



Identidades locales y paisajes *comoditizados*: experiencias turísticas en una comunidad atacameña, San Pedro de Atacama

TESIS FINANCIADA POR EL PROYECTO FONDECYT REGULAR
1160848 "¿Regiones *Commodity*? Examinando las transformaciones territoriales de 40 años de modelo exportador. Comparando las experiencias de las Regiones de Antofagasta (minería) y Los Lagos (salmonicultura)"

Memoria para optar al Título de Antropóloga Social

Estudiante: Gabriela Alfaro Valenzuela

Profesor guía: Jorge Razeto Migliaro

Profesora tutora: Beatriz Bustos Gallardo

Junio, 2020

Resumen

La presente memoria es una investigación cualitativa de enfoque etnográfico que buscó reconocer el tránsito de los/as toconares/as en el vínculo identidad – lugar, a partir de la *comoditización* turística de los paisajes atacameños. Lo anterior emana de una experiencia de campo de 6 meses en la comuna de San Pedro de Atacama, en la que se visitaron 3 sitios turísticos vinculados al pueblo de Toconao. Se incluyeron tanto espacios de entrevista con sujetos/as locales y afuerinos/as, estatales y privados, indígenas y no – indígenas; como de observación y observación participante en los mismos sectores turísticos, y en instancias más cotidianas propias de la estadía permanente.

A partir de ahí, se articulan reflexiones en torno a cómo el fenómeno turístico tensiona el concepto de paisaje, en función de las distinciones naturaleza – cultura, observar – habitar, lugar – no lugar. Y, desde ahí, cómo los/as toconares/as se constituyen identitariamente frente a lugares que comienzan a ser disputados como fronteras *comodity* y no lugares. Los principales resultados apuntan a que los paisajes estudiados conforman una triada a partir de la que se puede comprender cómo opera la *comoditización* en el vínculo identidad – lugar que establecen toconares/as, y los matices que ese tránsito adquiere para cada caso.

Palabras clave: *Comoditización*, (eco)turismo, identidad – lugar, paisaje, comunidad indígena.

Agradecimientos

Quisiera agradecer, en primer lugar, a la Comunidad Atacameña Lickan Antay de Toconao, quienes desde el primer momento en terreno me prestaron su ayuda y me permitieron entrar a sus espacios comunitarios, y colaborar en sus procesos. Nada de lo expuesto en las páginas siguientes hubiese sido posible sin ese apoyo y espero este trabajo sea un aporte para los procesos presentes y futuros de la comunidad.

De los toconares y toconaras con las que compartí, quiero agradecer especialmente a los y las trabajadoras de Laguna Chaxa, quienes significaron un refugio para los solitarios meses de terreno. Aprendí mucho de cada uno/a de ustedes y espero poder retribuirles su ayuda e inmenso cariño. Si no los nombro en esta instancia es únicamente respetando la confidencialidad a la que me he comprometido, pero me aseguraré personalmente de que estos agradecimientos les lleguen.

También quisiera agradecer a las personas que conforman la Unidad de Identidad Ancestral y Demanda territorial de la comunidad de Toconao, quienes fueron los principales gestores de cada instancia en la que pude participar, y me integraron en todo momento al equipo.

Agradecer a los/as trabajadores/as de las avanzadas de Tara y Pujsa, a los habitantes de las vegas de Loyoques, a los/as trabajadores/as del Valle de Jere, y a cada persona que sin un participación formal en el estudio, fueron una fuente inagotable de aprendizaje en el pueblo de Toconao.

También quisiera dedicar un agradecimiento a todas las personas que colaboraron conmigo en el pueblo de San Pedro de Atacama, guías turísticos, dueños/as de agencias y touroperadoras, habitantes del pueblo. Cada una de sus historias y trayectorias fueron imprescindibles para mi trabajo, y a pesar de que muchas de esas historias no están plasmadas explícitamente en este documento, están tras cada reflexión.

También quiero mencionar a los equipos de la Conaf y Sernatur de San Pedro de Atacama, y a la Fundación de Cultura y Turismo, quienes no dudaron en colaborar con este estudio, tanto en las entrevistas como en facilitarme el acceso a documentos técnicos. Espero también que este trabajo sea un aporte en algún sentido para los procesos que llevan a cabo en el territorio.

Un especial agradecimiento para el equipo del FONDECYT REGULAR 1160848 que me permitió participar del proyecto y llevar a cabo esta memoria. En especial a Beatriz, de quien aprendí tanto en lo académico como en lo práctico y cotidiano de la vida. Valoro enormemente que me haya permitido aprender de su trabajo y guiado en este proceso final, sin ella nada de lo que experimenté y ahora plasmo en este documento hubiese ocurrido.

A Jorge Razeto quien confió en mi trabajo desde siempre, y me ha permitido participar de distintos espacios que se han traducido en infinito aprendizaje. Gracias a su enfoque y propuesta disciplinar encontré un sentido que guiara mi propia trayectoria, y esta memoria es un parte el resultado de aquello.

A mi familia, que estuvo presente durante todo el proceso, y que desde sus distintos espacios y tiempos fueron fuerza y luz. En especial a mi mamá, papá y hermano, por estar siempre, por ser impulso en cada momento difícil, por ser consuelo en las penas de terreno y de la vida, por ser alegría desde que tengo memoria.

A mis amigxs que fueron una constante corriente de apoyo y fuerza. Por el miedo a que la lista se alargue demasiado no les nombro, pero cada unx de ustedes sabe lo que significó en este proceso y lo inmensamente agradecida que estoy de su compañía, paciencia y amor.

Al Tupungatito y al Rex por ser mi máxima canalización del estrés durante este proceso.

Índice

Resumen	2
Agradecimientos	3
Índice	5
Tabla de ilustraciones.....	6
Presentación	7
SECCIÓN I: Aspectos técnicos, teóricos y metodológicos.	9
1. Antecedentes	9
1.1. Turismo en el mundo y en Chile.	9
1.2. San Pedro de Atacama: turismo, minería y atacameños/as.	11
1.3. Reserva Nacional Los Flamencos y ecoturismo comunitario indígena.	14
1.4. Toconao y el turismo: Laguna Chaxa, Valle de Jere y Salar de Tara.....	17
1.5. Estudios sobre el turismo: <i>comoditización</i> , naturaleza y cultura.	19
2. Planteamiento del problema y pregunta de investigación	21
3. Objetivos de la investigación	24
4. Marco Teórico	25
4.1. Ecología Política.....	25
4.2. Procesos de <i>comoditización</i> : naturaleza y cultura.	26
4.3. Paisaje y habitar.	28
4.4. Lugar e identidad.....	31
5. Marco Metodológico.....	34
5.1. Diseño de la investigación.	34
5.2. Trabajo de campo y casos trabajados.	35
5.3. Técnicas de recolección de la información.	37
5.4. Estrategia de análisis y presentación de resultados.....	39
5.5. Consideraciones éticas.	39
5.6. Consideraciones metodológicas finales.....	40
SECCIÓN II: Resultados y análisis.	41
6. Inicio del viaje.....	41
7. Laguna Chaxa.....	45
7.1. Primer acercamiento: un día como turista.....	45
7.2. Tensionando el paisaje, ¿qué es lo que se exhibe y por qué?.....	49
7.3. La “nueva comunidad”: gubernamentalización del Salar y de los/as toconares/as.....	58
7.4. Entre el <i>lickan</i> y el <i>lucan antay</i> . Decisiones performáticas frente a un lugar y un no lugar.....	62

8.	Salar de Tara.....	66
8.1.	“El secreto mejor guardado de Atacama”.....	66
8.2.	Reconociendo el lugar perdido: viaje a la alta puna.	71
8.3.	Preparativos para la consolidación del “ <i>próximo Chaxa</i> ”.....	76
8.4.	Ganar para proteger. Proceso de territorialización frente a lo inevitable. ...	82
9.	Valle de Jere	86
9.1.	El paisaje prescindible de Atacama.....	86
9.2.	Inicios del turismo en el Valle: ¿qué es lo que se intenta proteger?.....	87
9.3.	<i>Comoditización</i> incompleta. La mancha del habitar.	92
9.4.	¿El límite del turismo?. El paisaje de la comunidad.	94
SECCIÓN III: Conclusiones.		100
Bibliografía		106

Tabla de ilustraciones

FIGURA 1.	ÁREA DE INFLUENCIA DE LA RESERVA NACIONAL LOS FLAMENCOS EN LA COMUNA DE SAN PEDRO DE ATACAMA, REGIÓN DE ANTOFAGASTA. EN COLOR VERDE DEMARCADOS LOS 7 SECTORES QUE LA COMPONEN (ELABORACIÓN PROPIA, FUENTE DEL MAPA: WWW.GEOPORTAL.CL).....	15
FIGURA 2.	DETALLE DE LOS CONTRATOS ASOCIATIVOS FIRMADOS ENTRE CONAF Y COMUNIDADES INDÍGENAS ATACAMEÑAS (ELABORACIÓN PROPIA, FUENTE: CONAF, 2008).....	15
FIGURA 3.	UBICACIÓN DE TOCONAO Y SU CONEXIÓN CON EL SALAR DE ATACAMA Y LOS PUEBLOS VECINOS (ELABORACIÓN PROPIA, FUENTE DEL MAPA: GOOGLE EARTH).....	18
FIGURA 4.	UBICACIÓN PARQUE LAGUNA CHAXA Y EL SISTEMA HIDROLÓGICO DE SONCOR, AL INTERIOR DEL SALAR DE ATACAMA. SECTOR 4 RNLF (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).	36
FIGURA 5.	UBICACIÓN DEL SALAR DE TARA (LADO SUPERIOR DERECHO) AL INTERIOR DE LA ALTA PUNA, CERCA AL LÍMITE FRONTERIZO CHILE – ARGENTINA. SECTOR 1 RNLF (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).....	36
FIGURA 6.	UBICACIÓN DEL VALLE DE JERE A LAS AFUERAS DEL PUEBLO DE TOCONAO (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).....	37
FIGURA 7.	RESUMEN SOBRE LA RELACIÓN OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN Y TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN ASOCIADAS.....	39
FIGURA 8.	PROPIEDADES MINERAS ACTUALIZADAS (EN AZUL, VERDE Y ROJO), ALEDAÑAS AL SALAR DE ATACAMA. SECTOR 4 – SONCOR RNLF DEMARCADO CON PUNTO AMARILLO (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).....	56
FIGURA 9.	PROPIEDADES MINERAS ACTUALIZADAS (EN AZUL Y VERDE), ALEDAÑAS AL SALAR DE TARA (ZONA EN TURQUESA SUPERIOR) Y AGUAS CALIENTES I (ZONA EN TURQUESA INFERIOR). SECTOR 1 – RNLF (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL)....	83
FIGURA 10.	ZONA AGRÍCOLA DE “BOSQUE VIEJO” (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL). ...	89
FIGURA 11.	ZONA AGRÍCOLA “VALLE DE JERE” (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).	89
FIGURA 12.	ACERCAMIENTO A LA UBICACIÓN DEL CAMPAMENTO SQM (EMPLAZADO A LA IZQUIERDA DE LA IMAGEN) EN RELACIÓN A LAS HUERTAS DEL VALLE DE JERE (FUENTE: WWW.GEOPORTAL.CL).....	95
FIGURA 13.	TRIADA DE DIMENSIONES QUE REPRESENTAN EL VÍNCULO IDENTIDAD – LUGAR ASOCIADO A LA COMODITIZACIÓN DEL PAISAJE (ELABORACIÓN PROPIA).	102

Presentación

La memoria que se presenta a continuación es la condensación de una experiencia de campo que se desarrolló por un período de aproximadamente 5 meses continuos habitando y transitando por la comuna de San Pedro de Atacama, en la región de Antofagasta, pero teniendo como punto fijo el pueblo de Toconao. En pleno desierto de Atacama, esta región se ha caracterizado por ser la representante de la identidad minera nacional al concentrar parte importante de la industria del cobre y más recientemente la del litio, no obstante, desde un tiempo hasta la fecha el turismo ha experimentado un incremento explosivo sobre todo en la zona de San Pedro de Atacama, situación que le ha permitido consolidarse como uno de los macro destinos más visitados del país.

Esto si bien es leído por los entes gubernamentales como un fenómeno positivo, pues el turismo es considerado una actividad económica sustentable y con un amplio abanico de beneficios para el desarrollo y empoderamiento de la comunidad local – que en este territorio es preponderantemente indígena, por lo que se entremezcla con discursos que reivindican la cultura atacameña y su patrimonio material e inmaterial –, la oferta turística en Chile, y en este caso particular, se centran en la exaltación del paisaje aprehendido como una esfera puramente natural. Esto ha conllevado a que las crecientes olas de turistas que arriban al territorio se muevan por sitios que, si bien poseen una belleza escénica única, son ecológicamente frágiles (de ahí que mucho de ellos sean parte de las Áreas Protegidas por el Estado). Lo anterior, sumado a las nulas medidas de control y fiscalización aplicadas al desarrollo de la actividad, decantó en un enorme deterioro ambiental que se ha hecho evidente en múltiples sitios. Pero, además, sus efectos negativos se han irradiado a las esferas sociales y culturales del territorio, traducido en la tensión existente entre locales y afuerinos/as, el éxodo de población local por la inviabilidad para mantener actividades tradicionales, la precarización de servicios básicos en la comuna que no da abasto para el aumento demográfico, la apropiación de la cultura atacameña por parte de privados, el incremento del costo de la vida, etc. Todo lo expuesto contribuyó a que hoy exista un cuestionamiento generalizado – pero aun silencioso e íntimo frente a la potente marca de San Pedro de Atacama como capital turística de la región – entre quienes participan de la industria turística sobre cuál es la proporción real de beneficios y costos de ella, y en ese aspecto, quiénes son los/as sujetos/as que han perdido y han ganado en el proceso.

Así, para comprender y evaluar los efectos que el turismo hoy presenta en el territorio, y buscando profundizar en las conexiones que se establecen entre turismo, conservación ambiental y comunidades indígenas en un contexto de (re)producción capitalista, se toman tres casos de sitios turísticos: Laguna Chaxa – Salar de Tara – Valle de Jere, vinculados a una misma comunidad atacameña – ya sea por una ocupación ancestral o por una asignación formal para su administración actual –; y que en su conjunto permiten ilustrar, por un lado, los diversos y complejos desenlaces que toman los procesos de *comoditización* del paisaje a través del turismo, y por otro lado, cómo en la interacción social que se entreteje en estos paisajes *comoditizados* se va generando un juego de poder entre sujetos/as locales y afuerinos, públicos/estatales y privados. Esto, con la intención de dar cuenta del efecto que tanto la producción del paisaje turístico (discursiva y material), como la interacción entre sujetos/as (patrocinada por esta misma producción), tiene en las dinámicas identitarias que los/as locales van

generando en función de cada sitio; cómo las van transitando, cómo y cuándo deciden vincularse a dichos lugares, y de qué maneras los (y se) (re)conocen a partir de la *comoditización*, que torna paisajes sentidos y habitados en productos ajenos. Es en este contexto que la pregunta planteada para esta memoria fue: **¿Cómo los/as toconares/as transitan la relación identidad – lugar a partir de la *comoditización* del paisaje atacameño?**

Para llegar a lo expuesto, el escrito se divide en 3 secciones: en la **primera** se desarrollan las cuestiones técnicas asociadas a toda investigación, vale decir, los antecedentes que se recogen para llegar a la problematización y pregunta planteadas para esta memoria, así como los objetivos en función de los cuales se construyó el marco teórico y metodológico, siendo estos últimos la guía para el desarrollo del trabajo de campo y el posterior análisis de la experiencia etnográfica. En la **segunda** sección se presentan los resultados junto al análisis, de manera de conectar inmediatamente los hallazgos emanados del campo, junto a los argumentos teóricos que articulan esta memoria, entendiendo que ambos momentos son constitutivos de un ejercicio etnográfico. En este apartado introduzco los aspectos generales del terreno y de la comunidad de Toconao, para posteriormente abordar cada uno de los casos enfatizando por un lado, en el proceso de *comoditización* turística que atravesaron, y por el otro, qué trayectos adquiere el vínculo identidad–lugar de los/as toconares/as en relación con cada paisaje en cuestión. Finalmente, en la **tercera** y última sección se presentan las conclusiones, que inician con una discusión final que condense y conecte lo expuesto para cada uno de los casos, decantando en la respuesta a la pregunta planteada para la investigación, y enfatizando además en las contribuciones que este trabajo entrega para la disciplina antropológica, y las proyecciones que adquiere.

SECCIÓN I: Aspectos técnicos, teóricos y metodológicos.

1. Antecedentes

1.1. Turismo en el mundo y en Chile.

El turismo como actividad productiva a nivel mundial ha tenido un importante crecimiento en los últimos años, siendo catalogado por la Organización Mundial del Turismo (OMT) como una actividad fuerte y resiliente, “una verdadera locomotora mundial de crecimiento económico y desarrollo” (UNWTO, 2019a, p. 2), que ha presentado una expansión constante y sostenida, y ha superado recesiones económicas, pandemias y otros conflictos que han sacudido a la economía global (UNWTO, 2019a). Sumado a lo anterior, los efectos positivos del turismo se irradian a esferas sociales y culturales que se ha visibilizado en:

El desenvolvimiento de la creatividad en varios campos; la promoción del sentimiento de libertad mediante la apertura al mundo; el establecimiento y extensión de los contactos culturales; la promoción de difusión de información sobre una determinada región y localidad, sus valores naturales, culturales y sociales; una integración social e incremento de consciencia nacional y la apertura de nuevas perspectivas sociales como resultado del desenvolvimiento económico y cultural de la región (Beni en Gabrielli & Santos, 2016, p. 143).

Es por estos y otros motivos que se explica por qué el turismo se ha promovido con tanto ímpetu desde organismos internacionales y Estados, pues lo ven como un sector estratégico para asegurar el crecimiento en regiones subdesarrolladas o en vías de desarrollo en las que parte importante de su población está emergiendo de la pobreza y de áreas vulnerables (UNWTO, 2018). Ahora, para asegurar que el turismo se identifique como una actividad que conlleva más ventajas que perjuicios para los sitios y “comunidades anfitrionas”, lo que inicia como una corriente más masiva del turismo desde la década de 1980 en adelante comienza a mutar en función de alcanzar una mayor sostenibilidad de la actividad y sustentabilidad – considerando las crisis ambientales que tomaban fuerza en los debates a nivel mundial y los ya visibles impactos negativos del turismo – (Maldonado, 2006). Así, en virtud de lo anterior, hoy es común encontrar que las iniciativas turísticas se concentren en sectores habitados por comunidades rurales e indígenas sobre el anhelo de ofrecer experiencias únicas, que reflejen la diversidad cultural, con una fuerte y activa participación de la población local, y que se desenvuelvan en escenarios de alta biodiversidad, todo en consecuencia con los intereses que expresan hoy los/as turistas en sus visitas, que se relacionan con vivir experiencias auténticas al realizar viajes transformadores con el “deseo de vivir como un habitante local” (UNWTO, 2019a, p. 5).

Así, el turismo se presenta como un potente fenómeno social, cultural y económico (ONU, 2008), que a pesar de su estabilidad es flexible ante a los nuevos requerimientos de las personas que se movilizan en un mundo más conectado, introduce a las nuevas tecnologías, y soporta el cambiante panorama global económico, político, social y cultural. Se diversifica en función de alcanzar, por un lado, mayor sustentabilidad y sostenibilidad, y por otro, una mayor concordancia y conexión con las comunidades anfitrionas (UNWTO, 2018), y es desde este enfoque que a los tipos de turismo más convencionales de costa, urbano, o de negocios, se suman otras corrientes que toman

fuerza como el ecoturismo, el turismo vivencial, el turismo cultural (desde donde se desprende la idea del turismo indígena), el turismo rural (con lógicas de desarrollo comunitario), el turismo aventura (UNWTO, 2019b), entre otras. Ahora bien ¿cómo se ha materializado lo anterior respecto al turismo en Chile?.

De acuerdo a los informes emitidos por la Subsecretaría de Turismo (Subtur) y el Servicio Nacional del Turismo (Sernatur), el turismo en Chile es una industria que ha adquirido amplia relevancia en poco tiempo, promediando durante la última década un crecimiento anual de 7,8% en el arribo de turistas extranjeros/as (Subtur, 2018a). Esto a su vez, se tradujo en un ingreso de divisas por concepto de turismo receptivo de casi 3.800 millones de dólares para el año 2018, representando el 36,8% de las exportaciones de servicios de la economía nacional, y un aporte al empleo que del 4,4% del total nacional (Subtur, 2018a). En comparación al resto de Sudamérica, Chile se instala en el tercer lugar tras Argentina y Brasil en la llegada de turistas internacionales, con 5.723.000 millones de personas durante el 2018 (Subtur, 2018a, p. 4).

Todo este crecimiento y desarrollo se ha logrado a partir de una oferta turística que desde sus inicios hasta el presente se ha centrado en la exaltación del paisaje natural “que ofrece una variada gama de destinos, actividades por realizar y sabores por descubrir” (Sernatur, 2018, p. 17). La particular geografía de Chile ofrece una diversidad natural que, combinada “con un patrimonio cultural que mezcla múltiples tradiciones . . . unidos a la calidez y creatividad de su gente” (Subtur, 2015a, p. 10), han permitido crear una marca país en función de potenciar a cada una de las macrozonas norte, centro y sur, a las cuales se les representa por el(los) siguiente(s) paisaje(s):

En la zona norte predominan el altiplano y el desierto más árido del planeta, el de Atacama. En la zona central las dos cadenas montañosas dominantes en la geografía chilena, la Cordillera de la Costa y la de Los Andes, dan lugar a una serie de valles surcados por torrentosos ríos y con gran preponderancia de los campos agrícolas. El sur de Chile es un territorio con grandes lagos, bosques siempre verdes y volcanes nevados. La Patagonia mezcla centenares de islas con una zona continental recortada por fiordos, canales y grandes glaciares (Sernatur, 2018, p. 17).

Cada una de estas zonas ha atravesado por diferentes trayectorias turísticas, iniciando su desarrollo en distintos momentos de la historia, por distintos motivos y distintos sujetos/as pioneros/as, pero más allá de las diferencias geográficas, históricas y socioculturales de cada (macro)región, todas coinciden en que su principal atractivo se vincula a su paisaje natural (Canihuante, 2005). Así, en Chile se reconocen distintos tipos de destinos turísticos entre los que se destacan: litorales, urbanos, rurales y de naturaleza, de montaña, lacustres y fluviales, insulares (Subtur, 2018b). Son estos ecosistemas, diversos y distintos, la principal materia prima con la que se captura la atención del mercado turístico mundial, y sobre ella se le van agregando diversos adjetivos junto a otras particularidades del país que son validadas por medio de índices y rankings mundiales, y que lo van posicionando en el contexto sudamericano como un país próspero y estable, con libertad económica, facilidad para hacer negocios, baja corrupción, igualdad de género, etc. (Subtur, 2012).

En concordancia con lo anterior, un importante número de turistas en Chile concentra sus visitas en sitios que forman parte del Sistema de Áreas Silvestres Protegidas por el

Estado (SNASPE), que involucra Parques o Reservas Nacionales, forestales o marítimas, Monumentos Naturales, Santuarios de la Naturaleza, Bienes Nacionales protegidos y Áreas Marinas costeras protegidas, al amparo de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) (Subtur, 2015b). El número de visitantes extranjeros/as y nacionales que transitan estas zonas, alcanzó en el 2018 el número de 3.412.980 visitantes, aumentando en un 13% respecto al año anterior (Subtur, 2018a). Lo anterior refleja su consolidación como focos de concentración de actividades ecoturísticas dirigidas por Conaf o por concesionarios, y que en algunos casos son los propios grupos y comunidades locales. Tal es el caso de la Reserva Nacional Los Flamencos (RNLF) en la región de Antofagasta, que para el año 2018 fue la ASPE más visitada del país con un total de 627.154 personas (Subtur, 2018a) – eso, sumado a los registros del Monumento Natural de La Portada, ubicaron a la región de Antofagasta como la más visitada en materia de ASPE con 803.224 visitantes el 2018 (Subtur, 2018a) –.

Así, el alza considerable experimentada por el turismo en los últimos años lo ha convertido en la fuente de ingresos para muchas personas a lo largo y ancho de Chile, tal como lo demuestran las cifras de empresas dedicadas a actividades características del turismo (ACT), para el año 2018 aumentaron en un 10% respecto al período anterior su número, con 141.755 empresas–ACT que representan el 11,6% del total de empresas del país. De este universo, las regiones con mayores cifras de ventas de empresas–ACT de acuerdo a los registros del Servicio de Impuestos Internos (SII) son: la Metropolitana de Santiago, la de Valparaíso, la del Bío Bío, la de los Lagos y la de Antofagasta (Subtur, 2018a).

Retomando lo anterior, dentro de toda la oferta turística presente en Chile, un caso que hoy es una suerte de lumbre para analizar el crecimiento, consolidación, diversificación y efectos del turismo es la comuna de San Pedro de Atacama, pues aglutina casi en su totalidad el desarrollo de la actividad en la región de Antofagasta, y donde parte importante de su oferta se agrupa dentro del polígono de protección de la RNFL.

1.2. San Pedro de Atacama: turismo, minería y atacameños/as.

La comuna de San Pedro de Atacama es uno de los destinos nacionales más visitados por turistas extranjeros/as junto a Rapa Nui y Torres del Paine. Con más de 20 años de desarrollo, se ha consolidado como un destino rural y de naturaleza que ha permitido abrir una nueva ventana identitaria en la región de Antofagasta a la que hasta al momento se le atribuía una “identidad contemporánea marcada por la minería: el salitre en el pasado, el cobre en el presente” (Sernatur, 2018, p. 55). Y es que a pesar de la fuerza que la minería tiene como foco productivo al representar el 57% de los aportes dentro de la economía regional – y el 45% del PIB minero nacional – (Sernatur, 2014a), la planificación económica desde las esferas gubernamentales apunta a una diversificación productiva a través del fortalecimiento del rubro turístico que hasta el momento se ha sostenido casi exclusivamente en el éxito de San Pedro de Atacama.

El interés que despierta la comuna en los/as visitantes se centra en la fuerza de la figura del Desierto de Atacama que, en su amplitud y particularidad, contiene un “gran valor arqueológico, cultural y natural” (Sernatur, 2014a, p. 8), y que aún esconde un potencial disponible de ser amplificado y trabajado bajo los principios de sustentabilidad,

sostenibilidad e inclusión (Sernatur, 2014a; Subtur, 2015a). Con esto como antecedente, el fomento que ha existido para desarrollar la industria turística en la comuna ha ido de la mano con el alza que ha experimentado en los últimos años, que se ve en las cifras de ingresos monetarios y en el crecimiento demográfico explosivo de la comuna. Para el año 2002, según el Censo se registraba una población de 4.969 habitantes (BCN, 2015), que para el año 2017 aumentó a 10.996 habitantes (BCN, 2017); de ella, cuando para el año 2002 cerca del 60% de la población comunal se identificaba como parte de la etnia atacameña (BCN, 2015), para el 2017 esa proporción disminuyó a menos del 40% (BCN, 2017), reflejando cómo hoy, San Pedro de Atacama declarada como Área de Desarrollo Indígena (ADI), es habitada en su mayoría por afuerinos/as.

En este último aspecto, la comuna de San Pedro de Atacama desde el año 1997 se define como una ADI con el nombre de “Atacama La Grande”, por la alta concentración de grupos indígenas atacameños a los que se les podía asociar un habitar ancestral en el territorio, un manejo equilibrado de sus recursos naturales y una homogeneidad ecológica (Avendaño, 2009). El proceso de conformación de comunidades indígenas en Chile inicia en el año 1993 con la promulgación de la Ley Indígena 19.253, marco legal a partir del cual se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y nacen las ADI, como una herramienta para mejorar la planificación territorial en zonas indígenas que a principio de los 90 representaban un complejo escenario de demandas hacia el Estado exigiendo mayor reconocimiento y participación en sus territorios (Rivera, 2005-2006; Avendaño, 2009). Así, en esta zona del país, la población indígena que contaba con una larga data de ocupación del territorio desempeñándose principalmente en labores agrícolas y ganaderas (Núñez, 2002; Gundermann, 2004; Rivera, 2005-2006; Yáñez & Molina, 2008; Avendaño, 2009; Greene, 2013; Morales, 2013), se comienza a agrupar y organizar en comunidades – institucionalizadas a través de estas políticas públicas – las que, a pesar de las diferencias que han ubicado a la sociedad atacameña como una de las más heterogéneas y complejas entre los grupos indígenas en Chile (Gundermann, 2004; Rivera, 2005-2006; Morales, 2013, 2016; Bolados, 2013, 2014; Lizana, 2016), todas adscribieron a la categoría étnica *lickan antay* (“gente de la tierra” en *kunza*), reconociendo así un mismo territorio habitado ancestralmente a través de una cosmovisión andina compartida (Grebe & Hidalgo, 1988; Bustos, 2015; Lizana, 2016).

Estos grupos indígenas han atravesado una compleja trayectoria de transformaciones, desplazamientos y reconfiguraciones a lo largo de las últimas décadas, lo que ha conducido a un proceso de construcción étnica de “lo atacameño” vinculado íntimamente a un contexto de globalización transnacional (Bolados, 2014), fundado en el desarrollo de principalmente dos industrias: minería y turismo.

En el primer caso, si bien existe una tradición minera de pequeña escala que fue practicada por antepasados/as andinos/as – al menos desde el período formativo medio (500 AC – 100 DC) (Castro, Berenguer, Gallardo, Llagostera & Salazar, 2016) –, bajo la creencia de que los cerros o *Malkus* eran habitados por entidades sagradas que proveían riquezas como las cupríferas, entre otros minerales y rocas (Yáñez & Molina, 2008; Castro et al., 2016), desde el siglo XIX en adelante este territorio fue el escenario propicio para que la industria minera movilizadora con capitales extranjeros creciera y se

expandiera. Así, cuando las regiones norte eran parte del territorio soberano de las naciones bolivianas y peruanas, los yacimientos mineros ya habían sido paulatinamente despojados por los españoles de las comunidades indígenas (o al menos en su gran mayoría, algunos/as sujetos/as relegados/as mantuvieron sus tierras y modos de producción minera tradicionales) (Yáñez & Molina, 2008), por lo que la población local del Salar de Atacama se concentró en proveer de suministros agrícolas y ganaderos a las faenas mineras de plata y salitre, aprovechando su ubicación estratégica para la conexión cordillera y mar (Núñez, 2002; Rivera, 2005-2006; Sanhueza & Gundermann, 2007; Bolados, 2013, 2014).

Avanzando a la segunda mitad de este siglo, con el salitre como protagonista, algunos/as autores/as plantean el inicio de una transformación irreversible en cuanto a las relaciones sociales, económicas y políticas de las comunidades andinas, por la consolidación de un nuevo modo de producción dominado por la relación capital – trabajo (Núñez, 2002; Rivera, 2005-2006). Tras la Guerra del Pacífico, aumenta la extracción cuprífera y se consolida el fenómeno de asalarización en la población indígena, que comienza a participar – con mayor fuerza que en el período anterior – de las faenas mineras que se fueron abriendo, como Chuquicamata (Núñez, 2002; Morales, 2006; Bolados, 2013, 2014). Ello, conllevó a fenómenos de migración rural-urbano, de aculturación de la población indígena y mercantilización de la vida comunitaria (Núñez, 2002; Morales, 2006; Greene, 2013), reflejando el prolongado proceso de abandono de los/as locales del núcleo comunitario tradicional rural (Greene, 2013), para concentrarse en las urbes como Calama y Antofagasta en busca de oportunidades laborales (Núñez, 2002; Bolados, 2014). Lo anterior se consolida entre fines del siglo XX y principios del XXI, gracias a las reformas neoliberales aplicadas durante dictadura que terminan por sepultar a la pequeña minería indígena, y entrega la exclusividad de la industria a la gran minería representada por empresas extranjeras y estatales (Yáñez & Molina, 2008).

Paralelo a lo que iba ocurriendo con la industria minera – y de acuerdo a lo que se venía adelantando en las líneas anteriores –, el turismo aparece como otro rubro productivo que se gesta en la comuna de San Pedro de Atacama, y que más claramente a partir de la década de 1980 se identifica como una actividad económica dominada por agentes afuerinos/as, proyectando desde ya un carácter intensivo e internacional (Bustos, 2005; Morales, 2006; Bolados, 2014; Bustos, 2015). Para la población local que hasta ese momento no había atravesado el proceso de reconocimiento estatal ni burocratización, el turismo comenzó a desarrollarse aislado de ellas (Bustos, 2004; Bustos, 2005; Morales, 2006; Bolados, 2014; Bustos, 2015).

Durante este período de fin de siglo, el turismo experimentaba un alza explosiva que era presentada como benéfica para el entorno y la población local, en tanto eran actividades amigables con el medio ambiente, que significaban una oportunidad laboral para las comunidades y además resaltaban el valor paisajístico y cultural de la comuna (Bolados, 2014). Así, se vive un “boom turístico” (Bustos, 2005; Bolados, 2014) durante fines de los 90 y la primera década de los 2000, que además de crecimiento económico, acarrió problemáticas cotidianas asociadas al descontrol por la nula regulación turística: se disparan las cifras del mercado informal; llega una oleada de agentes globales transnacionales al territorio; las comunidades indígenas, recientemente constituidas, se

fueron replegando al interior de sus ayllus y pueblos, lejos de la vorágine que se vivía en el casco central de San Pedro de Atacama (Bustos, 2004; Morales, 2006; Bolados, 2014).

Frente a esta “expansión bulliciosa” (Bolados, 2014, p. 238), el acontecimiento que marca una diferencia en beneficio de las comunidades, es el inicio de proyectos de turismo comunitario potenciados por el Estado, que proponen al turismo como un canal para que estas comunidades que estaban integrándose al nuevo tejido social nacional post dictadura (Morales, 2006; Avendaño, 2009; Cruz, 2009; Bustos, Cruz & Yufila, 2012; Bolados, 2014), mejoraran su desarrollo productivo y social a través de la restitución de la gobernanza de sus territorios ancestrales (Bustos, 2004; Morales, 2006; Yáñez & Molina, 2008; Avendaño, 2009; Cruz, 2012; Bustos et al., 2012; Bolados, 2014). Estos espacios se hacen posible, en parte, gracias a las políticas gubernamentales que ya fueron detalladas, sumado a la ratificación en Chile del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en 2008, que potencia la integración y aplicación de estas políticas (Oehmichen & De la Maza, 2019).

Dentro de estos programas en los que participan la Corfo, Sernatur, Indap, Conadi, etc., el que mayor repercusión tuvo por su permanencia y solidez en el tiempo fue el liderado por Conaf y los contratos asociativos que firma con comunidades indígenas atacameñas para llevar a cabo iniciativas de ecoturismo dentro de sectores de la Reserva Nacional Los Flamencos (Bustos, 2004; Morales, 2006; Bolados, 2014). Empero, esta entrada formal y burocratizada de las comunidades indígenas al turismo no monopoliza la diversidad de propuestas emanadas desde economías locales para insertarse en la cadena productiva de esta industria (Bolados, 2014).

1.3. Reserva Nacional Los Flamencos y ecoturismo comunitario indígena.

Tal como fue explicitado en la sección anterior, la RNLF es de las Áreas Protegidas por el Estado más visitada por turistas internacionales, lo que implica que cumple un rol fundamental para el desarrollo turístico comunal. Desde su creación en 1990 hasta la actualidad, la Reserva se ha constituido como una experiencia pionera de conservación ambiental comunitaria, pues a través de los convenios que desde 1998 la Conaf establece con comunidades indígenas locales, se inaugura una nueva forma de relacionamiento entre estos grupos indígenas y el Estado. Con el objetivo de dar representación dentro del sistema de protección ambiental a la subregión ecológica del desierto andino, y así proteger a estos ambientes de efectos antrópicos negativos a los que estaban expuestos, se crea la RNLF (Ministerio de Agricultura, 1990) para la que se definió un polígono de aproximadamente 73.986,50 ha. (Conaf, 2008) dividido en 7 sectores: (I) Salar de Tara y Aguas Calientes I, (II) Salar de Pujsa, (III) Laguna Miscanti y Meñiques, (IV) Sistema Hidrológico de Soncor, (V) Aguas de Quelana, (VI) Valle de la Luna, (VII) Bosque de Tambillo.

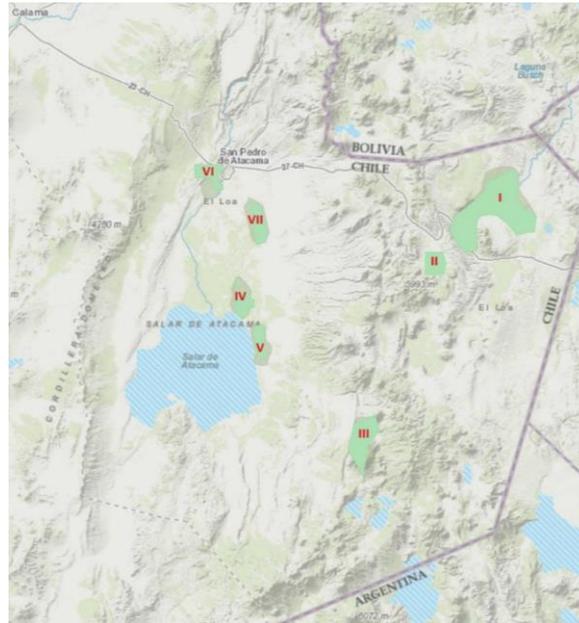


Figura 1. Área de influencia de la Reserva Nacional Los Flamencos en la comuna de San Pedro de Atacama, región de Antofagasta. En color verde demarcados los 7 sectores que la componen (Elaboración propia, fuente del mapa: www.geoportal.cl).

El trabajo del personal de Conaf se enfoca en entregar una protección legal de “salares, lagunas y ambientes representativos de los ecosistemas de desierto y estepas altoandinas, el recurso hídrico, la fauna silvestre con problemas de conservación, los recursos culturales y paisajísticos, así como a la vegetación existente en la Reserva” (Conaf, 2008, p. 101), pero por el escenario particular que ofrece la comuna de San Pedro de Atacama, referente a lo político – económico – sociocultural, Conaf ve una consistencia entre las necesidades globales de protección ambiental con los planteamientos comunitarios indígenas de protección de este territorio (Bustos, 2004; Conaf, 2008). De esta manera, siguiendo los lineamientos establecidos con la Ley Indígena respecto al manejo de las ADI que coinciden con sectores definidos como ASPE, y sumado a la creciente amenaza de un turismo no regulado (y adicionalmente la minería), se gesta la propuesta de generar contratos para el manejo ecoturístico compartido de ciertos sectores – que ya se encontraban a merced de la incipiente pero veloz industria turística –, con comunidades indígenas que hubiesen declarado estar vinculadas por usos ancestrales con dichos territorios (Bustos, 2004; Conaf, 2008). Así, entre 1998 y el año 2004 se firmaron 4 contratos asociativos con 8 comunidades indígenas atacameñas para el desarrollo de proyectos ecoturísticos en 4 sectores de la RNLF (Conaf, 2008):

Sector/Sitio dentro de la RNLF	Comunidad(es) indígena(s)	Año
Sitio arqueológico – Aldea de Tulor	Comunidad Atacameña de Coyo	1998
Sector 4 – Soncor (en el Salar de Atacama, Laguna Chaxa)	Comunidad Atacameña de Toconao	2002
Sector 3 – Laguna Miscanti y Meñiques	Comunidad Atacameña de Socaire	2003
Sector 6 – Valle de la Luna	Asociación Valle de la Luna (Coyo, Solor, Séquitor, Quito, Larache y San Pedro)	2004

Figura 2. Detalle de los contratos asociativos firmados entre Conaf y comunidades indígenas atacameñas (Elaboración propia, fuente: Conaf, 2008).

Estos contratos asociativos son instrumentos a partir de los cuales se reglamenta y norma la administración turística conjunta de los proyectos anteriormente detallados, en el “contexto de participación de las comunidades indígenas en el manejo de recursos naturales y culturales protegidos por la unidad” (Conaf, 2008, p. 34). En este sentido, cada comunidad administrará turísticamente los ecoparques, y deberá participar en la elaboración y aplicación de los planes de sitio y otros instrumentos de planificación junto a Conaf (Conaf, 2008). En retribución de su labor, las comunidades recaudarán los ingresos monetarios asignados al cobro por acceso a los parques para su funcionamiento y mejoramiento (Bustos, 2004).

Todos estos proyectos en la actualidad son parte de la oferta turística consolidada en la comuna, y su éxito se funda en que a través de ellos se pudo “incrementar la cobertura de protección territorial, instalar sistemas integrados de control turístico, brindar oportunidades para la educación ambiental y cultura, y desarrollar la interpretación etnoambiental” (Conaf, 2008, p. 6), siendo este un diagnóstico compartido tanto por la Conaf, como por otras instituciones gubernamentales y las mismas comunidades indígenas. No obstante, los flujos crecientes de personas y los problemas de control turístico en la comuna que ya fueron nombrados, decantaron en que, a pesar de los esfuerzos por proteger a estos y los demás sectores de la Reserva, en los últimos años se sucedieron una serie de acontecimientos que recordaron el riesgo del turismo masivo en áreas naturales, como lo fueron los cierres temporales y/o permanentes de importantes atracciones como el mirador de *Ckari* (ex Piedra del Coyote) y la gran duna en el Valle de la Luna. Este impacto medioambiental se vincula a la desatención de la capacidad de carga de cada uno de estos sitios, a que no se asegura el cumplimiento de las normas de protección y sustentabilidad requeridas dentro de los parques, y a que tampoco se tiene la facultad para mantener a los otros sectores de la Reserva – que no están aptos para el uso público – alejados de los/as turistas. Al respecto, se ha visto un incremento en la llegada no regulada de turistas en sectores no habilitados para el uso público, como los sectores 1, 2 y 7 de la RNLF, pero también en otros lugares que a pesar de no estar circunscritos oficialmente en el polígono de protección, son de una importancia ecológica que igualmente se ha visto dañada como ocurre con el Salar de Aguas Calientes III (cerrado por iniciativa de la comunidad de Socaire) (Radio Bío Bío, 2017, diciembre) o con el Valle de Jere en Toconao.

