

Transando el agua, produciendo territorios e identidades indígenas: el modelo de aguas chileno y los atacameños de Calama*

Manuel Prieto**

Fecha de recepción: 27 de febrero de 2015 · Fecha de aceptación: 14 de julio de 2015 · Fecha de modificación: 21 de agosto de 2015

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.06>

RESUMEN | El Código de Aguas chileno de 1981 es un caso radical de libre mercado. En el desierto de Atacama, los atacameños de la ciudad de Calama han movilizado su identidad indígena y la celebración de tradiciones dentro del contexto de la imposición de este código. Utilizando un enfoque de ecología política, en este artículo exploro cómo la reclamación de los atacameños en contra del modelo neoliberal de aguas está entrelazada con el proceso de formación de identidad, tradiciones y el comportamiento del mercado. Para ello, estudio transacciones de derechos de aguas y realizo entrevistas a dirigentes urbanos. Los resultados permiten cuestionar la hipótesis de que en un libre mercado los derechos de agua fluyen hacia usos de mayor valor económico.

PALABRAS CLAVE | Chile (Thesaurus); atacameños, neoliberalismo, mercados de agua, indigeneidad (palabras clave de autor).

Compromising Water, Producing Indigenous Identities and Territories: The Chilean Water Model and the Atacameño People of Calama

ABSTRACT | The Chilean Water Code of 1981 is a radical case of implementation of free market policies. In the Atacama Desert, the Atacameño people of the city of Calama have mobilized their indigenous identity and traditional celebrations within the context of the imposition of this code. Using a political ecology framework, in this article I examine how their claims, in opposition to the neoliberal model of water exploitation, are interwoven with the process of identity formation, traditions, and market behavior. For this purpose, I have studied transactions of water rights and conducted interviews of urban leaders. The results bring into question the neoliberal hypothesis that water rights flow towards the uses of greatest economic value within a free market.

KEYWORDS | Chile (Thesaurus); Atacameño people, neoliberalism, water markets, indigeneity (Author's Keywords).

Negociando a água, produzindo territórios e identidades indígenas: o modelo de águas chileno e os atacamenhos de Calama

RESUMO | O Código de Águas chileno de 1981 é um caso radical de livre mercado. No deserto de Atacama, os atacamenhos da cidade de Calama mobilizaram sua identidade indígena e a celebração de tradições dentro do contexto da imposição desse código. Utilizando um enfoque de ecologia política, neste artigo, exploro como a reclamação dos atacamenhos contra o modelo neoliberal de águas está entrelaçada com o processo de formação de identidade, tradições e o comportamento do mercado. Para isso, estudo transações de direitos de águas e realizo entrevistas a líderes urbanos. Os resultados permitem questionar a hipótese de que, num livre mercado, os direitos de água fluem a usos de maior valor econômico.

PALAVRAS-CHAVE | Chile (Thesaurus); atacamenhos, neoliberalismo, mercados de água, indigeneidade (palavras do autor).

* Este trabajo es resultado de los proyectos de investigación “La Ecología Política de los Paisajes Hídricos de la Provincia de El Loa (II Región de Antofagasta)”, financiado por el Concurso Nacional de Inserción de Capital Humano Avanzado en la Academia, Convocatoria 2014 (CONICYT PAI No. 79140014) y “Managing Water and Legalizing Indigeneity: The Chilean Water Reforms and the Atacameño People”, financiado por la Inter-american Foundation y el Institute of International Education (Grassroots Development Fellowship No. G14120053). El trabajo también contó con financiamiento del Interdisciplinary Center for Indigenous and Intercultural Studies (ICIIS), CONICYT (FONDAP No. 15110006).

** Ph.D. en Geografía por The University of Arizona (Estados Unidos). Profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P.G. Le Paige, Universidad Católica del Norte (Chile). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Ecología política en Chile. Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder* (en coautoría). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015 y “Privatizing Water in the Chilean Andes: The Case of las Vegas de Chiu-Chiu”. *Mountain Research and Development* 35 (3): 220-229, 2015.
✉ mprieto@ucn.cl

Introducción

La dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1990), dentro del marco de una amplia revolución neoliberal (Klein 2007; Harvey 2005), impuso en 1981 un modelo de gestión de recursos hídricos basado en la privatización y la libre transacción de derechos de agua (Bauer 1998). Debido a su fuerte sesgo ideológico, este modelo es internacionalmente conocido como un ejemplo extremo de gestión de recursos hídricos por medio de mecanismos de libre mercado (Bauer 2004).

