos dentro el ámbito de la colaboración. Las investigaciones de Jofré (2012) con poblaciones Aymara del altiplano de Arica y Parinacota, quienes tuvieron que consensuar sus intereses con arqueólogos, agencias gubernamentales y empresas privadas con el objeto de concretar la administración comunitaria de monumentos históricos (Jofré 2012). Así como el Proyecto el Abra en territorio Atacameño, cuyo largo período de desarrollo en los marcos de una experiencia de impacto ambiental repercutió en un trabajo conjunto y de beneficios mutuos entre miembros de esta etnia, arqueólogos y funcionarios de la minería (Salazar 2010). A ello se suma la investigación de arqueología histórica desarrollada por Vilches y colaboradores (2015) en San Pedro de Atacama, en la cual se discutió la pertinencia local de conceptos y enfoques teóricos originados desde las arqueologías pública, descolonial, indígena y colaborativa. En este proyecto propuesto enteramente desde la academia, la participación local se concretó en el trabajo de campo, laboratorio, recopilación, análisis y/o integración de la información, así como en reuniones informativas y de solicitud de permiso comunitario. Por otro lado, se cuenta con la investigación-

acción participativa realizada por Kalazich (2013) en la localidad Atacameña de Peine. Desde este enfoque, el problema y objetivos de investigación fueron definidos en conjunto con miembros de la población indígena local y aprobados en asamblea comunitaria al igual que los resultados y el manuscrito de esta tesis. Al ser la investigación-acción participativa una de las aproximaciones utilizadas por la arqueología descolonial, el trabajo de Kalazich implicó compartir el poder en la toma de decisiones, alejarse de los métodos tradicionales de la arqueología y desplazar su lugar de enunciación, optando por la construcción de relaciones colaborativas y horizontales.

Siguiendo la línea de la colaboración también se han desarrollado proyectos arqueológicos solicitados por los propios pueblos indígenas. Este es el caso de las experiencias descritas por Urrutia (2014) para los Aymara de las localidades de Camiña y Nama, la primera de las cuales solicitó un estudio antropológico que permitiera definir su territorio ancestral y la segunda un proyecto para proteger sitios arqueológicos ubicados en su territorio. A través de un proceso de diálogo en el cual se coordinaron las expectativas de todos los interesados, arqueólogos, antropólogos, conservadores y arquitectos trabajaron en conjunto con miembros de las poblaciones indígenas involucradas. Para ello consideraron estrategias participativas en todas las actividades del proyecto. Por su parte, Atacameños de los *ayllus* de Coyo y Quitar solicitaron asesoría profesional al Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama para la apertura de museos de sitio (Ayala 2008). En asambleas comunitarias se discutió, definió y aprobó qué exhibir e informar en estos espacios museales, además de realizar talleres de capacitación en arqueología y conservación. Otro tipo de asesorías se vincula a la evaluación de proyectos de impacto ambiental, en las cuales arqueólogos de este museo entregaron argumentos para sustentar los reclamos comunitarios a inversiones hoteleras, turísticas, viales, mineras o energéticas. También está el aporte arqueológico en el reconocimiento legal de comunidades Atacameñas ante el Estado (Ayala 2008; Salazar 2010). Por otro lado, el pueblo Aymara de Quillagua gestionó un proyecto de puesta en valor y rescate patrimonial para mitigar la intervención y saqueo de un cementerio arqueológico (García *et al.* 2012). A partir del trabajo conjunto de comuneros, profesionales y agencias estatales, se logró generar una colección de alto nivel patrimonial que fue sometida a procedimientos básicos de conservación. Como etapa final de este proyecto, una parte de los restos humanos rescatados fueron reenterrados. En el sur de Chile, representantes Mapuche de Chilcoco, Huenteldén y Tirúa solicitaron la colaboración de arqueólogos en demandas territoriales. Para Hermosilla (2015) se trata de peritajes culturales patrimoniales realizados a partir de una arqueología enriquecida con la investigación-acción participativa, involucrando a los grupos de interés y haciendo una arqueología del pasado reciente y contemporáneo. En Isla de Pascua, miembros de la población indígena Rapa Nui pidieron apoyo profesional para su proyecto de repatriación, cuidado y reentierro de restos humanos, proceso en el cual Arthur (2015) ha colaborado desde su experticia en investigaciones sobre tradición oral, historia, tierra y patrimonio Rapa Nui.