Ahora bien, de la totalidad de proyectos y sitios en los que se desarrollan actividades ecoturísticas, uno que llama la atención por su antigüedad y consolidación, pero también por cómo interactúan turismo, minería y comunidad indígena, es la experiencia de la comunidad atacameña de Toconao que desde el 2002 en adelante no solo ha colaborado con Conaf en el las labores de protección ambiental dentro del Salar de Atacama y las lagunas cordilleranas del alta puna (Tara y Pujsa), sino que paralela e independientemente ha replicado estas propuestas del desarrollo turístico como herramienta de conservación ambiental y patrimonial, para otros lugares que forman parte de su demanda territorial ancestral.

1.4. Toconao y el turismo: Laguna Chaxa, Valle de Jere y Salar de Tara.

Toconao se emplaza a 2.498 m.s.n.m y a 39 kilómetros del pueblo de San Pedro de Atacama, cuenta con una población de 881 habitantes según el Censo 2017 (INE, 2019) y es la segunda localidad más grande de la comuna. Los/as toconares/as tradicionalmente se han dedicado al desarrollo de la agricultura, por lo que popularmente se le ha conocido a Toconao como el “pueblo de la fruta”. Hasta hace unos años se podía afirmar que en el pueblo la actividad económica más importante era la agricultura, complementándose con la ganadería y otros oficios (Núñez, 2002); no obstante, desde mediados del siglo XX, el arribo de la minería no metálica del litio se emplazó en las comunidades del borde del Salar de Atacama, generando una convergencia estructural entre enclaves y las comunidades que se mantuvieron en los poblados del interior (Rivera, 2005-2006), siendo las más relevantes el caso de Soquimich (SQM – Ex Minsal) y la Sociedad Chilena del Litio (Núñez, 2002; Bolados, 2013, 2014), sumándose hoy otras como Zaldívar y Albermarley (Yáñez & Molina, 2008). Este es el caso de Toconao, que por su cercanía a las faenas de extracción, se convirtió en uno de los más importantes centros de operaciones de SQM (Bustos, 2004; Núñez, 2002). Lo anterior, sumado al desarrollo turístico administrado por la Comunidad Atacameña Lickan Antay de Toconao (CAT) desde el 2002, configuran en la actualidad al pueblo como un sector de minería, turismo y agricultura.

A pesar de que la población actual se reconoce en gran parte como descendiente de quebradas agrícolas, y por ende, habitantes ancestrales de la zona, desde los 80 en adelante “se advierte un aumento considerable de habitantes radicados en el pueblo, y muy probablemente por el auge minero, esta vez más estable en el Salar de Atacama” (Núñez, 2002, p. 25), por lo que hay un número importante de población flotante que se mueve entre las faenas del litio, el pueblo y ciudades como Calama. En complementación de lo anterior, Toconao ha sido un punto estratégico de intercambio y encuentro entre comunidades atacameñas, configurándose como una bisagra que une pueblos de la cuenca del Salar de Atacama (Talabre, Camar, Socaire y Peine) con los centros rurales y urbanos más importantes (San Pedro de Atacama y Calama) (Núñez, 2002; Bustos, 2004). En este sentido, el pueblo concentra relaciones económicas, sociales y educativas importantes con las localidades vecinas, ya sea por ser el punto de abastecimiento de frutas o por tener el establecimiento educacional más importante del sector (Núñez, 2002; Bustos, 2004).

A pesar de que las faenas mineras no se emplazan en las cercanías del pueblo, como ocurre con Peine, el impacto de la empresa SQM en la cotidianeidad de toconares y toconaras ha sido potente, llevando a lo que Núñez (2002) planteó como transformaciones de 4 esferas de la vida en Toconao, a saber: producti

va, social, de asentamiento y ritual. Siguiendo a Bustos (2004), estas transformaciones se podrían sintetizar en que el desarrollo minero en el pueblo provoca una desarticulación de los tiempos y espacios tradicionales de sus habitantes, por lo que en

este escenario el turismo se presenta como una alternativa para rearticularlos y hacerle el peso a la producción minera (Bustos, 2004).



Figura 3. Ubicación de Toconao y su conexión con el Salar de Atacama y los pueblos vecinos (Elaboración propia, fuente del mapa: Google Earth).

Así, tras la conformación de la CAT y el inicio del proceso de recuperación y revinculación con sus territorios ancestrales, la ventana que propicia la firma del contrato de co-asociatividad con Conaf para el sitio turístico de Laguna Chaxa (emplazado en el sector 4 – Soncor. de la RNLF en el Salar de Atacama), posiciona al turismo como un espacio para desarrollarse económicamente, y para también recuperar y proteger lo cultural: para reencantar a la juventud que se encontraba migrando a la ciudad, para recuperar actividades y oficios ancestrales perdidos por la modernización, y finalmente, para asegurar la permanencia de los/as habitantes en el pueblo, al ofrecer un rubro del cual podían participar a través de su conocimiento ancestral (Bustos, 2004). Por lo tanto, además de Laguna Chaxa, la comunidad puso en funcionamiento desde la misma época un proyecto turístico en el Valle de Jere, un importante sector agrícola y arqueológico (Bustos, 2004). Sumado a lo anterior, existe un número importante de emprendimientos particulares de los/as habitantes del pueblo, quienes mediante el turismo han rescatado la artesanía local, la producción de vinos y de otros productos gastronómicos, la misma agricultura, entre otras iniciativas (Bustos, 2004).

Paralelamente, la comunidad desde el año 2004 colabora con Conaf encargándose del trabajo de avanzadas en el Salar de Tara y de Pujsa en la RNLF, monitoreando la avifauna de ambos sectores en la alta puna. Estas faenas han significado una entrada monetaria para varios/as jóvenes del pueblo y comuneros/as durante los meses de verano, no obstante, en el último tiempo el sector de Salar de Tara ha sufrido importantes daños ambientales por el aumento en el ingreso informal de turistas, situación que ha encendido las alertas tanto de Conaf como de la CAT, que también se inquieta frente a la presencia – nuevamente – de la minería en el sector.

1.5. Estudios sobre el turismo: *comoditización*, naturaleza y cultura.

Del amplio universo de investigaciones que tratan el fenómeno turístico, me quise focalizar en aquellas que, desde una mirada más crítica, problematizaban cómo el turismo se percibía en los países y/o comunidades receptoras, articulando en sus análisis conceptos como territorio, paisaje, identidad, medioambiente, patrimonio, entre otros, y partiendo desde una comprensión global del turismo como un proceso de *comoditización*, tanto de las esferas de la naturaleza como de la cultura. En este sentido, de este grupo de propuestas, un número importante se concentra en casos ocurridos en países “en vías de desarrollo” o tercermundistas, emplazados en los continentes de Asia, África y América (Central – Caribe, y del Sur).

Así, presento a continuación una síntesis de las propuestas revisadas, haciendo una leve distinción entre aquellos estudios que se delimitan en Áreas Naturales Protegidas para problematizar en torno a la *comoditización* de la naturaleza, y los que abordan la *comoditización* de la cultura a través del análisis de casos de turismo rural/cultural/indígena/patrimonial.

a) Comoditización de la naturaleza:

En este grupo de investigaciones se trabaja el vínculo entre el turismo y la conservación ambiental, y cómo se genera un proceso de producción de la naturaleza – y también el paisaje, entendido desde lo puramente natural – en función del mercado turístico (King & Stewart, 1996; Carrier & Macleod, 2005; Hutchins, 2008; Stronza, 2008; Cousins, Evans & Sadler, 2009; Butt, 2012; Rytteri & Puhakka, 2012; Keul, 2013; Büscher & Davidov, 2015; Crang, 2015; Barua, 2016; Devine, 2016; Aloysius, 2017; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2018).

En este escenario, hay un interés de los/as investigadores/as por dar cuenta de los efectos que esta producción tiene en las comunidades receptoras de turismo (de las cuales muchas son indígenas), en términos de desplazamientos (físicos, simbólicos e históricos), transformaciones materiales y discursivas, procesos de etnogénesis, de revalorización de la cultura y el patrimonio local, etc. Dentro de estos análisis pueden aparecer reflexiones respecto a cómo la *comoditización* de la naturaleza desencadena una *comoditización* en la cultura de los/as anfitriones/as, criticando a su vez los paradigmas occidentalistas y esencialistas que la provocan.

Finalmente, en algunos de los casos se cruza la problematización de la *comoditización* turística de la naturaleza con la coexistencia en el espacio con proyectos extractivistas que la potencian (Rytteri & Puhakka, 2012; Keul, 2013; Büscher & Davidov, 2015; Büscher & Fletcher, 2016; Devine, 2016; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2018).

b) Comoditización de la cultura:

En esta sección he seleccionado aquellas investigaciones que, a diferencia de las del grupo anterior, tratan de manera más directa la *comoditización* de la cultura en el desarrollo del turismo, problematizando cómo a través de este se construyen y producen imaginarios culturales e históricos de los/as locales para volver atractivos paisajes *comoditizados*. Estos estudios no se delimitan únicamente a la experiencia del turismo

en zonas naturales protegidas, sino que también a parques temáticos, museos, y a la vivencia en general dentro de localidades dedicadas al rubro (Kneafsey, 1998; DeLyser, 1999; Comaroff & Comaroff, 2009; Cipollari, 2010; Mbaiwa, 2011; Cabanilla, 2015; Calleja & González, 2016).

En consecuencia, asoman reflexiones en torno a cómo las comunidades anfitrionas lidian con la exigencia de los mercados por autenticidad, sus tránsitos y decisiones dentro de la industria de la identidad, haciendo énfasis en que esta emana desde una otrificación de la cultura local evocada por el turismo internacional. Así, los/as autores/as reflexionan sobre el papel del turismo en la producción y comoditización de nuevas identidades, relaciones sociales, geografías y lugares.

Junto a lo anterior, me gustaría destacar algunas de las propuestas que han relevado el rol del turismo en la producción y reproducción de una violencia estructural, vinculada a la expansión del modelo neoliberal por los territorios. Desde ese planteamiento, el turismo aparece como una “creación destructiva”, propuesta que permite conectar en el análisis a los contextos locales que se estudian con el panorama económico global, desde la problematización de los conceptos de poder, control y desposesión (Büscher & Fletcher, 2016; Devine, 2016; Devine & Ojeda, 2017).

1.5.1. Estudios en Chile: paisaje y alternativas comunitarias.

Por el lado de Chile, las investigaciones que más eco hacen para el caso que nos convoca aquí, son las que de una u otra manera han problematizado el concepto de paisaje, entendiendo que dentro de la oferta turística nacional es la materia prima por excelencia. Así, se ve que hay una mayor concentración de estudios para casos emplazados en la zona norte, en específico San Pedro de Atacama (Bustos, 2004; Bustos, 2005; Morales, 2006; Amilhat-Szary & Guyot, 2009; Hurtado, 2010; Bustos, 2011, 2015; Bustos, Cruz & Yufra, 2012; Cruz, 2012; Bolados, 2013, 2014; Oehmichen & De la Maza, 2019); y en la zona sur, principalmente en las regiones de La Araucanía, Los Lagos, Los Ríos y en la zona patagónica (Canihuante, 2005; Pilquimán & Skewes, 2009; Booth, 2010; Flores, 2012; Skewes, Henríquez & Pilquimán, 2012; Marín, 2013; Pilquimán 2016a, 2016b; Rodríguez, Reyes & Mandujano, 2016; De la Maza, 2018; Oehmichen & De la Maza, 2019), pues estos resultan ser los focos más intensivos de turismo en el país.

Se advierten algunas diferencias respecto al abordaje teórico y metodológico que realizan investigadores/as en ambas macrozonas, por ejemplo, en la zona sur se puede ver un mayor interés por estudiar propuestas de turismo comunitario indígena, valorando los beneficios que su desarrollo tiene para estos grupos. Mientras que para la zona norte, abundan propuestas más críticas respecto al desarrollo turístico más convencional, y principalmente dentro de Áreas Protegidas (aunque hay estudios que comparten esta visión positiva de las propuestas comunitarias como lo son Bustos (2005), Morales (2006), Bustos et al. (2012) y Cruz (2012)).

Otra diferencia que se advierte es la existencia de 2 interesantes investigaciones con un enfoque histórico para la zona sur, que problematizan el desarrollo turístico con la construcción de un imaginario identitario nacional basado en el paisaje natural en tiempos de colonización (Booth, 2010; Flores, 2012); mientras que para el norte, los estudios de turismo son más contemporáneos por su más “reciente” llegada al territorio, y en este sentido, están vinculados más directamente a otros procesos transnacionales

como el extractivismo minero (salvo los estudios de Marín (2013) y Rodríguez et al. (2016) en el sur).

Como un último comentario respecto a esta bibliografía, queda destacar que estos estudios casi en su totalidad emergen desde experiencias particulares, localizadas (escala micro), de turismo que se mueven entre la descripción de la trayectoria de su desarrollo en cada zona, y qué ventanas se abren para que las comunidades receptoras participen de él para alcanzar el mayor beneficio posible. En este sentido, rescatan el impulso económico que ha significado para las artesanías, gastronomías, saberes y culturas locales el turismo, y vinculan aquello a procesos de etnogénesis que son positivos. Así mismo, no se percibe una discusión más en detalle respecto al impacto ambiental que puede significar la actividad turística en Áreas Protegidas, por el contrario, se valora la posibilidad de generar ganancias económicas a partir de una actividad sustentable y sostenible.

2. Planteamiento del problema y pregunta de investigación

Considerando lo expuesto hasta aquí, se puede ver que el fenómeno turístico es relevante en el mundo y en Chile, tanto por el impulso económico reflejado en las cifras ya detalladas en la sección anterior, como por la incidencia que tiene en las comunidades receptoras y sus territorios. En Chile, la oferta turística se ha centrado en el paisaje – que opera como sinónimo para referirse a la naturaleza y geografía nacional –, y a pesar de que en los últimos años se ha intentado diversificar esta oferta, generando proyectos de turismo experiencial/vivencial, comunitario y de intereses especiales (Sernatur, 2014b; Subtur, 2015a; Sernatur, 2018), estas alternativas no han logrado equiparar el nivel de consumo del turismo más “convencional”. Este es el caso de San Pedro de Atacama, que como ya fue planteado, es uno de los focos de desarrollo turístico más importantes del país, y que ha concentrado a gran parte de sus visitantes dentro de proyectos ecoturísticos emplazados en una Área Silvestre Protegida, particularmente la RNLF.

Lejos de las luces del éxito del turismo, San Pedro de Atacama está viviendo las consecuencias de una actividad sin límites. El panorama actual de la comuna da cuenta de lo ambiguo y controvertido del turismo, que ha creado una marca de pueblo tradicional e indígena, pero que finalmente se ve invadido de personas y comercio externo, de tecnologías modernas, narcotráfico, corrupción, clandestinaje y precarización. Mientras a nivel mundial se difunden imágenes de los paisajes que componen el gran desierto atacameño, milenario, inhóspito, mágico y prístino, tras bambalinas se esconde el serio impacto ambiental al que están expuestos los sitios turísticos y los seres que los habitan. Y, por otro lado, al sello indígena que se hace presente en la estética del pueblo de San Pedro y en los imaginarios evocados sobre el paisaje de una cultura andina ancestral, le sigue la tensa relación que se ha establecido entre la población local con los/as agentes afuerinos/as, privados y gubernamentales.

Poco tiempo pasó entre que el turismo comenzara a desarrollarse en San Pedro de Atacama por unos/as pocos/as afuerinos/as, hasta el denominado “boom turístico” que rápidamente puso la industria en alza. No obstante, desde sus inicios esta industria aísla a la población local tanto en su desarrollo mismo, como en la construcción del “producto” con el que comercializan, es decir, el paisaje atacameño. Y con esto se tensiona uno de

los elementos que me gustaría problematizar respecto al turismo, y que se ha abordado escasamente en las investigaciones revisadas, que es la forma en que se entiende el concepto de paisaje y cómo ello limita otras comprensiones del fenómeno.

Lo primero es que, presentar al paisaje desde una distinción con la cultura, es decir, desde lo puramente natural y apreciativo, se limita el análisis de las implicancias que tiene el producir y comercializar con dicho paisaje. Con ello, me quiero referir específicamente a la invisibilización de las comunidades atacameñas que pueden decidir entre aparecer dentro de los paisajes o como fantasmas de un pasado remoto ancestral, o como entes externos a él, como adornos y/u ornamentos que podrían aportar mayor o menor atractivo al producto, dependiendo de qué tan folclorizados se quieran presentar a sí mismos. En suma, dentro de los paisajes turísticos que se venden, la población local no está presente, no son sujetos/as que habitan estos paisajes, menos son componentes de él. Y es que el turismo, como planteaban algunos/as autores para casos de otros países del mundo, se ha encargado de vaciar de seres y contenido el producto que le interesa vender, bajo el velo de que lo que se está ofreciendo, para este ejemplo, es un paisaje dado, atemporal, natural, hostil, y lejano.

Esta limitación se ve reflejada en las investigaciones que se han realizado en Chile sobre el turismo, donde muy pocas han problematizado en torno al concepto de paisaje (Hurtado, 2010), y si lo han hecho ha sido desde una temporalidad histórica para los casos del sur del país (Canihuante, 2005; Pilquimán & Skewes, 2009; Booth, 2010; Flores, 2012; Rodríguez et al. 2016). En este sentido, se ve un mayor interés por reflexionar respecto a la alternativa que supondría para las comunidades indígenas locales un desarrollo turístico sustentable y sostenible, mostrando los múltiples beneficios de ese movimiento, pero hay un escaso aporte en la discusión más crítica respecto a las implicancias del turismo en los niveles identitarios y socioculturales de estas comunidades. Consecuentemente, no se ve un enfoque crítico para abordar el turismo en función de los impactos materiales que está ocasionando en los territorios, sobre todo cuando nos referimos a San Pedro de Atacama que está atravesando una evidente situación de colapso medioambiental y social.

Parte de estos vacíos me parece que nacen, por un lado, desde una dificultad para articular analíticamente las escalas del fenómeno turístico, por la poca consideración que se aprecia en los planteamientos de cada estudio, del contexto global transnacional que permea lo que ocurre en los contextos locales. En este aspecto, me gustaría destacar a las propuestas de Hurtado (2010), Marín (2013), Bolados (2014), Bustos (2015) y Rodríguez et al. (2016), en las que hay intentos por problematizar lo que es experimentado en las esferas de lo identitario, sociocultural y político dentro de un caso particular, con el complejo cultural transnacional que lo tensiona. Y, por el otro lado, por no problematizar en torno a qué es lo que realmente está siendo *comoditizado* cuando se habla del paisaje.

La revisión de investigaciones en el resto del mundo levantan un enfoque interesante a partir del cual, comprendiendo al turismo desde un proceso de *comoditización* de naturaleza y cultura – que redefine relaciones, lugares, identidades, performances, dentro de una red de poder de decisiones sobre el territorio entre diversos/as agentes – , conecta escalas micro y macro. Rescatando esta visión, y sumando una lectura del paisaje sin la separación de las esferas naturaleza - cultura sino que considerando que

al producirlo y venderlo altera geografías, seres, relaciones, identidades ancladas en la memorias y emociones heredadas, colectivas, es que me parece relevante analizar la experiencia turística, vivida en distintos tiempos y espacios, de la comunidad de Toconao, que es el reflejo del intenso escenario de debate y tensión que se vive en la comuna entre el turismo, la minería y lo indígena.

La comunidad de Toconao, tal como se dio cuenta en los antecedentes, es una de las primeras en generar proyectos turísticos, iniciando su trayectoria con la firma del convenio junto a Conaf para co-administrar Laguna Chaxa, y continuando con lo que ya fue explicitado en los antecedentes. En este sentido, tanto Laguna Chaxa como Valle de Jere son proyectos administrados directamente por la CAT, y a pesar de que nacen desde el anhelo por conservar el paisaje natural y cultural, ambos se han vistos envueltos en situaciones de riesgo, ya sea por el turismo descontrolado como por la minería. Por otro lado, la comunidad se ha revinculado a través de la conservación con otros sitios de uso ancestral como el caso de Salar de Tara, sector tradicionalmente ocupado por pastores y arrieros, pero que en el último tiempo la llegada del turismo de manera masiva y sin regulación ha provocado tensiones y problemas, tanto para desarrollar las labores de conservación como para quienes aún mantenían un uso tradicional. Eso, sumado a los permisos de exploración que proyectos mineros han solicitado para estos mismos sectores, han generado un clima de tensión y disputa entre agentes afuerinos y locales, públicos y privados, y al interior de la misma comunidad.

El ejercicio de reconocer en el turismo un proceso de *comoditización*, que al tomar el paisaje no sólo impacta materialmente un territorio sino que trastoca sentimientos de lugar e identidades locales ancladas a ellos, me parece necesario para ofrecer una comprensión de los procesos transnacionales presentes en el territorio, y cómo se articulan con los/as distintos/as sujetos/as, políticas y epistemologías que ahí se encuentran y tensionan. El caso de Toconao es campo fecundo para articular la experiencia del turismo junto a lo tradicional/indígena/étnico, sumado a una identidad regional anclada en el extractivismo minero y agregando el factor de la conservación ambiental como espacio de negociación y legitimación de la comunidad. A partir de este caso se puede reflexionar en torno al rol que juega la tradición cuando se vende el paisaje, qué trayectorias de los sitios y las personas que se encuentran ahí se esconden tras el velo del turismo, y cómo es vivida esa decisión por los/as toconares/as.

Hasta el momento, los abordajes académicos al turismo se mueven entre un juicio de bueno/malo, dejando de lado los complejos caminos que adquiere un desarrollo turístico anclado en la producción de un paisaje que, a su vez, está estrechamente vinculado a comunidades indígenas (aunque esto quede oculto para el/la turista). Tal como lo ilustraron las investigaciones citadas, en el proceso de *comoditización* turística, las comunidades anfitrionas se ven presionadas a tomar decisiones, definir roles y transitar entre las exigencias de la industria, pero desde su propia agencia. En nuestro contexto, para aproximarnos a una comprensión desde aquella vereda, se hace necesario tomar distancia de esos juicios, y aproximarse a la experiencia turística de los/as anfitriones/as asumiendo aquellos tránsitos, aparentemente contradictorios y/o difusos, pero que adquieren coherencia al conectarlos al contexto mayor negociación de sus posiciones con el fin de legitimarse como agentes de decisión en el territorio.

Esto, además, desde la comprensión de que la *comoditización* capitalista de la naturaleza, siguiendo a Castree (2003), es un proceso complejo y polimorfo, a través

del tiempo y el espacio, donde el cambio material genera consecuencias físicas y morales para las personas y los no – humanos. Empero, este proceso se emplaza en un contexto de relaciones y significados sociales fuera de lo económico, por lo que “el cómo y el dónde algo se convierte en un *comodity* varían y son reflejo de las relaciones sociales que se dan en contextos históricos y políticos determinados” (Bustos & Prieto, 2019, p. 159). Por lo que, a pesar de las evidentes similitudes entre paisajes turísticos en la comuna, en cuanto a sujetos/as interactuando en ellos, y proyectos confluyendo, a saber: turismo – conservación (– y minería), cada proceso ha expresado un desarrollo distinto y, consecuentemente, ha producido lugares e identidades diversas.

Así, tras las reflexiones anteriores, cabe entonces preguntarse académicamente sobre la forma en que las comunidades locales, y en específico, toconares y toconaras, experimentan los cambios establecidos en sus nuevas condiciones de vida, cómo asumen las externalidades acarreadas con el turismo; en definitiva: **Cómo transitan el vínculo identidad-lugar, a partir de la *comoditización* del paisaje atacameño.**

3. *Objetivos de la investigación*

3.1. Objetivo general.

- Reconocer el tránsito de los/as toconares/as en el vínculo identidad – lugar, a partir de la *comoditización* turística de los paisajes atacameños.

3.2. Objetivos específicos.

- Describir los discursos de los/as toconares/as que interactúan en los paisajes atacameños en torno a la *comoditización* turística.

- Analizar qué es lo que está siendo *comoditizado* a través del turismo en los paisajes atacameños.

- Describir las estrategias identitarias elegidas por toconares/as en función de la producción del paisaje en forma *comodity*, generada por el turismo.

4. Marco Teórico

4.1. Ecología Política.

La ecología política es el campo teórico desde el cual se plantea esta memoria, en tanto representa para la disciplina antropológica un enfoque en el que se articulan los conceptos de economía, ecología y poder (Santamarina, 2008). Tras años de silencio académico de la antropología frente a la crisis medioambiental, que representaba los posibles límites del modelo de desarrollo industrial global a fines del siglo XX (Durand, 2002; Alimonda, 2011), la ecología política surge como un espacio de reflexión y análisis teórico en que enfoques emanados desde la economía política, la ecología cultural, la historia ambiental, e incluso las ciencias políticas, dialogan y se entremezclan (Santamarina, 2008; Tomé, 2009; Alimonda, 2011; Escobar, 2011).

A partir de ahí, la economía política significa un nuevo impulso en el que ya no sólo se trataran los conflictos medioambientales como problemas de distribución económica (como lo venía planteando ya la economía política), sino más bien como problemas de apropiación de la naturaleza (Alimonda, 2011). Desde ahí, se problematiza la relación humano/a – ambiente (visitando los aportes de la ecología cultural) desde una “desnaturalización de la naturaleza” (Leff, 2003, p.5), que implique adoptar una perspectiva política que comprenda las relaciones entre esta y los seres humanos/as (y entre ellos/as mismos/as) como construida y producida desde relaciones de poder (Leff, 2003; Santamarina, 2008; Alimonda, 2011; Escobar, 2011). En este sentido, se podría entender a la ecología política como:

El estudio de las articulaciones complejas y contradictorias entre múltiples prácticas y representaciones (incluyendo diferentes sistemas de conocimiento y dispositivos topológicos), a través de los cuales diversos actores políticos, actuantes en iguales o distintas escalas (local, regional, nacional, global) se hacen presentes, con efectos pertinentes y con variables grados de legitimidad, colaboración y/o conflicto, en la constitución de territorios y en la gestión de sus dotaciones de recursos naturales (Alimonda, 2011, p. 46).

Entonces, esta memoria surge desde un entendimiento de que la relación entre humanos/as y su entorno biofísico (ecológico) está dada por una producción, tanto en un plano material como discursivo (Escobar, 1999; Bustos & Prieto, 2019), y que ocurre en un espacio de disputa y/o conflicto entre los/as sujetos/as políticos/as que entran a interactuar en un contexto de globalidad (Escobar, 1999, 2005, 2011; Leff, 2003; Palacio, 2006; Santamarina, 2008; Alimonda, 2011; Prieto, 2016; Bustos & Prieto, 2019). No obstante, dicha matriz de relaciones políticas tiene una marca colonial, en la que el pensamiento hegemónico ha ubicado a la naturaleza latinoamericana como subalterna (Alimonda, 2011), y por ende, disponible para ser controlada, expropiada, y utilizada en función del modelo de producción capitalista (Wolf en Santamarina, 2008). De esta manera, desde la ecología política, los sujetos/as que participan de los conflictos ecológicos, lo hacen desde posiciones políticas desiguales en las que negocian no solo la posibilidad de decidir, acceder y controlar la tierra y su puesta en valor (Leff, 2003; Alimonda, 2011), sino también de sus identidades, imaginarios y toda la “inevitable mediación cultural” (Escobar, 1999, p. 280) que está entretejida a lo ecológico (Leff, 2003; Bustos & Prieto, 2019). En esta negociación, hay quienes ganan y quienes pierden respecto a la producción (Prieto, 2016).

Considerando el problema planteado para esta memoria, la ecología política me parece un espacio teórico fructífero para guiar la discusión y reflexión respecto a un proceso de *comoditización* del paisaje, de producción discursivo e impactos materiales desde donde se cuestionan las categorías de naturaleza y cultura, y donde además, la red de sujetos/as políticos/as que entran a participar de las decisiones respecto al paisaje atacameño – en un contexto de desarrollo turístico –, presenta un complejo escenario de negociación identitaria y conflicto social (Bustos & Prieto, 2019).

4.2. Procesos de *comoditización*: naturaleza y cultura.

Como se estableció en el apartado anterior, la relación humano/a – ambiente está dada por la producción, que siguiendo a Smith (1990), históricamente ha sido la relación básica entre naturaleza y cultura. No obstante, la introducción de recursos naturales en la economía de carácter capitalista transnacional, ha gatillado procesos de *comoditización* de la naturaleza (Bustos & Prieto, 2019). Siguiendo la definición que entrega Cohen (1988), la *comoditización* se trata de “un proceso por cual las cosas (y actividades) vienen a ser evaluadas principalmente en términos de su valor de cambio, en un contexto comercial, convirtiéndose de este modo en bienes (y servicios)” (p. 380). Estas “cosas” son cualitativamente diferentes pero se vuelven equivalentes y vendibles a través del dinero (Castree, 2003). Esto, en un contexto de globalización ha asegurado una circulación e intercambio de los productos en forma *comodity*, a través de cadenas globales de producción o las denominadas *Global Commodity Chains* (Prudham, 2009; Büscher & Fletcher, 2016; Bustos & Prieto, 2019), las que permiten la interrelación entre sujetos/as de todas las escalas y todos los lugares.

La *comoditización* de la naturaleza tiene características especiales respecto a otros procesos de producción en clave capital, y es que para el pensamiento occidental, la naturaleza siempre se ha definido como aquello que no puede ser producido por la cultura, algo completamente externo a lo humano (Smith, 1990). No obstante, desde la introducción del capital en la producción, la naturaleza se ubica en el dominio de los objetos, y su valor de uso (que fue tradicionalmente la forma en que era producida por los/as humanos/as), fue reemplazado por valor de cambio, para ir así generando nuevas naturalezas (segunda naturaleza), transables en los mercados globales (Saurí, 1987; Cohen, 1988; Smith, 1990; Castree, 2003; Prudham, 2007, 2009). En este sentido, la producción de la naturaleza es guiada por fuerzas sociales que la regulan por medio de sus instituciones: mercado, propiedad privada, dinero, etc., siendo posible determinar y entender cómo se produce y quién la controla (Saurí, 1987; Smith, 1990).

De esta manera, la naturaleza se produce en forma *comodity*, que, de acuerdo a una de las definiciones más clásicas, remite a cualquier objeto, tangible o no, previsto para su intercambio (Appadurai, 1991). Según esto, todos los objetos, experiencias, cosas, y hasta sujetos, son potenciales mercancías (Shepherd, 2002). A pesar de la veracidad de estas acepciones sobre los *comodities*, como ya se notaba anteriormente, bajo el lente capitalista la *comoditización* toma un nuevo matiz, diferente al de la producción “general” de mercancías (Prudham, 2007). En este sentido, Prudham (2009) agrega que, un elemento que caracteriza la producción contemporánea de *comodities*, es el dinero, que además de ser impuesto como métrica común de valor (homogeneizando mercancías), permite que “la producción e intercambio estén separados por grandes golfos de tiempo y espacio” (p. 124). Además, realiza una distinción entre *comodities*

“generales”, que encarnan relaciones sociales, y estos “*comodities* capitalistas” que, en consecuencia, encarnan relaciones capitalistas que aumentan las tendencias expansionistas y el desarrollo desigual (Prudham, 2007). Sumado al dinero, otra característica de la producción de *comodities* en función del capital, es que el mercado auto-regulado del modelo descansa en “*comodities* ficticios”, descritos por Prudham (2007, 2009) como cosas que circulan como un *comodity* producido exclusivamente para la venta, pero que en realidad no lo son, a saber: el dinero, la fuerza de trabajo, y la tierra. Su ficción, entonces, descansa en que su “reproducción no será completamente incorporada a, ni coordinada por, los circuitos de acumulación e intercambio comercial” (Prudham, 2007, p. 412).

Considerando cómo opera la *comoditización* de la naturaleza, el turismo aparece como un espacio desde donde se profundizan estos procesos productivos de acumulación, al producir capital como “valor en movimiento”, materializado en los destinos turísticos desde donde se mueven personas, cuerpos, experiencias, imaginarios, paisajes, etc. (Büscher & Fletcher, 2016). Esto, al igual que otros procesos de producción de la naturaleza, como el extractivismo, incluye lo que se ha definido como prácticas violentas de *comoditización*, desposesión territorial, cierre y privatización, militarización, y marginalización de las poblaciones locales, creación de fronteras de control y procesos de territorialización (Devine & Ojeda, 2017; Büscher & Davidov, 2015; Rassmusen & Lund, 2018); y esto se relaciona estrechamente a lo que Castree (2003) propuso como principios de *comoditización*, muchos de los cuales son perfectamente aplicables a contextos turísticos.

De acuerdo a Castree (2003), existen 6 principios de la *comoditización*, que son: (1) Privatización, como la asignación de un título legal a un nombre individual, grupo o institución que entrega más o menos derechos exclusivos para disponer del terreno; (2) alienabilidad, como la capacidad de un *comodity*, y una clase específica de *comodity*, de ser físicamente separado de sus vendedores; (3) individuación, como el acto representacional y físico de separar una cosa específica o entidad de su contexto, lo que implica poner barreras legales y materiales alrededor del fenómeno para ser comprado, vendido y usado por grupos o instituciones; (4) abstracción, como el proceso por el cual la especificidad cualitativa de cualquier cosa individualizada es asimilada a una homogeneidad cualitativa de un tipo de o proceso mayor; (5) valuación, como el movimiento desde el valor intrínseco al valor laboral y desde el valor de uso al valor de cambio; (6) desplazamiento, como el conjunto de fenómenos manifestándose a sí mismos en un modo que, paradójicamente, los oculta, permitiendo así a los *comodities* encubrir consecutivamente un proceso entrelazado donde trabajadores/as y medioambiente son sistemáticamente dañados (a menos que el Estado intervenga o por una restricción corporativa) (Castree, 2003; Büscher & Fletcher, 2016; Bustos & Prieto, 2019).

Si lo expuesto anteriormente se aplica a la industria turística, y se suma al hecho de que esta se cruza con otros proyectos vinculados a la naturaleza que *comoditiza*, como lo son las iniciativas de conservación y protección ambiental que operan con un marco legal que les facilita el encerrar lugares, producir paisajes y desplazar personas (Sundberg, 2004; Carrier & Macleod, 2005; Cammarata, 2006; Cousins et al., 2009; Mbaiwa, 2011; Butt, 2012; Rytteri & Puhakka, 2012; Keul, 2013; Büscher & Davidov,

2015; Crang, 2015; Barua, 2016; Devine, 2016; Büscher & Fletcher, 2016; Rodríguez et al., 2016; Aloysius, 2017; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2017); podemos problematizar que los procesos de *comoditización* no operan únicamente sobre el reino de “lo natural”, sino que también accionan e impactan sobre la esfera de la cultura, en las historias, identidades étnicas, memorias, etc. (Kneafsey, 1998; DeLyser, 1999; Hutchins, 2008; Stronza, 2008; Comaroff & Comaroff, 2009; Cipollari, 2010; Cabanilla, 2015; Calleja & González, 2016;).

Y con esto me refiero a lo que trabajan autores/as como Cohen (1988) y Comaroff & Comaroff (2009) respecto a la industria de la identidad vinculada a la *comoditización* de las realidades biofísicas locales. Es decir, frente al desarrollo de procesos de *comoditización* de la naturaleza (como parques ecoturísticos), las poblaciones locales ven transformados sus medios de subsistencia tradicionales, debiendo reinventarse y entrando a participar de la *comoditización* de la etnicidad (Comaroff & Comaroff, 2009) promovida por la industria, que persigue la autenticidad de los productos culturales locales y las relaciones humanas, pero que finalmente al folclorizar y comercializar con la etnicidad, vacía sus significados y valores intrínsecos (Cohen, 1988; Cabanilla, 2015; Comaroff & Comaroff, 2009).

Así, desde la comprensión de que los procesos de *comoditización* operan tanto en la naturaleza como en la cultura, tanto en los paisajes como en las gentes (Büscher & Fletcher, 2016), se puede esbozar una reflexión más amplia – y conectada con el modelo global de *comoditización* – respecto a las experiencias del turismo en el paisaje atacameño; a cómo la producción de un paisaje, que en apariencia incluye sólo elementos naturales, repercute en la industria de la identidad de toconares y toconaras, en sus categorías étnicas, en sus relaciones comunitarias, y en su vínculo con esa naturaleza que hoy es un producto exhibido a través de vitrinas. Así mismo, desde aquí se pueden tensionar los nexos que existen entre la *comoditización* del paisaje promovida por el turismo, y la *comoditización* del extractivismo minero reinante en esta región del país.

4.3. Paisaje y habitar.

El paisaje es un concepto que ha sido abordado interdisciplinariamente, pero que en las reflexiones antropológicas se ha integrado de manera más reciente, tensionando los conceptos dicotómicos de naturaleza – cultura, y en ese mismo sentido, de espacio – lugar, observar – habitar, representación – constructo, etc. (Cano, 2012). Tradicionalmente, el paisaje se define como un lugar físico, sostenedor del mundo de la cultura, siendo, por ende, la contemplación u observación los canales para aproximarse a él (Cano, 2012). Este entendimiento del paisaje lo ha condicionado a las pautas culturales de: “(a) separación sujeto/objeto; (b) jerarquización y dominación de lo natural por parte de la cultura; (c) preeminencia de la visión como el sentido más noble” (Martínez Montoya en Cano, 2012, p.118). No obstante, gracias a los trabajos etnográficos más contemporáneos – desde los que se cuestionó la prevalencia de las esferas de la naturaleza y la cultura, y otras dicotomías (Santamarina, 2008; Tomé, 2009; Ulloa, 2011; Descola & Pálsson, 2001) –, esta idea del paisaje entró también en tensión y redefinición, apostando a la continuidad entre lo físico y lo cultural.

Para profundizar en lo expuesto, en antropología regían las interpretaciones de los grupos estudiados y sus ecologías desde un paradigma occidental de comprensión de las relaciones humano/a – ambiente, que implicaba entender a la naturaleza como todo lo opuesto (en sentido dicotómico) a la cultura (Descola & Pálsson, 2001); asimismo, el paisaje seguía esta lógica dualista, representando una noción física, externa, un tangible geográfico (Cano, 2012). La cultura, por su parte, era entendida como un estado o esencia cerrada, propiamente humana (Durand, 2002), supraorgánica y autónoma (Rappaport, 1985). Empero, una vez enfrentada a la realidad de sociedades no occidentales, que carecían de estas categorías tal y como se entendían desde el paradigma moderno, ambientalista y desarrollista (Escobar, 1999), se va construyendo en la disciplina un nuevo enfoque; un giro, menos antropocéntrico, y más adecuado para comprender la ecología de formas locales (Descola & Pálsson, 2001; Descola, 2011), en las que se generaban toda suerte de interrelaciones entre personas, objetos, espíritus y animales (Santamarina, 2008).

Así, el debate anterior se traslada a los estudios de paisaje que, como ya adelantaba, se gesta como un concepto a partir del cual es posible presentar un continuo entre las dicotomías paisaje material – paisaje pictórico; mundo material – representación; naturaleza – cultura (Zusman en Cano, 2012). En este sentido, se propone entender al paisaje como un término híbrido, construido en la tensión de la representación y la experiencia cotidiana (Cano, 2012), trascendiendo así los modelos de análisis que promovían el escrutinio del paisaje desde la objetividad/imparcialidad, apuntando hacia la esfera de la vivencia (Maderuelo, 2005; Cano, 2012). Desde esta vereda, entonces, se define al paisaje como “el conjunto de interacciones entre personas e hitos, entre el topos y sus habitantes, es la síntesis simbiótica entre seres humanos y naturaleza” (Skewes, Guerra, Rojas & Mellado, 2011, p.41), en suma, como el resultado de la interacción entre el entorno, sus habitantes y los significados que se le asocian (Skewes et al., 2011). En el paisaje se condensan ideas, sensaciones y sentimientos, elaborados desde el lugar y sus elementos constituyentes, por lo que implica: una vivencia, una mirada que le dé sentido, una emotividad que lo cargue y una cultura que lo sostenga, pues inscribe en él historia y memoria (Maderuelo, 2005). Desde aquí entonces, a la visión estética y contemplativa del paisaje, se le adhiere la noción del constructo cultural, en tanto no existe sin emoción desinteresada e interpretación inmaterial de parte del/a individuo/a (Cano, 2012).

El adherir a lo que estos/as autores/as han propuesto, permite aunar las comprensiones estéticas (clásicas) del paisaje, con las fenomenológicas, que enfatizaban en la perspectiva del habitar. Al respecto, Heidegger (2010) proponía al habitar como inherente al ser, el “estar – en – el – mundo” implica una relación de construcción mutua y cotidiana con las cosas en general. Esto, se ve complementado con lo trabajado por Ingold (1993; 2000), quien desarrolla su perspectiva del habitar a partir de los *taskscape*s, definidos como unidad de medida temporal de la experiencia encarnada, que implica el movimiento, y que es la esfera de constitución del paisaje. Desde esta mirada, los paisajes están imbricados con las maneras de vivir el territorio, los movimientos de las personas, sus prácticas, trabajos, etc. (Cano, 2012), por lo que en la medida que el paisaje emana desde este estar en el mundo y la actividad práctica de la vida – *task* (Ingold, 1993; 2000) –, su fisonomía persiste en tanto estas actividades se mantienen (Cano, 2012).

Mismo planteamiento defiende Skewes et al. (2011) al proponer una comprensión “histórico – política” (p. 41) del paisaje desde los patrones de asentamiento de una comunidad, en tanto permite “dar cuenta de las modificaciones, creaciones y percepciones de la naturaleza implicadas por la cultura y agencia humanas, incluyendo las dimensiones materiales e inmateriales, y las dimensiones discursivas y emocionales que intervienen en su modelado” (Skewes et al., 2011, p. 41). Considerar que hay un proceso histórico de configuración de los paisajes, que incluye las interacciones entre “prácticas sociales, ideas, modos de simbolizar y cogniciones” (Skewes et al., 2011, p. 41), permite profundizar en la idea del paisaje como contenedor de la memoria; como “lugar de la memoria” (Skewes et al., 2011, p. 41), que es dinámico, y cambia en la medida que se transforman las poblaciones que le habitan (por intervenciones externas, por ejemplo) (Skewes et al., 2011). En complementación de lo anterior, en tanto los lugares son vividos activamente, el paisaje físico se vincula al paisaje de la mente (Basso en Cano, 2012), y por consiguiente, queda ligado a la memoria personal y corporal de las personas desde donde entra a la esfera de la representación, en la que se vincula la identidad y memoria de los/as individuos y/o sus comunidades (Cano, 2012).