En el año 1983 la dictadura comenzó a implementar este modelo en la cuenca del río Loa, localizada en el desierto de Atacama (ver la imagen 1). Esto tuvo por objetivo promover el libre mercado en una zona extremadamente árida y de alta competencia hídrica, para así facilitar la libre transacción de derechos entre los sectores minero (la principal fuente económica del país), sanitario y agrícola. Sin embargo, a diferencia de lo previsto por la hipótesis del medioambientalismo de libre mercado (Anderson 1991; Briscoe 1996; Thobani 1995) y los expertos chilenos (Donoso 2004), el mercado no ha sido tan activo como se esperaba y no ha actuado como mecanismo de redistribución de derechos hacia usos de mayor valor económico (Prieto 2014). Por el contrario, de manera paradójica, recientemente son los indígenas atacameños quienes se han vuelto los actores más relevantes en el mercado. Entre múltiples factores que explicarían este fenómeno (no todos explorados en este artículo), me ocupo de la movilización de una identidad indígena articulada a la celebración de tradiciones y costumbres con miras a ejercer pretensiones políticas sobre el territorio, las aguas y, en relación con ello, exigir el reconocimiento de derechos humanos internacionalmente sancionados.

Como parte del proceso de negociación post-guerra del Pacífico (1879-1883), hasta el año 1904 la zona de estudio fue territorio boliviano.¹ Dentro del contexto de colonización interna de este territorio en tensión geopolítica, el estado chileno ha intentado imponer y fijar una subjetividad nacional homogénea entre los atacameños, proceso conocido como chilenización (el cual más al norte, en Tarapacá, fue impuesto entre los aymaras y los quechuas).² Este ha operado por medio de múltiples tecnologías de poder, entre otras: violencia, proletarización y aparatos ideológicos —como la escolarización— (Bengoa 2004; Morales 2013). A pesar de lo efectivo de este proceso para intentar erradicar la identidad indígena —y también boliviana— en la zona de estudio, entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, los habitantes de la cuencas del río Loa y del Salar de Atacama (ver la imagen 1) comenzaron a auto reconocerse como indígenas atacameños;

posicionalidad étnica que no estaba del todo clara antes de este período (Gundermann 2003; Barros 2004; Rivera 1997; Morales 2013, Prieto 2014).

Como parte de ese proceso, los atacameños han movilizado su identidad indígena en relación con los cuerpos normativos post 1990, la demanda por el territorio y el marco internacional de derechos humanos. Especial rol han tenido los conflictos y reivindicaciones sobre los recursos hídricos (Prieto 2014). Ello no ha sido exclusivo de las zonas rurales. En la ciudad de Calama (ver la imagen 1) diversas organizaciones se han configurado invocando su indigeneidad y han comenzado a celebrar públicamente tradiciones y costumbres referidas al agua con el propósito de demostrar que sus integrantes no son meros agricultores o indígenas urbanos menos auténticos que sus pares rurales. Por el contrario, ellos intentan demostrar que son verdaderos indígenas con reclamaciones legítimas sobre el territorio y los recursos hídricos.

En este artículo busco responder a la pregunta de cómo la identidad atacameña y la celebración de tradiciones y costumbres relativas al agua han sido movilizadas con el propósito de transformar Calama, una ciudad minera, en un territorio indígena. Para ello, por medio del estudio de las transacciones de derechos de aguas entre 1981 y 2009 y entrevistas a dirigentes atacameños urbanos, estudio el proceso de articulación de indigeneidad (Li 2000) en relación con las tradiciones y costumbres dentro del contexto de la gobernanza neoliberal del agua. Ello permite, en parte, comprender las paradojas del comportamiento del libre mercado de aguas. En otro trabajo (Prieto 2014) exploro el mismo proceso con énfasis en la colectivización y protección de aguas que surge a partir de la aprobación de la ley ind las aguas de estas cpokmen izadas colectivamente. Si bien es cierto, las aguas de las comunidades urbanas estan te caso de estuígena en 1993 (ley N. 19.253).³