En síntesis, hasta la fecha existen dos grandes tendencias para abordar los vínculos con los pueblos indígenas en la arqueología chilena. La más generalizada corresponde a proyectos que optan por realizar actividades de educación, difusión y gestión patrimonial. Se trata de experiencias de involucramiento indígena restringido, ya que su participación se limita a su presencia en charlas informativas y cursos de capacitación, así como a su rol de obreros, informantes u observadores en terreno, sin tener una voz en la toma de decisiones e interpretación del patrimonio arqueológico estudiado. Por otro lado, se cuenta con proyectos que recurren a la etnografía para mejorar sus relaciones con la población indígena local e incluir sus críticas y demandas, además de mitigar los efectos de sus investigaciones y enriquecer sus reconstrucciones históricas. En este caso se

promueve un mayor nivel de involucramiento indígena, ya que miembros de las comunidades asociadas son integrados en diferentes etapas del proceso investigativo y su voz tiene injerencia en la selección del problema y metodología de estudio y las interpretaciones. Si bien esta línea de trabajo está escasamente desarrollada Chile, a través de su práctica y su discurso, sus representantes tienden a promover una mayor reflexividad disciplinaria y apuntan hacia una reestructuración o descolonización de la disciplina y transformación de sus relaciones de poder.

Reentierro y repatriación

Una de las repercusiones del multiculturalismo y de las reivindicaciones indígenas en Chile han sido las solicitudes de reentierro y repatriación de cuerpos humanos y objetos arqueológicos. Proceso en el cual Estado ha ejercido su poder a través del gobierno de los cuerpos de sus ancestros, ya que sigue siendo desde su poder de nombramiento que se regulan los procedimientos y se decide quién está autorizado y legitimado a reclamarlos y reenterrarlos, así como quién es el legítimo dueño (Ayala 2014). Si bien Chile no tiene una ley al respecto, desde el año 2009 el Consejo de Monumentos Nacionales cuenta con un “Instructivo orientador para el reentierro de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos, a petición de comunidades y organizaciones” (González 2008; Arthur 2015).

El primer proceso de repatriación de objetos arqueológicos gestionado por una comunidad local se produjo en la década de los 80, mucho antes de la promulgación de la Ley Indígena en 1993 y de las repercusiones de la Ley NAGPRA de Estados Unidos, promulgada en 1990⁶. En este caso, líderes Atacameños solicitaron la devolución de una colección de piezas arqueológicas de oro enviada al Museo Nacional de Historia Natural en Santiago (Ayala 2008). Algo similar ocurrió el 2001 cuando representantes Mapuche exigieron la devolución de los restos humanos encontrados en las excavaciones del By Pass Temuco que fueron trasladados a la misma ciudad (Paredes 2015). Estas experiencias sirvieron de antecedentes a la posterior repatriación y reentierro de restos humanos vinculados culturalmente con los pueblos Aymara y Atacameño. Su realización estuvo sujeta a un convenio firmado entre Consejo de Monumentos Nacionales y el National Museum of the American Indian del Instituto Smithsonian, así como en base a un acuerdo entre el Consejo y las comunidades indígenas involucradas (González 2008). El 2010, la Universidad de Zurich de Suiza repatrió y reenterró cinco individuos Kawésqar en su comunidad de origen en Tierra del Fuego, al extremo sur de Chile⁷. En 2011, el Museo de Etnografía de Ginebra, también de Suiza, repatrió cuatro momias al Museo Miguel de Azapa de Arica (Arthur 2015). Un caso de reentierro más reciente es el del pueblo Aymara de Quillagua, que trabajó en conjunto con arqueólogos, conservadores y agentes del Estado para poner en valor, proteger y conservar una colección arqueológica funeraria que posteriormente quedó al resguardo de la población indígena local. Como etapa final de este proyecto, parte de los restos humanos rescatados fueron reenterrados en el cementerio en una ceremonia organizada y presidida por líderes Aymara (García *et al.* 2012). Otro reentierro que contó con la aprobación estatal es el de la comunidad Atacameña de Taira, el cual se realizó como parte de un estudio de impacto ambiental financiado por la minera CODELCO (Rodríguez y Villaseca 2015). Las negociaciones y búsqueda de consenso entre esta empresa, agencias gubernamentales y

6 En Isla de Pascua existen antecedentes anteriores de repatriación de piezas arqueológicas, aunque gestionadas por agentes de gobiernos y destinadas al Museo Rapanui (Comunicación Personal Jacinta Arthur).