Por lo tanto, el paisaje se torna un concepto no binario, pues no remite a un lugar físico, sino más bien una elaboración mental que las personas y comunidades realizan por medio de los fenómenos de la cultura – y por ello varía – (Maderuelo, 2015). La defensa del modelo dualista y jerárquico del paisaje, no solo ha permitido la apropiación y esclavización de la naturaleza a manos de la cultura, sino que ha facilitado una dominación que, ligada a la lógica productiva y capital, ha reducido espacios naturales, colectivos y discursivos con total impunidad (Santamarina, 2008). Reconocerlo como constructo, implica reconocer que se da entre procesos de negociación y tensión, de transformación y cambio, de coexistencia de otros medio ambientes, etc. (Escobar, 1999).

Considerando que en Chile el paisaje ha operado como la principal materia prima del turismo, me parece importante aplicar esta comprensión para el análisis de la situación turística en Atacama, enfatizando en cómo las esferas del habitar, la memoria y la identidad entran en el proceso de comoditización del paisaje. Los paisajes turísticos se han construido material y discursivamente desde un entendimiento desde lo físico, lo natural, lo geográfico. Ampliar el lente hacia aquellas esferas cotidianas a partir de las cuales se construyen estos paisajes, desde las experiencias y emociones de la población local, se problematiza el anclaje que hay entre el soporte físico – que se ha visto como lo principalmente *comoditizado* –, y las identidades y etnicidades de esta, favoreciendo una reflexión más amplia y profunda de los efectos del turismo y la *comoditización* en el territorio.

Lo anterior, sumado a que nos enfrentamos a sitios de Reservas Naturales, en las que se defiende la distinción naturaleza – cultura en aras de la conservación ambiental, entrega nuevas luces para evaluar la construcción que se realiza del paisaje cuando se cruza turismo y conservación en su definición, y cómo ello es resentido por las personas a las que se le ha excluido y reintegrado al paisaje en forma *comodity* (además de los matices que podría aportar el extractivismo minero). En este sentido, es innegable que la cultura ha sido parte del atractivo turístico de estos sitios, pero siempre exotizada, desde una ilusión del pasado remoto, ancestral, chamánico, atacameño/prehistórico.

Entendiendo el paisaje desde su sintonía con lo que se entiende como lugar, en la medida que es sentido, vivido, anclado en la memoria, la historia y la identidad, y que además es dinámico y flexible a los cambios experimentados en el territorio, nos facilita la comprensión de los procesos de transformación y negociación que se generan en contextos de *comoditización* a partir del turismo.

4.4. Lugar e identidad.

Rescatando lo expresado en el apartado anterior, el paisaje no solo considera una realidad biofísica, sino que incluye una serie de elementos culturales (simbólicos) y sociales con los que está en interrelación y co-construcción. En este sentido, el paisaje se podría entender como lugar, concepto que en antropología se ha definido, siguiendo a Augé (2000), como una “construcción concreta y simbólica del espacio” (p. 30), que se articula tanto como principio de sentido para quienes la habitan, como principio de inteligibilidad para quienes la observan (Augé, 2000). A partir de ahí, el lugar se propone como un constructo cultural que surge desde la experiencia de una localidad específica, y que por tanto, tiene un grado de enraizamiento con la vida cotidiana de esta (Escobar, 2000, p. 113), generando “pertenencia” (Tomaney, 2014).

Estos lugares (antropológicos), presentan al menos tres características compartidas: son identitarios, relacionales e históricos. En ellos se juegan las identidades individuales surgidas desde lo propio del lugar de origen, y en la medida que estos lugares son comunes a otras personas con las que se relacionan, se van generando identidades colectivas que, paralelamente, operan en lo histórico de la memoria de sus habitantes – los que reconocen las señales dentro del lugar que no son objeto de conocimiento, pues se han definido, justamente, en “lo social” – (Augé, 2000). Las personas que habitan el espacio van generando lazos con él, atribuyéndole significados culturalmente definidos y, consecuentemente, compartidos dentro de una comunidad; es en ese movimiento del habitar y significar, que se va co-definiendo el lugar y el sentimiento de “pertenecer a él” (Carter et al. en Graham, 2006, p. 218). Por lo tanto, el lugar sería “la idea, parcialmente materializada, que se hacen aquellos que lo habitan de su relación con el territorio, con sus semejantes y con los otros” (Augé, 2000, p. 32).

Dentro del contexto de globalización actual, el debate de la disciplina se ha centrado en el fenómeno de la desaparición del lugar, como un efecto del modo de desarrollo imperante. Siguiendo a Escobar (2000), “este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía” (p. 114). Frente a ello, y volviendo a lo que se planteó respecto a la ecología política, surgen las propuestas de retomar los estudios de lugar como una necesidad teórica correctiva (Escobar, 2011), que junto a los planteamientos respecto a las ecologías, la cultura y el poder, se considere el concepto de lugar, en la medida de que este “continúa siendo una importante fuente de cultura e identidad; a pesar de la dominante transnacionalización de la vida social, hay una personificación y un apoderamiento del lugar que ningún ser humano puede negarse” (Escobar, 2011, p. 67).

Así, la importancia teórica y analítica del lugar radica en su estrecha relación con la identidad y la memoria de quienes lo habitan y construyen. En este sentido, el lugar de origen adquiere relevancia pues en él se ancla lo emotivo de la memoria (Skewes, Trujillo & Guerra, 2017), o como Tuan (1977) plantea (al desarrollar el concepto de

topofilia), las relaciones entre sentimiento y lugar. Los/as seres humanos/as establecemos vínculos afectivos con “el entorno material” (Tuan, 1977), y a partir de ahí el lugar se enlaza a la identidad y la memoria. Bajo esta comprensión, los lugares de origen son los receptáculos que, en el contexto de modernización y globalización, entregan coherencia a la experiencia de aquellas personas que han visto sus identidades individuales y colectivas erosionadas (González, 2004), por el permanente “sentir que uno tiene hacia un lugar porque es nuestro hogar, el asiento de nuestras memorias o el sitio donde nos ganamos la vida” (Tuan, 1977, p. 130). En consecuencia, el lugar habitado es ubicado como el punto para hacer contrapeso a la inestabilidad de identidades en la era posmoderna (Skewes et al., 2017).

En este vínculo lugar – identidad, se considera que tanto el lugar como las identidades ancladas a él se construyen, transforman y negocian socialmente (Augé, 2000; Easthope, 2004; Sundberg, 2004; Abes, Jones & McEwen, 2007; Escobar, 2000, 2011; Prieto, 2016; Bustos & Prieto, 2019). Al emplearlo, se busca dar cuenta del “amplio rango de las relaciones sociales que contribuyen a la construcción de un ‘sentido de lugar’, un sentido que permite a la gente sentir que ‘pertenecen’ a un lugar, o que ese lugar les ‘pertenece’” (Kneafsey, 1998, p. 112).

Una de las críticas que desde la disciplina se realizaba al empleo del lugar como categoría analítica vinculada a la identidad, es que se desde la creación del lugar se tiende a esencializar dichas identidades, aspirando a una “autenticidad” estática e ilusoria (Escobar, 2000; Easthope, 2004; Prieto, 2016). No obstante, autores/as como Escobar (2000) plantean que los lugares, en tanto históricos, no pueden considerarse como asumidos sino que explicados, y esa explicación hoy debe surgir desde la circulación del capital (a escala global) que permea su creación, así como de los marcos de conocimiento y los medios que van configurando la experiencia cotidiana de quienes habitan y construyen cada lugar (Escobar, 2000). Por lo tanto, se cambia el foco “hacia los vínculos múltiples entre identidad, lugar y poder – entre la creación del lugar y la creación de la gente – sin naturalizar o construir lugares como fuente de identidades auténticas y esencializadas” (Escobar, 2000, p. 115), y teniendo en cuenta además, que los cambios producidos en la economía política global, decantarán en concepciones distintas de lugar e identidad (Escobar, 2000; Bustos & Prieto, 2019).

Entonces, tanto el lugar es un constructo cultural e histórico (dinámico y flexible), como la identidad es una esfera en constante articulación y negociación, relacional, móvil y multiescalar (Sundberg, 2004; Bustos & Prieto, 2019). Aunque comúnmente, la identidad era vista como interna, propia y exclusiva del individuo, actualmente es reconceptualizada pues si bien, se crea internamente, requiere de la interacción del cuerpo con el mundo externo, involucrando así la conciencia del “lugar de uno”, dentro del proceso de definición identitaria (Easthope, 2004). Estas identidades, asociadas al lugar, no pueden ser consideradas como esferas singulares u homogéneas, sino más bien como esferas re-concebidas, descentradas, en proceso y transición, que carecen de una esencia a la cual tender o revertir (Gibson-Graham en Sundberg, 2004, p. 46).

Con ello, se retoma el problema de la “autenticidad”, que para este caso de estudio se cruza con la etnicidad, integradas ambas al desarrollo turístico. La autenticidad es un “valor moderno” (Cohen, 1988, p.373) que adquiere especial relevancia dentro del turismo, pues en él se promueve una búsqueda de experiencias auténticas vinculadas a lo prístino, primitivo, natural y alejado de la modernidad del lugar visitado y sus

anfitriones/as (Cohen, 1988). Por su naturaleza socialmente construida, la autenticidad se adapta a los valores prominentes, que puestos hoy en función del mercado, se articulan en las industrias de la identidad que se materializan en experiencias, artesanías, gastronomía, en suma, culturas “otras” (Cohen, 1988; Comaroff & Comaroff, 2009). Así, la construcción de la autenticidad inicia desde narrativas hegemónicas de lo indígena y la etnicidad, “que tienden a naturalizarla como un atributo inherente, apolítico y ahistórico” (Prieto, 2016, p. 91) de las comunidades que habitan las naturalezas y paisajes *comoditizados*.

Ahora, bien, consignando lo propuesto por Sundberg (2004), estos procesos de construcción, producción y movimiento (negociación e impugnación) de las identidades – entrelazados en sistemas de poder –, se dan en lo cotidiano, siendo los/as locales quienes deciden qué identidades “auténticas” performar para otros/as. A través de los discursos, prácticas y performances que se evocan diariamente, es posible seguir y reconocer que los/as individuos/as eligen diariamente ser “para algunos mundos y no otros” (Haraway en Sundberg, 2004).

En este sentido, al trastocar los lugares desde los cuales los/as sujetos/as y comunidades crean lo social orgánico (Augé, 2000) – desde la *comoditización* turística para este caso –, las identidades vinculadas a esos lugares se ven igualmente inmersas en un proceso de transformación y disputa. Por tanto, lugares que se construían y permanecían en la memoria desde el habitar (asociándole desde ahí múltiples significados y emociones), hoy son transformados en lo que el mismo Augé (2000) propuso como los no lugares. De acuerdo al autor, la sobremodernidad ha producido “no lugares” como “un mundo prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje” (Augé, 2000, p.44). Estos pueden ser un aeropuerto, carreteras, cadenas hoteleras, *malls*, y todo espacio que no opera en la síntesis de lo social; que no integran, que se constituyen en relación a determinados fines, y donde las relaciones que se establecen ahí parten desde la contractualidad solitaria (Augé, 2000). Por lo tanto, los no lugares, a diferencia de los lugares, no crean ni identidad singular ni relación, únicamente soledad y similitud (Augé, 2000, p. 57). Tomando en cuenta aquello, los paisajes turísticos son espacios diseñados en función del comercio, empero, la condición de lugar de un paisaje *comoditizado* no desaparece completamente, pues el lugar y el no lugar constituyen “falsas polaridades”: el primero nunca se borra completamente y el segundo nunca se cumple a totalidad (Augé, 2000).

Es, en este contexto, que el juego de identidades operado desde los/as sujetos/as locales se desenvuelve, los/as que pasaron desde el habitar un lugar sentido, de memoria, a uno del turismo, del/la extranjero/a, de la conservación. Hoy, locales negocian y construyen su identidad frente a una inmensa red de poder e interacción sobre la que irán definiendo, tanto su identidad personal como colectiva, y transformándose y produciéndose en función de las nuevas lecturas y configuraciones que auspician el turismo y la conservación – además de la minería–, de sus lugares de origen.

5. Marco Metodológico

5.1. Diseño de la investigación.

La presente memoria se inscribe dentro de un marco de investigación cualitativa, en la medida que apunta a “desgranar cómo las personas construyen el mundo a su alrededor, lo que hacen o lo que les sucede en términos que sean significativos y que ofrezcan una comprensión llena de riqueza” (Gibbs, 2012, p. 13). Ese anhelo se cumple desde el acercamiento del/la investigador/a a esos mundos, explorándolo desde las experiencias, interacciones, comunicaciones, documentos o huellas de los/as participantes (Gibbs, 2012), estando siempre consciente de que es parte del fenómeno estudiado (Hernández, Fernández & Baptista, 2010), dentro de una relación de co-construcción.

Así, para lograr reconocer el tránsito en el vínculo identidad – lugar que realizan toconares/as, al enfrentarse a una comoditización turística de sus paisajes, se adoptó un diseño de campo, en tanto permite realizar una descripción y análisis profundos de un grupo, sistema social o cultural desde la participación intensa del/la investigadora en el campo (Gibbs, 2012). Consecuentemente, se trabaja a una temporalidad contemporánea, y considerando el nivel de profundidad y objetivos que se plantean, esta investigación tiene un carácter descriptivo – explicativo, pues, mientras busca “especificar las propiedades importantes de personas, grupos, – comunidades–, o cualquier otro fenómeno que sea sometido a análisis” (Dankhe en Hernández et al., 1997, p. 71), trasciende de la pura descripción al intentar responder causas de los eventos sociales o físicos que se enfrentaron en el trabajo de campo (Hernández et al., 1997).

A pesar de que me planteo desde un diseño etnográfico, la ejecución se lleva a cabo desde una escala microetnográfica, de “corte transversal” (Hernández et al., 2010). Esto porque se enfoca en un aspecto de la cultura, a saber, el vínculo identidad – lugar (en función del turismo), y porque se ubica temporalmente en un momento determinado de los grupos involucrados.

En este sentido, el universo definido como pertinente a este estudio se extiende a los paisajes turísticos de la comuna de San Pedro de Atacama, en los que se experimente la dinámica turismo – conservación. De esta población, inicialmente la investigación se planteó un muestreo no probabilístico basado en “sujetos/as–tipo”, que permitía profundizar en las perspectivas de cada participante de la dinámica turística, dándole importancia a la profundidad y calidad en la información más que a la cantidad (Hernández et al., 1997). En consideración de aquello, se habían definido cualitativamente los/as sujetos/as a partir de dos criterios, el primero, que estuviesen relacionados/as al turismo – ya sea como emprendedores de servicios turísticos, operarios, trabajadores/as gubernamentales, locales, etc.; y segundo, que estuviesen interactuando dentro de la Reserva Nacional Los Flamencos como sujetos reconocidos por Conaf en el Plan de Manejo Participativo (Conaf, 2008) – a saber, comunidades indígenas, autoridad local (municipio), servicios públicos (Conadi, Conaf, Sernatur, entre otros), sector privado (minería, agencias de turismo, universidades), turistas.

No obstante, una vez iniciado el trabajo de campo se toma la decisión de limitar la muestra “original”, puesto que abordar todas las iniciativas turísticas desarrolladas por

el total de comunidades indígenas asociadas a los sectores de la RNLF (que además de ser numerosos, son extensos en territorios y se encuentran alejados unos de otros), resultaba poco viable. Por ello, de las comunidades indígenas que se encuentran asociadas a Conaf, la comunidad de Toconao, como se explicitó en los antecedentes, es una de las más grandes tanto por número de socios/as como por demanda territorial, y con mayor consolidación en el ámbito turístico. La decisión de focalizarlo aquí, además, se determina por el criterio de conveniencia, pues la existencia de contactos facilitaron la movilización hacia ese pueblo, y aspectos como la vivienda, el costo monetario y la facilidad de transporte hacia Laguna Chaxa (junto a otros sectores turísticos), se resolvían de mejor manera en Toconao que en el pueblo de San Pedro de Atacama.

Una vez definido esto, se mantiene la selección de sujetos/as por un muestreo “sujeto/a–tipo”, donde se consideró: a) Locales – trabajadores/as del turismo (de la comunidad, formalmente vinculados/as a esas labores, y privados); directivos/as o trabajadores/as de la comunidad (formalmente vinculados/as a esas labores); comuneros/as o habitantes del pueblo; empresarios/as turísticos. b) No locales – trabajadores/a del turismo (guías); empresarios/as turísticos/as (dueños/as de agencias o *touroperadoras*); representantes gubernamentales (trabajadores/as de Conaf, Sernatur, municipalidad, etc.), turistas. Además, se tiene en cuenta, como criterio de filtro, que el/la sujeto/a esté en vinculación con uno o más sectores de los que serán considerados para este estudio.

5.2. Trabajo de campo y casos trabajados.

El trabajo de campo se desarrolló entre los meses de febrero y junio de 2018, tiempo en el que viví en el pueblo de Toconao pero me movilicé constantemente a los alrededores, siendo el pueblo de San Pedro y la ciudad de Calama puntos fijos de visita. Los casos que se abordaron, como ya se advirtió, fueron Laguna Chaxa, Salar de Tara, y Valle de Jere.

En primera instancia, el interés estuvo puesto exclusivamente en Laguna Chaxa, empero, al ser informada de las necesidades que declaraba la misma comunidad, y por el inicial afán de mantener el estudio circunscrito al área correspondiente a la Reserva Nacional, se integra el Salar de Tara como un caso de alta riqueza en términos analíticos, por significar un paralelo contemporáneo del proceso de *comoditización* de Chaxa. A pesar de que el Valle de Jere no fue un caso que conscientemente se haya querido abordar mientras transcurría el trabajo de campo, el paisaje del Valle permeó toda mi experiencia en el pueblo; es por ello que, tras un análisis retrospectivo de la experiencia, se considera la relevancia que tiene Jere para el análisis planteado, ya que aporta una nueva arista a la comprensión de cómo se vive la situación turística por los/as toconares/as (rompiendo así con el criterio de trabajar en sitios que forman la RNLF).

Para el caso de Laguna Chaxa, se realizaron visitas seguidas auspiciadas por la comunidad, la cual aseguró mi movilización al sector junto a los grupos de trabajadores/as del parque Laguna Chaxa, y me permitió compartir con ellos/as durante

toda la jornada laboral (de 6 am – 8 pm, o de 7 am – 9 pm). Estas visitas iniciaron en el mes de marzo y finalizaron en junio.



Figura 4. Ubicación Parque Laguna Chaxa y el Sistema Hidrológico de Soncor, al interior del Salar de Atacama. Sector 4 RNLF (Fuente: www.geoportal.cl).

En segundo lugar, para el Salar de Tara el acceso fue más complejo, primero, porque es un sector muy apartado de los centros de conglomeración de la población y posee condiciones climáticas muy adversas; segundo, porque no hay un circuito turístico formal que desarrolle la comunidad – como sí ocurría con Chaxa –, por lo que el transporte que me podían brindar era mucho más limitado; y tercero, porque es uno de los *tours* más costosos en términos monetarios, por lo que conseguir formas alternativas de moverse hacia allá era una tarea difícil. Así, en comparación a Chaxa, las visitas fueron considerablemente menores, pero se realizaron en jornadas completas entre los meses de abril y mayo.

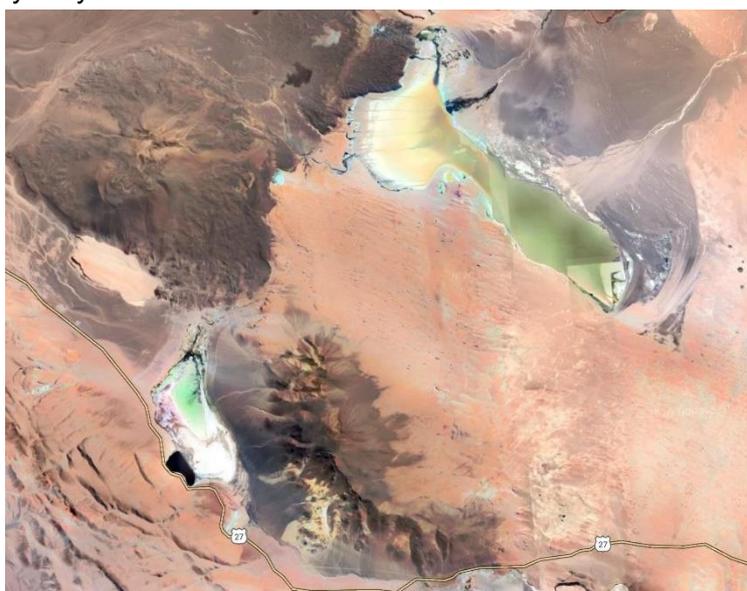


Figura 5. Ubicación del Salar de Tara (lado superior derecho) al interior de la alta puna, cerca al límite fronterizo Chile – Argentina. Sector 1 RNLF (Fuente: www.geoportal.cl).

Finalmente, el Valle de Jere, fue constantemente visitado y por diferentes motivos, durante el trabajo de campo. En él compartí principalmente con gente de la misma comunidad, y por su ubicación (cercana al poblado) y fácil acceso, las visitas se realizaron desde febrero a junio, siendo reiteradas y profundas.



Figura 6. Ubicación del Valle de Jere a las afueras del pueblo de Toconao (Fuente: www.geoportal.cl).

Cabe mencionar que, además de las visitas a cada uno de estos tres sectores, la experiencia de vivir en el mismo pueblo, así como los tránsitos por la comuna y la comuna de Calama, fueron una importante fuente de aprendizaje y retroalimentación a la experiencia etnográfica, entregándole una suerte de completitud a cada experiencia particular vivida en los sitios turísticos.

5.3. Técnicas de recolección de la información.

Adscribo a la etnografía como enfoque para guiar metodológicamente esta investigación, entendiéndola como “una concepción y práctica de conocimientos que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001, p.22). No obstante, comprendo este acercamiento a los fenómenos sociales abrazando las aperturas y limitaciones de la emotividad propia, es decir, asumiendo que la visión del/la etnógrafo/a nunca es objetiva en la medida que el/ella mismo/a es un sujeto/a ubicado/a y re-ubicado/a a partir de la fuerza cultural de las emociones (Rosaldo, 2000), variando aquello según los/as sujetos/as o grupos desde los cuales se entra al terreno y se logra mayor afinidad.

Asimismo, la etnografía se incluye como método, definida como “el conjunto de actividades que se suelen designar como ‘trabajo de campo’, donde se utilizan diferentes técnicas” (Guber, 2001, p.7). En este sentido, el trabajo de campo se entiende como una “situación metodológica” y un proceso que involucra a la persona (Velasco & Díaz de Rada, 2006); dentro de este proceso, la observación participante es la técnica básica de aproximación al campo (Velasco & Díaz de Rada, 2006). De esta manera, para satisfacer el objetivo general de este estudio – que apunta hacia la comprensión de la *comoditización* y sus efectos en el vínculo identidad – lugar –, el grado de involucramiento a lograr desde mi propia inmersión como investigadora a través de la

etnografía y la observación participante fue fundamental, ya que actué como la intermediaria de lo que vi, y lo que dije de lo que he visto, llevando una reflexión construida a partir del cuerpo teórico y la experiencia empírica (Guber, 2004). No obstante, para llegar a esta reflexión, fue importante entonces transitar entre distintos roles y a distintos grados de implicación, haciendo un constante juego de participación – observación (Guber, 2004), donde primó el intento explícito de no intervenir con mi presencia el desarrollo de la escena que se pretendía estudiar (Velasco & Díaz de Rada, 2006).

Ahora, si lo anterior ayuda a resolver en términos más analíticos a lo que podríamos caracterizar como “objetivos comprensivos” de la investigación (OG y OE2), para dar cuenta de los discursos y percepciones de los/as distintos/as sujetos/as considerados en la investigación (OE1), así como para describir las decisiones identitarias adoptadas por los/as mismos/as sujetos/as (OE3), la técnica que se consideró más adecuada fue la de la entrevista. Entendida como una conversación ordinaria, pero con el sentido pragmático la investigación (Callejo, 2002), se caracteriza básicamente porque la información recabada proviene de “la abundancia y precisión de conocimiento de los sujetos mismos” (Velasco & Díaz de Rada, 2006, p. 33).

Dadas las características de la investigación, el tipo de entrevista que se empleó transitó en dos formatos:

- a) Entrevista en profundidad, semi-estructurada (con la posibilidad de mutar hacia un diálogo abierto, dependiendo del/la sujeto/a y el contexto), que permite conocer el punto de vista de los/as sujetos/as respecto a un ámbito de significación o práctica social, pero entendiendo que al aplicarla se entra en lo que Callejo (2002) denomina como una esfera de la “confesión”; frente a esto, como entrevistadora debía asumir una actitud lo más abierta posible para que la o el entrevistado se sintiera en confianza.
- b) (b) Entrevista etnográfica o no directiva, que se utilizó en espacios no formales para darle relevancia a las conversaciones, comprendidas como espacios en los que se obtienen enunciados y verbalizaciones en el contexto de la observación directa y participación (Guber, 2001).

La articulación de ambas modalidades fue fundamental para alcanzar un análisis más profundo, ya que si bien la primera instancia más “formal” de entrevista permitía registrar de manera certera los discursos de los/as sujetos/as respecto a la *comoditización*, y dejaba entrever cómo operaban sus estrategias identitarias al respecto; sin considerar los espacios menos formales de conversación, donde la ausencia de grabadoras y consentimientos informados facilitaba mi inclusión en la intimidad de las personas con las que compartí, no hubiese podido transitar a niveles más profundos de significación y comprensión de la *comoditización*, ni de sus efectos en las esferas identitarias de los/as toconares/as.

Finalmente, y en complementación de lo ya expuesto, agrego la observación, técnica donde “la información es obtenida desde la sensibilidad, desde la agudeza de la percepción del investigador ante la acción de los sujetos en estudio” (Velasco & Díaz de Rada, 2006, p. 33). Esta aparece como fundamental para el cumplimiento integral del OE2 y OE3, en tanto permitió contrastar lo que se escucha a partir de lo que se ve,

apuntando hacia una esfera de comprensión del fenómeno que se forja en un diálogo entre lo interno y lo externo, la mirada de los sujetos/as que lo experimentan y la percepción que desde afuera tuve como investigadora.

Objetivo	Dimensión	Técnica	
General	Reconocer	Etnografía	
		Observación participante	
Específico 2	Analizar	Observación	
Específico 1	Describir	Entrevista	En profundidad, semi-estructurada
			Etnográfica o no directiva
Específico 3		Observación	

Figura 7. Resumen sobre la relación objetivos de la investigación y técnicas de recolección asociadas.

5.4. Estrategia de análisis y presentación de resultados.

De los métodos de registro de la información, se consideran las transcripciones de las entrevistas realizadas junto al cuaderno de campo en el que se detallaron lo transcurrido en las visitas a los sitios turísticos, junto a las otras instancias que se experimentan dentro de un trabajo de campo de varios meses. Con ese soporte material, se llevó a cabo el proceso de análisis de datos creando códigos y generando redes entre categorías apuntando hacia realizar el salto cualitativo a la comprensión del fenómeno estudiado (Guber, 2004; Rockwell, 2009). No obstante, es importante entender que este momento de análisis de la investigación es transversal a toda la experiencia investigativa y no inicia únicamente cuando se finaliza el trabajo de campo (Rockwell, 2009).

Para cumplir con lo anterior, se realizó un análisis temático que buscó encontrar patrones en la información producida (Aronson, 1995; Braun & Clarke, 2012) bajo un modelo de análisis flexible que, mediante la codificación y producción de temas, permitió hallar significados comunes en el cuerpo de información de la investigación (Braun & Clarke, 2012), aunando lo recabado en las entrevistas con las reflexiones y hallazgos desde mi propia experiencia. Tras este proceso – en el que se empleó el Software Atlas Ti para sistematizar la información en códigos –, se confeccionaron capítulos para cada uno de los casos; en ellos, se entremezcla un relato etnográfico, construido a partir de las entrevistas, descripciones y reflexiones emanadas de la experiencia en terreno, junto al análisis guiado por el cuerpo teórico que ya he presentado. Las citas extraídas de las transcripciones se encuentran en cursivas junto a la referencia (bajo pseudónimos), y aquellas que registré en el cuaderno de campo se encuentran entre comillas y cursivas. Por último, es necesario recalcar que los nombres empleados en la sección de resultados son pseudónimos, asegurando la protección de la identidad de quienes colaboraron con el estudio, pero manteniendo a la vez, la importancia del rol que cada una de esas personas jugó para el desarrollo de esta reflexión.

5.5. Consideraciones éticas.

A quienes participaron y colaboraron de la investigación, se les resguardó mediante el uso de un protocolo de ética facilitado por el proyecto FONDECYT N° 1160848. En síntesis, este protocolo apunta al carácter voluntario y no remunerado que significó su

participación, donde la información entregada a la investigadora estuvo mediada por la aplicación de un documento de consentimiento informado para que lo recabado pudiese ser empleado en el estudio. Se entregaron copias de este documento, firmadas por ambas partes, a los/as participantes de las entrevistas. El uso de grabadoras fue consultado antes de registrar, siendo siempre autorizado por parte de los/as participantes. Lo anterior fue de la mano con una protección de la identidad de las personas (anonimato), y el respeto a sus decisiones de abandonar su participación en cualquier momento de la investigación.

Por último, este material estará disponible para ser leído por quienes fueron parte del proceso, y verificar lo que se ha transcrito de las entrevistas. Los resultados de la investigación serán devueltos en forma de retribución a quienes hayan sido partícipes de ella, dejando además copias en la sede de la Comunidad Atacameña Lickan Antay de Toconao.

5.6. Consideraciones metodológicas finales.

Me parece importante declarar que los resultados que serán expuestos a continuación son el resultado de un trabajo de campo realizado hace más de un año, por lo que muchas de las situaciones que aquí se presentan en la actualidad han mutado. No obstante, más allá de los movimientos que se están dando en cada uno de los lugares abordados y entre las personas involucradas, las categorías asignadas a ellos/as se mantienen pertinentes a los tránsitos propios del turismo en esta zona.

La memoria que hoy presento varía respecto al proyecto que fue presentado inicialmente, pero las decisiones tanto muestrales, metodológicas como teóricas que he tomado, guardan relación con lo experimentado durante el trabajo de campo. Me parece relevante declarar que aquello es parte de los desafíos que se sobrellevan al enfrentar los planteamientos teóricos y epistemológicos, que formulamos desde la lejanía a los contextos particulares respecto a los que planteamos los proyectos, con la experiencia etnográfica concreta y el quehacer antropológico en la práctica. En este sentido, originalmente la pregunta de esta memoria rondaba la cuestión del turismo y el paisaje buscando aplicar una lectura del fenómeno mismo desde la *comoditización*, cuestionando de alguna manera si el turismo *comoditizaba* o no el paisaje, y cómo eso era leído por los/as sujetos/as. Pero durante las primeras semanas del trabajo en terreno, esa pregunta se hizo irrelevante pues parecía una realidad dada, y los/as sujetos/as que participaban dentro del turismo no estaban cuestionando el carácter de la *comoditización* sino más bien los efectos y sus decisiones respecto a ello.

Asumirlo desde ahí, y enfocarlo en una comunidad en particular, por una parte limita las reflexiones que se puedan realizar al dejar muchas otras acepciones y experiencias de lado (y de hecho, es parte de los pesares que me quedan del haber filtrado mucho de lo recabado) que son igualmente válidas dentro del contexto turístico que se vive en la comuna; empero, el nivel de profundidad que, creo, representa esta propuesta no hubiese sido posible sin esas decisiones, entendiéndolo que a partir de él se pueden ir replicando los análisis para otras comunidades, otros sitios, y desde ahí ir conectando con escalas superiores y más integradoras. Esto, por supuesto, se levanta siempre como una interpretación y forma propia de aprendizaje y conocimiento de los sentidos que me expresaron toconares y toconaras, y que espero haber estructurado de manera correcta en el relato.

SECCIÓN II: Resultados y análisis.

6. Inicio del viaje

Si quisiera maravillar a alguien con las cosas del desierto, me bastaría con ofrecerle el espectáculo del Licancabur por la tarde y los huertos de Toconao. Verdad es que hay muchas otras bellezas y curiosidades, tales como el paisaje que se domina desde Lasana, el mundo dantesco que se atraviesa al llegar a San Pedro, La Portada de Antofagasta y siga usted contando... Pero el colorido crepúsculo del Licancabur y las huertas de Toconao son cosas que no se olvidan (Reyes, 1969, p.179).

Abordar el fenómeno turístico siempre significó un desafío por la amplitud de esferas en las que interviene, por la cantidad y diversidad de personas y grupos que participan de él, y la multiplicidad de enfoques y posturas teórico-disciplinares a través de las que se le puede afrontar. Más aún lo fue para mí, que por mi procedencia e historia familiar tenía cercanía con la situación de San Pedro de Atacama y había ya encarnado en múltiples ocasiones el rol de turista. Al momento de arribar al terreno, intenté entonces distanciarme desde una mirada más crítica de aquellos lugares, desprenderme y cuestionar ciertos sentidos comunes y experiencias (que yo misma había validado y consumido), todo con el objetivo de intentar comprender un problema multiescalar desde casos muy particulares, que pudiesen representar de alguna manera el panorama general del turismo y sus efectos en la población local.

Durante el mes de enero del año 2018, mientras resolvía cuestiones prácticas asociadas al alojamiento y, en general, la supervivencia en terreno para los meses venideros, indagaba sobre los sitios turísticos emblemáticos de la comuna que estuviesen vinculados tanto a la Reserva Nacional Los Flamencos como a las comunidades indígenas atacameñas. No necesitó mucho tiempo para caer en consideración de que abordar la totalidad de casos que cumplieran con esta característica era una tarea inviable (para los efectos de la memoria de título), por lo que gracias a las conversaciones que sostuve con distintos personajes de la zona, llegué a Toconao. El pueblo de Toconao, como ya fue estipulado en secciones anteriores, es una localidad muy cercana al pueblo de San Pedro de Atacama, de manera que se ha visto inmerso dentro del circuito turístico empero a un nivel mucho menor, facilitando con ello su control. Las diferencias entre uno y otro son evidentes, Toconao mantiene – y sus pobladores/as así lo reafirman – la “*vida de pueblo*” que en San Pedro se perdió hace años por la expansión turística; este, es un fantasma que ronda constantemente a los/as toconares/as que se enfrentan a la disyuntiva de si promover un aumento de la actividad turística en el pueblo mismo, o continuar con un alejamiento entre el turismo y su cotidianeidad, justamente para “*no convertirse en San Pedro*”. Y es que si bien el turismo puede traer innegables beneficios económicos para quienes participan de él, el *boom* de la actividad repercutió en el funcionamiento y estructura del pueblo, tanto en la población local de San Pedro mismo y de los ayllus aledaños, como en los sitios visitados.

Quizás para quien visita por primera vez San Pedro de Atacama, lo anterior no es tan evidente, pero para mí, desde transitar por la calle Caracoles (principal calle comercial del pueblo) hasta visitar, por ejemplo, nuevamente el Valle de la Luna, fueron experiencias completamente distintas a las primeras veces que recuerdo. Las situaciones de poca regulación y descontrol de la actividad turística que fueron explicitadas en los antecedentes, pude percibirlas durante todos los meses de trabajo de campo. La sobrecarga en el pueblo y en los sitios turísticos – que sin ser consciente yo de la cifra exacta asociada a la capacidad de carga de cada uno, era evidente que estaba siendo superada –, la abrumante cantidad de agencias y servicios, de guías turísticos y la poca preparación que muchos/as de ellos/as para desenvolverse en el rubro, la ausencia de la población local en el casco central del pueblo (y por supuesto en los sitios), la congestión vehicular por el exceso de transporte turístico (como las populares *Mercedes Benz Sprinter*), son los elementos que más tempranamente saltan a la vista.

Requiere un poco más de tiempo e inmersión en la dinámica cotidiana del pueblo para ir visualizando el resto de problemas con los que deben lidiar los/as pobladores/as más permanentes del pueblo (es decir, todos/as los/as no turistas/visitantes): casi diariamente hay cortes de luz y agua por la alta demanda de consumo, colapso del sistema de desecho de basura, del servicio de salud pública (hay un solo consultorio para suplir la demanda en la comuna), colapso en el sistema de distribución de gasolina (una sola bencinera con acceso privado), colapso en el sistema de vivienda (existen tomas de terreno en los bordes del pueblo), alta polución y contaminación, deterioro de los caminos, aumento del costo de la vida, tráfico de drogas, entre otros.

Frente a este abrumador escenario que se experimenta en el pueblo de San Pedro de Atacama, el tránsito investigativo desde él hacia Toconao fue, al principio, un gran escape y respiro a esa vorágine. Significó caminar por un pueblo que se percibe “habitado”, por razones distintas al puro turismo. Fue reencontrarse con caras familiares, que transitaban sin un interés en exhibirse como el/la indígena autóctono/a frente a mi mirada externa. Desde el camino de entrada a Toconao, se podía ver la extensión del pueblo hacia el Salar, escuchar con atención el viento que sopla fuerte en los meses de verano, anunciando las lluvias que traen las nubes que arrastran. Todo eso se mezclaba con la música del carnaval escapando desde alguna casa, donde alguna familia toconar estaba siendo anfitriona de las comparsas. Se sentía esa intimidad que incomoda, que te hace sentir intrusa de un pueblo que no era del turismo, o al menos no en su totalidad.

Estéticamente, Toconao no presentaba un patrón de construcción homogéneo como sí ocurría en gran parte de San Pedro de Atacama, donde toda la zona central – el plano principal por donde se movilizan las personas – respeta un mismo patrón estético de infraestructura, que le da un sello artesanal y rudimentario. Por el contrario, la tradicional construcción de murallas con piedra liparita en Toconao, se mezclaba con infraestructura “moderna” de las casas de los/as toconares/as, situación que para quienes buscaban un mayor impulso turístico en este sector, criticaban al considerarlo “*poco auténtico*”.

En este aspecto, los/as locales que se iban mostrando como promotores/as de generar un mayor impulso turístico en el pueblo, alegaban que a través de él podría combatirse:

a) La preponderancia de la minería como principal foco de ingresos monetarios de los/as toconares/as, en la medida que el turismo podría generar un aporte económico competitivo.

b) El abandono de actividades tradicionales como la agricultura, la producción de artesanías, el pastoreo y la vitivinicultura, pudiendo ser retomadas en función del turismo.

c) La migración de jóvenes del pueblo a las ciudades, ofreciéndoles una alternativa laboral que además les permitiría reconectarles con su cultura *lickan antay*.

d) El deterioro medioambiental producido por la minería y el cambio climático.

Esta dicotomía que para algunos/as representa la minería y el turismo, guarda relación con lo que ya había sido presentado respecto a la incrustación de empresas como SQM en el seno de la vida comunitaria. Si bien la minería es algo presente en toda la región de Antofagasta, las luces del turismo en San Pedro de Atacama mantiene alejada su presencia latente en los alrededores de los sitios turísticos. Pero en pueblos como Toconao (o Peine), es común encontrarse con trabajadores de las faenas aledañas, visualizar las camionetas institucionales, encontrarse con los logos, y en este caso, encontrarse con un ex campamento que continúa emplazado en una de las entradas al Valle de Jere.

Esto ha llevado que la minería sea parte de las vidas de los/as toconares/as, todas las familias tienen algún tipo de conexión con SQM y otras empresas, ya sea porque alguno/a de sus miembros/as está vinculado/a laboralmente, o es beneficiario/a de alguno de los fondos concursables y/o proyectos que financian estas empresas, o por haber protagonizado algún tipo de enfrentamiento territorial con ellas. Es una relación en constante tensión, de negociación y disputa, de beneficios e impactos, pero que está integrada a la cotidianidad del pueblo y de cada uno/a de sus habitantes. Muchos/as toconares/as trabajaban en las faenas mineras en las afueras de Toconao, y cuando retornaban al pueblo retomaban sus labores en las huertas familiares, en la confección de artesanías y productos locales, etc. El ambiente de carnaval y protesta que se vivía en el pueblo cuando arribe al terreno fue la primera prueba de aquello.

Me parece relevante mencionar aquí el carnaval pues no sólo fue un acontecimiento que efectivamente trascendió en las primeras semanas del terreno, sino que es un evento al que constantemente recurrí para reflexionar respecto a las decisiones performáticas de los/as toconares/as frente a la *comoditización*.

Cuando me informaron respecto al inicio del carnaval, mi mente inmediatamente se trasladó hacia las experiencias de otros carnavales andinos, masivos, con bailes, comparsas, trajes, comercio, visitantes y turistas, comida y bebida. Ese verano se vaticinaba como especialmente lluvioso, por lo que en el pueblo ya se estaban tomando los resguardos para asegurar el suministro de agua potable y mantener los caminos. Paralelamente, se estaban levantando movilizaciones contra SQM y su acuerdo con la Corfo para licitar permisos de extracción de aguas del Salar de Atacama, iban grupos de toconares/as organizados a través de la comunidad atacameña para cerrar los caminos que conducían a los campamentos de extracción.

Quizás el mal tiempo y los ruidos de protesta fuesen el motivo de la baja cantidad de personas “afuerinas” que llegaron a visitar Toconao para los días de carnaval, o quizás nunca se esperó que llegara más gente, pero mientras yo me cuestionaba esto (ubicándolo como un “problema” para el desenvolvimiento de lo que yo entendía por carnaval), el pueblo entero ya se había volcado a vivir una fiesta íntima, de reencuentro, de alegría y comunidad. Participar del carnaval siendo una afuerina encendió nuevamente el sentir de que se estaba jugando el rol de intrusa, y no porque los/as locales lo hiciesen sentir así, sino porque exhibir el carnaval a una afuerina no era parte de las preocupaciones de los/as toconares/as. Lo que pude recabar de él, en cuanto a su funcionamiento, a los/as participantes, a las “ruedas”, su duración y significado, lo obtuve a partir de conversaciones informales, en los restaurantes donde comí esos días, en la plaza e incluso en las mismas casas de las familias anfitrionas. Entre esas conversaciones, apareció el elemento en el que quiero enfatizar, y es el del retorno.

El carnaval resultaba ser un evento tan importante en la vida comunitaria toconar, que quienes se encontraban gran parte del año fuera del pueblo, retornaban para esta fecha superando cualquier limitación o compromiso. Jóvenes paralizaban sus recesos de clases para concentrarse en el pueblo, trabajadores/as solicitaban permisos o días de vacaciones, desde ciudades lejanas volvían quienes se habían ido hace varios años, y es que en el carnaval se reencontraba la comunidad, los amigos/as y vecinos/as, cantaban e improvisaban nuevas coplas, bailaban cuecas andinas sin más descanso que un trago de chicha para continuar la rotación, eran 10 días de festejo continuo que para todos quienes se encontraban ahí, eran los 10 días más importantes del año. Tras el carnaval hubieron otras instancias comunitarias, santorales, reuniones de grupos musicales, celebraciones rituales, pero nada se comparó a lo que se respiraba en los días de carnaval. Ninguna de esas instancias me hizo sentir tan ajena.