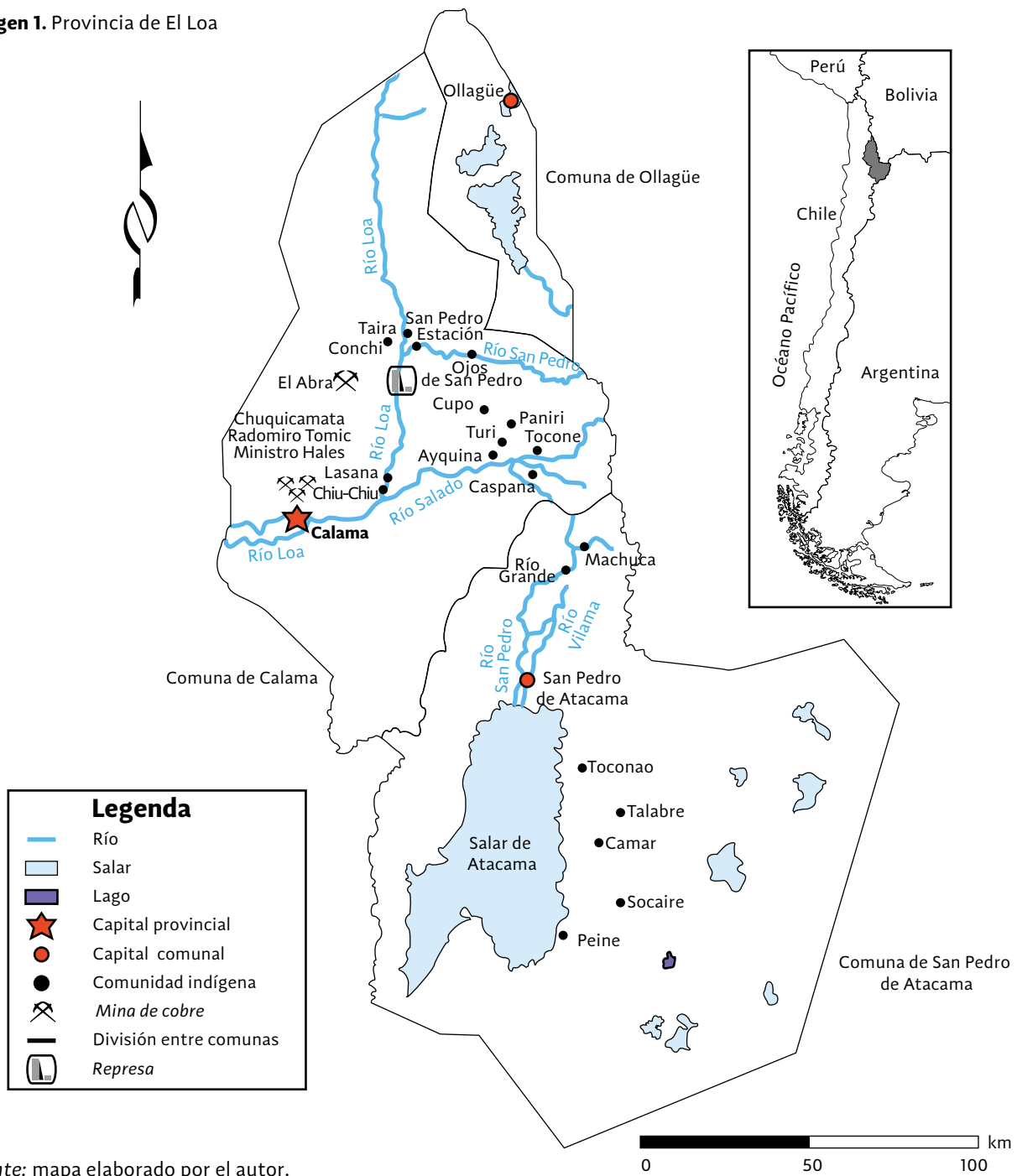
En lo que sigue, describiré el prisma de la ecología política del agua con relación a la propiedad privada, los mercados y la articulación de identidad. En segundo lugar, describiré brevemente el modelo de aguas chileno y su imposición en la cuenca del río Loa. En tercer lugar, me referiré a la zona de estudio con énfasis en Calama. En cuarto lugar, analizaré el comportamiento del mercado de aguas. En quinto lugar, examinaré este comportamiento en relación con el proceso de articulación de identidad indígena y la celebración de tradiciones y costumbres sobre la gestión del agua. Conclusiones de rigor cerrarán este trabajo.