7 Se cuenta con información que afirma que las coordinaciones y gestiones de este proceso de repatriación fueron iniciadas gracias a dos dirigentes Kawésqar, Haydee Aguila y Celina Llan Llan (Juana Paillalef, Comunicación Personal).

dirigentes Atacameños de Taira duraron varios meses, ya que los representantes indígenas establecieron una serie de exigencias en torno al tratamiento de los restos humanos y su contexto funerario, procurando asegurar el máximo de devolución y la mínima intervención posible, en miras del acto final de reentierro.

A diferencia de estas experiencias reguladas y controladas por el Consejo de Monumentos Nacionales, a finales de la década de los 80 se realizó un reentierro liderado por Atacameños de la localidad de Chiu Chiu, sin la autorización de esta institución (Ayala 2008). Algo similar comenzó a ocurrir en el sur de Chile, donde debido a la percepción de algunos comuneros Mapuche de que la legislación patrimonial no los protege como al resto de los chilenos, se han realizado acciones orientadas a la autoprotección patrimonial sin permiso del Consejo (Paredes 2015). Por un lado, esto se ha traducido en la negación de reportar el hallazgo de restos humanos y artefactos arqueológicos a las autoridades, optando por la conservación “in situ” de los mismos. Y por otro, si la remoción ha sido realizada optar por la conservación de las piezas en las localidades donde fueron encontradas y administradas por las comunidades asociadas, situación que sólo es aplicable a los restos materiales y no a los restos humanos, los que se prefiere no disturbar. Por otro lado, desde el año 2013 los Rapa Nui cuentan con un programa independiente y autónomo de repatriación, cuidado y reentierro de “Ivi-Tupuna” o restos humanos. Se trata de una experiencia gestada y gestionada por miembros del pueblo Rapa Nui, que trabaja en colaboración con el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert e investigadores (Arthur 2015). Su caso de repatriación más avanzado evidencia una serie de dificultades con el Consejo de Monumentos Nacionales, el cual busca regular los procedimientos, así como reafirmar la propiedad nacional de los restos humanos y validar la visión científica. Para los Rapa Nui estos restos humanos deben volver directamente a la comunidad sin condiciones o regulaciones impuestas, ya que no son propiedad del Estado-nación sino de sus ancestros.

Un denominador común de los casos de repatriación y/o reentierro de restos humanos y/o objetos arqueológicos en los que han intervenido el Estado y sus expertos, es la ausencia de mecanismos que faciliten estos procesos, ya que el Consejo de Monumentos Nacionales ha buscado regular los procedimientos, reafirmar la propiedad nacional de los restos humanos, validar la visión científica y restringir la participación indígena. Sin embargo, las agrupaciones étnicas han utilizado estos espacios de negociación para plantear sus reclamos y defender su propia visión y requisitos sobre el tratamiento de los restos humanos de sus ancestros. El caso de los reentierros ejecutados por miembros de los pueblos indígenas, sin la autorización del Consejo, evidencia que las agrupaciones étnicas no se limitan a actuar dentro los marcos impuestos por el Estado, tomando en sus manos la decisión de reenterrar a sus ancestros.

Al igual que otras demandas patrimoniales indígenas, los casos de repatriación y reentierro han sacado a la luz el problema de la propiedad del patrimonio arqueológico: ¿quién es su legítimo dueño?, ¿quién debe manejarlo o controlarlo, el Estado, los expertos o los indígenas?. Uno de los mecanismos de intervención del Estado multicultural apunta a la re-construcción y re-imaginación del pasado étnico, ya que la Ley Indígena impone la continuidad cultural como pre-requisito para ser reconocido y legitimado como tal y por ende acceder a los derechos de las políticas de la diferencia y demandar legítimamente la repatriación o reentierro de restos humanos. Con esto, el gobierno de lo étnico se extiende a las políticas de la memoria indígena ya que el “indio auténtico” debe demostrar una continuidad cultural de larga data posible de rastrear hasta tiempos precolombinos. Este ejercicio del poder que se ejerce a través de la memoria indígena se vincula con el gobierno de los cuerpos, aunque esta vez se la regula a través del cuerpo de sus ancestros. En este