Con esto, espero introducirles a los escenarios duales entre los que se desenvuelven los/as toconares/as, habitando espacios y tiempos *comoditizados* – por la minería principalmente, pero también por el turismo –, pero retornando en sucintos momentos a los lugares comunes. El turismo frente a eso aparece como la alternativa que, aún *comoditizando* paisajes, puede expandir esos momentos y lugares, resistir a la pérdida total de ellos, asumiendo los riesgos; y el fantasma de San Pedro de Atacama opera como un recordatorio permanente de ese peligro.

Como ya fue desgranado en secciones anteriores, veo el turismo a partir de 3 sitios, que resultan ser los proyectos de mayor relevancia para la comunidad. Estos articulan de distintas maneras tres lecturas del paisaje, la del turismo, la de la conservación, y la de la cotidianidad, más una cuarta aparte (pues profundizar en ella implicaría un análisis aún mayor), que sería la de la minería. A continuación se presentará cada una de estas experiencias, dando cuenta de las similitudes y diferencias que existen entre ellas, y siempre considerando el análisis entendiendo que hay una suerte de continuum, de la *comoditización* turística del paisaje. Desde ahí, apuntaré hacia los efectos finales que desencadenan estas lecturas productivas del paisaje en el vínculo identidad – lugar de los/as toconares/as, y cómo ellos/as van tensionando las dimensiones de lo propio y lo ajeno dentro de una red de disputa productiva, política y cultural del territorio.

7. Laguna Chaxa

Salar de Atacama

En esta travesía visitará el Salar de Atacama, lugar donde se encuentra la Reserva Nacional Los Flamencos, un enorme escenario natural de 100 km de extensión de norte a sur, que sorprende por su árida inmensidad. También se maravillará con la Laguna Chaxa, un escenario de espectacular belleza que se divide en varios espejos de agua, donde habita gran cantidad de flamencos y otras aves, como Parinas grandes y chicas.
(Folleto agencia turística)



7.1. Primer acercamiento: un día como turista.

La primera vez que visité Laguna Chaxa fue con uno de los dos grupos de guías locales que son parte de, y trabajan para, la comunidad de Toconao. Cada grupo trabajaba en turnos semanales (7 días continuos de trabajo y 7 días de descanso), y constaban de 2 personas contratadas para ser guías turísticas – que además desarrollaban labores de mantención de las instalaciones –, 1 persona a cargo de la administración (finanzas), más un conductor para transportar desde el pueblo tanto a los/as trabajadores/as, como a los suministros necesarios para el funcionamiento del parque. Recuerdo haber llegado ese día a la puerta de la sede cuando el sol estaba por aparecer, ya era mi segundo intento por bajar hacia el Salar pues la coordinación con la comunidad en esta época había sido dificultosa. Toconao, como ya introduje, se movía entre el carnaval y la protesta, por lo que la probabilidad de fallar nuevamente se hacía latente. No obstante, tras unos minutos me encontré con Franco, conductor de turno que cada mañana llegaba a buscar el vehículo de transporte junto a los bidones de agua. La jornada partía fría, aunque no tanto como lo sería en los meses venideros, pero en el refugio de la camioneta fui recobrando el calor gracias a la calefacción y a las primeras conversaciones que tuve con Franco, quien se volvió una agradable compañía en cada visita posterior. Antes de iniciar el camino hacia el Salar (que tomaría aproximadamente unos 30 minutos) se realizaban paradas en cada una de las casas de los/as

trabajadores/as del turno, además de una detención para llenar los bidones en los estanques de agua potable del pueblo. Ese primer espacio para compartir con los/as guías en el automóvil fue un bombardeo de información, simultáneamente en lo que yo intentaba formar parte del diálogo que se armaba al interior del automóvil, dinámica en la que se iban comentando las primeras noticias del día, se recordaban anécdotas, se reían, o incluso se aprovechaban los últimos minutos de descanso antes de llegar al refugio; me sentía a la vez atrapada en el paisaje que se iba dibujando alrededor del camino.

Hasta aquel instante, mi relación con el Salar de Atacama no era diferente a la de algún/a turista extranjero/a que visitaba por primera vez la zona. Había visto fotografías, había recibido diversos folletos que con imágenes de los flamencos, las lagunas y el cielo, invitaban con enunciados como el citado al inicio de este capítulo, a experimentar este lugar de *“espectacular belleza”*. Así, por cada minuto transcurrido, en cada acercamiento hacia aquella postal, me colmé de un sentimiento de ansiedad que solo cesó cuando lo único que divisaba mientras caminaba eran cristales de sal. Pero cuando aún íbamos en el camino, entre las gloriosas cumbres andinas a la izquierda y lo que eventualmente sería el Salar a la derecha, mi mente iba imaginando y saltando entre lo que había leído de los folletos, lo que previamente había averiguado sobre la vida comunitaria asociada al Salar, lo que habían sido mis otras experiencias en el desierto, y un sinfín de recuerdos tanto propios como ajenos sobre lo que estaba percibiendo. Era imposible escaparse de la posición de turista, donde lo sensorial del camino evocaba ineludiblemente múltiples imaginarios y sensaciones que se intensificaban con los rayos de sol que agujereaban la cordillera para llegar a abrigar nuestras espaldas. El gélido que a la vez se infiltraba por las ventanas del automóvil, o el silbido del viento que como un coro se escuchaba detrás de la transmisión de radio Toconao (que musicalizaba aquella y otras tantas mañanas), junto al estímulo visual de los colores cobrizos y violetas de la tierra, y por supuesto, aquel cielo que simulaba tanta pureza cuando el día comenzaba; con todo aquello sumado, irremediabilmente perdía esa batalla interna autoimpuesta contra caer en la ilusión del paisaje natural y prístino, habitado casi exclusivamente por los introvertidos flamencos. Tan indudablemente bello, que hacía que cada parte de los eslogan tan difundidos en el mercado turístico fuesen coherentes con lo que observaba, era un desierto inhóspito, inconmensurable y espectacular.

Una vez que se inicia el camino de tierra en dirección poniente, siguiendo los pocos letreros que indican en qué lugar estamos, el Salar de un momento a otro aparece: la tierra se va emblanqueciendo, el sol se irradia desde el suelo cristalino y realiza disparos incandescentes, el olfato se estremece ante el azufre, se pierde la mirada entre los cristales y rocas pálidas que emergen desde el fondo de la tierra como pequeños nudos que se tejen y se encuentran en la superficie, y al final del camino, se va divisando el refugio. Como el amanecer es uno de los momentos del día que a nivel mundial ofrece las mejores postales de cualquier paisaje turístico, y teniendo en consideración que (como me enseñaron después) la mejor hora para observar a los flamencos era *“tempranito por la mañana”* (Norberto, guía afuerino), antes de que los/as guías abrieran el paso ya se encontraba agrupada una cantidad importante de turistas al borde del camino, algunos/as desayunando, otros/as fotografiando, otros/as simplemente durmiendo, y aquello solo era el augurio de la dinámica que comenzaría a gestarse en breve. Al descender de la camioneta, aún sin estar segura de lo que vendría después,

ya conocía los itinerarios de los “*tours* de la mañana” que se replicaban en otros sitios, los había consumido más de una vez y entendía que el protocolo siempre era el mismo; no obstante, mucho había escuchado de parte de distintas personas (afuerinas y locales) de que en Chaxa los/as guías locales, en comparación a otros casos, estaban “más empoderados” del turismo, participando más que en la instancia del cobro de entradas.

Con los pocos minutos que nuestra camioneta sacó de ventaja a la caravana de turistas que se aproximaba, el cambio de ritmo de los/as guías fue inmediato, y rápidamente fueron descargando y poniendo en funcionamiento el parque. Mientras Paula, la administradora, preparaba el dinero, las boletas, los libros, los folletos; Rocío, una de las guías, ordenaba lo descargado y se encargaba de la que parecía la tarea más importante en ese momento, que era calefaccionar el refugio, y posteriormente habilitar los baños, la sala audiovisual y el sector de camping. Por otra parte, Carlos, el último integrante del grupo, en compañía de Franco rellenaban los estanques de agua del parque y arreglaban las congeladas cañerías. A la vez que esto ocurría, y casi sin darme cuenta, todo el sector de estacionamientos estaba colmado por furgones, buses y otros tantos tipo de automóviles, en su mayoría de *touropadoras* y hoteles. El revoloteo de los/as turistas parecía desde la ventana de cobro como una colmena hormigas instalada en la entrada del parque; algunos/as a la espera de realizar el pago con Paula (por la ventanilla se cobraba y se entregaban folletos informativos), otros/as esperando a que sus guías (privados/as) les dieran las instrucciones para ingresar, otros/as esperando los baños o el desayuno.

En el transcurrir de esta primera hora de la mañana, las expectativas que me había estado haciendo respecto a la relación entre guías locales y turistas, aparentemente, no tenía lugar aquí. Esa anhelada diferencia no era tal, pues la totalidad de personas que se encontraba en ese momento llegaba con su guía particular, afuerino/a, y su interacción con los/as guías locales no iba más allá del momento de cobro o fríos saludos en la entrada. Cada grupo pasaba libremente a las instalaciones, y en muchos casos, tras unas palabras introductorias su guía, transitaban libre y solitariamente los senderos. Esta “decepción” inicial que experimenté al no encontrar ese “empoderamiento” del que me habían hablado – aunque pensarlo desde ese vínculo guía local – turista tampoco era la reflexión definitiva de aquello –, terminó siendo el primer (y quizás más importante) error que cometí durante el trabajo de campo.

Laguna Chaxa se presentaba al/la visitante a partir de 2 grandes tópicos: la avifauna, en particular los flamencos, y el Salar mismo como ecosistema de importancia mundial. En función de ello entonces, la rutina del/la guía y su grupo seguía, en general, la siguiente fórmula: el grupo se juntaba en los primeros paneles ubicados a un costado de la caseta de cobro, ahí podían leer las normas del parque, los cuidados que eran necesarios considerar al transitar por un Área Protegida por el Estado, y las sanciones a las que se exponían si las incumplían; luego, los/as guías iban moviéndose entre los paneles que presentaban la información geográfica más relevante respecto a la ubicación del parque, las características del Salar, cómo se formó, cuál era su composición, se hablaba de la evaporita que es la roca que aparece en la superficie del suelo, se habla de las lagunas, del sistema hidrológico que las sostiene (Sistema Hidrológico de Soncor, de ahí su nombre dentro de la RNLF), las características de la cuenca; se habla detalladamente sobre la artemia franciscana, crustáceo microscópico

que vive en estas aguas y que es alimento fundamental para la fauna del sitio. A un lado del sector de picnic, hay una pecera disponible junto a una lupa y muestras de agua que contienen artemias extraídas directamente de las lagunas, y ahí se concentra la explicación respecto al “*alimento de los flamencos*”. Frente a este sector se encuentra la sala audiovisual, donde opcionalmente entran los grupos, en ella se encuentran paneles y material interactivo con más información sobre el resto de la fauna que se puede encontrar en el parque y que habita en los alrededores, y además, este es uno de los sectores en donde más se menciona (a través de paneles) a la comunidad indígena que actualmente está vinculada a la laguna.

A continuación de esta sección más “introdutoria” del recorrido, se pasa a los senderos. Son dos los senderos disponibles en el parque, uno que sigue el camino principal y que se extiende por la laguna de Burro Muerto (principal laguna del sitio), y otro que se introduce al interior del Salar – y que conecta eventualmente con el primero –, desde la cual se avista a la lejanía las lagunas Puilar y Chaxa. En este segundo sendero, hay distintas estaciones con paneles informativos (aunque para ese entonces se encontraban deteriorados por la acción del sol). Una de las primeras paradas detalla la información sobre la artemia desde donde se pueden observar; en otro punto, se describen las principales cumbres de las cuales se tiene una vista panorámica. Aquí nuevamente aparece un poco de información que nos recuerda que entre tanta naturaleza hubo y continúa existiendo gente vinculada a ella, pues se emplean algunos nombres de los volcanes y cerros en *kunza*, se menciona a los poblados vecinos, y ocasionalmente se relatan algunos de los cuentos que están ampliamente difundidos en la zona, y que por ende, no sólo se pueden escuchar en este parque sino que ya son parte del *speech* turístico general de la comuna. Continuando por el camino, se llega a uno de los puntos más apartados, adecuado para avistar los flamencos que ya han ido emprendiendo vuelo, escapando del ruido que han traído los/as visitantes en el transcurso de la mañana. Hasta este punto, usualmente, llegaba la participación del/la guía turístico, y lo que quedara de recorrido se realizaba (idealmente) en silencio por cada turista.

Lo anterior, reitero, es lo que con mayor frecuencia se daba, empero las dinámicas de cada grupo cambiaban según diversos factores, como la procedencia de los/as visitantes, la edad, el/la guía, la empresa u hotel que entregaba el servicio, la época del año, etc. Lo que vi en esa primera jornada en Laguna Chaxa fue algo que se repitió en el resto de visitas, y que era evidencia de la multiplicidad de dinámicas que se podían adoptar en un mismo espacio, ya que mientras algunos grupos se separaban de sus guías en la entrada del parque y seguían los senderos sin necesitar mayor información, otros no se despegaban de su guía; algunos respetaban la normativa de ir en el mayor silencio posible para no perturbar a los flamencos, otros transitaban de manera extremadamente ruidosa; algunos grupos expresaban notoriamente un interés por la observación de la fauna – fotografiaban, describían, fichaban –, otros fotografiaban todo lo posible, mientras otros solamente transitaban de manera expedita, en cumplimiento de algo por lo que habían pagado. Y en esa mañana, cuando todo eso iba ocurriendo con más de 100 personas moviéndose simultáneamente por el parque, los 2 guías locales intentaban turnarse para mantener (dentro de sus posibilidades) el cumplimiento de la normativa, tarea que evidentemente era difícil cuando el número de visitantes excedía la protección que 2 personas podían asegurar, y donde una parte importante de los/as guías externos/as se desligaban de sus grupos al inicio del recorrido. A pesar

de que en esa visita ninguno de los/as guías locales dirigió a algún grupo de turistas (situación que sí se dio en otras visitas), pasado el mediodía, cuando el tráfico de personas comenzó a descender, acompañé a Rocío a recorrer los senderos y fiscalizar a los grupos que se encontraban pululando. Iniciado el camino, entre los múltiples saludos afectuosos que ella iba recibiendo de parte de casi todos/as los/as guías externos/as que en ese momento se encontraban ahí, y entre las intervenciones que ella iba haciendo en los grupos de turistas para recordar alguna normativa que estaba siendo incumplida – como mantener el silencio o no traspasar el camino delimitado, que eran las infracciones más comunes –, de manera casi natural me fue haciendo el guiado a mí. Recibir el *speech* turístico de Laguna Chaxa, que simultaneo a lo que yo lo recibía, el resto de guías iban vociferándolo en distintos idiomas, desde una guía local me despertaron un interés especial en dos aspectos: primero, en el vasto conocimiento técnico y científico que Rocío desplegaba (y se interesaba en exhibir) respecto al territorio; y segundo, el torcido camino que hubo que atravesar para llegar a un relato que, trascendiendo a esa lectura propia del enfoque de conservación ambiental de Conaf, incluyera la historia de ocupación del Salar de Atacama.

7.2. Tensionando el paisaje, ¿qué es lo que se exhibe y por qué?.

Gracias a la revisión bibliográfica previa al terreno, sumada a algunas informaciones aisladas que pude rescatar de conversaciones informales con los primeros contactos del pueblo, cuando llegué a Chaxa ya estaba en conocimiento de que había una historia de ocupación ancestral asociada a las faenas de extracción y recolección de materiales del Salar, siendo la extracción de huevos de *parina* (“flamenco” en *aymara*) la más icónica. La llegada de Conaf al territorio ocurre, según los recuerdos de toconares/as y locales, cerca de la década de los 80’, fecha que coincide con la puesta en vigor de la legislación de protección de las Áreas Silvestres y Protegidas (1975) (Bustos, 2004). En el territorio, esto se traduce en la expulsión definitiva de los/as atacameños/as del Salar de Atacama, por las fuertes sanciones que comienzan a aplicarse a quienes continuaban ocupando estos sectores, poniendo en peligro a la flora y fauna nativa. Naturalmente, este proceso decanta en la creación de la RNLF y la configuración de un polígono de protección de aquellos sectores en mayor riesgo y, a la vez, de mayor valor ecosistémico.

Lo anterior nos ayuda a comprender el motivo por el cual hoy, acceder a las historias de aquella época de ocupación y extracción requiere de tiempo e insistencia, pues no es algo que desde el paradigma de la conservación y protección ambiental, imperante entre los/as guías toconares/as, se pueda validar y reivindicar. Pero esta comprensión llegó más tardíamente a mí, pues al inicio mantenía la expectativa de que el paisaje que me iban relatando Rocío, Carlos y los/as otros/as guías, incluiría el relato de los viajes en burro, de la recolección de los huevos, de las noches en el Salar junto al fuego. Mi anhelo se intensificaba en la medida que, en el ámbito público y político de las comunidades indígenas de la comuna, estaba muy presente la reivindicación de la ocupación a través de la cosmovisión andina, el rescate de los valores de interrelación y complementariedad por medio del recuerdo de las historias de “*los abuelos y abuelas*”. Eso era lo que positivamente era valorado desde quienes reivindicaban la cultura *lickan antay*, no obstante, en el cotidiano del sitio turístico estaba ausente, no aparecía en los paneles informativos, ni era parte de los *speech*. Lo que fue más determinante para mí

en esta etapa, no era que los/as guías afuerinos/as no lo incluyeran, era que los/as locales no asumieran ese rol.

Tomando en consideración esto, cuando caminaba con Rocío y ella me iba enseñando cada componente del paisaje, en reiteradas veces me comentó lo significativo que había sido para ella el aprender “*de verdad*” cómo eran las cosas, y eso fue replicado por los/as otros/as. Valoraban mucho el haber accedido a otro tipo de información sobre los lugares que ya conocían por sus abuelos y abuelas, pero que “*no conocían realmente*”, refiriéndose a la complejidad que concentraban. A modo de ejemplo, traigo a colación a Felicia, guía del otro turno, quien me hablaba de que su motivación para participar de este rubro nació cuando:

Empecé a estudiar cosas así uno las ve, por ejemplo, a una roca, tú la ves una piedra no más, así, como una piedra, pero en realidad tiene muchas cosas que empiezas ahí como a mirar y sí, esta piedra tiene esto, tiene esto otro, y le buscas un montón de cosas. Entonces eso es lo bonito, que tú buscas otras cosas que con otros estudios te vas dando cuenta que no es una simple piedra (Felicia, guía local).

Así se comienza a hacer latente que hay una valoración desigual entre el conocimiento científico versus el saber ancestral por parte de los/as mismos/as guías locales, como me lo clarificó Rocío que, en esta instancia, solo me nombró superficialmente lo de los huevos frente a mi insistencia, pero tras mencionarlo inmediatamente volvía a que ya “*habían aprendido*” que no se debía hacer. Tanta era la negación que sentí de aquella historia en estos primeros momentos de terreno, que incluso cuando preguntaba por el término “parina” recibí respuestas relativas a que esa era “la forma ancestral” de llamarle al flamenco, empleada por los abuelos, pero ahora se hablaba del flamenco y sus tipos (andino, chileno o James). Ahora bien, si costaba entrar a lo cultural del paisaje por medio de la indagación de aquella historia previa de ocupación, no ocurría lo mismo si ese anhelo era conducido a través del *kunza* o las leyendas que eran elementos siempre presente en los recorridos. “*Alabalti Alabalti*” (“bienvenido/a” en *kunza*) era la frase de entrada que no solo aparecía en el primer panel sino que lo repetían tanto guías locales como afuerinos/as para introducir a los grupos de turistas al parque. De igual manera, sencillo y reiterativo era escuchar el cuento que relacionaba al cerro Quimal junto a los volcanes Licancabur y Láscar (todos nombres en *kunza*, y sus significados también solían ser parte del relato turístico). Era contenido frecuentemente empleado para imprimir la marca local entre tanta naturaleza inmaculada, era el sello cultural que le podían asignar a Chaxa cuando hacían recorridos y encender el interés de los/as turistas:

Mucha gente sí, le gusta saber principalmente de la cultura, entonces uno les acompaña, y como hay paradas dentro de los circuitos, entonces por ejemplo primeramente uno comienza, le da la bienvenida, siempre tratando de inculcar como te decía yo de nuestra etnia lickan antay, entonces yo siempre les saludo en la lengua kunza que es lengua de nuestros ancestros, que a lo mejor justamente ahora nosotros no lo hablamos, no lo conversamos directamente pero sí sabemos palabras, frases, los nombres de los pueblos, volcanes, cerros, están en la lengua kunza entonces siempre cuando yo comienzo el guiado, o también para dar indicaciones, para dar la información, siempre le digo ‘alabalti

alabalti', porque me nace, porque lo siento, por eso, no es porque yo quiera decirlo así por así (Rocío, guía local).

Que estuviesen dispuesto/as a hablar palabras aisladas en *kunza*, en lugar de profundizar quizás en las anécdotas y/o sentimientos asociados a la ocupación antigua del Salar me llevó inicialmente al desconcierto. Desde mi posición (que no era muy distinta a la de una turista), las historias que podían conocer respecto a los días pernoctando en los mismos sitios por los que hoy caminábamos, era tan atractivo como los flamencos, le daba un sello de autenticidad tanto al paisaje, como a los/as mismos/as guías; una suerte de legitimidad que continuamente era puesta en duda por los/as afuerinos/as. Sin embargo, posteriormente entendí que ese recato tenía que ver con una decisión consciente, de filtrar información para preservar los elementos culturales que para los/as toconares/as no debían ser parte (al menos no tan fácilmente) del circuito turístico, y es que finalmente, no todo era *comoditizable*.

Así, casi 15 años de desarrollo ecoturístico en el Salar de Atacama a cargo de la comunidad *lickan antay* de Toconao, era evidente que Laguna Chaxa representaba un paisaje con un alto valor de conservación y protección ecológica, pero era casi imperceptible – con la información presente en el parque – que aquello que se veía tan apartado al vivir cotidiano, en realidad fuese parte de una tradición de ocupación de larga data. Uno de los problemas que conlleva esto es que, en esta omisión de “lo humano” del paisaje, quienes nos ubicábamos desde afuera legitimábamos el categorizar a los/as guías locales como sujetos/as pasivos/as frente al turismo.

Este juicio que “los/as otros/as” hacían(hacíamos) de los/as locales, a partir de sus prácticas y discursos dentro y fuera del sitio turístico, apareció tempranamente en el terreno. Por ejemplo, en esta misma jornada que he estado relatando, una pareja de turistas nacionales criticó el cobro de la entrada y las pocas libertades que ello aseguraba para hacer uso de las instalaciones, pues en este caso, el horario de funcionamiento no les iba a permitir grabar ni el amanecer ni el atardecer (el sol salía antes de la apertura y se escondía posterior al cierre). Hablaron del “robo” que se hacía “*en su propio país*”, cuestionaron el destino y uso de ese dinero, y aunque lo negaron, con ello estaban criticando a los/as guías toconares/as ahí se encontraban. En otras ocasiones, más de las que me gustaría contabilizar, me tocó escuchar a guías afuerinos/as referirse de manera peyorativa a los/as guías locales, comentándoles a sus grupos (o a mí) que el apodo que se les daba era de los “*lucan antay*”. El término *lucan antay* ya lo había escuchado en el pueblo de San Pedro, y es que era una manera ampliamente difundida para referirse a los grupos indígenas de la zona y que se fundaba en la idea de que las comunidades del norte – a diferencia de las comunidades mapuche en el sur de Chile – eran “*vendidas*” por cómo participaban en el turismo y, asimismo, por su compleja relación de aliadas y enemigas con la minería. Como lo refleja la siguiente cita:

Al final ellos quieren administrar porque saben que está la papa, quieren plata, porque nosotros mismos somos los que le andamos recogiendo las latas de cerveza cuando andan en fiestas y hasta ahí le llegó la Pachamama, entonces ahí hay un tema como te digo generacional, un tema de que se han agarrado las nuevas generaciones, se agarran de lo que pueden por ser atacameños para sacar el máximo de provecho beneficio y no es justo para el resto de ciudadanos

contribuyentes y gente profesional que aporta a la comunidad, que vive hace tiempo en la comunidad, que sustenta y que defiende sus tierras y también su cultura, entonces, al final yo creo que es falta de respeto hacia sus ancestros, hacia las personas, hacia todo (Pedro, guía afuerino).

Siguiendo esta línea, la construcción de la figura del *lucan antay* no sólo se relacionaba con el provecho económico que sacaban las comunidades de estas actividades, sino que también con la manera “poco auténtica” en la que lo hacían. Con ello, se hacía muchas veces la distinción entre los/as “falso/as” y/o “malo/as” atacameños/as, y los/as “verdaderos/as” y “buenos/as”, que vendrían siendo los/as sujetos/as (generalmente) de más edad; “*los viejos que van quedando*”, eran vistos/as como los/as que guardaban distancia de las dinámicas productivas actuales y que, consecuentemente, eran los/as más empobrecidos/as y abandonados/as. Los/as locales eran muy conscientes sobre el apelativo que recibían de parte de los/as afuerinos/as, pero en el caso de los/as guías de Chaxa, parecía realmente no importarles. Cuando transcurrieron aquellas situaciones de tensión que cité, la respuesta que entregaban no iba más allá de recalcar las características del sitio (un área natural protegida) y el rol que ellos/as cumplían ahí (resguardo y protección ambiental); no había un apremio por validarse desde lo étnico y ancestral, no recurrían a su historia de ocupación desde la cual su vínculo con este lugar era irrefutable.

Pero, a pesar de estas interacciones que tácitamente propagaban un ambiente de tensión en el parque, la relación cotidiana entre guías locales y afuerinos/as era muy buena, llegando incluso a convertirse en amistades de largos años. Así, a lo largo del terreno participé de muchas conversaciones grupales que iban más allá de charlas sobre el trabajo. Y es que de igual forma como desde afuera se distinguía entre atacameños/as buenos/as y malos/as, también para los/as locales habían afuerinos/as buenos/as y malos/as; al primer grupo pertenecían aquellos/as que se preocupaban en prepararse profesionalmente para cumplir el rol de guía turístico/a, que entregaban información verídica y que se quedaban años trabajando en la comuna; los/as malos/as guías, en cambio, venían solo de paso, su interés estaba en el lucro, no profesionalizaban su rol ni respetaban los lugares ni a las personas locales. Con ello, era evidente quiénes accedían a ese círculo de confianza y quiénes no, y en función de eso, qué clase de información recibían desde los/as locales. En este aspecto, me fue muy recurrente escuchar a los/as guías locales decir de que habían ciertas cosas que “*no se las contaban a cualquiera*”; este filtro, operaba tanto para los/as otros/as guías como para los/as turistas:

Hay mucha gente que llega y te hace preguntas, muchas preguntas, por ejemplo empiezan con algo pequeñito y empiezan otra y otra, y como que a esas personas a mí me encanta que te hagan preguntas, pero las personas que como que van así sin ganas, no dan ganas de decirles nada (risas), pero cuando hay personas que les interesa el tema y te hacen una pregunta y otra pregunta es como diciendo que les gusta, qué es lo que vienen a conocer y quieren saber, de qué se trata todo esto (Felicia, guía local).

Cuando llega Conaf al territorio, período en el que “*incluso a algunos hermanos los llevaron hasta presos por el tema de extracción de huevos*” (Benjamín, toconar), la ocupación del Salar venía en descenso por el proceso de apertura económica, social y

cultural que acontecía en esta zona del país, por lo que las lógicas bajo las cuales se desarrollaban estas actividades tradicionales cambiaron. Así lo admiten los/as toconares/as quienes, por ejemplo, caracterizan a la última etapa de extracción de huevos como faenas masivas y lucrativas, que apuntaban más a la comercialización de los huevos que a la mantención de la tradición. Además, como ya fue detallado en los antecedentes, en esta época el proyecto minero se despliega con fuerza, y siguiendo a Núñez (2002), generó transformaciones diversas esferas de la vida en Toconao. Por lo tanto, si bien Conaf marca un punto sin retorno a la ocupación del Salar, el quiebre del vínculo entre toconares/as y este lugar no se le puede asociar única y exclusivamente a la conservación, pues antes de que esta cooptara el control territorial del Salar, la misma minería y la industria petrolera ya había realizado intervenciones; huella de aquello es el camino y sendero principal del parque Laguna Chaxa, que fueron habilitados en 1980 “cuando esta empresa ENAP en busca de petróleo hizo el camino por el medio de los lugares de nidificación. Ya fue un impacto” (Paulina, toconara).

Pero antes de que fuese intervenido por estas empresas, y mucho antes de que formase parte de la RNLF, el Salar era anualmente visitado por grupos no solo de toconares/as, sino que de otros pueblos aledaños, configurándose como un lugar de recolección y encuentro, de jornadas de pernoctación y cuentos. Cuando mi relación con los/as guías (y los/as locales en general) se intensificó, y mi presencia dentro del pueblo y del sitio mismo se hizo más habitual, aquella historia que hasta el momento había sido superficialmente contada comenzó a entrelazarse con las historias personales de los/as guías y toconares/as; y ya no fue solo el sector Soncor de la RNLF, o la idílica Laguna Chaxa de los flamencos, fue también *kunkuta* (“salar” en *kunza*) sagrado de los abuelos. De las personas locales con las que pude compartir muy pocas efectivamente habían participado de los antiguos viajes, y de haberlo hecho fue a muy corta edad en la compañía de algún familiar, pero los recuerdos compartidos de los viajes y el Salar estaban presentes, sin la necesidad de haberlo experimentado personalmente:

Escuchaba no más que habían unos flamencos, y que igual nuestros abuelos nos contaban y decían ‘mira, pasan los flamencos’ y nosotros escuchábamos en la noche pasaban graznando . . . y claro nosotros escuchábamos un ruido raro y nos llamaba la atención, y ellos nos decían que eran las parinas en ese tiempo, conocidas así (Paulina, toconara).

Respecto a los viajes, me cuentan que se realizaban solo en algunas épocas del año que coincidían con la temporada de anidamiento de las parinas:

Sacaban el 25 de diciembre, como el primero de enero – como siempre se acuerdan – porque los flamencos siempre llegaba una bandada el 25 de diciembre, ponían y después llegaban en enero, como el primero de enero, y después como el 8 de enero esas fueron las últimas poniciones [sic]. Ellos [los abuelos] sabían en las fechas que ellos [los flamencos] ponían (Antonio, toconar).

Cada una de las jornadas de recolección de los abuelos constaba de aproximadamente 3 días, que se distribuían de la siguiente manera:

Un día bajaban, dormían en el Salar, se llevaban su agua, sus cosas de alimento, y como hay vega los burros no tenían problema ¿ya?, así que dormían ahí y al otro día entraban al Salar a sacar la sal, los huevos, y después ya, juntaban ese día y al otro, al tercer día, se iban al pueblo (Antonio, toconar).

Como se puede inferir de los relatos, y tal como se había mencionado anteriormente, la recolección que se realizaba en el Salar no incluía únicamente huevos de *parina*, también se rescataban sus plumas que tenían un importante uso ritual y medicinal, en ocasiones el *culme* o pico que también era utilizado con fines medicinales. Se recolectaban también materiales como la sal, para el consumo humano y animal, leña del “*cachiyuyo*”, y paja para la construcción y la combustión, y finalmente, barro, que junto a su utilización en construcciones tenía un uso estético. A pesar de la diversidad de elementos que se obtenían en este lugar, se sabía que eran recursos disponibles solo en una determinada época, siendo rigurosamente resguardado por los toconares/as. Así, el huevo de *parina* era parte de una “*dieta complementaria estacional*” (Matías, guía local).

Si bien, a lo anterior se le puede asociar un impacto e intervención ambiental negativa – que es ampliamente reconocida por todos/as los/as sujetos/as –, existen dos visiones que chocan respecto al cuidado y conservación de la naturaleza. Por un lado, Conaf propone una conservación de la naturaleza generada desde la separación rotunda de esta esfera con la actividad humana, y eso lo ha infundido por todo el territorio; mientras que, para los/as abuelos/as toconares/as, cuidar la tierra (según me cuentan sus descendientes) no tenía que ver con este “exclusionismo”, sino más bien con un habitar consciente de ella que asegurara el equilibrio y la complementariedad. Si se toman en consideración los estudios que abordan la cosmovisión andina, las culturas indígenas estructuran su habitar en el mundo a partir de 3 ejes: la complementariedad, la reciprocidad y la concepción cíclica del tiempo (Estermann & Peña en Lizana, 2016, p. 23). Desde esa comprensión, se trasciende a la clásica separación occidentalista del/la humano/a con su entorno, pues se consideran a ambas esferas como parte de un todo conectado. Por lo tanto, toda actividad que realizaron en el Salar surge de ahí, pues de ello dependía la reproducción de la vida:

En este tiempo del salar de Atacama que vivía la gente, sacaban la paja, los huevos y además también ocupaban las plumas de los flamencos ¿ya?, pero eso lo hacían para hacer las costumbres, era una costumbre que ellos hacían, las tradiciones que ellos hacían, porque ellos siempre alabaron a la madre tierra, porque ellos lo sentían y lo veían, porque de la madre tierra veían salir fruto. Por arriba de la tierra nosotros podíamos caminar, podíamos hacer nuestra construcción para vivir, por eso ellos eran – son todavía – fiel de la tierra, porque de repente vienen religiones que dicen que la religión, el espíritu, y somos los mismos, vivimos el tiempo y vivimos todo eso. Todos lo mismo no más. Y entró acá la gente [de otras religiones], y mi abuelo [decía] ‘no, la tierra. Gracias a la tierra vivimos, si no fuera la tierra ¿a dónde pisas? ¿a dónde duermes? ¿a dónde vas a sembrar? ¿a dónde vas?... la tierra te da el agua, te da el aire y te da todo’, y es verdad (Antonio, toconar).

Con ese mismo sentido Rocío me comentaba en una de nuestras conversaciones el vínculo de esos usos del Salar con creencias profundas a la tierra, y las formas en que a pesar de la restricción, hoy se intenta mantener:

[Los elementos extraídos] Se usaban porque nuestros abuelos, nuestros ancestros principalmente, todo lo que ellos decían y lo que ellos también creían, lo que pensaban, lo que ellos respetaban y con fe, ellos siempre lo tenían presente, entonces por ejemplo se usaba también el culme, el pico del flamenco, las plumitas ¿cierto?, para hacer también medicina ancestral más que nada para, suponte tú, curar a algún enfermo, y hasta ahora sí eso se conserva (Rocío, guía local).

En la cita precedente se da cuenta de cómo el sentido del habitar de los abuelos y abuelas toconares/as estaba profundamente imbricado con una creencia en la tierra o *Patta Hoiri* como reproductora de vida. Entonces, sus descendientes cuando rememorar la recolección en el Salar, les resulta casi inverosímil entenderla como contraria a la conservación de estos elementos que son primordiales para el mundo andino; este sentir se intensifica cuando en la actualidad este ecosistema del que fueron expulsados/as en nombre de la “protección”, se encuentra más deteriorado que nunca por el turismo y la minería. En este sentido, se van estructurando una serie de oposiciones entre el ayer del Salar de los abuelos y el actual del ecoturismo, en función de qué tan efectiva está siendo la conservación ambiental que provee el Estado. Pues, aunque Laguna Chaxa ha sido, para diversos/as sujetos/as que participan del rubro turístico, uno de los sectores más estables (su personal está bien evaluado, así como sus instalaciones y la mantención del ecosistema), en los últimos años ha visto superada su capacidad de carga, repercutiendo directamente en los flamencos que requieren un especial resguardo del silencio y la quietud del ambiente para mantenerse en el sitio.



Así, cuando ayer era uso y recolección de huevos (más los otros elementos), hoy es protección, exclusión y ecoturismo. Cuando ayer el ingreso al Salar era en una época del año (de diciembre a enero), hoy el parque está operativo de manera continua los 365 días del año. Mientras se comenta sobre la presencia de más de 10.000 flamencos en los días pasados y de la existencia de amplias lagunas que se extendían por todo el Salar; hoy, recién en marzo, se avistaron los primeros – y hasta ese momento únicos – dos polluelos de flamenco, recordando la baja que hay en los nacimientos. Donde solía haber una amplia laguna hoy se divide y dispersa. Cuando ayer, visitar el Salar estaba permeado por una esfera de “lo sagrado”, donde la irrupción se dictaba por la necesidad, la tradición y la creencia; hoy el ingreso y vinculación al Salar está mediado por la ganancia monetaria que trae consigo el turismo. Esta comparación entre el ayer y el hoy del sector de Chaxa aparece entre medio de las conversaciones con los/as locales, que mientras alaban el proceso de asociatividad y el desarrollo del ecoturismo, realizan

pequeños disparos narrativos que escapan de esa línea argumental, para mostrar la contradicción desde la que se conserva actualmente; pues por las tardes, cuando el cielo no encandila, es posible ver (a no mucha distancia) la planta de litio que la empresa SQM instaló en el Salar y opera por el lado del poblado de Peine. Como me lo expresaba uno de los guías locales:

¿Cómo es posible que un lugar de protección medioambiental esté cerca de mineras?, porque la extracción masiva de aguas en sectores más arriba corta el ciclo natural del agua, cortando el ciclo natural del agua también puede quizás alterar el ph del agua. El que un día haya menos agua en un sector o haya más agua depende mucho también de la extracción, del real efecto antrópico que no es causa del turista, sino que es causa de las decisiones políticas que se han tomado antiguamente y que necesariamente afectan a esta cuenca. Entonces para mí es una suma de condiciones, tiene que ver mucho el turismo, pero también tiene que ver las decisiones que hoy en día se toman, las políticas que se pueden llevar. O sea, tú me hablas, o hablamos, de conservación, de preservar, pero tienes que tomar en cuenta de que esto genera puestos de trabajo, prestadores de servicio de mineras, entonces entra a sopesar entre que da trabajo a 10 mil trabajadores, que si lo multiplicas por 4 son 40 mil pensando en que todos están casados, versus la vida de una ave. Entonces son las decisiones que se han tomado antiguamente, de las decisiones buena o mala que se han tomado en el pasado, es como está hoy en día esta laguna (Matías, guía local).

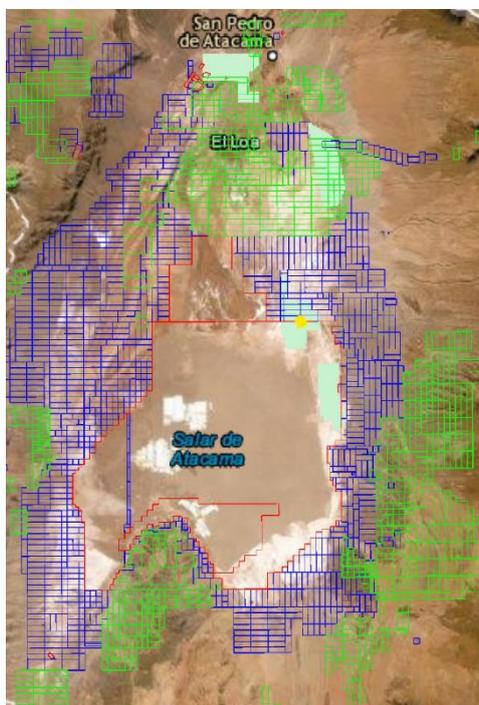


Figura 8. Propiedades mineras actualizadas (en azul, verde y rojo), aledañas al Salar de Atacama. Sector 4 – Soncor RNLF demarcado con punto amarillo (Fuente: www.geoportal.cl).

Todo esto habla de que aunque en el pasado se consumían huevos, aún las condiciones ambientales eran mejores puesto que el *kunkuta* como espacio sagrado solo podía visitarse en determinados meses, transgredir eso implicaba transgredir a la madre tierra,

quien bajo la misma cosmovisión, demostraría su descontento con sequías o malos cultivos:

Se sabía que solamente, una sola época, se entraba a una temporada al Salar y después ya no se entraba más, no se intervenía más. Debiera ser así, porque si te das cuenta, si uno entra por ejemplo todos los días a un lugar lo impacta, entonces es como el respeto hacia la naturaleza. Entonces la gente bajaba, iba al Salar una vez o dos veces, tres veces en el año, pero ya no más porque sabían que era sagrado y sabían que había que cuidarlo, entonces le tenían respeto. Pero hoy en día ya eso se deja de lado, todas esas tradiciones, se deja de lado por el tema de que hay un tema de explotación, ya sea minero o turístico, porque lo que hacemos también nosotros es una explotación (Carlos, guía local).

Esta explotación que se hace por medio del turismo tiene impactos concretos en el ambiente – reconocidos por la mayoría de los/as sujetos/as, tanto locales como afuerinos/as –, por ejemplo, en la baja del número de flamencos de las lagunas cercanas a los senderos. Si bien el deterioro de las condiciones climáticas ha contribuido a ello, la presencia masiva de turistas no deja de ser un factor relevante:

Ese tiempo cuando Conaf hizo el primer censo, llegaron hasta 15 mil flamencos en el Salar de Atacama, más o menos, calculando. Pero ahora bajaron a 7 mil, a 5 mil, ¿por qué?, siempre le echan la culpa al agua por las mineras que sacan el agua, todo eso. Puede ser que sí, porque no hay alimento ya, pero yo voy seguro a que es por el alimento, porque no alcanzan a alimentarse ya más los flamencos (Antonio, toconar).

En Chaxa [el impacto] es más que nada por el tema de los flamencos porque cuando hay mucha gente, ese es un lugar de zonificación es decir que es de silencio, si hay mucha gente cuesta mantener el silencio en un lugar. Ese es el problema, y ahí están los flamencos, o sea está toda la fauna aglomerada ahí en un punto súper pequeño, entonces eso es lo que es contraproducente (Ana, empresaria local).

Y tal como se adelanta en los relatos, también está la problemática del agua, que es vinculada tanto al cambio climático como a la minería:

Tú ves que el clima ha cambiado, este año ha sido poquísima lluvia, entonces como siempre nosotros estamos hablando de que el Salar en sí lleva todas las aguas de la cordillera de los Andes, y ha llovido poco, ha nevado poco, entonces es menos cantidad hasta que ingresa a lo que es el Salar, y lo que se está sacando en el salar de Soquimich es bastante, ha aumentado entonces eso yo creo que ha afectado, si uno no se da cuenta de repente, como uno ya sabe cómo funciona, ve las lagunas qué cantidad hay de agua y tú vas y dices 'ese sitio, mira ahí, oh ese sitio tenía agua antes', hace 2-3 años atrás tenía agua, ahora ya no tiene agua (Felicía, guía local).