1 Para detalles sobre la Guerra del Pacífico ver Cluny (2008).

2 Ver detalles en González (2002).

3 Ver artículos No. 62, 63 64 y 3° transitorio que establecen un régimen especial de protección de las aguas aymaras y atacameñas.

Imagen 1. Provincia de El Loa



Fuente: mapa elaborado por el autor.

Ecología política del agua, propiedad e identidad

La ecología política estudia a la naturaleza como un fenómeno híbrido; esto es como un fenómeno simultáneamente social, político y ecológico (Blaikie 1985; Castree y Braun 2001; Robbins 2011). Así, este enfoque problematiza la ontología del agua como algo natural, inevitable y ajena de toda relación social. En cambio enfatiza las relaciones de poder que subyacen al ciclo hídrico. Bajo este prisma, el agua ya no existe como una entidad predada y reducida a la mera fórmula H₂O

(Bakker 2002 y 2004; Swyngedouw 2004). En vez de ello, el agua aparece con un carácter siconatural; como “una cosa ‘híbrida’ que captura y encarna procesos que son simultáneamente materiales, discursivos y simbólicos” (Swyngedouw 2004, 28).

Para la ecología política, entonces, el ciclo hidrológico es un proceso metabólico en el que condiciones geológicas, físicas, biológicas y químicas son indisolubles de las relaciones sociales de poder que controlan la distribución y calidad del agua. Así, los paisajes hídricos dejan de ser paisajes naturales que preceden la política.

Por el contrario, los paisajes hídricos emergen a partir de ciclos hidrosociales conformados por relaciones metabólicas entre naturaleza y sociedad (Budds e Hinojoza 2012; Swyngedouw 2004).

Dentro de múltiples instituciones que metabolizan las relaciones entre sociedad y flujos hídricos, los derechos de propiedad y los mercados juegan un rol fundamental. La economía política advierte que ambas instituciones son fenómenos sociales altamente contestados; configurados a través de procesos históricos y luchas de poder (Horwitz 1977; Polanyi 1957; Thompson 1975). Por otro lado, el pluralismo legal cuestiona el estatus ideológico de la propiedad como parte de un régimen legal de carácter formal-estatal y destaca cómo se encuentra superimpuesta, interpenetrada y mezclada con múltiples órdenes legales existentes fuera del Estado (De Sousa Santos 1987). Hay que reconocer que, especialmente en materia de gestión de aguas, las reglas de la propiedad oficial y las reglas fuera del orden estatal tienen fronteras difusas, al punto de llegar a entremezclarse (Guillet 1998). Así, la supuesta neutralidad política de la propiedad y los mercados, defendida por posturas liberales y neoliberales (véase, por ejemplo, Coase 1960; Hayek 1966; Locke 1956; Nozick 1974; Rawls 1971) es cuestionada al develarse que más que una simple cuestión técnica son fenómenos en constante tensión política e incluso epistemológica.

Para la ecología política la propiedad sobre los recursos hídricos y sus transacciones inevitablemente están entramadas en el ciclo hidrosocial. Las reglas de la propiedad, al establecer qué es lo que se puede hacer o no respecto a los recursos hídricos y quiénes tienen acceso a los mismos, necesariamente gobiernan y metabolizan las relaciones de poder con el ciclo hidrológico para formar determinados paisajes hídricos en los que se configuran asimetrías en el control de estos. En esta línea, los mercados juegan un rol esencial al ser una tecnología particular de redistribución de la propiedad y, por consiguiente, del control social del agua.

Los procesos de formación de identidad también forman parte del flujo hidrosocial y la producción de los paisajes hídricos. Ello invita a desesencializar la identidad y dejar de entenderla como algo preconstituido por sus locaciones socioestructurales y detentando intereses preexistentes (Agrawal 2005; Sundberg 2004).