contexto, el Estado chileno ha diversificado aún más sus espacios y mecanismos de regulación en la era multicultural ya que sigue siendo desde su poder de nombramiento que se define quien está autorizado y legitimado a reclamar a los restos humanos como ancestros, quien puede estudiarlos, exhibirlos, conservarlos, colectarlos, repatriarlos, excavarlos o re-enterrarlos. Mientras el Estado demanda la propiedad legal de los restos humanos y objetos arqueológicos por el sólo ministerio de la Ley, son los arqueólogos quienes tienen el derecho de acceder, estudiar, interpretar, conservar y proteger el patrimonio arqueológico (Endere y Ayala 2011). No obstante, los casos de repatriación evidencian los efectos inesperados del multiculturalismo, ya que los líderes indígenas aprovechan los espacios abiertos por la política multicultural para plantear sus propias demandas, impulsar sus procesos de construcción histórica e identitaria y disputar sus derechos patrimoniales ante el Estado y la ciencia.

Palabras finales

Como observamos a través de estas páginas, las relaciones entre arqueólogos y pueblos indígenas en Chile dan cuenta de los vínculos de esta disciplina con el colonialismo, el nacionalismo y el multiculturalismo. La historia de la arqueología demuestra que la reproducción de vínculos coloniales de negación ha sido un factor central en los conflictos con los indígenas. Sin embargo, se ha producido un importante avance en las últimas dos décadas sobre su participación en el quehacer arqueológico. Si bien las arqueologías socialmente comprometidas aún son marginales en la arqueología chilena, las experiencias analizadas en este ensayo comienzan a abrir caminos alternativos para una arqueología con, por y para los pueblos indígenas. La bibliografía especializada a nivel nacional e internacional muestra que no existe una sola alternativa de acción en lo que se refiere a la arqueología desarrollada en territorios indígenas. En Chile se identifican dos tendencias en este sentido, una arqueología pública enfocada en la educación y gestión patrimonial y un giro etnográfico de esta disciplina. Además de sus aportes en este ámbito, ambas líneas de trabajo ponen en evidencia las dificultades de articular teoría y práctica al construir nuevas relaciones con los pueblos indígenas, así como los desafíos y complejidades que conlleva considerar los intereses científicos e indígenas en los proyectos arqueológicos.

La mayoría de los espacios de participación indígena abiertos por la arqueología multicultural se asocian a una arqueología pública con una orientación más práctica que crítica (Merriman 2004), la cual se ha instalado como el nuevo formato disciplinario y el “deber ser” para muchos profesionales. Se trata de una arqueología tradicional ajustada a los mandatos del multiculturalismo, un ajuste de cintura caracterizado por programas de educación patrimonial, capacitaciones, charlas y cursos de difusión que promueven una participación indígena restringida y controlada. Instancias en las que además se reproduce un modelo vertical y unidireccional de comunicación y se continúa legitimando la autoridad disciplinaria. En efecto, a pesar de que la apertura del ámbito de circulación del discurso arqueológico hace accesible este conocimiento a un público no académico, no implica que la arqueología renuncie a su poder y lugar de enunciación. La reproducción de las interpretaciones arqueológicas sin cuestionar su autoridad, el lugar desde donde se construyen y cómo se hace, replica las mismas relaciones, desigualdades y negaciones que el Estado multicultural mantiene con los pueblos indígenas. Promoviendo una participación étnica restringida, el Estado y sus expertos continúan considerando el conocimiento y las demandas indígenas en desigualdad de condiciones. No obstante, pese a las críticas que se puede hacer a este tipo de arqueología, también es cierto que la arqueología multicultural ha abierto espacios de participación indígena inexistentes anteriormente, así como ha impulsado la discusión sobre las consecuencias sociales y políticas de esta disciplina.