Como yo trabajo ya aproximadamente 12 años igual yo me doy cuenta, el agua, quizás ahora se ve más agüita, algunas lagunas que se han llenado de agüita

pero es porque hemos tenido lluvias, porque si uno trae algún abuelito, y ellos como vieron [el cómo era antes], ellos se dan cuenta inmediatamente que esto ha cambiado hartito (Rocío, guía local).

No obstante, más allá de las sensaciones amargas que deja la expulsión de los abuelos del Salar de Atacama en aquella época, y de los cuestionamientos a qué tan exitosa ha sido la conservación exclusionista basada en el no uso del ambiente, versus la tradición atacameña de uso sustentable (Bustos, 2004), hoy los/as toconares/as no buscan recuperar jornadas de recolección ni la posibilidad de tener un tránsito libre o permiso de ocupación para sectores protegidos dentro del Salar de Atacama; más bien, son fieles reproductores de la necesidad de proteger este ecosistema y sus especies, admiten el “error” de haber realizado tal explotación con objetos de conservación tan frágiles, como lo revela el siguiente extracto:

Yo creo que la gente lo entendió, a lo mejor al principio costó un poco porque extrañaban eso ¿cierto?, pero lo entendió porque se dieron cuenta de que tenían la razón, de que por ejemplo el flamenco andino había menos cantidad, y es obvio que uno siempre quiere cuidar el lugar, entonces yo creo que la gente entendió el por qué (Felicia, guía local).

7.3. La “nueva comunidad”: gubernamentalización del Salar y de los/as toconares/as.

El desplazamiento (como el experimentado por los/as abuelos toconares/as), como plantean Büscher & Davidov (2015), es inherente a los proyectos de conservación, ecoturismo, extractivismo, en la medida que la existencia de ellos necesita de la “borradura física y simbólica de los antiguos residentes . . . [quienes] no solo fueron escritos fuera del paisaje mismo, sino también de las historias y las representaciones simbólicas y discursivas del paisaje” (p. 4). En consecuencia, los “desplazamientos ambientalmente inducidos” actúan sobre 3 esferas: la física/material, la discursiva/simbólica, y la histórica (Büscher & Davidov, 2015). Ahora, esa suerte de resignación que expuse anteriormente, si bien tiene que ver con que hay una toma de conciencia ambiental por parte de los/as locales (aunque en los términos impuestos por Conaf), no puede pasarse por alto la fuerza represiva con la que el Estado impuso nuevas condiciones en el territorio, y en la relación que las comunidades podían establecer con este lugar. Por esta razón, cuando le consulté a los/as guías locales y toconares/as respecto al sentir generalizado en la comunidad tras la introducción de Conaf en el Salar, recibí respuestas como la siguiente:

[Afectó] A todas las comunidades, porque era como una costumbre. Una costumbre es parte de tu vida, tú sabes que en cierta época vas a tener un alimento, o sabes que en cierta época vas a tener una recolección de cualquier tipo de material, entonces eso afectó de alguna forma a las comunidades, se tuvo que reeducar de nuevo, decir por qué se está prohibiendo, entonces la gente tuvo que educarse, tuvo que aprender nuevamente para ya dejar de lado esos usos, que era importante sí para las comunidades, y asumir una nueva personalidad que es la ley de conservación, protección, la ley 16.253, la ley 18.623, todas son códigos que entran ahí desde conservación. Y al ver también

que mucha gente fue apresada, fue demandada por el Estado, por ejecutar cierto tipo de eventos, como la caza, la extracción, la gente dijo 'ya, mejor no' (Carlos, guía local).

Si desgranamos la cita precedente, se da cuenta de los puntos que ya he venido mencionado sobre el momento en que se expulsa a las comunidades atacameñas del Salar, que posteriormente son reintegradas a través del proyecto de conservación y ecoturismo. Se ve que a pesar del conflicto que pudo significar no poder ingresar a un lugar sagrado, donde se llevaban a cabo una serie de actividades tradicionales que ya han sido descritas, no hay mayor resistencia frente a la represión física pero también discursiva del Estado, en que la conciencia ambiental que representaban los abuelos y abuelas dejó de ser válida y se impone una nueva conciencia, una “nueva personalidad”. El cambio se marca cuando *“se anexó a la Reserva, se habló de conservación, de protección, de cuidar y esta actividad [la recolección de huevos] fue siendo sancionada, fue siendo quitada y el hombre entendió, el hombre atacameño entendió que no debemos hacerlo”* (Matías, guía local), y así, *“partimos desde ahí con otro tipo de comunidad, con otro tipo de ver las cosas”* (Javier, toconar), lo que implicó no sólo un cambio en la relación comunidad – paisaje y comunidad – Estado, sino que también las relaciones entre comunidades y al interior de cada una.

Los grupos atacameños hasta antes de la existencia de la figura institucional de las comunidades indígenas, se habían organizado a partir de sus núcleos familiares extendidos, y en el caso de muchos/as toconares/as, habitando las distintas quebradas agrícolas aledañas al poblado durante largos años. Pero, una vez instalada esta máquina burocrática, se enfrentaron a una serie de requisitos para acreditarse como sujetos/as indígenas en el territorio, y acceder así a las garantías que entregaba el Estado en cuanto a derechos de participación en el territorio. Desde ahí se conforman como comunidades cerradas, de múltiples grupos familiares, donde sus miembros/as ahora son socios/as, su organización es por medio de asambleas dirigidas por representantes electos/as democráticamente, que operarán bajo la forma de directivas con presidente/a, vicepresidente/a, tesorero/a, secretario/a, etc. Por consiguiente, se estructuran como cualquier institución contraparte del Estado, debiendo manejar documentación, protocolos, y responder a instituciones mayores (como la misma Conadi) para legitimar su presencia en el territorio.

Los primeros diálogos concretos para llegar a puntos comunes entre el Estado y la comunidad de Toconao respecto al Salar de Atacama, ocurrieron a fines de los 90' y se centraron en (a) definir el proceso de reivindicación territorial por parte de la comunidad, y (b) definir las formas en que esa participación se daría dentro de los márgenes del proyecto de conservación y el emergente rubro turístico. Para Conaf, este fue un período para introducir la educación ambiental en la comunidad:

Al principio te dije que hicimos varias capacitaciones para poder, como no vamos a asimilar los lenguajes completamente porque son distintas cosmovisiones, pero sí para ver cómo trabajamos en temas de planificación, cómo vamos trabajando en temas de normativas, cómo vamos reconociendo qué es lo que es un área protegida y cómo te puede servir como herramienta de protección también, entonces se han ido haciendo capacitaciones de esa época hasta ahora (Marta, Conaf).

Aunque se reconoce desde la misma corporación que este no fue un proceso libre de tensiones, se logra llegar a un acuerdo porque “*habían intereses a lo mejor comunes, que tiene que ver con el tema de protección del territorio en el caso de las comunidades, y conservación también de algunos lugares, sitios, fragmento arqueológicos, entonces por eso que se hace este trabajo [de asociatividad]*” (Diego, Conaf). El elemento que remató esa urgencia por asociarse fue, justamente, el turismo irregular que había comenzado a desarrollarse en la zona, sobrepasando el control que Conaf podía proveer. Así, esta relación Estado – comunidad le permite a esta última revincularse con un territorio que, en el papel, ya era parte de su demanda territorial ancestral, pero en la práctica, había sido desplazada:

Tú sabes que las comunidades son organismos territoriales, por lo tanto tienen una demanda ancestral que se va comprobando de acuerdo al uso que han tenido por años, entonces la comunidad de Toconao estableció un territorio dentro de la región o dentro de la comuna, y precisamente la Reserva Nacional Los Flamencos en el sector de Soncor donde está ubicado Chaxa precisamente estaba dentro de la demanda territorial de Toconao . . . entonces también un poco a CONAF se le sobrepasa un poco con los visitantes, por lo tanto se hace necesario para ambas instituciones, una porque nosotros necesitábamos marcar pertenencia en el lugar, decir que es nuestro, y también proteger porque ahí acudían como tú sabes, seguramente investigaste, que había mucha presencia de comuneros nuestros en distintas faenas . . . entonces era necesario un poco seguir marcando esa presencia y al mismo tiempo resguardar, tomar conciencia de que ese lugar había que resguardarlo. Por lo tanto, como CONAF ya se había hecho cargo de la Reserva, ya había establecido como Reserva ese sector, se crea este contrato de asociatividad para que la comunidad en el fondo pudiera administrar un poco turísticamente esto Entonces fue necesario crear esta asociatividad, la comunidad también parte un poco aprendiendo de cuáles son los cuidados que hay que tener, de limitar, empezar a poner en resguardo y cuidar esta situación (Javier, toconar).

Considerando este relato junto a la información previa, con toda la complejidad que pudo implicar para los/as toconares/as agruparse y gestionar sus demandas y derechos por medio de un canal burocrático impuesto por el Estado, el marco de las nuevas políticas públicas indígenas que comienzan a operar en complementación de las políticas ambientales, abrió una ventana desde el contexto de multiculturalismo neoliberal (Vera, 2017). A través de ella, estos/as sujetos/as indígenas podrían obtener ganancias concretas, que históricamente fueron negadas, pero adoptando nuevas posiciones, prácticas, discursos y subjetividades que representaran las formas ecológicas, auténticas y autorizadas del ser indígena (Vera, 2017).

En este aspecto, como lo retrata Agrawal (2005) con su propuesta de estudio de las políticas ambientales a través del concepto de *environmentality*, los cambios en las tecnologías de gobierno ambiental se estructuran desde la relación política – instituciones – subjetividades, por lo tanto, la promulgación de este tipo de políticas y la consecuente creación de nuevos espacios institucionales son fundamentales en la producción de nuevas subjetividades locales. Estas subjetividades, por un lado, reestructuran sus creencias respecto a los (ahora) ambientes gubernamentalizados,

cambiando la forma en que se relacionan con ellos; y por otro lado, se estructuran a partir de la transformación de 3 tipos de vínculos, el de las comunidades con el Estado (al generarse localidades gubernamentalizadas), el de la comunidad misma en relación a sus integrantes y otras comunidades (existencia de comunidades reguladoras), y el de los/as sujetos/as locales que reproducen estas tecnologías (creación de sujetos/as ambientales). Aplicando lo anterior a este caso, los usos habituales del Salar pasaron de un momento a otro a ser considerados ilegales, se borraron historias y habitantes (Büscher & Davidov, 2015; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2018), y se reemplazaron por otros que paulatinamente fueron aceptados por los/as locales, en la medida de que el Estado y sus instituciones pudieron probar la utilidad que los nuevos usos traerían para la comunidad, es decir, el ecoturismo.

Para Agrawal (2005) este movimiento se logra en complementación de una acción mediática a través de documentos técnicos oficiales que deslegitimen los usos anteriores en favor de los nuevos, como ocurre con las estadísticas, y que en este caso se refleja también cuando Conaf, desde su incuestionable racionalidad científica, genera informes que declaran el deterioro que sufría el ecosistema por “la acción humana irracional” (Ministerio de Agricultura, 1990). Ello justifica el cierre, con el que se le demostraría a la comunidad “que es posible su manejo bajo un criterio de rendimiento sostenido” (Ministerio de Agricultura, 1990). Si en el momento en que se genera la asociatividad esa diferencia se sentía, pues los/as locales veían el proceso como una imposición en la que: “*fuimos muy guiados en el tema de Chaxa, entonces era como salvaguardar, salvaguardar*” (Javier, toconar) y además “*el nivel de participación fue prácticamente nulo*” (Benjamín, toconar); hoy se mantiene al, por ejemplo, cuestionar la presencia de la minera en el Salar y el rol fiscalizador de Conaf frente a la extracción de aguas subterráneas, que evidentemente genera un impacto en el ambiente. Como lo problematiza Rocío (guía local): “*aunque ellos [SQM- Conaf] dicen ‘no, todo está controlado’, nadie acá es experto ni perfecto para decir la información que ellos te entregan y que uno diga ‘no’. Ellos te muestran, te dicen pero yo no tengo idea po, yo no estudié para eso para decirle ‘oiga sí’*”. Por lo tanto, al no poseer las herramientas técnicas ni la posición que permitiese validar una visión contraria a la oficial en esta lucha sobre los recursos (Agrawal, 2005), las nuevas instituciones y el contexto político que las sostiene conducen a que emerjan nuevas posiciones ambientales en los/as sujetos/as locales, que ven en el aceptar de esta gubernamentalización del Salar, la posibilidad de ganar agencia en el gobierno del mismo, bajo la premisa de que si hay que conservar: mejor nosotros que otros (Agrawal, 2005).

Lo anterior se expresa, por ejemplo, retomando la última cita, cuando se habla de la necesidad de la asociatividad para “*seguir marcando esa presencia*”, presencia que fue cortada definitivamente en nombre de la conservación (pero que venía de todas formas en descenso). El Salar como lugar sentido y habitado de la comunidad, ya venía siendo una imagen difusa; el control estaba en disputa entre la minería, la conservación y el turismo, y en ese escenario estos/as sujetos/as ambientales locales que emergen a partir de estas nuevas políticas, transforman su entendimiento del Salar y las relaciones que establecen con él.

7.4. Entre el *lickan* y el *lucan antay*. Decisiones performáticas frente a un lugar y un no lugar.

Ellos [los abuelos] nunca se imaginaron, nunca a lo mejor entendieron, y son muchos que ya simplemente no están, no alcanzaron a ver, quizás es mejor porque no van a alcanzar ni alcanzaron a ver el desastre que está ocurriendo, que está pasando. Pero también da pena, sí po, por nuestros hijos, los hijos de nuestros hijos, los nietos, los hijos de esos nietos, de los bisnietos. Entonces igual como que todo eso uno conscientemente se pone a pensar, es triste, porque ellos ya a lo mejor nosotros estamos ahora viendo todo esto en este rato lo que está quedando, lo que se ve, y ya ellos quizás va a ser historia pasada . . . pero como te digo, nadie se va a poner en el lugar de personas que realmente sienten y que quieren a lo mejor seguir defendiendo, que esto siga, que se siga conservando, preservando, pero lamentablemente ahora estamos colapsados con las mineras Todos no somos iguales, todos tenemos diferentes formas de pensar, de ver las cosas, sentir las cosas . . . muchas personas de Toconao, por ejemplo, vienen quizás conocen Chaxa, han venido algunas veces, vienen como de visita pero no lo sienten a lo mejor como yo en este rato lo estoy sintiendo porque yo ya trabajo aproximadamente 10 años, entonces yo he vivido po, yo he vivido la experiencia y me gustaría hacer entender a los demás, principalmente a la gente de mi pueblo, hacerles entender y a lo mejor hacerles también sentir (Rocío, guía local).

Laguna Chaxa, según lo que se ha venido planteando hasta aquí, es una experiencia exitosa de turismo, con un paisaje completamente *comoditizado* que sigue los valores vigentes en el mercado respecto a la naturaleza y la conservación. A pesar del colapso evidente que se da en las temporadas altas de turismo, en lo formal y oficial, el proyecto ecoturístico es eficaz en cuanto a la protección que ofrece al ecosistema del Salar. Pero si nos alejamos un poco de esta “burbuja ecoturística” (Carrier & Macleod, 2005, p. 316), que opera ignorando e invisibilizando el contexto sociopolítico que sostiene el paisaje particular que se está visitando (Carrier & Macleod, 2005), aparece lo que relata Rocío, que es el colapso.

El pesar acarreado por la disminución de aguas y, consecuentemente, de la fauna dentro del Salar de Atacama, aunque es parte del discurso político contestatario que proclama la comunidad de Toconao – sobre todo en instancias de disputa directa con las mineras (que era el ambiente del primer mes de trabajo de campo) –, este sentir íntimo que reflejaba Rocío o los/as otros/as guías del parque está conectado a la experiencia; pues ellos/as, a diferencia del resto de toconares/as, habitaban el parque. Como he reconocido a lo largo de todo el relato, los juicios de los/as otros/as hacia los/as toconares/as por la poca “consecuencia” que representaban de los valores propios de lo indígena, fueron parte de mis propios cuestionamientos, que reproduce interna y erróneamente. Y no es que Laguna Chaxa como paisaje estuviese completamente despojado de “lo atacameño”, como se dio cuenta a partir del relato etnográfico, el *kunza* y los cuentos andinos estaban presente la mayor parte del tiempo, pero eso no distinguía a Chaxa de Valle de la Luna, o de Miscanti y Miñiques. Lo que la distinguía en esta esfera de lo cultural era su historia de ocupación, el sentido del habitar que hoy se mantenía en la memoria de los/as toconares; pero la laguna de las *parinas*, los huevos,

los rituales, de la sal y el barro, no estaba. Desde ese escenario, las críticas y cuestionamientos a los toconares/as era por su aparente resignación, ya que no solo aceptaban la explotación minera, sino que también la turística de sus territorios y cultura. En este sentido ¿dónde estaba “lo indígena”? ¿por qué actuaban como cualquier “occidental” lo haría? ¿dónde estaba lo auténtico, y a la vez de rebelde, de la etnicidad atacameña? ¿por qué tanta inercia hacia personificar lo que los/as otros/as habían definido como *lucan antay*?

Pero si en algo decantó este diagnóstico tras los meses de compartir con los/as guías toconares/as fue que, finalmente, su relación con el Salar trascendía lo laboral y económico, y era de un sentido emanado desde el habitar. Hay una experiencia, reactivada por medio del turismo, desde donde se evoca la memoria de los abuelos; que, ya no es solo un recuerdo ajeno y heredado, sino que encarnado por cada guía. Así me lo hicieron notar Rocío, Carlos, Felicia y Matías, que valoraban y disfrutaban su rol dentro del parque porque a partir de él tenían la oportunidad de reconocerse con un lugar que hasta entonces pertenecía al mundo de los cuentos, y desde esa experiencia sentirlo como propio. Aunque eso fuese parte del sentido que le daban a su presencia dentro del paisaje, hay una decisión a no integrarlo a su dinámica turística con los/as otros/as. Por lo tanto, se validaba de alguna manera que se siguiera reproduciendo ese paisaje turístico, despojado de todo elemento que recordara que no solo era un producto adquirido mediante un paquete turístico, que no era solo una postal natural inhóspita e inmaculada; sino que había sido un paisaje sentido y habitado por los abuelos y abuelas de quienes hoy estaban ahí, cobrando entradas, limpiando baños, multando turistas (haciendo a eco a las descripciones que los/as mismos afuerinos/as realizaban de la labor de los/as guías locales).

El efecto de esa decisión, entonces, es la evocación por parte de los/as otros/as de la figura del *lucan antay*. Desde ella se entiende que el deber ser indígena no puede, ni debe, relacionarse con lo monetario; por el contrario, debe condensar una cosmovisión contenedora de los valores asociados al ecologismo, la ancestralidad y el comunitarismo (Ulloa, 2005; Vera, 2017), desde los cuales occidente comprende la “etnicidad” (Butt, 2012; Devine & Ojeda, 2017). Lo que los/as guías locales ponen en relieve al negarse representar algo distinto a lo que ya le asignaron, es la decisión política diaria de elegir quién soy en función del lugar (o no lugar) que habito y siento, y del/la interlocutor/a que me está observando. Por cómo se da la construcción étnica en este contexto, que es en especial permeado por la globalización transnacional (Gundermann, 2004; Bolados, 2014), la figura del atacameño/a o *lickan antay* que se asocia al *kunza* y los cuentos, se personifica a ratos y en determinados espacios por parte de los/as locales – como en los espacios burocráticos, institucionales y/o técnicos –; ahí aparece el “indio permitido”, que quiere representar una autenticidad, que sigue los valores asignados desde un racismo “con rostro pluralista” (Hale en Vera, 2017, p. 259), ya que a partir de ahí legitima su participación dentro del territorio, y obtiene las ganancias definidas por el modelo de desarrollo actual. Frente a estos espacios y estos/as sujetos/as otros/as, el *lucan antay* entonces es la antítesis de la etnicidad esencialista y folkorizada que es afín a la reproducción capital y colonial; pero ni siquiera opera como el “indio insurgente” de una etnicidad rebelde, vengativa y terrorista (Vera, 2017), de la resistencia contra la dominación estatal y afuerina. El *lucan antay* es también dominación, es admitir que el mayor sustento económico del pueblo es una actividad no tradicional – capitalista, de la cual todos/as los/as socios/as de la comunidad tienen acceso igualitario a los ingresos

monetarios que se generan a partir de ella. Es admitir que el vínculo vigente entre locales y paisaje es el dinero. Ello surge desde una exigencia contradictoria por parte de los/as afuerinos/as, que a la vez que critica el desinterés local a ser parte de los paisajes turísticos que ellos/as como visitantes vienen a consumir, o que como trabajadores/as quieren vender; exigen también insurrección indígena, como el mapuche guerrero, evitando desde un principio que esta *comoditización* se lleve a cabo.

Para quienes desarrollan parte importante de su vida en el parque, su experiencia en Laguna Chaxa ha activado un sentir heredado del habitar que diariamente decidían filtrar en sus relaciones con turistas y afuerinos/as. Esta dificultad para acceder a las historias de la ocupación, y la pasividad frente a los adjetivos negativos que les adjudicaban por esta ausencia, se trataba de una muestra tangible de que no compartían a los abuelos con cualquier persona; y que si bien, negociaron muchas cosas que hoy – como Rocío lo expresa tan elocuentemente – pueden provocar un profundo pesar por la materialización del impacto negativo de una actividad desregulada, los/as ancestros/as arraigados/as en la memoria colectiva de los/as toconares/as siempre serán un punto inexorable.

Por este motivo, el desempeño de los/as guías locales no podía evaluarse desde los puntos que yo misma impuse: (a) resistencia a reproducir discursos sobre el paisaje impuestos por otros/as (privados y turismo / Estado y conservación); (b) participación – activa – en la dinámica con el/la turista; (c) inclusión de la ocupación ancestral de ese paisaje (“lo cultural”) al *speech* turístico. Pues, cumplir con ello implicaba poner a disposición de una industria (voraz) dominada por entes externos (como el Estado o los privados), a uno de los relictos culturales más relevantes de los/as toconares/as en la actualidad: los abuelos y abuelas. Esta comprensión de los discursos y prácticas de los/as guías toconares/as implica distanciarse de la idea de que la omisión de este tipo de relatos dentro de la relación turística se debía a un desinterés o, incluso, desconocimiento de sus mismas tradiciones. Es más, en ese juicio no se están considerando las desiguales relaciones de poder sobre las que se estructuran los proyectos de conservación (Sundberg, 2004) – y por cierto de turismo–, donde “los grupos indígenas u otros que han sido degradados y cuyos derechos han sido cortados, han sido integrados en términos desiguales y altamente desventajosos a la economía como trabajo” (Rasmussen & Lund, 2018, p. 392).

La negociación performática que desarrollan los/as guías en el parque da cuenta del control que tienen sobre su propia identidad, que es el mayor gesto político de soberanía y gobierno dentro de un territorio despojado, desplazado y *comoditizado*; es lo que les permite resguardar lo que queda de lugar dentro de un no lugar. Considerando la propuesta de Augé (2000) respecto a lo anterior, Chaxa en tanto sitio turístico, atravesó un proceso de producción en forma *comodity* que implicó el despojo de sus antiguos/as habitantes, significados y valores, reemplazados por los asignados a través de la conservación ambiental y el interés de negociar con un paisaje definido como atractivo por un ojo externo. Así, este sitio se construye desde la vereda de un no lugar, en la medida que es un espacio con el que el/la individuo/a que lo atraviesa no genera apego, es un sujeto/a pasivo/a que se convierte en “meramente una mirada” (Augé en Merriman, 2009, p.16).

Por eso los/as locales aceptan que se pueda comercializar con las aves, con las sales, que se pueda intervenir con senderos, que se sobrepase la carga del sitio, pues el apego

material con el lugar no solo había desaparecido por la conservación, sino que hay una historia de desplazamiento físico y simbólico de los toconares/as del Salar. Incluso se acepta que se quiera vender por medio del *kunza* o algunos cuentos porque, nuevamente, fueron elementos de la cultura *lickan antay* que, por decisiones anteriores, ya se encontraban circulando, perdiendo de alguna manera el sentir más profundo desde el cual se resguardarían. Pero son los abuelos del Salar con los que no se quiere performar, pues, entendiendo que lo que es parte del turismo es para el/la otro/a – del turista que viene a consumir, o del privado que quiere sacar el provecho económico, o del Estado que quiere controlarlo –, decidir eso se traduciría en entregar a los/as abuelos/as a las decisiones de estos/as sujetos/as. Porque dentro del uso estratégico que le dan a la performance de la “autenticidad indígena”, no está la posibilidad de negociar con lo que permite vincularse a Chaxa como un lugar propio y no como un no lugar de otros/as, que son las historias, memorias, y que hoy permanecen y se revitalizan desde la experiencia concreta de un paisaje profundamente sentido por los/as guías:

Aquí la conservación toma otro rumbo, los/as guías locales se han revinculado a este paisaje, recuperaron el habitar y dejó de ser una simple postal y/o un recuerdo lejano y ajeno. Para ellos Chaxa no es solo un número, pues al transitar por los senderos se emocionan, se estremecen, lo sufren, y lo cuidan. Son conscientes de lo que implicaría entregarlo y “ponerlo en valor” en función del turismo, en función del/la otro/a. El control del Salar de Atacama fue perdido desde mucho antes que llegara la conservación y el turismo, la minería ya los había desplazado y continúa haciéndolo. Los/as toconares/as asumen entonces esa derrota, se integran al discurso oficial de la conservación, en la medida que ceder en eso les entrega la libertad de decidir resguardar el paisaje de la memoria, el lugar de los abuelos y abuelos, oculto en lo íntimo del/la toconar/a, que aparece a ratos: cuando se transita entre los espejos de agua que bordean los senderos del parque, o se escucha el graznido de las parinas volviendo en el silencio que abriga la noche sin turistas, recuerdan los cuentos antes de dormir, el sabor del huevo de parina, los bloques de sal que les daban a sus animales, se activan los sentidos de esa memoria que vive tras la máscara del paisaje turístico.



8. Salar de Tara

Alta puna

Tara bueno, para mí, es mi lugar favorito, yo siempre lo he dicho. Cuando yo llegué no entraba mucha gente, entraba poca, y era muy diferente, no tenía tantos caminos, no había ni siquiera huellas, ni pisadas de los pies, nada de eso había. Hoy en día cuando me tocó ir un día ahora último, me dio bastante pena, me dio mucha pena porque por todos lados habían caminos, por todos lados habían huellas No me gustó cómo estaba, entonces por eso también cuando dicen que quieren hacer esto de control y todo ese tema, yo prefiero que sea así, que se haga antes que suceda algo peor porque con el tiempo va ir aumentando, porque muchas personas desean, se pasan la fotografía, ‘¿y dónde queda este lugar?’ y todo el tema. Entonces mucha gente va querer ir a ese sitio y tú sabes, es hermoso.
(Felicia, toconara).

8.1. “El secreto mejor guardado de Atacama”.

Tal como ya fue explicitado, el espacio donde la transacción turística entre los/as visitantes y privados/as (agencias y *touropedoras*), se concentra en la calle Caracoles en el pueblo de San Pedro de Atacama. Ahí se accede a la promoción completa de sitios y experiencias dentro de la comuna, por lo que al transitar por ahí, la vista se va colmando de carteles, pizarras y fotografías, que van invitando a consumir estos paisajes idílicos: Géisers del Tatio, el Valle de la Luna, las Lagunas Altiplánicas, Laguna Céjar, el Salar de Atacama. Estos han sido durante años los “*tours* imprescindibles” de San Pedro, pero hace un par de años un nuevo destino comienza a tomar protagonismo dentro de la oferta turística convencional: el Salar de Tara.

Uno de los motivos por los que inicialmente me llamó la atención la presencia de este nombre en Caracoles, fue porque “el Salar de Tara” era parte de la RNLF, pero no como un sector definido para uso público (Conaf, 2008), como sí lo eran Chaxa, Valle de la Luna, Miscanti y Miñiques, e incluso Tambillo; entonces, ¿cómo estaba operando el turismo ahí? ¿era un Área Protegida también?. En un primer ejercicio que llevé a cabo en terreno, cuando aún no definía los sitios turísticos en los que se centraría el estudio, fui transitando por este pasillo neurálgico de venta de paisajes y consultando por los paquetes y precios de cada uno, familiarizándome con cómo se estaba estructurando esta oferta, qué era lo que destacaban de cada lugar, a qué experiencias los iban asociando, desde dónde planteaban su unicidad, y qué costo le asignaban a ello. Además de discurrir en que (a) casi no interactué con personas locales en esta dinámica; (b) que la oferta y los precios estaban homogeneizados y estandarizados, y en muy pocas agencias se podía acceder a recorridos más especializados, técnicos, o culturales; ahí pude notar que (c) el Salar de Tara era el *tour* de modalidad *full day* más costoso, así como también el más complejo de gestionar por lo apartado del sitio, las condiciones climáticas extremas del ecosistema, y la inexistencia de rutas demarcadas para acceder a él, o instalaciones para recibir a los/as visitantes. Entonces, Tara apareció en el mapa mental que iba construyendo, como un nuevo sitio turístico en la comuna, que estaba recibiendo una alta demanda al ser distribuido por muchos/as como “*el secreto mejor guardado de Atacama*”.

Ya una vez en Toconao, y definido mi interés por Laguna Chaxa, la primera reunión que sostuve con representantes de la comunidad atacameña para solicitar permisos y colaboración para llevar a cabo este estudio, se centró en ponerme en conocimiento del trabajo que uno de los equipos técnicos de la comunidad realizaba en cuanto a las demandas territoriales y los proyectos de identidad ancestral. En esa línea, me hablaron de diversos sitios que a la comunidad le interesaba “*poner en valor*”, que en síntesis implicaba procesos de: investigación, protección y puesta en valor; en aquella instancia entendí que ese último paso equivalía al turismo. De entre todos los lugares que aparecieron, caracterizados por encarnar valores productivos, simbólicos, sociales y/o históricos; sumado a su actual abandono, deterioro o exposición a la acción externa (turismo y/o minería), aparece el Salar de Tara como uno de los casos “*más urgentes*”.

El Salar de Tara, de acuerdo a lo que fui informada, se trataba de un lugar emplazado en el sector cordillerano (alta puna), cercano a la frontera con Argentina, que en los tiempos de intercambio interfronterizo se solía ocupar como refugio y lugar de paso para quienes desarrollaban actividades de pastoreo y ganadería/arriería. En este sentido, no solo tenía un valor ancestral por una ocupación tradicional (como ocurría en el Salar de Atacama), sino que en la actualidad mantenía un uso, muy reducido, de pastoreo, recolección de plantas y tránsito; incluso existía un comunero que habitaba el sector durante gran parte del año. Sumado a ello, Tara (efectivamente) se emplazaba dentro de la RNLF, y era uno de los sectores de más alto valor ecológico en tanto “corredor biológico de vicuñas, sitio de reproducción de flamencos, [presencia de] vegetación azonal, hábitat de fauna altoandina, bienes y servicios ecosistémicos de alto valor” (Parra, Ruiz, Valencia, Correa, Faúndez & González, 2014, p. 7); en él, además, se “concentra la mayor cantidad de especies observadas en los Humedales de la Región de Antofagasta” (Conaf, 2008, p. 52). En virtud de lo anterior, la comunidad desde hace varios años realizaba, en colaboración con Conaf (desde una suerte de asociatividad no formalizada), los trabajos de “avanzadas”, que constan de jornadas de monitoreo durante los meses de verano en las que el personal capacitado por Conaf y proporcionado por la misma comunidad (se intentaba que fuesen jóvenes), en una modalidad de turnos similar a la de Chaxa, suben por 7 días continuos a un refugio habilitado al borde de la laguna principal del sitio.

Empero, el motivo por el cual el Salar de Tara estaba siendo nombrado por estos/as toconares/as, no era ni el habitar actual ni la conservación, sino que el turismo. De alguna manera, Tara se había mantenido resguardado del turismo hasta que, desde la temporada pasada, una masividad peligrosa concentrada sobre todo en los meses de verano, había arribado al sector del Salar, impactándolo materialmente. Frente a esa situación, también los papeles de los/as toconares/as se vieron trastocados, en la medida que se vieron obligados/as a asumir un trabajo de fiscalización, control y disputa. Con este trasfondo, la problemática que quedó instalada en esta reunión giró en torno a qué acciones se debían tomar para asegurar el resguardo del sitio, y frenar así el impacto turístico, cuestionamiento que se resumía en si el Salar de Tara debía cerrarse, o era posible convertirlo en “*el próximo Chaxa*”.

Visitar el Salar de Tara fue una tarea mucho más complicada que visitar Laguna Chaxa, ya que al momento de comenzar el terreno las avanzadas estaban en su etapa final, sumado a que el invierno altiplánico de ese año fue especialmente crudo y muchos de los turnos que subían semanalmente fueron cortados, todo ello repercutiendo en que

durante las primeras semanas, mi aproximación a Tara fuese desde la lejanía física. De lo que apareció tras las primeras indagaciones, resulta interesante destacar que Tara a pesar de su reciente inclusión al turismo masivo, para muchos/as sujetos/as, locales y/o afuerinos/as, aparecía como el sector favorito. Así lo expresaba uno de los guías afuerinos con los que compartí durante el trabajo de campo:

Tara fue uno de los últimos que aprendí a hacer, en general mucha información sobre el lugar no hay, pero en realidad es la misma información que uno entrega de ecosistema, de especies, animales, clima, etc. Entonces uno complementa con su tema más de contemplación, de caminar y de fotografía, Tara es uno de mis favoritos (Pedro, guía afuerino).

De la cita anterior, además de que queda clara la manera en que opera la *comoditización* del paisaje, donde la trayectoria e historia particular del sitio no resultan ser trascendentales pues los destinos se homogenizan y reproducen a partir de los mismos elementos y experiencias (Castree, 2003; Büscher & Fletcher, 2016); se avista el territorio de disputa que se gesta en Tara. Mientras que para el turismo y quienes trabajan de él, Tara rápidamente se posiciona arriba en la escala de valor de paisajes del Atacama; por el lado local, se valora pero también se conecta con algo más íntimo, y que tiene que ver justamente con la ocupación histórica y actual del sitio (desde ahí su preocupación por resguardar). Pero, trascendiendo a los motivos del por qué su favoritismo, el impacto que ha recibido es consensuado entre las partes, por lo que las acciones necesarias a desarrollar para detenerlo resultan urgentes para todos/as:

Tara en sí no tiene la capacidad para recibir un número de gente tan grande, no hay baño, no hay lugares de desecho, no hay nada, y ese lugar es un basurero Yo cuando trabajaba de guía antes, Tara se abría solamente, no es que se abría la barrera, sino que había una conciencia donde tú sabías que podías trabajar ahí desde septiembre – octubre hasta más o menos marzo, esa era como la temporada para ir a Tara, llegaba abril y ya nadie iba, porque todos sabían que nevaba, que los vientos eran súper fuerte, que si te quedabas en panne te podía dar una hipotermia allá arriba y todo. Todos sabíamos eso y era todo responsable (Ana, empresaria local).

Y es que Tara partió como probablemente cualquier sitio turístico en San Pedro, un número reducido de personas, afuerinas, que comenzaron a visitarle hasta que ese “secreto” pasó a ser un secreto a voces, y con la explosión turística y la poca regulación que en general ha tenido este proceso, la visitación se desbordó. Lo problemático aquí, es que lo hizo en uno de los sectores más frágiles de la RNLF. En este sentido, es importante destacar que no es que el turismo no haya estado presente antes de estas últimas dos temporadas, de igual manera como en el caso de Chaxa el turismo no apareció cuando se firma el convenio o cuando se crea la Reserva; los/as visitantes siempre han estado presentes, pero se mantenían dentro de un rango manejable, como me lo comunicaba uno de los guías y empresarios turísticos de San Pedro:

Se inició desde un poco la mirada, bueno, afuerina si tú quieres, el turismo. Yo me acuerdo [la] primera vez nos juntamos un par de pesos, hicimos un par de panes, nos arrojamos y fuimos entre 4 – 5 personas a conocer un lugar que

algunos viejitos de aquí nos habían dicho que quedaba por ahí, al lado derecho del Licancabur más allá; bueno, eso es lo que hoy en día es el horriblemente de pisoteado sitio de Tara. Pero nosotros íbamos por datos que nos habían dado, de que “una huella por ahí”, “ahí donde ese cerro tirar para la izquierda”, o sea fuimos abriendo ni siquiera rutas, eso fue turismo de aventura. La primera vez que verdaderamente vendí Tara fuimos con 3 personas, amigos y yo con 2 personas que apenas se encontraban en el pueblo, que les pareció lindo ir a la aventura y no era ni siquiera pensando en negocio, juntamos plata para la bencina y todo, entonces público objetivo en ese tiempo era simplemente el público que había (Norberto, guía afuerino).

De acuerdo a este relato, ya para los 90's Tara era un sitio conocido por quienes se convirtieron en los/as pioneros/as del turismo, y fueron los/as que abrieron las primeras agencias y realizaron los primeros recorridos; pero al no existir rutas demarcadas y al ser un sector muy alejado de donde se concentra la población, no fue hasta hace un par de años que el turismo se convirtió en un problema. En consideración de esto, la diferencia entre Tara y Chaxa es que aún ya iniciada la actividad turística, en el primero, Conaf – que es el ente estatal a cargo de las decisiones sobre el territorio considerado dentro del polígono de protección – se rehúsa a aceptar que su destino incuestionable sea estar al servicio del turismo. Así lo expresaban algunos/as de sus funcionarios/as:

Nosotros estamos en un proceso ahora de ver qué hacemos con ese lugar, lo podemos incluso cerrar. Esa es la que estamos viendo ahora porque la verdad es que el tema de la conciencia ambiental es algo que se hace por años, o sea no es algo que tú vayas a dar una indicación ahora y la gente vaya a entender al otro día, y además que a veces la gente por temas económicos se olvida de los aspectos de conservación como pasa en el país que estamos (Marta, Conaf).

En Tara sobre todo [el impacto ambiental], que bueno, está el tema de que la capacidad de carga es muy baja allá y entran muchas muchas sprinter, y entran al sector del humedal entonces ahí se genera una compactación de suelo, no sé si te diste cuenta que el lugar donde estacionan los autos es humedal, humedal que está deteriorado por los mismos autos, y entonces también uno se da cuenta de que al momento de entrar los autos los flamencos se van para allá atrás (Diego, Conaf).

Los resguardos de la institución sobre este lugar, a diferencia de los tomados en Chaxa, se relacionan con que el Salar de Tara, además de ser la unidad más grande de la RNLF, concentra la visitación en su sector más frágil, definido técnica y científicamente como zona intangible. Ello implica que, entre otras cosas “no se permitirá la actividad ecoturística ni recreativa . . . así como el emplazamiento de infraestructura salvo la instalación de señalética informativa/indicativa de borde” (Conaf, 2008, p. 113). En esa misma línea, la única área definida para el uso público dentro de la unidad, y en la que se admite la instalación de infraestructura y desarrollo de proyectos ecoturísticos, es la que se emplaza al borde del camino (sector norte del Salar) y en un perímetro de 50 metros alrededor de su eje, que “incluye además áreas de estacionamiento y esparcimiento público, que permiten concentraciones de público relativamente densas desde la cual se pueden observar sitios de paisajes sobresalientes” (Conaf, 2008, p.

114). Distinto fue lo ocurrido en Chaxa, donde Conaf evaluó la apertura del sector de la laguna de Burro Muerto para uso público considerando que este ya era un sector intervenido (marca de eso era el camino y sendero principal hacia la laguna). En este sentido, aceptar un desarrollo turístico aquí, aliviaría la presión de la industria por querer consumir el paisaje del Salar de Atacama, protegiendo con ello a los otros sectores de mayor importancia para la reproducción del flamenco andino (Conaf, 2008) y mayor fragilidad dentro del Sistema Hidrológico de Soncor (como las lagunas de Barros Negros o Chaxa, emplazadas al interior). Pero en Tara se abre la discusión respecto a qué tan efectivo sería formalizar la actividad turística debido a que:

La idea es que no todo sea de sacrificio, sino que también busquemos lugares, cuáles son los potenciales énfasis de sacarle provecho pero que dejemos estos lugares que son de conservación, y cuáles sí y cuáles no también. Y depende también de qué especies se trata, son tolerantes o no son tolerantes a la visita, cuáles son los lugares de concentración; hay lugares que son de concentración y hay otros lugares que son de paso, hay corrientes biológicas, hay hartas cosas como que considerar dentro de esta planificación (Diego, Conaf).

Todo este debate respecto a si Tara debería mantenerse como zona de conservación, o por el contrario, asumirse como zona de sacrificio, es activado a partir de la decisión de los/as privados/as (afuerinos/as) que *comoditizan* este paisaje, obligando a la apertura de una frontera de disputa del control territorial, en el sentido que lo plantean Peluso & Lund (2011). Siguiendo a los/as autores/as, la frontera es un espacio “donde las autoridades, las soberanías, y las hegemonías del pasado reciente han sido o están siendo desafiadas por nuevos recintos, territorializaciones y regímenes de propiedad” (p. 668). Desde esta comprensión, es el turismo que al recrear estos lugares discursiva, política y físicamente, como “espacios ‘vacantes’, ‘ingobernados’, ‘naturales’, o ‘inhabitados’” (Rasmussen & Lund, 2018, p. 388) en función del mercado, crea una frontera *comodity*, donde se disputan y enfrentan anhelos que hoy parecen contradictorios: turismo y conservación.

Sobre este escenario, la comunidad de Toconao, siente que tiene un inédito poder de decisión sobre el destino de Tara:

Creo que la comunidad puede ser parte de algo que en realidad pueda marcar a sus comuneros de aquí para adelante, que los pueda influenciar, que los pueda hacer partícipe, que los pueda agrupar, que los pueda en el fondo orientar para que esto en realidad se desarrolle en una actividad en conjunto; que no solamente la comunidad sea como el patrón de lo que va a mandar todo, sino que pueda organizar de tal manera a las personas que quieran participar de este proceso, o del desarrollo de esta actividad, de una manera más amigable, ordenada para que no suceda lo que ha ocurrido en San Pedro de Atacama. Creo que hay cosas muchísimas, muy importantes que se van a venir para Toconao que está el desarrollo de los proyectos por ejemplo de Tara, de Loyoques que son las lagunas cordilleranas (Felipe, toconar).

Este empoderamiento respecto a la situación de Salar de Tara, se ancla al vínculo que no han perdido con el lugar; se mantiene y renueva a través de sus comuneros y las

avanzadas, legitimándose desde ahí como un actor válido dentro de las negociaciones para definir qué sucederá con esta frontera. Y es que una de las diferencias más latentes entre Salar de Atacama y Salar de Tara, es que de este último el desplazamiento no ha sido completo, y la experiencia del habitar de este paisaje (por fuera del turismo) se mantiene a través de algunos/as toconares/as que actúan como el canal que activa memorias y sentires, a partir de los cuales se interpela el impacto ambiental actual. No obstante, la disputa que se puede ver entre Conaf y privados/as, también se vive al interior de la comunidad, en la que se ha desarrollado un debate activo relativo a lo que anunciaba al inicio de este capítulo: si abrirse a la posibilidad de generar un nuevo macro proyecto turístico, que además de ser sustento económico para la comunidad, frene el daño que está provocando el turismo informal; o, por el contrario, enfrentarse a esa lectura impuesta de este lugar, y empujar hacia un cierre del sitio, como ocurrió en el sector de Aguas Calientes III (nombrado ya en los antecedentes).

8.2. Reconociendo el lugar perdido: viaje a la alta puna.

En el mes de abril del año 2018 realicé la primera visita hacia la alta puna, en compañía de un equipo de la comunidad, con el objetivo de “reconocer” los sectores que eran parte de la demanda territorial ancestral de Toconao, y desde ahí planificar proyectos para su “puesta en valor”. En este aspecto, si bien una de las tareas principales era evaluar el estado del Salar de Tara, el equipo de la comunidad incluía a este dentro de una unidad geográfica mayor a considerar, dando cuenta así de la red de relaciones existente entre distintos sectores que adscribían a una historia, memoria y tradición común.

El pastoreo, y el intercambio llevado a cabo por los/as arrieros/as en la alta puna, son actividades que para los/as toconares/as evocan a tiempos pasados, cuando “*la vida era más difícil*” (Antonio, toconar) y se hacían grandes sacrificios para obtener alimentación y productos. En cuanto al primer caso, “el pastoreo [era] la única estrategia productiva viable en regiones áridas como las tierras altoandinas, en las que faltan mayores concentraciones de pasturas y en las que el cultivo extensivo de plantas ya no es posible. La movilidad es su característica más llamativa” (Göbel, 2002, p. 53). A pesar de que la evidente modernización de la vida atacameña ha significado el abandono de esta actividad, en los pueblos que están más internados en la cordillera y entre algunos/as locales/as que continúan retornando a sectores como este, no es una tradición completamente reclusa en el pasado.

En cuanto al intercambio, la denominada “arriería indígena” (Molina, 2011) constaba de jornadas en las que las poblaciones de la puna “movilizaban una parte de su producción para el intercambio por productos complementarios y manufacturados” (p. 178), entre las fronteras de Argentina, Chile y Bolivia. Y así lo recuerdan varios/as toconares/as, quienes relatan cómo sus abuelos y abuelas, fundamentalmente los meses de verano cuando las condiciones climáticas no eran tan extremas, realizaban los viajes a Argentina:

Iban por allá por Talabre y llegaban a Aguas Calientes, y en una parte así no más, en las orillas de las piedras, las rocas que tenían, alojaban ahí, pero siempre en verano, enero – febrero – diciembre. Y ahí había bofedal, comían

ahí, después al otro día llegaban más cerca de la frontera que era Perdiz, después llegaban ahí a Argentina que se llamaba Catur, o Susque, para esas partes llegaban. Allá también ya se quedaban 2 – 3 días, a descansar los animales y a recuperarlos, y volvían (Antonio, toconar).

Los grupos que partían desde esta zona, transportaban principalmente fruta (producción característica de Toconao), y asimismo, los grupos que llegaban desde Argentina traían productos como queso y charqui:

Venían en tropas, y venían tocando las campanitas, los burros tenían como una campanita en el cuello y cuando venían llegando y sonaban las campanitas todos salíamos a mirar afuera, y llegaban. Les decíamos los susqueños, que eran los argentinos, traían cosas para trueque y acá venían a buscar fruta, por ejemplo, las frutas disecadas, membrillos, pera, todas esas cosas disecadas y ellos se los llevaban para allá, y ellos traían otras cosas a cambio (Felicia, toconara).

La tradición del intercambio interfronterizo se mantuvo a lo largo del siglo XIX hasta aproximadamente la década de 1970, cuando “se agudizaron las restricciones para el desplazamiento transfronterizo, debido a factores políticos y de beligerancia internacional, lo que provocó la disminución del tráfico de los arrieros collas y atacameños” (Molina, 2011, p. 183). Posteriormente esta tendencia se profundizó con la aplicación de las políticas de integración territorial, el aumento de inversión social e infraestructura vial, la creación de municipios locales, y como lo referenció también en Laguna Chaxa, con “la inversión de capitales para la explotación de recursos minerales, lo que incrementó la asalarización de la población indígena, impactando sobre la regularidad y objetivos de los viajes transfronterizos” (Molina, 2011, p. 183). No obstante, a pesar de que el intercambio cesó, el burro se abandonó como medio de transporte, las fronteras nacionales se acentuaron, las poblaciones de la puna se fueron integrando a los pueblos del borde del Salar, y además se reorganizaron dentro del sistema burocrático y homogeneizador de las comunidades indígenas (Morales, 2013), aún se mantiene la tradición del pastoreo personificada en algunos/as toconares/as, que fueron parte de este primer viaje.

El trayecto hacia el Salar de Tara se realiza a través del camino internacional en dirección a las fronteras de Bolivia y Argentina, por lo que hasta cierto punto, la carretera tiene un alto tránsito sobre todo de camiones. Desde el ingreso a la ruta ya se va generando la sensación de que se está entrando a un terreno dificultoso, en los bordes del camino es muy común ver armazones de automóviles desbarrancados, animitas y barreras dañadas entre las curvas que se van perdiendo por los cerros que bloquean la vista hacia el horizonte. En la camioneta íbamos 4 personas, y éramos 2 quienes nunca habíamos visitado esta zona, por lo que además de ir chequeando constantemente nuestro estado de puna, que en caso de aparecer sería aplacado con las infaltables hojas de coca, ambos nos encontrábamos atónitos por lo colosal del paisaje. La primera parada que realizamos fue en las vegas de Quepiaco, que por lo que íbamos comentando en el viaje, era uno de los sectores que se incluían dentro de los *tours* para fotografiar, lo problemático era que ahí se emplazaba un bofedal al que los/as turistas solían descender sin control, y por ese motivo ya se habían generado riñas entre los/as *touropedores/as* y la comunidad, ya que:

Es una situación súper irresponsable, porque [desde una agencia reclamaron] ‘bueno, nosotros venimos todos los días para acá ¿y ustedes quiénes son?’ – ‘no si nosotros somos los dueños del territorio’, y con mayor razón, si van todos los días pucha, sería como un descriterio pero totalmente grande que estás llevando turistas todos los días a un lugar; lo vas a contaminar, lo vas a echar a perder (Benjamín, toconar).

Siguiendo hacia Tara, Javier (que era quien había gestionado esta salida) nos preguntaba a Boris y a mí si lo que estábamos viendo era lo que habíamos imaginado, a lo que Boris comentaba – además de que al igual que me estaba pasando a mí, lo que estábamos percibiendo superaba cualquier expectativa – que todo esto se estaba “perdiendo”. La idea de la pérdida fue una constante durante esta visita, tanto en el camino, como en Tara, y nuevamente en Quisquiro y Loyoques. Para cuando pasamos el punto más alto del camino, que cifró en aquella ocasión 4.800 m.s.n.m., el mal de puna ya era casi una realidad ineludible; por lo que, llegando al desvío que nos conduciría al Salar, el cuerpo pesaba y la respiración era un ejercicio más que complejo. A un borde del camino pavimentado, se encontraba un letrero de Conaf que demarcaba que estábamos en el sector 1 de la RNLF: “Salar de Tara y Aguas Calientes I”, y seguido de ello se extendía la planicie desértica a la cual no se le veía fin. No era necesario avanzar tanto más para comenzar a ver las huellas que dejaba el turismo en la arena, como un laberinto se cruzaban las múltiples líneas de los automóviles que habían transitado, y se extendían a lo largo y ancho de este sector. Eran tantas las marcas que hasta me cuestioné si lo estaba apreciando correctamente, pues entre tanta aparente lejanía al torbellino del pueblo, no podía imaginar la cantidad de tránsito que había soportado hasta hace unos días este sector.

Iniciamos el trayecto hacia el interior, pasando por los famosos Monjes de la Pacana, una de las postales más características de Tara que constan de inmensas formaciones rocosas que se alzan asimilando figuras humanas, y entre los grupos de vicuñas que se desplazaban rápidamente por los lados, emprendiendo su escapada de la intromisión que significábamos en su transitar, yo me perdí entre la infinitud de la tierra. Ahí comprendí por qué se había logrado mantener durante tanto tiempo el turismo controlado, puesto que sin la experiencia necesaria, parecía imposible seguir llegar al Salar. Y en lo que yo me debatía por averiguar desde qué lugar habíamos ingresado (y dónde estábamos), y así trazar en mi mente el camino, llegamos a un punto de descenso en el que bajo nuestra mirada hicieron su aparición las catedrales de Tara, la laguna, y la masa de flamencos que disfrutaban tranquila y silenciosamente su estadía en estas aguas.

Intentando perturbar lo menos posible a los dueños de casa, descendimos del automóvil que quedó estacionado frente a los refugios de la comunidad y Conaf, y mientras nos aproximábamos a la casa de uno de los comuneros que he mencionado, desde pequeños agujeros en el suelo iba saltando tierra hacia la superficie, y era la advertencia de que tras unos segundos conoceríamos a alguno de los *chululos* que también habitaban este lugar. Con la aparición del comunero, se fueron asomando los rebaños de llamas, los corrales, y la infraestructura rústica que él había habilitado en función del turismo, como baños de pozo y un pequeño almacén. A pesar de que en aquella ocasión

mi comunicación con él se dio a través de una dinámica grupal, y durante un tiempo muy breve, la historia de cómo llegó a habitar un lugar tan extremo y alejado como lo es Tara, era ampliamente difundida entre toconares/as:

Yo tengo entendido de que yo conozco Tara que él tiene su ganado allá, que ha tenido muchos años atrás creo que sus abuelos, su mamá . . . viene toda de sus tradiciones de atrás de su familia, y él ha criado su ganado, y después ya como él era el del segundo, cuarto quizás el dueño, empezó a criar otra vez, si tiene miles de llamos (Martina, avanzadas).



Este comunero se dedica casi de manera permanente al cuidado de su rebaño, siendo los meses de invierno la única temporada de interrupción de su estadía por las condiciones climáticas. No obstante, con la crecida de la afluencia de visitantes por el turismo del último año, hoy estaba evaluando si quedarse o bajar, pues ha generado una manera de beneficiarse con los/as turistas:

Ahora él quiere estar más ahí . . . parece que es por lucas, parece que ahí como que está llegando turismo y antes ya hacía sus anticuchos, le llevábamos, porque igual le compraban pero ahora está llegando mucho, entonces ya con esto de los baños igual se la está haciendo, puso su kioskito la señora, todo, que igual es bueno porque al final él está ahí como representando (Ulises, toconar).

Esa representación de la comunidad que él personificaba, si bien ahora se impulsaba más por el turismo y los beneficios monetarios que percibía, la decisión de habitar este sector es anterior al turismo, y guarda relación con una tradición familiar de pastoreo que decide continuar hasta la fecha. El vínculo de cercanía con sus animales era tal, que para el tiempo que estuvimos ahí fue muy claro, las llamas y llamos se movían por entre la vivienda, y se relacionaban con este comunero y su familia como cualquier mascota doméstica de una casa en la ciudad. Luego de unos minutos, y tras haber conversado cuestiones más bien prácticas de coordinación entre él y la comunidad, nos despedimos para continuar hacia Loyoques. En el camino entre Tara y Loyoques, diversa fue la fauna que se hizo presente en la ruta, entre zorros y numerosos grupos de vicuñas y *suris*, pasamos por el Salar de Quisquiro que era la antesala a las vegas de Loyoques, y también al límite con Argentina. De vez en cuando, entre tanta geografía, iba apareciendo infraestructura que era rastro de la ocupación pasada de estos paisajes; ya sea en forma de pircas, campamentos estacionales y/o estancias, así como

instalaciones asociadas a una antigua fábrica de boro que se mantuvo funcionando hasta la década de los 80', se rompía con la ilusoria naturaleza virgen. Una vez en las vegas de Loyoques, compartimos con otro de los comuneros del sector, quien había llegado a re-habitarlo tras un viaje familiar, a partir del cual conecta sus recuerdos de infancia y adolescencia, con sus expectativas presentes y futuras:

Viajábamos con mi señora, con mi familia para Argentina, y un día cuando íbamos pasando por ahí yo le digo '¿sabes qué?, mira, allá hay unas vegas que son bonitas, yo me críe cuando niño allá, son bonitas' le digo yo, y paseemos, con mis hijas. Veníamos con todo, yo le dije 'ya, entremos', y entramos y les gustó a mis hijas, entonces cuando les gustó dijeron 'papi' y yo dije 'ya po, ¿y qué podemos hacer?' – 'echemos lamos' . . . y de ahí echamos lamos (Gonzalo, toconar).

Gonzalo, como aparece en el extracto anterior, es un antiguo habitante de estos sectores de los tiempos en los que se trasladaba junto a otros hombres mayores del pueblo, en las faenas de arriería y pastoreo. Tras pasar temporadas compartiendo con un atacameño ermitaño – que fue un reconocido habitante de estas vegas durante largos años –, adquirió un vasto conocimiento sobre las quebradas y vegas que se encuentran ocultas en la alta puna, y de ello da cuenta en esta visita donde nos habla de Loyoques, Jama, Quebumbulcar, Lebu; conoce las rutas, corrales y refugios que se encuentran esparcidos por el territorio, además de las familias que las han habitado. Al escuchar a Gonzalo y compartir con él en el lugar, se entrevistó cómo este paisaje que evoca, es “fuente y marco de vivencias, historias y quererres” (Cano, 2012, p. 126), con el cuál se vincula su propia identidad y memoria (Cano, 2012). Haber recuperado aquel vínculo no está solo motivado por la “*tranquilidad*”, como en ocasiones lo manifestó, y ni siquiera por el beneficio económico de la tenencia de ganado; sino que, volver, implica retomar su vínculo con la tierra, las vegas y sus animales, relaciones que lo han definido como persona, y lo hace evidente cuando expresa “*yo todo el tiempo me he criado con animales*”, “*yo realmente lucho por tener mis animales*”, o “*yo quiero a mis animales, yo voy y yo allá yo hablé con mis animales*” (Gonzalo, toconar).

La memoria del paisaje (Skewes et al., 2011) y la renovación de la experiencia del habitar se conjugan en Gonzalo para “repensar un trozo de vida y territorio” (Cano, 2012, p. 126), redefiniendo lo que será para él, su familia y su futuro en este lugar. No obstante, hoy se abre una posibilidad de hacer que este vínculo se formalice y se vuelva permanente a través del turismo, ya que si bien Loyoques mantenía el resguardo que en algún tiempo sostuvo Tara, en parte esta visita tenía como tarea evaluar el potencial turístico de este sector, para presentarlo quizás como un complemento a la experiencia en Tara. Así, además de recabar las vivencias de Gonzalo, la jornada fue una constante lluvia de ideas sobre qué experiencias se podrían ofrecer para atraer a los/as visitantes al sector; el cómo, por ejemplo, se podían replicar algunas estructuras que habían quedado del antiguo habitante de las vegas para ofrecer hospedajes – pues en el sector donde aquel hombre dormía y cocinaba, constaba de una minúscula estructura de piedra acorde a la sencilla vida que ahí llevaba –, o lo interesante que podría ser preparar grupos para que participasen en la ceremonia de *floreamiento* del ganado. Una vez terminado nuestro recorrido por el sector, y tras haber compartido con ambos comuneros, retornamos hacia el pueblo mientras compartíamos nuestras apreciaciones al interior del automóvil, donde apareció con aún más fuerza el “*se está perdiendo*”.

Felipe coincidía en el diagnóstico que más temprano había dado Boris sobre estos paisajes, y nos recalca que en ello recaía la urgencia de este viaje, para concientizar al resto de la comunidad sobre el gran potencial que escondían estos lugares y que había estado siendo aprovechado por otros/as; lo que es indignante si se considera que esto podía ser “*muchísimo más grande que Chaxa*”.



8.3. Preparativos para la consolidación del “*próximo Chaxa*”.

La ocupación actual de estos paisajes cordilleranos que realizan los comuneros descritos, remiten a un vínculo construido a partir del uso y de la memoria, un paisaje producido desde el habitar “de esos lugares indiferentes o inhóspitos para unos, entrañables o vitales para otros, [que] integra afectos, representaciones e identidades de forma que imprimen carácter a nuestra propia experiencia y al recuerdo de esos lugares” (Golvano en Cano, 2012, p. 127). Considerando aquello, al llegar el turismo, y el inherente proceso de *comoditización* del paisaje, se construye una nueva versión de dicho lugar, tomando en aquella producción no solo espacio, sino también experiencia de vida, niñez, sacrificio, tranquilidad, animales y sentires. En esta misma línea entonces, ambos comuneros han debido acomodar su estadía y papel en el lugar en función del turismo, redefiniéndose, cambiando y generando nuevas acciones, discursos y performances (Sundberg, 2004); para asumir así, nuevas identidades desde la que puedan desenvolverse en un paisaje que está en disputa. Como la *comoditización* del paisaje ya es una realidad cercana a los/a toconares/as (gracias al proceso de Salar de Atacama), implícitamente hay una comprensión de que si Tara es consolidado como destino, entrará en un circuito de funcionamiento de 24/7 los 365 días del año, y la posibilidad de que eso se extienda al resto de sectores de la alta puna – de acuerdo al proyecto que desde los equipos técnicos y la directiva de la comunidad se quiere trabajar –, conlleva a cambios respecto a cómo quienes se vinculan más cotidianamente con estos lugares van a desenvolverse cuando haya una mirada ajena y consumidora observándoles.

Rememorando un momento de la visita a Loyoques, en ella se barajó la integración del *floreamiento* como experiencia turística, debido al potencial atractivo que para el/la afuerina significaría participar de un rito que es fundamental en la experiencia de vida

de tener ganado dentro del mundo andino. El *floreamiento* para los/as toconares/as se asocia a la fiesta de San Juan Bautista, celebrada el 24 de junio, y consta de una “ceremonia donde la comunidad se reúne para colocar hilos de lana de colores a sus animales (generalmente llamas), que simulan flores, para embellecer y homenajear uno de los principales recursos económicos tradicionales de la comunidad” (Catalán, 2013, p.33). Esto, como una instancia comunitaria en donde no solo hay un vínculo entre seres vivos sino también incluye un sentido religioso de veneración a un ente divino, es fundamental para renovar lazos sociales (Catalán, 2013); en este sentido, en el retorno de Gonzalo a las vegas, en la medida que él recupera la tenencia de animales, recupera también la posibilidad de experimentar ritos como este.

No obstante, en el actual contexto, instancias ceremoniales y comunitarias que pueden ser tan significativas para los/as toconares/as, son materia prima para devenir en productos turísticos, y ellos/as lo saben. Los/as toconares/as ya son conscientes de la industria de la identidad, y “buscan marcar su otredad, beneficiarse de lo que los/as hace diferentes” (Comaroff & Comaroff, 2009, p. 24); en este caso, el/a turista podría ser atraído a visitar el lugar con un rito que tiene un “valor agregado” entre el resto de experiencias turísticas disponibles en la comuna, le da autenticidad, y la vuelve más costosa. Así, la diferencia “se representa, se comercializa, se hace negociable por medio de los instrumentos abstractos del mercado: el dinero, el *comodity*, conmensuración, cálculo de la oferta y la demanda, precio, marca” (Commaroff & Comaroff, 2009, p. 24). Lo anterior, fue la demostración de cómo los/as locales se van apropiando y participando de este proceso de producir un paisaje en forma *comodity*, que no implica solo definir lo que será parte de una postal, sino cómo las personas que también son parte de ella van contribuyendo a mantener los imaginarios del desierto y la vida en cordillera, de lo indígena y la cultura andina. Es decir: “las poblaciones locales se hacen parte de la experiencia turística por medio de la producción de identidades fácilmente consumibles” (Devine & Ojeda, 2017, p. 610), y esa agencia en el proceso surge desde el entendimiento del beneficio tangible que conlleva, que va cambiando según la expectativa y posición de cada uno/a en el territorio. Para el caso de Gonzalo, esta participación dentro del turismo le podría asegurar una vida tranquila junto a sus animales:

Que me dejen vivir con mis animales no más Yo quiero eso, tranquilidad no más porque yo en 2 años más, 3 años más me voy a ir a vivir allá, porque ¿para qué? ¿qué voy a hacer acá?. Entonces ese es mi anhelo mío para el futuro, y para mis hijos (Gonzalo, toconar).

Ahora, por el lado de quienes trabajan en las avanzadas, la transformación se ha visto en cómo en los meses en que ellos/as se encuentran arriba han debido asumir el rol de guardaparque e incluso guía. En esa dinámica impuesta, tienen que interactuar muchas veces con un/a otro/a que puede ser hostil o curioso/a, que le interpela respecto al lugar y las múltiples dimensiones que contiene; y también, le cuestiona respecto a su propia figura como sujeto/a indígena dentro del paisaje, que puede ser aliado (si acepta ser objeto de atracción) y/o rival del turismo. Paralelamente, en el caso del comunero de Tara, también se ve envuelto en el devenir de un producto turístico cultural, pues al ser presentado como el “*único habitante del Salar*”, en seguida se invocan imaginarios relativos a la ancestralidad y lo indígena; él, conciente del papel que está llamado a cumplir para el turismo, de alguna manera ha aceptado ese rol, de quien provee los

servicios que se necesitan para recibir a los/as visitantes, y que se traducen en una ganancia económica que va directamente en su beneficio. Desde la otra vereda, la directiva de la comunidad, que es quien toma decisiones sobre sus socios/as y territorios, también se ve presionada a tomar posición, considerando que el turismo ya está operando (y va a seguir haciéndolo), y de querer tomar posesión, deben legitimarse como dueños/as ancestrales del territorio a un otro estatal y un/a otro/a privado/a.

El turismo inscribe así, un nuevo escenario social pues entra masivamente una mirada afuerina a experimentar y construir el paisaje cordillerano, además de asignarle una nueva temporalidad, un horario, producir una discursividad y materialidad que le acompañe, y un *pool* de expectativas sobre él, sus habitantes humanos/as y no humanos/as, sobre su historia y significados. En este sentido, el turismo opera como un régimen de transformación socio-espacial en la cotidianeidad de los lugares, configurándolos con:

Marcos legales y de propiedad, itinerarios, regulaciones del uso de la tierra, cierres, ecologías y un conjunto de ideas sobre quién es un turista, qué es turistificable y qué es lo deseable al ojo turístico. Los regímenes turísticos socio-espaciales definen (in)apropiados, y a menudo (i)legales, a objetos y sujetos turistificables, e intenta regular y transformar las relaciones socio-naturales por medio de coerción directa y represión (Devine & Ojeda, 2017, p. 608).

Aquello pone en cuestión las decisiones estatales y locales que definieron previamente este paisaje, cambian las rutinas de quienes lo habitan, su comprensión de él y la manera en cómo se relacionan, pasando de una valoración y vínculo basado en el pastoreo, la conservación o la memoria, a uno generado desde el turismo. De esta manera, la *comoditización* no solo implica hacer circular imágenes estáticas sobre un paisaje geográfico determinado, sino también comercializa a personas, memorias y cultura.

Frente a lo expuesto, a pesar de todos los aspectos negativos que pueden asociarse al desarrollo del turismo, los/as toconares/as proyectan a Tara y otros territorios de la alta puna como “*el próximo Chaxa*”; pero, considerando que en este caso, el ente estatal que negocia con ellos/as y los/as privados muestra una tendencia a la segunda opción, ¿por qué *comoditizarlo* en vez de cerrarlo?.

La *comoditización* de Chaxa se ha traducido principalmente en una cosa para los/as toconares/as, y es dinero; ya sea porque se abren puestos de trabajo, o por el directo beneficio al cual pueden acceder todos los/as socios/as. Teniendo eso como hoja de ruta, aceptar, planificar y dirigir la *comoditización* de Tara y el sector cordillerano, es una decisión que se toma entendiendo que el principal beneficio de entrar en el mercado turístico con estos paisajes será el económico – monetario. Así, frente a la concepción del “*se está perdiendo* (frase tan replicada en la visita reseñada), aunque inicialmente creía podía indicar una preocupación por la pérdida del lugar (resguardado hasta hace un tiempo) ante el ingreso masivo y negligente de turistas; al aplicar un juicio más acucioso del escenario que se iba dibujando, la pérdida que presionaba a tomar medidas era la del provecho económico, del dinero recaudado por otros/as desde un(os) lugar(es) propio(s).

Y no es que la primera acepción esté siendo completamente omitida por la preponderancia de la segunda, por supuesto que hay una preocupación ligada a la conservación y protección de estos lugares. No obstante, hay un aprendizaje obtenido de con Laguna Chaxa que los/as toconares/as aplican hoy para evaluar el desarrollo turístico de estos paisajes, y es que entienden qué implica esta producción (en términos de desplazamiento y despojo), cuáles son los reales beneficios que entrega, y cómo en función de aquello deben actuar ellos/as como sujeto/a indígena, frente al Estado (y así les brinde el apoyo que necesitan), y frente a los/as privados/as y/o afuerinos/as (para que acepten y respeten su “autoridad” en el territorio).

Respecto a esto último, Chaxa como se expuso, es un paisaje que invisibiliza no solo la trayectoria de ocupación anterior sino también la actual, apareciendo el/la sujeto/a indígena únicamente bajo el rol de guardaparque local, que puede transitar entre encarnar al *lucan antay* y al “indio permitido” (Guilland & Ojeda, 2012). Tara, en este sentido, sigue el mismo camino de explotación turística en la que “los no ‘anfitriones’ poseen y manejan los proyectos culturales y ecoturísticos, [y] los residentes locales son desposeídos de su habilidad para definir su cultura, identidades, historias y paisajes” (Devine, 2016, p. 2). Sin embargo, la comunidad enfatiza en que hay una diferencia fundamental entre ambos procesos, y es que aquí tienen la oportunidad de dirigir y no ser dirigidos, de aparecer (o no) como un *comodity* más dentro del paisaje turístico, pero en sus propios términos. Para ilustrarlo de mejor manera, hago eco a lo expuesto en Devine (2016) respecto a la experiencia turística de los *San* en Sudáfrica:

Cuando los *San* son propietarios y gestionan el proyecto de turismo, aún satisfacen las expectativas románticas de los turistas, pero tienen más control sobre lo que deciden compartir con los visitantes sobre su patrimonio, y muchos utilizan el turismo para educar a los visitantes sobre su historia y sus esperanzas para el futuro de manera que contrarreste los estereotipos prevalecientes. (Devine, 2016, p. 13).

De esta manera, los/as toconares/as buscan ganar dentro de las condiciones y valores impuestos por el turismo: los comuneros que continúan ocupando los lugares cordilleranos, ven este proyecto una manera de asegurar y legitimar su estada en ellos, sin tener que recurrir a formas de subsistencia alternativas ni entrar en disputas legales por el territorio; quienes trabajan en las avanzadas ven la manera de frenar el deterioro ecológico, además de un posible futuro laboral permanente, al ser ellos/as los/as seguros/as candidatos/as para ser guías y guardaparques; la comunidad plantea sus expectativas al respecto, sobre la consolidación como sujeto legítimo de decisión en el territorio, además de tener una importante entrada económica para su mantención. Y así van sumando los beneficios que se obtienen aceptando ese “papel social” asignado por la industria, pues “es posiblemente la única forma que tienen las poblaciones locales de negociar su legitimidad territorial en regiones patrimoniales” (Guilland & Ojeda, 2012). Ahora bien, ello no implica que las formaciones sociales y sentimientos identitarios que emergen de “esta forma de controlar las culturas, los recursos y la actividad regional” (Guilland & Ojeda, 2012) sean únicamente impuestas, sino que son negociadas, escogidas y reconfiguradas por los/as toconares/as – aunque en un contexto de relaciones de poder indudablemente desiguales (Sundberg, 2004) –.

Lo descrito anteriormente, ha sido teloneado por una gubernamentalización del ambiente consolidada (Agrawal, 2005) que, como fue desarrollado en el capítulo

anterior, fue aplicada y aprendida a través de las actividades de conservación y turismo a principios de siglo, generando transformaciones en salares, lagunas y desiertos, y redefiniendo con ello, las relaciones políticas, los arreglos institucionales y las subjetividades ambientales de dichos lugares (Agrawal, 2005). En otras palabras, de este proceso iniciado con el Salar de Atacama, emergen sujetos ambientales locales que cambian drásticamente su entendimiento y relaciones que establecen con el paisaje, repensando y actuando las formas de dominio ambiental (Agrawal, 2005). Esto último se aprecia en las gestiones que, desde la visita que relaté, comienza a realizar el equipo profesional de la comunidad para materializar este proyecto turístico de “Lagunas Cordilleranas”. En este proceso, todos los anhelos, expectativas y discursos sobre el paisaje que aparecieron aquel día, fueron traducidos y traspasados a informes técnicos y científicos que serían las herramientas que validarían esta demanda territorial y de puesta en valor.

Así, por ejemplo, durante el trabajo de campo pude presenciar los inicios de las gestiones para levantar el polígono que se solicitaría a Bienes Nacionales, el “lobby” que realizaron los representantes de la comunidad con entes como Conaf, Sernatur y el municipio para que apoyaran su petición. En este sentido yo misma participé de los primeros informes para dar cuenta de cómo la ocupación ancestral de esos terrenos estaba directamente vinculada a toconares/as, dejando en claro que adscribían a esta y no otras comunidades. Aquello se suma a una serie de otros requerimientos que debieron gestionar los equipos de la comunidad y la directiva, como me lo comentaba Javier:

Hemos tenido los resguardos en este minuto de solicitar justamente nada que se interponga en esos lugares cosa que no tengamos esa complicación. Entonces ya nos han pedido o nos pidieron como referencia tener una serie de otros requerimientos que nos puedan facilitar un poco ese proceso, el tener por ejemplo un plan de negocios para el lugar, el manejo del sitio, todo lo que tenga que ver con la parte técnica que es el levantamiento topográfico y todo ese tipo de cosas, cosa de que la presentación tenga la menos objeción posible (Javier, toconar).

En consideración de la cita anterior, el conjunto de documentos y gestiones que se realizarían desde la comunidad irían en pos de demostrar a los entes centrales de gobierno, que son un sujeto indígena que requiere de derechos concedidos por ellos para poder proteger su cultura, y asegurar así su permanencia mediante un desarrollo económico turístico. Todo ello basándose en una idea de lo indígena que se levanta desde lo tradicional, ancestral, y ecológico (Ulloa, 2005; Vera, 2017), y decanta en perpetuar una visión sesgada, atemporal y esencialista para definir lo indígena (Ulloa, 2005). Aquí me gustaría hacer un paralelo con lo que Sundberg (2004) presenta sobre las comunidades indígenas maya en Guatemala asociadas a una Reserva Nacional y a proyectos turísticos, donde el presidente de una de las asociaciones aconseja a una naciente agrupación de mujeres sobre cómo presentarse frente a ONG's y otros entes que puedan entregarles beneficios mediante proyectos:

Además, él [Jaime, presidente de la Asociación] comprende el prestigio de todas las cosas indígenas dentro de las ONG ambientales Por lo tanto, aconseja a las mujeres que construyan cuidadosamente y realicen una identidad indígena que satisfaga las expectativas de la ONG. Para él, esto implica poner en práctica

el desamparo y crear el espacio para que la ONG brinde ayuda; de ahí su sugerencia de que no deben pretender saber todo. También implica rellenar el mensaje del grupo, para agregar un toque de lo exótico. Don Jaime instruye a las mujeres a no mencionar su uso de drogas farmacéuticas; si desean ser atractivas y compatibles con las visiones de las mujeres indígenas auténticas por parte de las ONG, deben enfatizar la naturalidad de sus tradiciones (Sundberg, 2004, p. 51).

Una situación similar a lo expresado en la cita previa es lo que ocurre entre toconares/as, pues al levantar estos proyectos para los que requieren apoyo externo, sobre todo del Estado, deben encarnar y performar una identidad *racializada* que se corresponda a los ideales acerca del otro para occidente (Ulloa, 2005); por lo que se avocan a que todo material que presentasen en el proceso de solicitud de territorios refuercen aquello. En suma, evocar al “indio permitido”, o más bien, lo que Vera (2017) propuso como el “indígena eco – espiritual”; ese que está en Chaxa pero aquí debe hacerse más evidente, pues no ha sido desplazado (físicamente) en completitud. En este sentido, remitir a:

Una representación hegemónica de la Otredad racializada que depende de una concepción incorpórea, genérica y transnacional de “eco-espiritualidad”, aludiendo con ello a un imaginario que vincula elementos heterogéneos como la tradición, la cosmovisión, la ancestralidad, el comunitarismo y una cierta “bondad” etnicizada, anclada en una específica relación de cuidado del ecosistema (Vera, 2017, p. 267).

A partir de lo anterior, se puede apreciar que hay una consolidación de una manera de operar las tecnologías de gobierno del ambiente (Agrawal, 2005) dentro de la comunidad de Toconao, a partir de proyectos de *comoditización* turística y conservación. Con ello, Tara y los sectores cordilleranos, se presentan como una oportunidad para, que manteniendo los valores de la conservación ambiental, se territorialice la frontera (abierta por otros sujetos externos), tomando el control del turismo. Esta “territorialización” la planteo en el sentido de un:

Constante proceso de formación y erosión de un orden social de derechos de propiedad, identidad socio-legal, e instituciones políticas Es una dinámica en la que instituciones gubernamentales construyen, mantienen, o pierden su autoridad, y las personas se convierten, o desaparecen como, sujetos de derecho liberados, y donde la naturaleza se transforma en recursos y comodities en el proceso (Rasmussen & Lund, 2018, p. 389).

La territorialización es una forma de organizar y controlar el espacio que “no está necesariamente reservada al Estado” (Rasmussen & Lund, 2018, p. 393), por lo que la comunidad ha aprovechado estas herramientas para dirigir, decidir y controlar sus territorios, presentándolo siempre como parte de una estrategia de puesta en valor – resguardo – protección, que implica “*resguardar primero que todo, informarnos respecto de algunos lugares patrimoniales para poder así ponerlas en valor y poder de alguna manera mostrarlas de forma que nosotros quisiéramos mostrarla, con nuestro sello, con nuestra identidad*” (Javier, toconar). Esto es lo que se expresa en el discurso a pesar de que, como se desarrolló más arriba, el interés principal sea la ganancia económica. No

obstante, como se puede esperar de un proceso de *comoditización* del paisaje, hay tensiones y conflictos al interior del grupo local (Mbaiwa, 2011), desprendidos de la resistencia que existe desde algunos/as toconares/as por seguir este camino de territorialización de la cordillera mediante el turismo. El principal alegato es que aquello no asegura una real protección:

[Creo que] no se ha decidido si Tara por ejemplo va a ser un lugar de conservación o de turismo. Es hoy día un sector de turismo porque así lo decidieron . . . Yo he escuchado mucha gente que no po, que debería de ser un sector de conservación, a lo mejor arriba tener miradores, pero es un lugar no sé po, hasta mi abuelo pasaba por ahí (Alicia, toconara).

Además, considerando la fragilidad de los sitios, existen temores sobre si como comunidad serán capaces de ordenar la actividad, pues han visto cómo en Chaxa el turismo ha impactado de todas maneras. En palabras de un comunero: *“para mí la comunidad tiene que proteger, pero ahí [en Chaxa] están como explotando no más y no estás protegiendo mucho tampoco que digamos. Deberías preocuparte más en proteger”* (Ulises, toconar). Pero a pesar de estas inseguridades y reticencias frente a desarrollar turismo en Tara, existe entre los/as toconares/as un cierto sentimiento de inevitabilidad, entendiendo que detener esta producción, a la escala que opera el turismo en la comuna, resulta casi imposible. Así me lo expresaba Felicia (toconara): *“entonces por eso también cuando dicen que quieren hacer esto de control y todo ese tema, yo prefiero que sea así, que se haga antes que suceda algo peor”*.

8.4. Ganar para proteger. Proceso de territorialización frente a lo inevitable.

Hay sentimientos involucrados en el paisaje, donde no sólo entran los comuneros que mantienen su uso y habitar, sino también quienes trabajan o trabajaron en las avanzadas; o en quienes tienen un abuelo/a, padre/madre o tío/a que viajaba por el trueque. Recuperar el control de estos paisajes que se van difuminando frente al turismo y su imposición de nuevos imaginarios, pero sobre todo, su impacto sobre el medio ambiente, no solo es generar una nueva entrada monetaria, es recuperar el control discursivo y material de este paisaje; como se decía más arriba, el mostrarlo con *“nuestro sello”* y hacerlo *“de forma que nosotros quisiéramos mostrarla”*. Que la *comoditización* sea liderada por los/as toconares/as significa un posicionamiento importante sobre el territorio y un sentimiento de ganar en un contexto de disputas por y modernización de la vida, ganarle no solo al/la afuerino/a que ha decidido primeramente sobre el paisaje, sino también contra otra amenaza considerada mucho mayor, la minería.

La minería tal como ya se ha venido planteando, tiene la capacidad de estar presente pero volverse invisible en ciertos momentos, sobre todo para la mirada del turista que es apartada de esta realidad productiva (la burbuja ecoturística de Chaxa). Dentro del sector cordillerano, existen algunos vestigios en los sitios de Quisquiro y Loyoques que remontan a una antigua explotación minera asociada a la industria del boro, pero no hay una trayectoria marcada de paisaje minero en este sector como sí ocurre en lo que veíamos con el Salar de Atacama.

Las relaciones entre la comunidad indígena con proyectos de este tipo son complejas. En el caso de SQM y el Salar de Atacama, existen una serie de convenios establecidos para potenciar el desarrollo turístico del parque y colaborar asimismo con la comunidad; no obstante, la extracción de aguas indiscriminadas que realiza la empresa ha afectado al parque y al sector completo de la Reserva. En el caso de las lagunas cordilleranas, la industria del boro cesa a fines del siglo XX, y desde ahí hasta la fecha no se ha visto la instalación de algún otro proyecto significativo, hasta ahora:

[Hoy] hay un montón de empresas mineras que ya están haciendo sus procesos de exploración dentro de estos salares vírgenes, en el sector de Quisquiro, Aguas Calientes, al otro sector de Laguna Helada, y logramos visualizar ahora por intermedio de otros profesionales que nos entregan la información, los mapas georreferenciales donde está todo solicitado, está todo pedido, para el tema de la intervención minera. Está solicitado el sector de Quisquiro, Aguas Calientes, Tara, Pujsa, la Laguna Helada que está más arriba, entonces prácticamente no, o 1 de 2 po, o cuidamos el sector o lo destruimos (Benjamín, toconar).

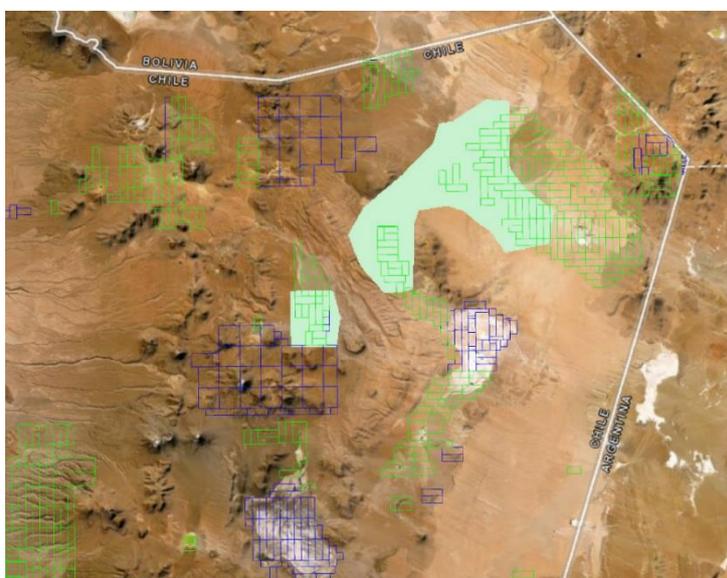


Figura 9. Propiedades mineras actualizadas (en azul y verde), aledañas al Salar de Tara (zona en turquesa superior) y Aguas Calientes I (zona en turquesa inferior). Sector 1 – RNLf (Fuente: www.geoportal.cl).

Como se puede visualizar, los terrenos solicitados para estas exploraciones mineras se yuxtaponen con el polígono de protección de la Reserva y con sitios Ramsar, pero aquello no resulta excluyente pues el Estado ha asegurado que esta actividad pueda desarrollarse con tranquilidad en cualquier espacio, en cualquier momento. Con ello, la minería activa más que cualquier otro proyecto productivo banderas de lucha por el territorio, y sobre todo por el agua. A pesar de que ambas actividades se han relacionado y potenciado mutuamente, siendo tanto el ecoturismo como el extractivismo “actividades que afectan y pueden reestructurar drásticamente la tenencia de la tierra, los flujos de trabajo y capital, las formas de subsistencia y la demografía local y regional” (Büscher & Davidov, 2015, pp.1-2); la minería implica una escala mayor de *comoditización* y de funcionamiento, estando las esferas de toma de decisiones muy alejadas del nivel local. Ello provoca discursos de confrontación política, como Leonel, toconar que me comenta sobre la exigencia que él como sujeto indígena tiene sobre posicionarse en contra de

estos proyectos: “no me estoy delatando si soy de izquierda o derecha, simplemente yo soy un indígena lickan antay, defendiendo mis territorios, esa es mi misión, mi obligación como descendiente de estas tierras” (Leonel, toconar).