Por otro lado se cuenta experiencias colaborativas asociadas a proyectos que han integrado la etnografía en el quehacer arqueológico. Si bien estos casos constituyen más la excepción que la regla en la arqueología chilena, han cambiado el modelo imperante al incorporar a miembros de los pueblos indígenas en diferentes etapas del proceso investigativo, así como al validar sus opiniones y demandas y la necesidad de consentimiento informado en sus investigaciones. En general, se trata de propuestas que se nutren tanto de la antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales como de la arqueología social, postcolonial, colaborativa, indígena y relacional, además de recoger las discusiones de ética en esta disciplina (Atalay 2006; Ayala 2011; Colwell-Chanthaphomh y Ferguson 2008; Gnecco 2008; Gnecco y Tantaleán y Aguilar 2012; Watkins 2000; Zimmermann 2001). Algunas de estas experiencias han desafiado la autoridad y lugar de enunciación de la arqueología al compartir el poder con los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre el estudio y destino de los restos arqueológicos, otras han puesto sus conocimientos y experticia al servicio y en beneficio de las comunidades que lo solicitaron. Desde el campo de las etnografías arqueológicas se ha analizado las relaciones entre arqueólogos e indígenas desde la perspectiva del poder, desnaturalizando así la práctica arqueológica, desenmascarado su proceso y condiciones de producción, reflexionado sobre las asimetrías sociales y económicas que la originaron y la siguen produciendo y cuestionado su autoridad científica.

El tiempo etnográfico de compartir ha repercutido en relaciones más horizontales y dinámicas de comunicación bidireccional entre arqueólogos e indígenas, ya que a través de vínculos extendidos en el tiempo se ha generado un conocimiento mutuo y con ello el desarrollo de relaciones de confianza y colaboración. Entre otras, la etnografía integrada a la labor arqueológica ha contribuido a responder preguntas como: ¿cómo se relacionan los pueblos indígenas con su pasado y con los restos arqueológicos?, ¿cómo construyen dicho pasado y qué recursos utilizan para ello?, ¿cuáles son sus categorías de tiempo y espacio?, ¿cuáles son sus creencias respecto a la muerte y los cuerpos humanos?, es decir, ha tratado de cruzar al otro lado del espejo. También ha recabado información acerca de ¿qué piensan los pueblos indígenas de la arqueología?, ¿cuáles son sus críticas y demandas?. Esto ha abierto un proceso reflexivo al interior de la disciplina, ya que ha permitido conocer y evaluar qué aspectos de nuestro quehacer afectan, preocupan o interesan a miembros de los pueblos indígenas, para así considerarlos en los problemas y metodologías de investigación. Sin duda, volver a dotar de características antropológicas a la arqueología ha generando cambios teóricos y metodológicos, ya que en estos proyectos no sólo se han construido relaciones renovadas con los pueblos indígenas, sino que se ha incentivado una mayor reflexividad y discusiones sobre la descolonización disciplinaria. Personalmente creo que es una línea de trabajo que merece ser mayormente desarrollada en la arqueología chilena.

Para finalizar, a pesar de que en este trabajo no se pudo abordar la heterogenidad interna de las comunidades Aymara, Atacameña, Mapuche y Rapa Nui, se espera que futuras investigaciones den cuenta de la complejidad social y política intra e inter comunitaria, lo cual sin duda repercutirá en el entendimiento de sus vínculos con la arqueología. Lo que además se enriquecerá y complejizará con el análisis de los casos Quechua, Kolla, Diaguita, Kawésqar y Yagán.

Agradecimientos: a Flora Vilches, Daniela Jofré, Juana Paillalef y Jacinta Arthur por sus comentarios a las diferentes versiones de este artículo.