Ahora, ¿por qué aquí no y en Chaxa sí?. Para la comunidad se explica en que por una parte, son lugares con distinto nivel de fragilidad ambiental, y por otra, porque en el caso del Salar de Atacama, al momento en que fue intervenido por SQM ellos/as no tuvieron participación alguna, ni tampoco las herramientas legales o institucionales suficientes para exigirlo, “porque en esos años no existía ni la ley de medioambiente, ni ley indígena, ni menos convenio 169, entonces no, el nivel de participación fue prácticamente nulo” (Benjamín, toconar). Pero hoy eso cambia, y tienen la posibilidad de frenar aquel destino tomando las riendas de la situación, siendo ellos como “dueños del territorio” (Benjamín, toconar) quienes deciden el qué, el cómo, el cuándo y el cuánto. Y como mencionaba Benjamín, elegir entre permitir que el paisaje se destruya mediante la explotación minera de las aguas, o cuidarlo a través de la ejecución de este proyecto turístico:

Este proyecto, esto pretende un poco salvaguardar también eso, instalarnos, tomar posesión de los sitios para que en realidad la gente pueda tener más consciencia de que a lo mejor en esos lugares es prácticamente imposible poder explotar algo (Javier, toconar).

La incompatibilidad en este caso entre el turismo y la minería está dada por el agua y lo fundamental que resulta para la mantención no sólo de estos sectores sino que del pueblo mismo. Reaparece el fantasma de la sequía y de la contaminación, y frente a aquello la única alternativa es el turismo manejado comunitariamente, que evite esto y que genere un sentimiento de unión sobre la defensa y cuidado del territorio:

La gente no piensa eso, el agua no la toman como algo sagrado de nosotros que ha venido de hace 12 mil, 11 mil años que usan nuestros abuelos el agua. Si nosotros no tuviéramos agua nosotros no existiríamos Entonces prioridad y como deber uno tiene que defender primero que nada las tierras y las aguas, esos son sagrados, eso nos dejaron nuestros abuelos, eso no se transa, el agua, las tierras no se transan, no se transan. Pero lamentablemente hay gente que sí las transa, y las vende y las arrienda (Leonel, toconar).

La *comoditización* tensiona a la comunidad a nivel interno, porque a la vez que la intentan evitar (minería), la buscan y ejecutan (ecoturismo) como forma de gobierno y protección del territorio. En este aspecto, frente a una *comoditización* inicial de los paisajes cordilleranos iniciada por otros/as, los/as toconares/as se enfrentan a la inevitabilidad de no poder parar esta producción. A pesar de que en el momento en que se llevó a cabo el terreno no había un consenso ni dentro de la comunidad ni con otros sujetos como Conaf o Sernatur, hay un sentimiento de derrota y miedo compartido frente al turismo, existiendo constantemente la posibilidad de que “pase algo peor”. Pero lo que termina por inclinar la balanza hacia el turismo es la minería, porque se podría cerrar Tara, se podría prohibir el ingreso, se podría generar una estrategia de fiscalización entre la comunidad y Conaf, pero ¿qué pasa con la minería?.

Dirigir la *comoditización* por medio del ecoturismo se establece como la única manera de generar un proyecto masivo que no permita otra lectura productiva sobre estos paisajes. Es la manera en que los/as locales sienten que pueden decidir, delimitar, y

beneficiarse y ganar, ganarle al privado afuerino que explota sin consciencia y los aíslan del proceso, ganarle al Estado el control del territorio, y ganar a “*nuestro gran enemigo*” (Javier, toconar).

Queda una suerte de desazón tras aceptar que la comoditización es inevitable. Durante muchas semanas de terreno era una idea que me desconcertaba, sobre todo con el doble sentido que podía adquirir la “*pérdida*”. Estando en Chaxa y siendo testigo del impacto que provocaba el constante tránsito de turistas, y habiendo visto en Tara los efectos del mismo circuito, no podía despejarme de ese juicio visceral frente al no querer “perder” la oportunidad del provecho monetario. En el viaje que compartimos a Tara con algunos de los comuneros, pasamos al pueblo de San Pedro de vuelta para recargar bencina, y en la espera por poder avanzar hacia la gasolinera del pueblo, se veía a lo lejos los letreros de calle Caracoles. Recuerdo que la conversación se tornó de inmediato a reafirmar esa pérdida y urgencia, “*mira si está en todas partes y es nuestro*”, comentaba Boris por las fotografías de Tara en las afueras de las agencias. Pero el asunto era que la *comoditización* del paisaje ya había sido iniciada por otros/as, y no sólo desde el turismo.

Desde niveles centrales se ha reglamentado, a través de diversas instituciones y legislaciones, a la naturaleza y a las formas de relacionarse con ella. Desde Chaxa hasta la fecha, ha habido un largo recorrer de los/as toconares/as entorno al ecoturismo, y la burocracia de las comunidades indígenas, por lo que ya han internalizado los discursos, prácticas y performances desde las cuales legitimarse en el campo de la gobernanza ambiental. Tara inició el camino que muchos sectores turísticos de la comuna inician, y se volvió un asunto urgente dado el alto impacto ecológico que ocasionó su explotación turística descontrolada e informal. No obstante, la comunidad frente a eso decide tomarlo y dirigirlo, aceptar que es un paisaje que pueden *comoditizar*, que pueden entregar para que se comercialice; incluso agregan más sectores que significarían un aumento en la atracción de la experiencia. Muchos/as toconares/as aceptan ese destino, Tara sí puede ser el próximo Chaxa porque no es parte de su cotidianidad; los/as que están y continúan habitando estos paisajes, a pesar de sus temores, aceptan los beneficios del turismo y se preparan para performar el rol que les destina el turismo. Pero otros se oponen, pues desarrollar turismo no es solo vender territorio, es comercializar con su cultura, con sus abuelos y sus historias, por lo que la tensión se crea entre “los locales que pueden no estar preparados para vender su cultura sagrada al mercado turístico, y por otro lado, operadores turísticos que desean intercambiar su cultura por el consumo turístico” (Mbaiwa, 2011, p. 292). No obstante, la tensión se resuelve cuando se presenta lo inevitable de la *comoditización*, ya que si no es por medio del turismo, ni llevada por ellos/as mismos/as, será por la minería. Cuando la minería se pone en la vereda del frente, se despejan las dudas hasta propias, pues mucho mejor conocidos son los efectos negativos que trae el extractivismo minero. Empero, las preguntas que quedan en el aire son: si es inevitable, ¿cada sector que parezca atractivo para el ojo afuerino será turistificable?, ¿toda puesta en valor del territorio finaliza en turismo?, ¿cuántos sectores más están destinados a ser el próximo Chaxa?.

9. Valle de Jere

Quebrada agrícola

“El lugar no dice nada, si están con pocos días no se van a perder ningún paisaje interesante” (Comentario en plataforma Tripadvisor, 2012).

9.1. El paisaje prescindible de Atacama.

Como fue declarado en secciones anteriores, este lugar durante los meses de terreno nunca fue pensando para ser integrado en el análisis como caso de *comoditización* turística vinculada a los/as toconares/as; no obstante, el Valle de Jere inconscientemente siempre fue parte de la reflexión, pues de todos los sitios que aquí se abordan, era el más presente en la vida cotidiana de la comunidad.

Jere es una de las primeras postales que te recibe en Toconao, haciendo su aparición a un costado de la carretera que conecta al pueblo con San Pedro y el resto de localidades del interior. La quebrada contrasta en su verdor con la escala de colores marrones del desierto, el agua del río que es caudaloso y fiero en los meses de verano, corre por debajo del camino en dirección al Bosque Viejo e invita al/la espectador/a a acercarse para alivianar la sequedad que se siente en el desierto más árido del mundo. Desde esta primera mirada, se entiende que Jere sea parte de los panoramas estivales o “escapadas” de fines de semana entre los/as habitantes de los pueblos vecinos, e incluso de los/as habitantes de Calama, quienes se trasladaban en busca de ríos con frías aguas, oasis, sectores donde disfrutar la “naturaleza” por el día, en familia, incluso en paseos de curso o con grupos del trabajo. Considerando aquello, si se le pregunta a algún/a toconar/a sobre el momento en el que comienzan a llegar turistas a Jere, la respuesta va a ser “*desde siempre*”; pero cuándo esa visita tomó la forma de lo que se vive hoy en la comuna, y por ende, se empezó a asociar a un problema, se relaciona al inicio del proyecto turístico de Laguna Chaxa.



El Valle de Jere es (hasta este momento) el segundo proyecto de mayor envergadura a cargo de la comunidad de Toconao, y ha sido incluido dentro del paquete turístico convencional que va al Salar de Atacama. La experiencia que se ofrece, en general, consta en una visita en la que el/la visitante podrá realizar un *trekking* por entre los vestigios arqueológicos dispersos por el parque, además de recorrer la naturaleza de un valle agrícola en medio del desierto. De igual manera, existe una oferta más especializada relacionada al agroturismo y al turismo astronómico, alternativas que suelen ser operadas por los/as mismos/as toconares/as, u hoteles de alta gama. No obstante, como se desprende de la cita introductoria, Jere no es un destino turístico que haya logrado equipararse a los otros presentes en el área, pues tanto para visitantes como para operadoras turísticas, el Valle puede resultar ser un paisaje prescindible, poco auténtico, sin encanto, y para el que además hay un cobro establecido, volviéndolo aún más accesorio. Si se suman todos esos elementos, este paisaje termina siendo solo “*una garganta más*” (Comentario en plataforma Tripadvisor, 2012).

En comparación a Chaxa, la visitación de Jere era mucho menor, y de los grupos que sí decidían entrar, gran parte lo hacía desde la quebrada, por el borde de la carretera, para evitar el cobro de la entrada en el ingreso oficial. Para algunos/as de los/as guías que acompañaban a estos grupos de turistas, esta decisión estaba sumamente justificada pues el cobro que se realizaba era un “*robo*”. Entre las críticas que más se reiteraban se encuentran: que el destino es poco atractivo y está “*mal explotado*”; que la comunidad no lo ha sabido administrar; que falta reinversión como arreglos, infraestructura, personal capacitado, limpieza y preparación en general.

Recordando mis propias experiencias como turista, cuando se visita un sitio que cobra por la entrada, de alguna manera se está dando la señal de que el espacio al que se va a ingresar se encuentra acondicionado para recibirte, con servicios sanitarios, salas informativas, senderos, miradores, o zonas de descanso, junto a un personal preparado, donde el objetivo es entregarte una experiencia turística inolvidable. Jere contaba con todo aquello, pero había un elemento que hacía que esa *comoditización* no tuviera el éxito de su contemporánea Laguna Chaxa, algo que lo inscribía en lo prescindible del turismo en Atacama.

9.2. Inicios del turismo en el Valle: ¿qué es lo que se intenta proteger?.

Con los inicios de Chaxa como proyecto de la comunidad, hay una apertura del pueblo y sus habitantes al mercado turístico, por lo que rápidamente sectores aledaños como el Valle, fueron integrados en las ofertas y paquetes de agencias, operadoras y hoteles. Paulatinamente se acrecentó la presencia de personas externas recorriendo Toconao, y en particular el Valle, desde los sectores de huertos cercanos al campamento SQM, hasta los sectores altos y recónditos donde se encuentran vestigios arqueológicos no protegidos. Como lo recordaba una de las comuneras:

Antes de que fuera declarado sitio turístico había mucha gente que venía a conocer el Valle de Jere, pero habían muchas personas que causaron muchos estragos en el Valle. Entonces esa gente se metía a los huertos, robaban las frutas, hacían fogatas (Paulina, toconara).

Esta situación comenzó a acrecentarse y las personas locales comenzaron a sentir el peso de una actividad sin regulación, en palabras de otro comunero: *“había un desorden total, porque resulta que cuando ingresaban los turistas muchos se quedaban en el Valle a pernoctar, hacían fuego, hacían pedazo los cercos, total todo lleno de basura”* (Benjamín, toconar). El nivel de irrupción que significó lo anterior en el desarrollo regular de la vida de la comunitaria en el Valle, fue tanto que hoy, si se consulta por efectos negativos o impactos que se puedan asociar al turismo en el pueblo, antes que Chaxa e incluso antes que Tara, se habla de Jere.

Frente a ello, considerando que la comunidad se encontraba internalizando la experiencia de revinculación a un territorio despojado, por medio de la conservación ambiental y turismo en el Salar de Atacama, replicar el mismo razonamiento a Jere aparece como una opción viable para mitigar el daño. Es decir, formalizar el desarrollo turístico, imponer un costo que filtrase el ingreso, y acondicionar el Valle para esa visita, podría asegurar que se resguardara el lugar de una manera que, por un lado, estaba siendo legitimada por el Estado y por los/as otros/as sujetos/as externos/as, y por el otro, se podía obtener una ganancia económica en beneficio de los/as comuneros/as. Como me lo relató Javier (toconar) *“la gente eso lo tomó como algo muy negativo por lo tanto se hizo necesario resguardar, poner el cerco y establecer un cobro para protección del lugar también, eso creo que fue una mala experiencia”*. De esta manera, casi paralelamente al proyecto de Laguna Chaxa nace el proyecto turístico de Valle de Jere, reflejando cómo el turismo se va consolidando en aquella época como una herramienta efectiva de protección de la naturaleza, y de gobernanza territorial de las comunidades indígenas, respaldándolo como una actividad que acarrea una serie de beneficios entre los que se encuentra

El imaginario de la continuidad – una solución ‘moderna’ a los problemas de autonomía ambiental que permite que las comunidades permanezcan en sus territorios ancestrales y continúen cultivando relaciones humano-paisaje de la forma en la que sus ancestros lo hacían (o como lo imaginan) (Büscher & Davidov, 2015, p.3).

A pesar de que esta acción no es leída de igual manera por todos/as, siendo muchos/as privados/as y afuerinos/as críticos respecto a que más que resguardar se busca lucrar; la formalización de una *comoditización* turística en Jere es una decisión soberana de la comunidad y no del Estado, como había ocurrido en Chaxa. En esta misma línea, en el Valle de Jere son los/as propios/as toconares/as quienes definen qué es lo que hay que proteger, y en función de eso, el cuánto y el cómo del turismo. Y es que el daño que se estaba generando, a los ojos de los/as comuneros/as, no iba solamente sobre un ecosistema definido como importante mediante criterios técnico – científicos (impuestos por entes externos y ajenos a la cosmovisión indígena sobre el entorno), sino que principalmente se estaba viendo afectada la agricultura, la tierra y la cotidianeidad, elementos fundamentales para la construcción de este paisaje como un lugar donde habita la comunidad.

En este aspecto, en Jere se vive una interacción muy particular entre las esferas del pasado y presente, que tensionan la discusión respecto a la autenticidad identitaria que representan (o no) los/as toconares/as en cuanto al turismo. Considerando esto, la agricultura fue uno de los principales puntos de inflexión entre el turismo y la comunidad, pues fue uno de los focos de interés de los/as turistas que repletaron el Valle. El

desarrollo de esta actividad es algo que despierta mucho el interés de las personas afuerinas, e incluso a mí me deslumbró la cantidad de huertas que emergían entre los kilómetros de arena que conforman el paisaje desértico. Los imaginarios que se aluden respecto al desierto, su inhabitabilidad y no naturaleza (Molina, 2011) – desde una comprensión de naturaleza circunscrita en la noción occidental que asocia su belleza y esencia, a un *enverdecimiento* de lo ambiental (Aliste, 2007) –, se remecen al enfrentarse a estos oasis en la zona de San Pedro de Atacama. Y quienes los reproducen se asombran al conocer la historia de los valles y quebradas agrícolas, pisos ecológicos que han sido fundamentales para sostener la vida de las poblaciones humanas en esta región andina. Estos ecosistemas desde tiempos prehispánicos formaron parte de la articulación y complementariedad puna–valle–desierto (Molina, 2011) circunscrita en la dinámica que Murra ([1972] en Lizana, 2016) denominó ecología vertical, para relevar a la red de tráfico e intercambio que los distintos grupos que habitaron estas zonas generaron para hacer circular la multiplicidad de recursos disponibles en los Andes. Sumado al trabajo agrícola de las antiguas poblaciones indígenas (Castro et al., 2016), el arribo español a la zona trajo consigo nuevas especies de semillas que fueron incorporadas a la siembra y cultivo, tradición que se mantiene hasta el día de hoy y que le ha dado a Toconao su reconocimiento como “pueblo de la fruta”.



Figura 10. Zona agrícola de “Bosque Viejo” (Fuente: www.geoportal.cl).



Figura 11. Zona agrícola “Valle de Jere” (Fuente: www.geoportal.cl).

Toda aquella historia y tradición se reúne en Toconao, y sus actuales habitantes, que en su mayoría *“proviene o descienden desde alguna quebrada de alrededor, está la quebrada de Soncor, de Pocos, arriba en Vilaco, Punta Casa, Mari, Zapar, y así otros, Onar, Ale, Celeste . . . todas al final se concentraron en Toconao”* (Benjamín, toconar). Esto lo atestiguan muchas de las personas con las que me relacioné, que en reiteradas ocasiones me compartieron relatos sobre sus familias y sus vidas en las quebradas y la agricultura como práctica:

Los españoles trajeron el sistema de canales, antes éramos igual que los Inca, con terrazas no más, y entonces tenían todas sus cosas al lado del río, por eso estaban en Jere . . . después ya llegaron acá abajo [a Bosque Viejo], supieron cómo hacer canales con estos viejos y empezó a nacer este otro bosque con también flores europeas . . . y otros frutos, el membrillo, manzana, la uva que trajo el sacerdote de los españoles (Ulises, toconar).

Si bien tuvieron que trasladar estos asentamientos en dirección al Salar donde factores como la sequía y la modernización (entre otra multiplicidad de eventos) influyeron en

aquella decisión (Núñez, 2002), el habitar y uso de quebradas y valles fue una tradición que se mantuvo viva por medio de los huertos que se establecieron en sectores como el Valle de Jere (

Figura 11), Bosque Viejo (*Figura 10*) y Zapar.

De esta manera, Jere es el receptáculo de una actividad que si bien se ha visto disminuida, se niega a desaparecer, pues por medio de la agricultura los/as toconares/as sienten vivo su vínculo con la tierra de los abuelos y abuelas. El Valle junto a Bosque Viejo concentran la mayor cantidad de huertos de toconares/as, y en ellos se ha desarrollado la siembra de alimentos en melgas como papas y hortalizas, y el cultivo de árboles frutales como el membrillo, la pera y la granada. No obstante, tras el aluvión acontecido durante el año 2012, gran parte de los huertos de Jere quedaron destruidos y fueron posteriormente abandonados, ya que, de acuerdo a lo que me comentaron varias personas, reponerlos implicaba un esfuerzo e inversión muy grande para una actividad que ya no permite sustentar económicamente a una familia. Aun así los/as comuneros/as que quisieron continuar, paulatinamente fueron revirtiendo el daño permitiendo recuperar sus huertas, pero sigue siendo un número menor:

Todavía igual se conserva en Toconao la agricultura, más que nada porque hay unas variedades de frutos ¿cierto?, árboles frutales, también verdura, pero la gente que se dedica 100% a eso tampoco ya es mucha po. Porque igual ahora tenemos la empresa minera, y cuando llegó la empresa minera entonces la mayoría también ya se dedicó a la minera po' (Rocío, toconara).

Resguardar y continuar con esto se hace “*casi por amor*”, como escuché en alguna ocasión de una agricultora, porque de lo contrario muchos/as sentirían que están dejando morir la herencia de las generaciones mayores, sobre todo frente a la preponderancia de estos otros proyectos productivos. Como me lo expresaba Leonel con angustia cuando conversábamos respecto a la amenaza que para él significaban la minería y el turismo en el Valle:

¿Y tú tierra? ¿dónde está? ¿dónde está lo que te dejaron tus abuelos po? que dijeron 'toma hijo', o tu papá 'toma, ahí está, eso es lo que yo te heredo. Yo no te voy a heredar plata, te voy a heredar tierras, te voy a heredar agua, te voy a heredar tradición, te voy a heredar costumbres, arraigo' (Leonel, toconar).

La agricultura es un trabajo que involucra a la tierra y al agua, que requiere de tiempo, cuidados, conocimientos sobre el suelo, las especies (vegetales y animales), las estaciones y temporadas, y cómo cada elemento va funcionando en interrelación con el otro. Además, es un saber que está íntimamente vinculado a las particularidades del entorno, por lo que sembrar en estas tierras no es igual que sembrar en el sur del país; y quizás igual de distinto que en otras localidades mucho más cercanas que han desarrollado técnicas y estrategias específicas. Esto fue muy claro para mí en una ocasión en la que yo recorría el Valle junto a un grupo de personas (todas afuerinas), y nos acercamos a conversar con uno de los agricultores que se encontraba trabajando. Él nos contó que estaba limpiando el huerto a lo que una de mis acompañantes le comentó “*claro, porque está lleno de arena*”, el agricultor dejó escapar una risa y seguido de eso le respondió “*no pues si sin la arena no podría plantar, es lo que más necesito*”.

Así, los conocimientos que entran en funcionamiento en la agricultura se tiñen de lo ancestral y, por ende, sagrado para los/as toconares/as.

El traspaso intergeneracional de estos saberes continúa, aunque como ya se adelantaba, no sin dificultades, siendo el desarraigo de los/as jóvenes del pueblo uno de los elementos más preocupantes para los/as toconares/as: *“los jóvenes de ahora ¿qué prefieren? prefieren los 7 días de descanso, ‘yo me compro un plasma, me voy a Calama, voy al mall, hago un asado’”* (Leonel, toconar). Por este motivo, el tránsito más intenso de personas que están realizando labores agrícolas en Bosque Viejo y el Valle de Jere es por parte de los y las viejas; son ellos/as a quienes se les ve trasladando cultivos, tierra o herramientas desde sus casas a estos sectores. Y, justamente, son ellos/as quienes más recelo guardan respecto al turismo: *“los adultos mayores no les gustaba mucho que intervengan o que venga turista acá en este lugar o al pueblo que anden mirando, se sentían como muy observados”* (Carlos, toconar).

De esta manera, el Valle está fuertemente marcado por la agricultura y todo lo que ella trae consigo, herencia – tradición – tierra; no obstante, el habitar de Jere supera esta dimensión, habiendo una multiplicidad de esferas de la vida social comunitaria que se conjugan en él y lo van constituyendo por medio de lo que Ingold (1993, 2000) habría denominado como *task*, para dar cuenta de las operaciones prácticas de la vida cotidiana de los/as sujetos/as que construyen – habitan el paisaje. Al respecto, hay instancias más preponderantes por las cuales los/as toconares/as se relacionan con Jere, aunque admito desde ya que hay un amplio universo de tareas y prácticas que cotidianamente constituyen los *tasksapes* (y desde tantos/as otros/as sujetos/as), que no serán consideradas en la medida que sería imposible dar cuenta de la totalidad de relaciones, ambientes y seres que se van constituyendo en el habitar del Valle.

Tal como se planteó al inicio del capítulo, el Valle es el sitio de las “escapadas” familiares, y esto ha sido aún más notorio para los/as toconares/as. Durante los primeros meses del terreno tuve la oportunidad de participar de una que otra instancia de recreación, recorrer la quebrada, sentir la fría agua que era más que una aliada en las calurosas tardes, disfrutar de las pozas de agua donde otros/as pobladores/as ya habían pasado. Asimismo, algunas personas organizaban visitas para subir a recolectar semillas de algarrobo y/o chañar, para consumo, trabajo (artesanías) o venta; transitando en pequeños grupos el Valle, esta es una instancia para ponerse al día con los asuntos familiares y de la comunidad, de “desconexión” para muchos/as, y en el mismo andar se iban descubriendo rutas y caminos. Jere también es un sitio de rituales, a un costado del que era el ingreso oficial al parque turístico, se emplaza uno de los cementerios del pueblo; de igual manera, llegadas las fechas de celebración religiosa y espiritual más importantes para las comunidades atacameñas, el Valle era el lugar de los ritos: del pago al agua el 24 de junio, donde la comunidad entera se vuelca a las orillas del río a medianoche para participar de la ceremonia; de los pagos a la tierra o del santo carnaval. En este ámbito, es también sitio de los ancestros pues hay numerosos gentilares distribuidos por el Valle, y como fue mencionado, hay también otros vestigios arqueológicos (muchos de ellos no estudiados) – como pinturas, cerámicas, petroglifos, refugios, etc.– que fascinan a toconares/as que realizan improvisadas expediciones, a través de las intermediaciones, en busca de más inscripciones materiales que señalen que el Valle es habitado desde hace mucho tiempo atrás:

Fui a ver los petroglifos, fui a sacarles las fotos y encontré otros que nadie los había visto, porque todavía esos lados son como re pocos estudiados, si se puede decir, pero tampoco nosotros no ha venido nadie como que diga 'ya, estos son de este año, o estos de allá' (Ulises, toconar).

Así, transitan por los sectores donde los abuelos y abuelas contaban que se podían encontrar estas marcas del pasado, y sobre todo anhelan “descubrirlos” antes que quienes llegan desde afuera lo hagan – y, bajo la misma lógica que opera aquí, los destruyan:

Estos son los lugares que hay acá po' y que de repente, bueno yo tampoco, no los muestro, pero yo llevo a turistas, o sea a los precisos. Gente que vaya a ir una vez y después que ya no vaya más, porque no sé quién estaba contando que parece que llevaron a un guía, entonces el loco ahora está llevando a harta gente y el otro día yo fui y estaba como pisoteado la orilla, entonces igual es complicado (Ulises, toconar).

Por otro lado, Jere también se configura como un sitio de satisfacción de las necesidades más cotidianas y prácticas de la comunidad, por ejemplo, en un sector del Valle está la cantera de piedra liparita, que es la roca volcánica característica del estilo de construcción tradicional del pueblo y que continúa siendo utilizada por los canteros de Toconao para viviendas, tumbas y otras diversas infraestructuras. Finalmente, al momento de realizar el trabajo de campo, había en curso una obra de construcción para habilitar un tranque de agua que facilitaría su acceso y acumulación en beneficio de las familias del pueblo, sobre todo en tiempos de sequía.

Así, de lo que se desprende de las últimas líneas, la habitabilidad y uso que se mantiene en Jere por parte de los/as toconares/as lo configura como un caso distinto a los revisados, ya que además del turismo hay una diversidad de actividades que van configurando a este paisaje, y de alguna manera se han priorizado por sobre una lectura turística, y por consiguiente, externa de él. De ahí emerge el sentimiento del visitante o el/la guía u operador/a turístico/a que ve “desprolijidad”, “suciedad” y “poco cuidado” en el producto que llega a consumir. Es un paisaje lleno de huellas y marcas de un habitar que no es performático sino cotidiano.

9.3. Comoditización incompleta. La mancha del habitar.

El Valle de Jere, al igual que en Chaxa, y en un movimiento similar a lo que está por ocurrir en Tara, se formalizó como un paisaje turístico, que como ya he ido abordando a lo largo de los capítulos, su producción debe incluir ciertos elementos que aseguren su éxito.

Así, algo que inicialmente se ve tensionado, y de una manera especial, es que un paisaje turístico debe construirse a través del *branding* que es el “proceso estratégico de diferenciación que al mismo tiempo ecualiza” (Büscher & Fletcher, 2016, p. 8) un destino turístico. Esto quiere decir que, debe ofrecerse y parecer un destino diferente a otros, pero a su vez, debe estar matizado de cierta familiaridad desde la cual pueda ser consumido e intercambiado como capital turístico, por cualquier persona, de cualquier

parte del mundo (Büscher & Fletcher, 2016; Devine & Ojeda, 2017). Y es que, a pesar de que puede haber turistas que son conscientes de que existe una producción e intervención a aquello que se les está presentando como “natural” – es decir, hay una autentificación del mismo capital (Büscher & Fletcher, 2016) –, parte de la experiencia es olvidarlo y consumir el producto tal como es entregado. De lo contrario, puede haber una disyunción entre lo que se esperaba experimentar y lo que se termina experimentando (Büscher & Fletcher, 2016), destruyendo la “magia” e “ilusión” del paisaje auténtico y prístino. Considerando esto, Jere cuando se presenta como paisaje turístico es un sitio del que se espera sea exclusivo para el/la turista, pero falla por estar plagado de residuos de lugar, de manchas de un sentido de habitar desde lo productivo, ritual y social.

La autenticidad en el turismo, como ya se ha ido desarrollando con Chaxa y Tara, es algo que se levanta desde imaginarios occidentales respecto al pasado, al otro/a indígena y los lugares de estos/as sujetos/as (Ulloa, 2005; Kneafsey, 1998; Vera, 2017). Las experiencias turísticas deben considerar que el/la visitante consume algo diferente, conozca y vea algo que solo podría hacer en ese momento; desde esa perspectiva, el/la sujeto/a local, que es parte del paisaje turístico, debe hacer evidente su diferencia y exotismo para poner en funcionamiento los imaginarios sobre lo indígena, de la ancestralidad y lo no moderno que se les asocian. Pero en Jere, ello no puede ser evocado de la misma forma que en los otros sitios, pues se rompe con la imagen de los indígenas como fantasmas desvanecientes que se inscriben en “nociones de una indigeneidad pura, estática, ‘antigua’ alineada con una naturaleza pura e indomable” (Cameron, 2008, p. 387). A pesar de que dichas comunidades están presentes en el territorio materialmente, la ilusión que se crea en torno a ellas por medio del turismo, y del espacio que habitan, se mantiene en el ámbito de la espectralidad (Cameron, 2008); con todo, cuando la población local aparece de la manera en que lo hace en el Valle, eso fácilmente se quiebra.

Así, mientras los/as turistas esperan encontrar en estos paisajes gente sin acceso a la tecnología, que ojalá hablen la lengua autóctona, que utilicen sus vestimentas tradicionales (ropa no industrializada), que se alimenten de productos locales y enuncien en todo momento discursos de la ancestralidad, la tierra, y la comunidad – como el eco-indígena (Vera, 2017) que planteaba para los casos anteriores –, en Jere habita una comunidad indígena que se desenvuelve como lo haría cualquier grupo humano en pleno el siglo XXI. Esta no busca performar una identidad (a través de sus discursos y prácticas) que vehiculice y haga tangibles para el público, las narrativas del pasado, del progreso, la nación y sus virtudes (DeLyser, 1999; Kneafsey, 1998).

Esa decisión descoloca al visitante pues “interfiere con su habilidad para imaginar la vida en otro tiempo” (DeLyser, 1999, p. 617), que es, finalmente, lo que le proveería de experiencias que le den un sentido de identidad y significado (DeLyser, 1999; Kneafsey, 1998). Por lo tanto, el Valle de Jere no es soporte suficiente para el imaginario del “indio permitido”, que accede a su turistificación al ser parte del patrimonio (estático) y atractivo que se le vende a los/as visitantes (Guilland & Ojeda, 2012). Sobre esta figura, además, el Estado valida los discursos de soberanía y de la nación que se construyen sobre la imagen del norte de Chile, como sector minero, y de San Pedro de Atacama como potencia turística mundial; pero con Jere se pierde la espectralidad indígena de una

población que se mantiene en un plano atemporal, sobre la que se profundizaban las políticas coloniales de tierra y poder (Cameron, 2008).

Esta evaluación negativa de la autenticidad del paisaje realizada por los/as sujetos/as externos/as, no se levanta solo a partir del desenvolvimiento de los/as toconares/as en el sitio, ni sobre el estado del mismo, sino que también la estética del pueblo refuerza esa percepción. Ya mencioné que en Toconao no hay una homogeneidad respecto al estilo arquitectónico, como sí ocurre en San Pedro de Atacama, y esa realidad era criticada por los/as toconares/as que sí querían incentivar el turismo y reclamaban, justamente, una pérdida de autenticidad. Muy cerca del ingreso oficial a Jere se encuentra emplazada la “villa nueva” del pueblo, que se caracteriza por tener una construcción más moderna y característica de las urbes cercanas como Calama. Su presencia tan próxima al paisaje turístico afecta directamente en su imagen, a diferencia de Chaxa y Tara que por su lejanía con las conglomeraciones de población, mantienen la postal de naturaleza pura e historia intangible.

Y a partir de lo anterior, se revela otro aspecto importante que no se cumple en Jere, y es el desplazamiento. La creación de destinos turísticos a partir del paisaje incluye “prácticas violentas de *comoditización*” (Devine & Ojeda, 2017, p. 607); expresadas en la desposesión, el desplazamiento y la borrada de personas, culturas e historias, las cuales son re-imaginadas en función del mercado, y re-integradas al paisaje pero de manera desigual (Rasmussen & Lund, 2018). Si bien en los otros dos casos abordados se completaron casi por completo los procesos de desplazamiento físico, simbólico e histórico (Büscher & Davidov, 2015), en el Valle los/as locales están presentes, y en cada una de esas esferas de las que en los otros paisajes fueron borrados/as. En este sentido, no son subproductos del turismo, sino que habitantes que se desenvuelven en él como lugar íntimo y cercano (González, 2004), con el cual van construyéndose “entre la observación y el habitar cotidiano” (Cano, 2012, p. 123).

9.4. ¿El límite del turismo?. El paisaje de la comunidad.

Retomando mi relación durante el trabajo de campo con el Valle de Jere, fue uno de los sectores con los que más me vincule aún sin buscarlo. Considerando que mi interés estaba puesto en comprender procesos de *comoditización* y turismo, la situación de Jere nunca me pareció cercana a la trayectoria de Chaxa y al debate por Tara, y creo que eso devela mucho respecto a cómo se percibe este paisaje desde la mirada afuerina.

En Jere se puede, efectivamente, sentir la intimidad que no es usual dentro de un destino turístico. A lo largo del terreno acompañé a toconares y toconaras, en distintas ocasiones y por distintos motivos, a caminar por él; todas las actividades y tareas que ahí se realizaban no tenían que ver con una expresión de autenticidad performática, sino más bien con el habitar y lo cotidiano, de un paisaje que recuerda el lugar de origen (las quebradas agrícolas), de las tradiciones (agricultura, rituales y ceremonias), de los abuelos y abuelas (gentilares, cementerios, vestigios), de la comunidad (oficinas, tranque), de la recreación y la familia (paseos, panoramas, recolección), e incluso, de aquello que más dolía reconocer y más invisibilizado estaba por el turismo, la minería.

Como ya se ha mencionado en secciones anteriores, en el pueblo de Toconao se emplazó un campamento minero de la empresa SQM, que si bien hoy está en desuso,

sigue marcando un hito importante de desplazamiento violento y, como muchos/as toconares/as lo denominaron, de “*incrustación*”. Este campamento se ubica en la que solía ser la entrada de los/as toconares/as a sus huertas en el Valle, como lo relata Benjamín (toconar): “*ellos en el momento que se instalan en período de dictadura, se instalan tapándonos la entrada principal de nuestro Valle de Jere, porque los viejos antiguos entraban hasta con animales por ahí*”. Esta es una primera señal de desplazamiento con el que la minería inscribe su marca en el paisaje, y que simboliza un sentir que es mucho más trascendental en la comunidad, la destrucción por SQM del núcleo de lo que era la comunidad:

Las mineras se incrustaron en esto, porque si tú pensai’, por historia, pongámoslo dentro de los 11 mil o 12 mil años de historia que nosotros tenemos como propietarios o dueños de estos territorios . . . hace poco no más este pueblo sí hacía comunidad. Se extrajo el agua, la gente todos iban a trabajar a traer el agua con tuberías, se trabajaba en la cantera, se dividían los sectores, la agricultura era masiva, y llegó de repente este monstruo que se llama MINSAL [hoy SQM] . . . se incrustó en Toconao (Leonel, toconar).

Esto se replica en otros pueblos del borde del Salar de Atacama (siendo Peine el caso más emblemático), y en el caso de Toconao, SQM aparece permanentemente. Además del campamento, se le ve en afiches, en su personal con el uniforme de la empresa que pulula por sectores del pueblo, en las camionetas con los logos institucionales que se movilizan por los caminos; es nombrado en los actos y eventos públicos que se celebran en el pueblo, para los que la empresa ha colaborado con fondos, en la Vendimia, en los encuentros de *Lakitas*, en las ferias de emprendimiento.



Figura 12. Acercamiento a la ubicación del Campamento SQM (emplazado a la izquierda de la imagen) en relación a las huertas del Valle de Jere (Fuente: www.geoportal.cl).

Pero más allá de SQM, con todos los desplazamientos y transformaciones que implica el extractivismo en la población local (Büscher & Davidov, 2015), la relevancia que adquiere respecto al turismo y la autenticidad del paisaje de Jere, es que su presencia vuelve palpable al ojo externo la contradicción y dualidad a la que se ven enfrentadas las comunidades indígenas de esta zona del país. El campamento no es sólo recordatorio para los/as locales, es también para quienes nos encontramos afuera y vemos aparecer aquí al/a sujeto/a indígena que supera la coherencia ecológica y espiritual a partir de la cual se le ha definido. Como me lo aclaraba un toconar:

Perfectamente los hermanos que trabajan en la empresa, en la minería, muchos de ellos tienen emprendimientos turísticos, muchos de ellos trabajan la agricultura. Es más, yo me atrevería a decir que son los que más trabajan la agricultura porque como tienen sus turnos, qué sé yo, trabajan los 7 días en el Salar, los otros 7 ellos se dedican a sus espacios culturales, en estos casos la agricultura, algunos artesanos, ganaderos incluso, que tienen sus ganados en sectores altos, se dedican a eso . . . se entran a complementar, no es una cuestión como decir 'oye no es que este trabaja en la minería y vive y muere ahí', no. No es así en Toconao (Benjamín, toconar).

Así, tomando lo expuesto, Jere parece (por ahora) ser el límite de lo *comoditizable* por el turismo, pues en la medida que en él opera la cotidianeidad no performada de los/as toconares/as, con todas sus contradicciones y dinamismo identitario, no puede producirse para otros/as. El Valle se habita como un paisaje de lo propio, como un lugar que le da coherencia a la experiencia de los/as toconares/as en un contexto de múltiples desplazamientos, borraduras y transformaciones identitarias (González, 2004; Skewes et al., 2017). En este sentido, es el relictos de modos de vida pasados, de lugares abandonados, y de identidades que se han visto erosionadas en tiempos de expansión capitalista y aceleración global (Skewes et al., 2017). El Valle se construye como lugar que es memoria de los antiguos hogares, de los lugares naturales donde la gente nació y se crió, y que tuvieron que dejar para acceder a nuevas oportunidades (González, 2004); aquí se (re)encuentran con “el lugar de origen – con sus olores y sus materialidades –” (Skewes et al., 2017, p. 30). Un paisaje que en suma, es constituido como el lugar de la comunidad, y que consecuentemente, es donde los/as propios/as toconares/as se constituyen como comuneros: “es la zona donde se establece su comunidad y donde está su historia, sus referencias topográficas, sus definiciones culturales, sus afectos, donde se gana la vida y donde pasa la mayoría de su tiempo” (González, 2004, p. 6). Ahí se marca el límite entre lo que es propio y, por tanto, no de otros/as, porque

Hay algunos sitios que se tienen que cuidar, sí po', no dar a conocer porque son sitios sagrados, los cementerios ponte tú, donde están los ancestros, donde están los abuelos que decimos nosotros. No debieran mostrarse, debieran cuidarse sigilosamente por parte de las comunidades para que no se entorpezcan, es tu abuelo pu', entonces hay que tener un respeto (Carlos, toconar).

No todos [los sectores] pueden ponerse a disposición del turismo porque ahí hay sectores que para nosotros son sagrados, y esos sectores no. . . . En primer lugar, porque es algo muy íntimo, es como cuando entran a tu casa y tú tienes una parte íntima y dices 'no po, esta parte no, no entra la visita' y simplemente no entra (Benjamín, toconar).

Las dimensiones que se fueron desmenuzando previamente son la parte íntima de esta casa de la que hablaba Benjamín, y “*el turismo se muestra en base a lo que nosotros queramos o podamos mostrar*” (Benjamín, toconar). En esta misma línea, en el Valle de Jere evidentemente hay una parte que se preparó para el turismo, y hay interés por parte de algunas personas en seguir fomentando esa presentación, pero las prácticas residenciales que lo constituyen provocan que haya un freno a la *comoditización*, y se

ponga en resguardo y protección aquella esfera que se siente más íntima, que despierta el sentimiento de apego y pertenencia por el territorio (Skewes et al., 2017), y que por lo tanto no puede quedar disponible o a merced del turismo (o al menos, no completamente).

Desde aquí entonces se puede entender por qué Jere impacta más que Chaxa y Tara, ya que si bien los estragos asociados al turismo en los otros dos casos son grandes, difícilmente pueden ser constatados por cualquier habitante del pueblo; pero sobre todo, difícilmente pueden ser sentidos por los/as mismos/as. Pero Jere se siente, como me lo comentaba Felicia (toconara):

Hay personas que están con rechazo al turismo, y el tema es que existe daño por ejemplo los agricultores, que siembran, que ponen este frutos, tienen árboles frutales, y cuando llega gente extranjera lo primero que hacen saltarse el cerco o sacar los mismo cercos para prender fuego, una cosa y es daño, entonces para ellos, ellos no les gusta eso . . . no les gusta que como se creen dueños de algo que dicen 'no po, esto es mío'.

En complementación a esta idea, de resguardar la agricultura del turismo y del visitante, Leonel me plantea la protección de los sitios arqueológicos que están en el Valle:

Acá hay sitios, acá no más al lado, hay sitios arqueológicos, pero nosotros no los queremos mostrar porque se va a prestar para un circo, y nuestros abuelos no son un circo, nuestros abuelos son sagrados, o sea ellos son sagrados y no tenemos que molestarlos (Leonel, toconar).

La cuestión que asoma de todo lo que se ha ido estableciendo respecto al Valle de Jere, es que las personas locales lo han configurado como un lugar repleto de significados que crean un puente entre la vida del presente con el pasado de los abuelos, construyéndose así como un paisaje de la comunidad; no obstante, para las personas afuerinas, para quienes son vendedores/as y sobre todo para los/as consumidores/as – que han cancelado una entrada y/o paquete turístico para experimentar un paisaje exótico y único–, se encuentran con un sitio que no satisface sus expectativas, por lo que toda esta carga simbólica y semántica del lugar que contiene aspectos sociales, rituales y productivos relevantes para la población autóctona, es invisible desde su punto de vista externo. En este sentido, la *comoditización* del paisaje en función del turismo, como ya se ha establecido en secciones previas, reinscribe a la población anfitriona en el paisaje, no sin antes quitarle su peso como sujeto de derecho, político y activo en el territorio, para presentarlo en cambio como un producto folclorizado y atemporal (Kneafsey, 1998; Devine, 2016). Esto por supuesto ha sido aceptado y escenificado por los/as mismos/as toconares/as, que negocian a partir de ahí beneficios y poder de decisión respecto a cómo representarse a sí mismos/as en estos paisajes. Pero así como deciden asumir esa figura en el Salar de Atacama, y gestionan una performance similar para Tara, en el Valle de Jere parece no ser una discusión siquiera el performar para otros/as. Y aquí surge el conflicto entre la *comoditización* y el habitar y cotidianidad que constituyen este paisaje como lugar, y donde la (no) autenticidad marca el límite de lo visible e invisible.

Por este motivo se diferencia de los otros sectores, porque es lugar construido a través del habitar y la memoria, “lugar de identidad, relacional e histórico” (Augé, 2000, p. 44),

que no puede despegar por medio del turismo pues choca con lo que necesita, que es un “no lugar”, destinado al tránsito y al ocio de pasajeros que se desenvuelven en el presente perpetuo (Augé, 2000). Es así como el Valle es tan lugar, es tan propio, que la *comoditización* que sí se desarrolló en Chaxa, que se espera aplicar a Tara desde la perspectiva de la inevitabilidad, en Jere parece encontrar su límite; deteniendo la ampliación de las relaciones *comoditizadas* por medio del repliegue de la comunidad a mantener para sí misma el lugar de los abuelos, de la tierra y los rituales, del hogar y la memoria. Ese repliegue lo opera la comunidad que a mi llegada vivía un carnaval que siempre fue de ella, que no recibía a las visitas; si yo u otros/as afuerinos/as estábamos ahí, no interesaba para su desenlace, los/as toconares/as no se esmeraban en ser visibles en sus bailes, cantos, relaciones, ahí estaban viviendo y siendo en él. Y de igual manera ocurría en Jere, no se buscaba coherencia identitaria, no se estaba ofreciendo un producto, el paisaje era con ellos/as.

No obstante, para el final de este viaje queda instalada una interrogante no resuelta, y es el cuestionamiento respecto a cuánto soporta este resguardo antes de que la *comoditización* se vuelva inevitable. Esto lo planteo pues, terminando el trabajo de campo, en la comunidad empezaba a debatirse de manera más concreta, el destino del Valle de Jere en función del ex campamento SQM, que sería entregado a la comunidad como donación. De las propuestas que surgieron respecto a cómo utilizar ese espacio, una de las más estudiadas y fuertes era la instalación de un hotel de lujo orientado al turismo de intereses especiales. La donación del campamento aparece casi como un gesto reparatorio, luego de que SQM no solo se instalara obstaculizando la entrada principal del Valle, sino también que lo hiciera sobre un gentilar:

En el sector del lado del estanque, el sector era cementerio, antiguo, y ellos en un momento tengo entendido que cerraron, y no se sabe qué se hicieron con los cuerpos, con los restos. Incluso todavía hay un sector de cementerio ahí en ese, en ese espacio y nosotros se los dijimos (Benjamín, toconar).



La misma empresa ha colaborado en la actualidad a realizar los estudios de mercado para evaluar posibilidad de instalar este hotel, revitalizando aquel vínculo de colaboración, que parecía perdido pues chocaban intereses – como ocurrió en lo estudiado por Bolados (2013, 2014) en Pampa Colorada –, entre el extractivismo y el turismo (Rytteri & Puhakka, 2012; Keul, 2013; Büscher & Davidov, 2015; Büscher & Fletcher, 2016; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2018). Y es que hay una inclinación constante a la *comoditización*, que tensiona a la comunidad a nivel interno

entre quienes quieren tomar la delantera e impulsar proyectos, y quienes ven aparecer el fantasma de San Pedro de Atacama acercándose, por lo que ¿hasta cuándo Jere operará como el tope de la *comoditización*?:

Nosotros incluso como comunidad pagamos la cuota de la famosa ley de donaciones (risas). Ya pagamos esta cuestión, así es que estamos esperando la resolución de tribunales no más para que en un momento nos digan 'saben qué, ahí está el campamento'. Hay una discusión fuerte sí en la interna de la comunidad, porque supuestamente esto se tiene que transformar como en una especie de hotel de 3, 4 estrellas, pero hay que ver también. O la pregunta es la siguiente ¿estamos preparados o no?. Y no estamos preparados, sinceramente (Benjamín, toconar).

SECCIÓN III: Conclusiones

La presente memoria se planteó como pregunta de investigación **¿cómo los/as toconares/as transitan el vínculo identidad – lugar, a partir de la comoditización del paisaje atacameño?**. La respuesta a esta interrogante, se plantea desde el argumento de que las identidades de los/as toconares/as, en función de sus paisajes *comoditizados*, transita en tres dimensiones: la performance, la inevitabilidad y la cotidianeidad. En este sentido, cada uno de los casos abordados representó una de estas dimensiones.

Antes de profundizar en lo anterior, es importante remarcar que la *comoditización* del paisaje genera respuestas distintas dependiendo de, los/as sujetos/as que interactúan en el proceso, los contextos y, por supuesto, las características específicas de cada territorio. En este sentido, aunque nos enfrentamos en todo momento a la misma comunidad atacameña, que se articulaba a su vez con los mismos/as sujetos/as externos/as en los tres casos, y se relacionaba con los mismos proyectos productivos (turismo, conservación y minería), cada paisaje *comoditizado* contaba con trayectorias distintas que llevaron a lo que he descrito en los capítulos anteriores.

a. Performance.

Respecto a la dimensión de la **performance**, el caso en el que fue con mayor claridad evocada fue en Laguna Chaxa. Como se desarrolló en profundidad en el capítulo 7, este paisaje turístico emplazado en el Salar de Atacama representa una **comoditización completa** y exitosa en el tiempo. Desde ahí, planteo la constitución progresiva del paisaje de la Laguna como un **no lugar** (Augé, 2000), en la medida que Salar de Atacama más allá del ingreso monetario que significa para los/as toconares/as, no es parte de su vida cotidiana; además, en la medida que tampoco es viable retomar esa experiencia diaria por parte de cualquier habitante del pueblo, no es algo con lo que se genere pertenencia en la actualidad, siendo entonces **cedido** como un lugar de y para los/as otros/as. Frente a ese escenario, quienes sí se vinculan de manera más estrecha a este paisaje, los/as guías locales, lo hacen a partir de una **performatividad estratégica** de su identidad.

Ellos/as por su experiencia cotidiana han establecido un vínculo con el paisaje de la memoria o la memoria del paisaje (Skewes et al., 2011), logrando acceder a aquella dimensión de lugar que ha sido opacada por la preponderancia de una experiencia definida por la *comoditización*. Desde ahí, asumen el control de lo único que puede ser agenciado por ellos/as dentro de un escenario desigual de neoliberalización y gubernamentalización del ambiente, y que son sus performances identitarias. Así, diariamente deciden en función de la mantención de los beneficios y ganancias que reciben al cumplir con esas figuras esencializadas de su etnicidad; y de igual manera, de resguardar de esa producción el vínculo que les mantiene atados al paisaje como lugar propio e íntimo.

b. Inevitabilidad.

La dimensión de la inevitabilidad permea de manera más clara el vínculo identitario de los/as toconares con el Salar de Tara y el sector cordillerano. A diferencia del estado del territorio en Chaxa, en este caso se atraviesa un proceso de **comoditización** que a la

vez que está siendo **disputado**, se siente inevitable. Desde ahí, se ha constituido este como un lugar de **frontera**, en donde los/as sujetos/as locales desde una aprehensión de las tecnologías de gobierno ambiental imperantes, y de las negociaciones que se dan a través de la *comoditización* turística, buscan en una suerte de territorialización para ganar control de un lugar que no ha perdido, completamente, su ocupación.

A diferencia del Salar de Atacama, el desplazamiento del sector cordillerano de los/as toconares/as no ha sido completo, y su condición de lugar no sólo persiste únicamente en su constitución dentro de la memoria, sino también en la experiencia que encarnan algunos/as comuneros/as a través de los *tasks* (Ingold, 1993, 2000) que realizan y construyen a estos paisajes. Pero lo que tensiona a la comunidad de Toconao, que ve un despliegue inminente de procesos de construcción, producción y movimiento de sus identidades (Sundberg, 2004) en función de ganar, por esta vez, el control de la *comoditización* de sus paisajes, es la aparición de la minería. Así, a pesar de los roces que existen a la interna de los/as toconares/as por aceptar o no la performance cultural dentro de un lugar que, a diferencia de Chaxa, pueden en alguna medida seguir vinculándose como un lugar propio, es desde la **inevitabilidad** de la presencia de un/a sujeto/a externa en ese paisaje la que define su estrategia identitaria.

c. Cotidianeidad.

Finalmente, el vínculo entre la identidad toconara y el Valle de Jere, se ve representado por la dimensión de la **cotidianeidad**. El Valle es uno de los primeros paisajes que la comunidad entrega al turismo, no obstante, esta **comoditización falla** al chocar con un lugar que **resiste** ser controlado por externos/a, y que por ende, no puede ser desplazado de sus antiguos usos, relaciones ni habitantes.

Así, propuse la lectura del paisaje de Jere como un **lugar** sentido y propio, en la medida que sostiene la realización de actividades que constituyen la experiencia del ser toconar/a (Skewes et al., 2011), y son anclaje para sus identidades más “auténticas” (Kneafsey, 1998). En este sentido, no es que haya una performance de autenticidad, de hecho es la ausencia de esta la que hace prescindible este paisaje como paisaje turístico, pero imprescindible para el desarrollo de la cotidianeidad toconara. Desde aquí se anuncia el posible límite de los paisajes *comoditizables*, negociando solo aquellos en los que la vida comunitaria local, y las memorias más sentidas respecto al lugar de origen, a las tradiciones (agricultura) y a los abuelos y abuelas, no se vean trastocadas. El/la otro/a ni siquiera es incluido como constitutivo del paisaje habitado.

Cabe mencionar tras lo expuesto, que las dimensiones que aquí propongo en ningún caso son absolutas ni cerradas. Esto quiere decir que, si bien las asocio a uno de los paisajes analizados, esa decisión tiene que ver con que al momento en que yo estuve en terreno, esas fueron las dimensiones que más visibles y preponderantes se hicieron en esos paisajes; pero ello no implica que sean estáticas ni únicas. De hecho, a partir de los mismos casos se puede ver cómo la performance identitaria de Chaxa permea a los/as toconares/as vinculados a Tara y a Jere; de igual manera, la cotidianeidad de Jere es encarnada por los comuneros que habitan el sector cordillerano en Tara, o en los/as guías locales que han construido un sentimiento de apego con el Salar de Atacama. Por último, la inevitabilidad de Tara comienza a impregnar la vinculación de

los/as toconares/as con el Valle, a pesar de la resistencia que han realizado a la *comoditización* completa desde el habitar.



Figura 13. Triada de dimensiones que representan el vínculo identidad – lugar asociado a la *comoditización* del paisaje (Elaboración propia).

Habiendo establecido esto, las dimensiones propuestas permiten reafirmar que, aunque el paisaje que está siendo *comoditizado* se comprende para el turismo y la conservación desde la distinción de naturaleza y cultura, ubicándolo con ello en el lado del objeto, de la observación y contemplación, del espacio y el no lugar, desde la visión y dominación por parte de la cultura (Descola & Pálsson, 2001; Escobar, 1999, 2011; Durand, 2002; Santamarina, 2008; Cano, 2012; Descola, 2011); este tiene efectos sobre la cultura, pues se trastocan los lugares desde donde se crea lo social orgánico (Augé, 2000). En eso no solo transforma las identidades que se constituyen a partir de él, sino que también las relaciones, formas de cognición, formas de aprehender el ser en el mundo, historias y memorias (Kneafsey, 1998; Escobar, 2011; Skewes et al., 2011).

En complementación de lo anterior, esta triada revela cómo la construcción identitaria de los/as toconares/as sí depende, y está en directa relación, con los procesos que atraviesan material y discursivamente al lugar. De esta manera, la *comoditización* de paisajes genera una *comoditización* de las relaciones que se establecen para con él, puesto que las actividades prácticas de la vida a partir de las cuales los/as toconares/as solían constituir estos lugares, los *tasks* (Ingold, 1993, 2000), han sido irrevocablemente transformadas (Büscher & Davidov, 2015). La diferencia se hace clara en Chaxa y Jere, que los presento como dos extremos de la *comoditización*. Mientras que Laguna Chaxa está siendo constituido por los/as toconares/as a partir de la *comoditización*, cuestión que se traduce en que todas las prácticas, movimientos, y trabajos que lo constituyen cotidianamente están mediados por, citando a Prudham (2009), relaciones capitalistas; en Jere, los *tasks* realizados por los/as toconares/as nunca desaparecen, no son superados por una construcción *comoditizada* y turística del paisaje, por lo que se sigue constituyendo como el lugar de la comunidad.

Otro elemento que me gustaría mencionar, es que esta propuesta ratifica que la *comoditización* turística, en tanto es afín a la reproducción y expansión capitalista (Keul, 2013; Büscher & Davidov, 2015; Büscher & Fletcher, 2016; Devine, 2016; Devine & Ojeda, 2017; Rasmussen & Lund, 2018), se presenta como un proceso (y representa un problema) de apropiación de la naturaleza, que se levanta a su vez, sobre un contexto

atravesado por problemas de distribución económica (Alimonda, 2011). En este aspecto, las comunidades indígenas atacameñas son sujetos/as que, a causa de las condiciones en las que son integradas a la nación chilena y toda su trayectoria posterior dentro de un complejo transnacional (Morales, 2013; Bolados, 2014), entran desde una posición subalterna a negociar en el territorio. Reconocer aquello no las vuelve sujetas pasivas y/o dominadas por los fenómenos y transformaciones que las cruzan. Creo que a lo largo de los capítulos ha quedado claro el manejo y agencia que a nivel identitario tiene la comunidad de Toconao en el territorio, pero asumir esa desigualdad estructural ayuda a generar una mejor comprensión de cada estrategia identitaria que los/as toconares/as evocan, y cuáles son los aspectos que consideran en esa negociación y disputa (Escobar, 1999; Sundberg, 2004; Ulloa, 2005).

Ahora bien, haciendo eco a lo que ha planteado Vera (2017), las performances de autenticidad étnica que se generan en estos contextos de relaciones de poder desiguales y no elegidas, desde donde se han producido representaciones del “otro”; y que pueden elegir ser evocadas o no por las comunidades indígenas, genera un doble movimiento: reforzar un esencialismo étnico, o producir desde ahí empoderamiento, autoestima e identidad (Vera, 2017). Desde lo que he planteado, los/as toconares/as realizan esa performance apuntando hacia el segundo sentido, no obstante, podemos problematizar qué tanto empoderamiento se puede obtener a partir de la reproducción de las mismas figuras colonialistas (Ulloa, 2005) que externos/as han impuesto, para desde ahí seguir sacando provecho del territorio y la cultura indígena “otrificada” (Ulloa, 2005; Vera, 2017).

Al respecto, cabe preguntarse ¿en qué medida resistir la *comoditización* de un paisaje, que no incluye a los/as toconares/as como sujetos/as presentes y activos, y apelar al cuerpo de políticas internacionales de derecho indígena que releve su presencia en el territorio, efectivamente podría frenar el impulso de una *comoditización* inevitable?, o por el contrario, ¿sólo implicaría entregar aquello que han resguardado en su intimidad para el consumo y circulación turística? (en la medida que la cultura indígena atacameña es, desde su posición subalterna, apropiable por el/la otro/a occidental). No obstante, centrarse en esgrimir juicios al respecto, induciría al error de no considerar la propia perspectiva local, que ve que en un escenario tan dispar y conectado con procesos transnacionales, donde las esferas de poder y decisión están aún más lejanas (tanto en tiempo como en espacio), estas performances operan espacios de apropiación, unión, resignificación y re – etnificación (Ulloa, 2005; Vera, 2017).

En este sentido, y como un último punto que me interesa rescatar de lo presentado, es que la expansión de las relaciones y territorios *comoditizados*, ha presionado a que se intensifique la atomización de los lugares (Skewes et al., 2017) que significan coherencia en la experiencia de los/as toconares/as (González, 2004). Así se vio con Tara desde la inevitabilidad, y en la última parte del capítulo 9 con Jere; que los lugares que se han constituido por el habitar cotidiano, por la memoria y las emociones (Skewes et al., 2011), están en riesgo frente a la inminente *comoditización*, pues si no es el turismo, va a ser la minería. Eso acarrea un sentimiento de pérdida por parte de los/as toconares/as frente a lo que acontece, y es sentido en lo más íntimo, pues sea cual sea la estrategia que generen frente a la *comoditización* de sus paisajes, el turismo es una alternativa a corto plazo – de ahí la famosa frase “*pan para hoy y hambre para mañana*” que fue una constante también durante el trabajo de campo –, y con altos costos: entregar(se y) a

sus lugares para la satisfacción comercial de otros/as. Y es que al trastocar los lugares de la comunidad, las identidades vinculadas a esos lugares se ven igualmente inmersas en un proceso de transformación y disputa. Perder la capacidad de identificarse con un lugar, genera un devenir identitario que se pierde entre la vorágine de los escenarios globalizados y neoliberalizados en los que se deben desenvolver hoy los/as toconares/as (González, 2004).

Así, por más burocracia indígena desplegada y validada (Morales, 2016), por más proyectos de “puesta en valor” que se generen, por más asociaciones y negociaciones que establezcan con los distintos sujetos/as, donde en algunas (como en Tara) serán ganadores, y en otras (como en Chaxa) no; mantienen su posición, siempre a merced de las decisiones de otros/as. Ese/a otro/a puede ser el Estado, puede ser el/la empresario/a turístico/a o la gran minería, puede ser un/a turista o un/a guía, pero siempre están en la tensión de tener que ser, y representar, para otros/as.

Me parece que esta lectura de las estrategias identitarias de los/as toconares/as frente a la *comoditización*, donde eligen cómo transitar su vínculo identidad – lugar en función de la mejor negociación posible, es necesaria y urgente, considerando el ambiente hostil que se vive hoy en la comuna de impugnación a los/as locales por su presencia en el paisaje. La molestia que despiertan los/as atacameños para los/as afuerinos/as no tiene que ver con que estén ahí, sino que – como ya se desarrolló en los capítulos – con la manera en la que lo hacen. Considerando que la conservación y el ecoturismo, son sitios de encuentro y acción desde donde se producen identidades socioespaciales (Sundberg, 2004), esta ha sido una tribuna que los/as toconares/as han aprendido a articular para generar estrategias de control efectivo sobre la *comoditización*, y que no pueden comprenderse desde el binarismo polarizado de dominación – resistencia (Agrawal, 2005; Ulloa, 2005; Vera, 2017). Que un/a toconar/a acepte reproducir figuras evocadas por otros/as que lo/a folcloricen, debe evaluarse en función de qué le está entregando ese movimiento identitario dentro de un contexto en el que él/ella se encuentra en desventaja. No es simplemente reducirlo a una figura o a otra, no son puro *lickan antay* o puro *lucan antay*, como plantea Morales (2016): “El sujeto social atacameño bajo esta perspectiva es cambiante, transitorio, contextual y temporal, lejos de un sujeto estable, fijo y de una larga trayectoria naturalizada y primordial” (Morales, 2016, p. 192).

El turismo no produce únicamente a este/a sujeto/a, pero lo evoca y reproduce, llama a perpetuar esa performance que se ha constituido en el relacionamiento con otros/as en contextos transnacionales, articulándose como la estrategia (y casi la única viable) para ganar frente a un escenario desigual. Mas no deja de ser un conflicto a la interna de la comunidad, ya que mientras hay un número importante de toconares/as que con ansias de ganar poder de decisión y ascender en el panorama de relaciones políticas en el que se encuentran, promueven el aumento en los productos disponibles para el turismo (aumentar lo *comoditizable*); hay otros/as que resisten esa idea, aunque siendo conscientes de que día a día sus formas tradicionales de vinculación con el entorno y construcción de paisajes propios, se va perdiendo (Skewes et al., 2011). A través del turismo muchos plantean una oportunidad para resignificar esas prácticas perdidas en los paisajes *comoditizados*, y continúan emergiendo por toda la comuna alternativas indígenas que a eso apuntan, no obstante, no las desenmarca del complejo transnacional que las sostiene.

Retomando este último punto, el análisis y las reflexiones que emanan del trabajo realizado son igualmente de necesarias frente al escenario cambiante de flujos y devenires del capital. Leer el fenómeno turístico desde la comprensión de un productor de *comodities*, siendo parte de un sistema de producción conectando internacionalmente, permite anclar de mejor manera los efectos que entonces tienen, en contextos así de locales, los quiebres dentro de esa red. Parte de los miedos y temores que expresaban los/as toconares/as en la disputa interna que llevaban respecto a si ampliar o no la *comoditización* de sus lugares e identidades, es que este no es un proceso estable, pues responde constantemente a las dinámicas mercantiles globales. Por lo tanto, así como el turismo asciende, puede caer, de igual manera como ocurrió con el tránsito ganadero o con la producción de alfalfa (Morales, 2013), así como paso con el boro, el salitre y el cercano descenso del cobre, con el consecuente impulso del litio. Estas experiencias son hoy fantasmas de un futuro posible, sentido como inevitable, en el que sin turismo quedarán espacios vacíos.

Desde ese panorama, propongo a esta memoria como una contribución de la disciplina a dar sustento a esos sentires locales en el contexto actual, y en trabajar respuestas que mitiguen el efecto de los cambios que promueve el modelo de desarrollo capitalista en las comunidades y sus lugares. También significa un intento por impulsar el asumir un análisis político y crítico por parte de la disciplina de los fenómenos que, como el turismo, se buscan potenciar con tanto ímpetu por parte de los gobiernos centrales, en este caso como alternativa de desarrollo económico de las comunidades, y de protección del patrimonio natural y cultural. Tal como se planteó a partir de la revisión bibliográfica, el ecoturismo se ha mantenido resguardado bajo el halo de una actividad sustentable y sostenible, pero mirándola como parte de un proceso de expansión capitalista sobre el territorio, y entendiendo desde ahí los límites a los que se enfrenta, se pueden generar comprensiones más profundas y, a la vez, empáticas, con lo que expresan los/as sujetos/as que están inmersos/as en su puesta en práctica. Lo anterior, lo planteo desde mis propias limitaciones como etnógrafa e investigadora, así como de los aprendizajes y sentidos que creo esta memoria significó para mi desarrollo profesional. Asimismo, entiendo este aporte como una ventana desde donde seguir comprendiendo complejos procesos de *comoditización* que se viven en cada vez más lugares, involucrando cada vez a más personas y seres, empero aceptando que no hay forma de descifrar en completitud todas las complejidades, vicisitudes y contradicciones del “otro/a”.

Bibliografía

- Abes, E. S., Jones, S. R. & McEwen, M. K. (2007). Reconceptualizing the model of multiple dimensions of identity: The role of meaning-making capacity in the construction of multiple identities. *Journal of College Student Development*, 48 (1), 1 – 22.
- Agrawal, A. (2005). *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Los Angeles, California: Duke University Press.
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda. (Coord.), *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería Latina* (pp. 21 – 58). Buenos Aires: CICCUS.
- Aliste, E. (2007). Gestión ambiental, Ciencias Sociales y territorio. Desafíos para la geografía en el marco de la sustentabilidad de desarrollo. Una visión desde el modelo chileno de Gestión Ambiental. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117830>.
- Aloysius, J. (2017). Tourism dynamos: Selective commodification and developmental conservation in China's protected areas. *Geoforum*, 78, 141 – 152.
- Amilhat-Szary, A.L. & Guyot, S. (2009). El turismo transfronterizo en los Andes Centrales: Prolegómenos sobre una geopolítica del turismo. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, 9 (2), 63 – 100.
- Appadurai, A. (1991). La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. México D.F.: Grijalbo.
- Aronson, J. (1995). A pragmatic view of Thematic Analysis. *The Qualitative Report*, 2 (1), 1 – 3.
- Augé, M. (2000). Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad. Barcelona: Gedisa.
- Avendaño, S. (2009). *Áreas de Desarrollo Indígena en el norte de Chile. Negociaciones y disputas en torno a espacios territoriales* (Tesis de maestría). Universidad de Chile, Santiago.
- Barua, M. (2016). Lively commodities and encounter value. *Environment and Planning D: Society and Space*, 0 (0), 1- 20.
- Biblioteca del Congreso Nacional (2015). *Reportes Estadísticos Comunales 2015*.
- Biblioteca del Congreso Nacional (2017). *Reportes Estadísticos Comunales 2017*.
- Bolados, G. P. (2013). Procesos transnacionales en el Salar de Atacama – norte de Chile. Los impactos de la minería y el turismo en las comunidades atacameñas. *Intersecciones en Antropología*, 15, 431 – 443.
- Bolados, G. P. (2014). Los conflictos etnoambientales de “Pampa Colorada” y “El Tatio” en el Salar de Atacama, norte de Chile. Procesos étnicos en un contexto minero y turístico transnacional. *Estudios atacameños*, (48), 229 – 248.

- Booth, R. (2010). "El paisaje aquí tiene un encanto fresco y poético". Las bellezas del sur de Chile y la construcción de la nación turística. *Hlb. Revista de Historia Iberoamericana*, 3(1), 10 – 32.
- Braun, V. & Clarke, V. (2012). Thematic analysis. En H. Cooper, P. Camic, D. Long, A. Panter, D. Rindskopf, & Sher, *APA Handbook of Research Methods in Psychology, Vol 2: Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological and biological* (pp. 57 -71). Washington DC: American Psychological Association.
- Büscher, B. & Davidov, V. (2015). Environmentally induced displacements in the ecotourism – extraction nexus. *Area*, 1 -7. DOI: 10.1111/area.12153.
- Büscher, B. & Fletcher, R. (2016). Destructive creation: capital accumulation and the structural violence of tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 1 – 17. DOI: 10.1080/09669582.106.1159214.
- Bustos, A. (2005). Hacia un turismo intercultural: el caso atacameño. *Revista Lider*, 13(10), 133 – 150.
- Bustos, B. & Prieto, M. (2019). Nuevas aproximaciones teóricas a las regiones – commodity desde la ecología política. *EURE*, 45(135), 153 – 176.
- Bustos, B. (2004). *Los usos de la (bio) diversidad cultural: conocimiento tradicional en la gestión del Parque Laguna Chaxa, Salar de Atacama* (Tesis de maestría). Universidad de Chile: Santiago.
- Bustos, C. (2011). Grupos originarios, patrimonio cultural y turismo indígena en el Desierto de Atacama (Chile). En L. Prats & A. Santana (Coords.). *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. (pp. 49 – 62). Tenerife: PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.
- Bustos, C. (2015). La producción de "etnomercancías" en el contexto turístico atacameño. *Revista Lider*, 27, 138 – 171.
- Bustos, C., Cruz, M. & Yufra, C. (2012). Turismo comunitario y patrimonio en el Desierto de Atacama. *Revista América Patrimonio* (4), 1 – 13.
- Butt, B. (2012). Commoditizing the safari and making space for conflict: Place, identity and parks in East Africa. *Political Geography*, 31, 104 – 113.
- Cabanilla, E. (2015). Impactos culturales del turismo comunitario en Ecuador sobre el rol del chamán y los ritos mágico – religiosos. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24, 356 – 373.
- Calleja, C. & González, A. (2016). Mercantilización de la cultura en aras de ofrecer una experiencia turística estandarizada. Reflexiones desde el caso de Cozumel, México. *Revista Iberoamericana de Turismo*, 6, 82 – 95. DOI: 10.2436/20.8070.01.15.
- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión. El silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, 76(5), 409 – 422.
- Cameron, E. (2008). Cultural Geographies Essay. Indigenous spectrality and the politics of postcolonial ghost stories. *Cultural Geographies*, 15, 383 – 393.

- Cammarata, E. (2006). El turismo como práctica social y su papel en la apropiación y consolidación del territorio. En A. Geraiges de Lemos, M. Arroyo & M. Silveira. *América Latina: cidade, campo e turismo* (pp. 351 – 366). San Pablo: CLACSO.
- Canihuante, G. (2005). Paisaje y turismo en la formación de la identidad de Chile. *Aportes y Transferencias*, 1(9), 77 – 92.
- Cano, N. (2012). Definiendo el paisaje en base a la tensión. *Zainak*, 35, 117 – 138.
- Carrier, J. & Macleod, D. (2005). Bursting the bubble: The socio – cultural context of Ecotourism. *Royal Anthropological Institute*, 11, 315 – 334.
- Castree, N. (2003). Commodifying what nature?. *Progress in Human Geography*, 27(3), 271 – 297.
- Castro, V., Berenguer, J., Gallardo, F., Llagostera, A. & Salazar, D. (2016). Vertiente Occidental Circumpuneña. Desde las sociedades posarcaicas hasta las preincas (ca. 1.500 años a.C. a 1.470 años d.C.) (pp. 239 – 284). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate & J. Hidalgo (Eds.), *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*. Santiago: Universitaria.
- Catalán, R. (2013). Prácticas y discursos pedagógicos en Toconao. Cultura, Patrimonio e Interculturalidad. *Estudios Atacameños*, (45), 19 – 40.
- Cipollari, C. (2010). Can Tourists Purchase “the Past”? The Past as a Commodity in Tourist Sites. *Anthropological Notebooks*, 16(1), 23 – 35.
- Cohen, E. (1988). Authenticity and Commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15, 371 – 386.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Conaf (2008). *Actualización Plan de Manejo Participativo Reserva Nacional Los Flamencos*.
- Cousins, J., Evans, J. & Sadler, J. (2009). “I’ve paid to observe lions, not map roads!” – An emotional journey with conservation volunteers in South Africa. *Geoforum*, 40, 1069 – 1080.
- Crang, M. (2015). Travelling ethics: Valuing harmony, habitat and heritage while consuming people and places. *Geoforum*, 67, 194 – 203.
- Cruz, M. (2009). Turismo, identidad y reivindicación sociocultural en Chile. *V Jornadas de Investigación en Turismo*, 127 – 145.
- Cruz, M. (2012). Turismo, identidad y reivindicación sociocultural en Chile. *Turismo y sostenibilidad: V Jornadas de Investigación en Turismo*, 127 – 145.
- Daño ambiental: indignación causó video de turista practicando kitesurf en salar de Talar (20 de diciembre de 2017). *Radio Bío Bío*.
- De la Maza, F. (2018). Gobierno local, política y turismo indígena: enfoque etnográfico en contextos interculturales. *Revista Antropología del Sur*, 5(9), 199 – 213.

- DeLyser, D. (1999). Authenticity on the Ground: Engaging the past in a California Ghost Town. *Annals of the Association of American Geographers*, 89 (4), 602 – 632.
- Descola, P. & Pálsson. (2001). Introducción (pp. 11 – 33). En P. Descola & G. Pálsson (Eds.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F.: Siglo veintiuno editores s.a.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura (pp. 75 – 98). En L. Montenegro (Ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Devine, J. & Ojeda, D. (2017). Violence and dispossession in tourism development: a critical geographical approach. *Journal of Sustainable Tourism*, 25(5), 605 – 617. DOI: 10.1080/09669582.2017.1293401.
- Devine, J. (2016). Colonizing space and commodifying place: tourism's violent geographies. *Journal of Sustainable Tourism*, 1 – 17. DOI: 10.1080/09669582.2016.1226849.
- Durand, L. (2002). La relación ambiente – cultura en Antropología: Recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*, 18(61), 169 – 184.
- Easthope, H. (2004). A place called home. Housing, *Theory and Society*, 21(3), 128 – 138. DOI: 10.1080/1403090410021360.
- Escobar, A. (1999). *El final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la Antropología Contemporánea*. Santafé de Bogotá: Cerec.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo?. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 113 – 143). Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2011). Ecología Política de la globalidad y la diferencia. En H. Alimonda. (Coord.), *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería Latina* (pp. 61 – 92). Buenos Aires: CICCUS.
- Flores, J. (2012). La Araucanía y la construcción del sur de Chile, 1880 – 1950. Turismo y vías de transporte. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16(418).
- Gabrielli, C. & Santos, G. (2016). Turismo de base comunitária e patrimonio cultural inmaterial no noroeste brasileiro. *Cuaderno virtual de turismo*, 16(3), 141 – 154. DOI: 10.18472/cvt16n3.2016.116.
- Gibbs, G. (2012). *El análisis de datos cualitativos en Investigación Cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños*, (23), 53 – 76.
- González, F. (2004). Lugarización, globalización y gestión local. *Polis*, 7, 2 – 11. DOI: 10.4000/polis.6222.

- Grebe, M. & Hidalgo, B. (1988). Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales. *Revista Chilena de Antropología*, (7), 75 – 97.
- Greene, F. (2013). *Árboles, cultura e identidades colectivas en San Pedro de Atacama* (Tesis de pregrado). Universidad de Chile, Santiago.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, trabajo de campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editor.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Guiland, M. & Ojeda, D. (2012). Indígenas “auténticos” y campesinos “verdes”. Los imperativos identitarios del turismo en Colombia. *Cahiers des Amériques latines*, 71, 119 – 144.
- Gundermann, H. (2004). Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: Procesos, actores e imaginarios en una localidad andina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 36(1), 221 – 239.
- Heidegger, M. (2010). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, P. (1997). *Metodología de la investigación*. México D.F.: Mc Graw Hill.
- Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México D.F.: Mc Graw Hill.
- Hurtado, A. (2010). Patrimonio cultural y turismo en San Pedro de Atacama, Chile. *Campos*, 1(2), 299 – 311.
- Hutchins, F. (2008). Footprints in the Forest: Ecotourism and Altered Meanings in Ecuador’s Upper Amazon. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 75 – 103.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152 – 174. DOI: 10.1080/00438243.1993.9980235.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Instituto Nacional de Estadísticas (2019). *Ciudades, pueblos, aldeas y caseríos 2019*.
- Keul, A. (2013). Performing the swamp, producing the wetland: Social spatialization in the Atchafalaya Basin. *Geoforum*, 45, 315 – 324.
- King, D. & Stewart, W. (1996). Ecotourism and commodification: protecting people and places. *Biodiversity and Conservation*, 5, 293 – 305.
- Kneafsey, M. (1998). Tourism and Place Identity: A case – study in rural Ireland. *Irish Geography*, 31(2), 111 – 123. DOI: 10.1080/00750779809478623.
- Leff, E. (2003). La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción. *Polis*, 5, 1 – 16.
- Lizana, K. (2016). *Embarazo, parto y puerperio en el pueblo atacameño de la comuna de San Pedro de Atacama* (Tesis de pregrado). Universidad de Chile, Santiago.

- Maderuelo, J. (2005). *El paisaje. Génesis de un concepto*. Madrid: Abada Editores.
- Maldonado, C. (2006). *Turismo y comunidades indígenas: Impactos, pautas para autoevaluación y códigos de conducta*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- Marín, M. (2013). *Poder, Turismo y Multiculturalismo. Una reflexión crítica sobre el etnoturismo, a partir del caso de la comunidad Llaguepulli* (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Mbaiwa, J. (2011). Cultural commodification and tourism: The Goo – Moremi community, Central Botswana. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 102(3), 290 – 301. DOI: 10.1111/j.1467-9663.2011.00664.x.
- Merriman, P. (2009). Marc Augé on Space, Place and Non-Places. *Irish Journal of French Studies*, 9, 9 – 29.
- Ministerio de Agricultura (1990). Crea Reserva Nacional “Los Flamencos” en terrenos fiscales de la II región y la declara lugar de interés científico para efectos mineros.
- Molina, R. (2011). Los otros arrieros de los valles, la puna y el Desierto de Atacama. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 43(2), 177 – 187.
- Morales, H. (2006). Turismo comunitario: Una nueva alternativa de desarrollo indígena. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(2), 249 – 264.
- Morales, H. (2013). Construcción social de la etnicidad: Ego y Alter en Atacama. *Estudios Atacameños*, (46), 145 – 164.
- Morales, H. (2016). Etnopolítica atacameña: Ejes de la diversidad. *Estudios Atacameños*, (53), 185 – 203.
- Núñez, M. (2002). *Transformaciones culturales en Toconao por impacto de empresas mineras: Un estudio de caso en el norte de Chile* (Tesis de maestría). Universidad de Chile, Santiago.
- Oehmichen, C. & De la Maza, F. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17(1), 53 – 64.
- Organización de las Naciones Unidas (2008). *International Recommendations for tourism statistics*.
- Palacio, G. (2006). Breve guía de introducción a la Ecología Política (Ecopol): Orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad. *Gestión y Ambiente*, 9(3), 7 – 20.
- Parra, C., Ruiz, K., Valencia, D., Correa, D., Faúndez, L. & Gonzalez, B. (2014). Determinación de la capacidad de carga animal en sectores de pastoreo de camélidos domésticos en el sector Salar de Tara, Reserva Nacional Los Flamencos, Región de Antofagasta. *Biodiversidad. Conservación, gestión y manejo de Áreas Silvestres Protegidas*, (1), 6 – 11.
- Peluso, N. & Lund, C. (2011). New frontiers of land control: Introduction. *The Journal of Peasant Studies*, 38(4), 667 – 681.

- Pilquimán, M. & Skewes, J. (2009). Los paisajes locales y las encrucijadas del etnoturismo: Reflexiones a partir de los proyectos turísticos de comunidades indígenas de la Región de Los Lagos en Chile. *Cuadernos de Turismo*, (24), 169 – 191.
- Pilquimán, M. (2016a). El turismo comunitario como una estrategia de supervivencia. Resistencia y reivindicación cultural indígena de comunidades mapuche en la Región de los Ríos (Chile). *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 25, 439 – 459.
- Pilquimán, M. (2016b). Turismo comunitario en territorios conflictivos. El caso de las comunidades indígenas mapuche en la Región de los Ríos en Chile. *Geopolítica(s)*, 8(1), 11 – 28.
- Prieto, M. (2016). Transando el agua, produciendo territorios e identidades indígenas: el modelo de aguas chileno y los atacameños de Calama. *DOSSIER*, (55), 88 – 103. DOI: 10.7440/RESS55.2016.06.
- Prudham, S. (2007). The Fictions of Autonomous Invention: Accumulation by Dispossession, Commodification and Life Patents in Canada. *Antipode*, 39(3), 406 – 429.
- Prudham, S. (2009). Commodification. En N. Castree, D. Demeritt, D. Liverman & B. Rhoads. *A Companion to Environmental Geography* (pp. 123 – 142). Singapur: Wiley – Blackwell.
- Rappaport, R. (1985). Naturaleza, cultura y antropología ecológica. En H. Shapiro. *Hombre, cultura y sociedad* (pp. 261 – 292). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rasmussen, M. & Lund, C. (2018). Reconfiguring Frontier Spaces: The territorialization of resource control. *World Development*, 101, 388 – 399.
- Reyes, S. (1969). *Andanzas por el Desierto de Atacama*. Santiago: Zigzag.
- Rivera, F. (2005 – 2006). Entorno neoliberal y alteridad étnica anti – flexible de los atacameños contemporáneos. *Revista de Antropología*, (18), 59 – 89.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, J., Reyes, S. & Mandujano, F. (2016). Reconfiguración espacial y modelos de apropiación y uso del territorio en la Patagonia chile: migración por cambio de estilo de vida, parques de conservación y economía de la experiencia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 64, 187 – 206.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya – Yala.
- Rytterri, T. & Puhakka, R. (2012). The art of neoliberalizing Park management: Commodification, politics and hotel construction in Pallas – Yllästunturi National Park, Finland. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 94(3), 255 – 268.
- Sanhueza, M. & Gundermann, H. (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879 – 1928). *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, (34), 113 – 136.

- Santamarina, B. (2008). Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(2), 144 – 184.
- Saurí, D. (1987). Naturaleza, espacio y sociedad: notas acerca de Uneven Development de Neil Smith. *Documents d' Analisi Geografica*, 11, 137 – 144.
- Servicio Nacional del Turismo (2014a). *Plan de Acción, Región de Antofagasta, sector turismo 2014 – 2018*.
- Servicio Nacional del Turismo (2014b). *Turismo Cultural: Una oportunidad para el desarrollo local. Guía Metodológica*.
- Servicio Nacional del Turismo (2018). *Manual de Capacitación. Programa Conciencia Turística*.
- Shepherd, R. (2002). Commodification, cultura and tourism. *Tourist studies*, 2(2), 183 – 201.
- Skewes, J., Guerra, D., Rojas, P. & Mellado, M. (2011). ¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria?. Los enigmas de la sustentabilidad socioambiental en las geografías en disputa. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (23), 39 – 57.
- Skewes, J., Henríquez, C. & Pilquimán, M. (2012). Turismo Comunitario o de Base Comunitaria: Una experiencia alternativa de hospitalidad vivida en el mundo mapuche, Tralcao Sur de Chile. *CULTUR*, 6(2), 73 – 85.
- Skewes, J., Trujillo, F. & Guerra, D. (2017). Traer el bosque a sus domicilios. Transformaciones de los modos de significar el espacio habitado. *Revista Invi*, 32(91), 23 – 64.
- Smith, N. (1990). *Uneven Development Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Wiley – Blackwell.
- Stronza, A. (2008). Through a New Mirror: Reflections on Tourism and Identity in the Amazon. *Human Organization*, 67(3), 244 – 257.
- Subsecretaría de Turismo (2015a). *Plan Nacional de Desarrollo Turístico sustentable*.
- Subsecretaría de Turismo (2015b). *Plan de acción de Turismo Sustentable en Áreas Protegidas por el Estado*.
- Subsecretaría de Turismo (2018a). *Anuario de Turismo*.
- Subsecretaría de Turismo (2018b). *Informe de Intensidad turística y Definición de Destinos Turísticos*.
- Sundberg, J. (2004). Identities in the making: conservation, gender and race in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala. *Gender, Place & Culture*, 11(1), 43 – 66.
- Tomaney, J. (2014). Region and place 2: Belonging. *Progress in Human Geography*, 1 – 10. DOI: 10.1177/0309132514539210.
- Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54(1), 7 – 22.

- Tuan, Y. (1977). *Topofilia*. España: Melusina.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En D. Matto (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 89 – 109). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Ulloa, A. (2011). Cultura y Naturaleza. En L. Montenegro (Ed.). *Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 25 – 48). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- United Nations World Tourism Organization (2018). *Global report inclusive tourism destinations*.
- United Nations World Tourism Organization (2019a). *Panorama del turismo internacional*.
- United Nations World Tourism Organization (2019b). *Definiciones de turismo de la OMT*.
- Velasco, H. & Díaz de Rada, A. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Editoria Síntesis.
- Vera, A. (2017). “Indígena eco – espiritual”: re – jerarquizaciones racionales y nostalgias de autenticidad en tiempos multiculturales. *Malestar Social y desigualdades en Chile*, 251 – 280.
- Subsecretaría de Turismo (2012). *Estrategia Nacional de Turismo 2012 – 2020*.
- Yáñez, N. & Molina, R. (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: LOM ediciones.