Referencias Citadas

- Adán L., M. Uribe, M. Godoy, C. Jiménez, C. y D. Salazar. 2001. Uso del patrimonio cultural en la construcción de memorias e identidades históricas nacionales. *Actas del IV Congreso de Antropología*, Volumen I, pp. 619-629. Colegio de Antropólogos, Santiago.
- Aldunate, C. y V. Castro. 1981. *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior, Período Tardío*. Ediciones Kultrun, Santiago.
- Alvares, R. y M. Godoy. 2001. Experiencias rurales de educación patrimonial en la X Región. Comunidades Mapuche Huilliche de Huiro, Astilleros y Rauco. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 5: 29-38.
- Angelo, D. 2010. Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica. *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala, pp. 161-187. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Arthur, J. 2014. *Reclaiming Mana. Repatriation in Rapa Nui*. Tesis doctoral, University of California, California.
- Atalay, S., 2006. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *American Indian Quarterly* 30 (3 y 4): 280-310.
- Ayala, P. 1999. Cementerio de los Abuelos de Caspana, una forma de hacer arqueología o un problema de ética arqueológica. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 27: 28-32.
- Ayala, P. 2003. Arqueología y sociedad: El caso de las comunidades indígenas en Chile. *Werkén* 4: 59-73.
- Ayala, P. 2008. *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Línea Editorial IIAM / Universidad Católica del Norte, Santiago.
- Ayala, P. 2014. Patrimonialización y Arqueología Multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49: 69-94.
- Ayala, P., S. Avendaño & U. Cárdenas. 2003. Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe, II Región. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 35(2):275-285.
- Boccaro G. 2007. Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará* 39(2):185-207.
- Bolados, P. 2010. *Neoliberalismo multicultural en el Chile democrático: gubernamentalizando la salud atacameña a través de la participación y el etnodesarrollo. San Pedro de Atacama*. Tesis Doctoral, Universidad Católica del Norte - Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Bravo, A. 2003. Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 35(2): 287-293.
- Cárdenas, U. 2001. Percepciones de las comunidades Atacameñas sobre el tratamiento del patrimonio cultural de la zona. Manuscrito.
- Campos, J. y F. Vergara. 2015. El porvenir del Cementerio Indígena de Tutuquén: la perspectiva de la comunidad Mapuche Folli Mapu de Sarmiento, Curicó, VII Región del Maule. Presentación realizada en el XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Concepción.
- Carrasco, C., C. Agüero, M. Uribe y P. Ayala. 2003. Proyectos de investigación en Quillagua: Difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 35(2) 321-326.
- Castañeda, Q. 2008. The "ethnographic turn" in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. *Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*, editado por Q. Castañeda y CH. Matthews, pp. 25-62. Altamira Press, Lanham.
- Colwell-Chanthaphonh, C. y T. Ferguson (ed.) 2008. *Collaboration in archaeological practice: Engaging descendant communities*. Altamira Press, Lanham.

- Cristino, C. 2011. Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: Una reseña histórica. *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua – Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*, editado por C. Cristino y M. Fuentes, pp. 19-52. Escaparte Ediciones, Concepción.
- Dillehay, T. 2007. *Monuments, empires and resistance. The Araucanian polity and ritual narratives*. Cambridge University Press, New York.
- Endere, M. L. y P. Ayala. 2011. Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 44(1):39-58.
- Espinosa G., W. Quispe, C. Santoro, H. González, H. y J. Córdova. 1998. Participación de la Comunidad Aymara en la conservación y manejo del patrimonio arqueológico de las Provincias de Arica y Parinacota. *Patrimonio arqueológico indígena en Chile, reflexiones y propuestas de gestión*. Compilado por X. Navarro, pp. 113-124. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, UNESCO, Santiago.
- García, M., E. Vidal, C. Lemp, E. Shaeffer, F. Santana y T. Pardo. 2012. Rescate y puesta en valor del cementerio Rinconada de Quillagua. *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 131-139. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.
- Gnecco, C. 2008. Discursos sobre el otro. Pasos para una arqueología de la alteridad étnica. *Colombia* 2:101-129.
- Fals Borda, O., 1987. The application of participatory action research in Latin America. *International Sociology* 2(4), 329-347.
- Gnecco, C. y P. Ayala. 2010. Elementos para una discusión. *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala, pp. 23-47. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.
- González, P. 2008. Tratamiento jurídico de los restos óseos indígenas en Chile: su implicancia para la investigación científica. *Bioética en investigación en ciencias sociales. III taller organizado por el Comité Asesor de Bioética*, editado por E. Lira Kornfeld, pp. 141-172. Fondecyt-CONICYT, Santiago.
- Godoy, M., J. Hernández y L. Adán. 2003. Educación patrimonial desde el museo: iniciativas de promoción y puesta en valor del patrimonio cultural en la X Región. *Conserva* 7: 23-36.
- Gundermann, H. y H. González. 2009. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 41(1): 113-164.
- Hermosilla, N. 2015. Informe peritaje cultural patrimonial, Concepción. Manuscrito.
- Jofré, D. 2003. Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (Región de Tarapacá, Chile). *Chungará Revista de Antropología Chilena* 35(2): 327-335.
- Jofré, D. 2012. Arqueología, monumentos y comunidades en la Biosfera Lauca: posibilidades de la práctica de la Arqueología Social en el Norte de Chile. *Arqueología Social Latinoamericana: de la teoría hacia la praxis*, compilado por H. Tantaleán y M. Aguilar, pp. 415-432. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Jofré, D. 2014. *Guallatire: negotiating Aymara indigeneity and rights of ownership in the Lauca Biosphere Reserve, Northern Chile*. Tesis Doctoral, University of Toronto, Toronto.
- Kalazich, F. 2013. *Cultural meanings and values of the past. A participatory approach to archaeology in the Atacameño community of Peine, Chile*. Tesis doctoral, UCL, Londres.
- Marcos, S. 2010. *La arqueología bajo la perspectiva de la comunicación: estudio de caso en San Pedro de Atacama*. Tesis de Maestría, Universidad Católica del Norte- Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Merriman, N. 2004. Introduction: Diversity and dissonance in public archaeology. *Public archaeology*, editado por N. Merriman, pp. 1-17. Routledge, London.

- Navarro, X. (comp.) 1998. *Patrimonio arqueológico indígena en Chile, reflexiones y propuestas de gestión*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, UNESCO, Santiago.
- Paillalef J. 1998. Una mujer indígena frente al patrimonio. *Patrimonio arqueológico indígena en Chile, reflexiones y propuestas de gestión*, compilado por X. Navarro, pp. 77-82. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, UNESCO, Santiago.
- Paley, J. 2001. *Marketing democracy. power and social movement in post-dictatorship Chile*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- Paredes, B. 2015. *¡No estamos muertos! Voces Mapuche Lafkenche del Bío-Bío: Valoración y efectos de la práctica arqueológica y antropológica física*. Tesis de Título, Universidad de Concepción, Concepción.
- Politis, G. 2015. Reflections on contemporary ethnoarchaeology. *Pyrenae* 46(1):41-83.
- Rivera, M. 1999. Arqueología chilena y minorías culturales. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 27:26-27.
- Romero, A. 2003. Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 35(2):337-346.
- Rodríguez, M. y M.A. Villaseca. 2015. Reentierro de un perinato en Alto Loa. Investigación interdisciplinaria y ética bioantropológica en una excavación de impacto ambiental. Presentación realizada en el XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Concepción.
- Salazar, D. 2010. Comunidades indígenas, arqueología y mineras en el norte de Chile: ¿hacia un diálogo posible?. *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala, pp. 221-250. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Salazar, D., D. Jackson y A. Troncoso. 2012. Entre dos tierras: reflexiones sobre la arqueología chilena en el siglo veintiuno. *Teoría Arqueológica en Chile: reflexionando en torno a nuestro quehacer disciplinario*, editado por P. Ayala y F. Vilches, pp. 41-71. Línea Editorial IIAM-Universidad Católica del Norte, Santiago.
- Seelenfreud, A. 2008. La investigación arqueológica antropología médica en Rapa Nui: Cuestiones éticas y la comunidad. *Bioética en investigación en Ciencias Sociales. III taller organizado por el Comité Asesor de Bioética*, editado por E. Lira Kornfeld, pp. 99-116. FONDECYT-CONICYT, Santiago.
- Tantaleán, H. y M. Aguilar (eds.) 2012. *La Arqueología Social Latinoamericana: de la teoría a la praxis*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Urrutia, F. 2014. Cuando son las comunidades quienes demandan investigaciones antropológicas: Reflexionando a partir de experiencias en Camiña y Nama (Tarapacá, norte de Chile). Presentación realizada en la VII Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur, San Felipe-Almendral.
- Van der Riet, M., 2008. Participatory research and the philosophy of social science: beyond the moral imperative. *Qualitative Inquiry* 14(4), 546- 565.
- Vilches, F. 2015. Sobre pircas y otras piedras: topografía material para un contexto (neo) colonial Rapa Nui. *Rapa Nui y la Compañía Explotadora*, editado por M. Fuentes, pp. 10-29. Rapa Nui Press, Santiago.
- Vilches, F., C. Garrido, P. Ayala y U. Cárdenas. 2015. The contemporary past of San Pedro de Atacama, Northern Chile: Public Archeology?. *Archaeologies* 11(3): 372-399.
- Watkins, J. 2000. *Indigenous archaeology: American indian values and scientific practice*. Altamira Press, Walnut Creek.
- Westfall, K. 1998. ¿Sólo indio muerto es indio bueno?: Arqueólogos, Pehuenches y Ralco. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 26:35.
- Zimmermann, L. 2001. Usurping native american voice. *The future of the past: Archaeologists, Native Americans, and repatriation*, editado por T. Bray, pp. 169-184. Garland Publishing, New York y Londres.