Narrativas hegemónicas sobre la identidad indígena tienden a naturalizarla como un atributo inherente, apolítico y ahistórico. Enfoques naturalistas esencializan esta identidad como una propiedad heredada por procesos análogos a la genética (ver crítica de Ingold 2000). Perspectivas primordialistas la ven como un fenómeno natural, estático y arraigado en relaciones de parentesco (ver, por ejemplo, Cohen 1974 y Shils 1957). Tratando de superar estos enfoques, análisis instrumentistas la presentan como una posición para maximizar intereses económicos y/o políticos (Barth 1969; Cohen 1974).

Desde la ecología política y enfoques afines se ha contribuido a desnaturalizar la indigeneidad con miras a presentarla como una posicionalidad históricamente contingente a la lucha por el acceso y control de los recursos naturales (véase, por ejemplo, Agrawal 2005; Ellen 2006; Escobar 2008; French 2002; Li 2000; Scott 2009; Sundberg 2004). Así, la gobernanza ambiental no sólo se relaciona con el control de la naturaleza, sino también está entretrejida con el proceso de formación de identidad (Robbins 2011).

En el campo de la gestión del agua las identidades no preceden al ciclo hidrosocial, sino que su devenir está entrelazado a este. Así, las identidades se configuran a través de procesos politizados en los que se reproducen, o contestan, las asimetrías en la distribución de los recursos hídricos (Perreault 2008 y 2010).

A modo de resumen, agua, propiedad e identidad están material y políticamente entrelazadas. La primera es interrogada como un flujo hídrico metabolizado por medio de relaciones de poder (Swyngedouw 2004), la segunda como parte de la lucha por controlar los recursos naturales (Bromley 1982; Thompson 1975) y la tercera como un proceso que se constituye mediante los conflictos por el agua (Perreault 2010 y 2008). El ensamblaje entre estos es parte de un ciclo hidrosocial en el que las disputas son inevitables; determinando la producción de paisajes hídricos e identidades en los que hay ganadores y perdedores, poseedores y desposeídos.

El modelo de aguas chileno y su imposición en el río Loa

El Código de Aguas chileno (Decreto con Fuerza de Ley 1.122) reduce el agua a una mera mercancía (Bauer 1998; Budds 2004). Su piedra angular radica en separar los derechos de propiedad sobre la tierra de los derechos de agua, permitiendo así la libre transacción de estos últimos en un mercado propio. Otros elementos claves son a) el reforzamiento constitucional de la propiedad privada sobre los derechos de agua, b) una limitación de la agencia estatal de aguas (Dirección General de Aguas, en lo sucesivo DGA) y c) un rol primordial del mercado como mecanismo de redistribución y resolución de conflictos (detalles en Bauer 1998).

Uno de los primeros casos de imposición del Código de Aguas fue la cuenca del río Loa, donde en 1983 la DGA comenzó a privatizar los derechos de aguas en los asentamientos de la parte baja de la cuenca: Calama, Chiu-Chiu y Lasana —ver la imagen 1— (Prieto 2014 y 2015b; Yañez y Molina 2011).⁴

4 Para ver el caso paralelo de la comunidad aymara de Quillagua consultar Barros y Rowlands (2008).

La privatización se basó en una serie de informes técnicos conducidos a finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980. Estos fueron acompañados por encuestas *in situ* y comparendos judiciales. Este proceso se desarrolló dentro de un plan mayor de racionamiento hídrico impuesto al sector agrícola con el propósito de generar un excedente de agua que asegurase las futuras demandas mineras y urbanas (ver detalles en Prieto 2014 y 2015b).

Desde la ecología política, el ciclo hidrosocial del río Loa fue politizado bajo un modelo basado en la propiedad privada y el libre mercado. Así, su cuenca devino en un paisaje hídrico reconfigurado por las relaciones de poder mediatizadas por la nueva institucionalidad neoliberal y, como se verá, por el proceso de articulación de identidad asociado a ella.

Calama: “tierra de sol y cobre”, pero también de agricultura y organizaciones indígenas

Calama es una ciudad-oasis, capital de la provincia de El Loa (II región de Antofagasta) y de la comuna que lleva el mismo nombre (ver la imagen 1). Esta última concentra la mayor producción cuprífera del país, equivalente al 22.2% del total nacional (Cochilco 2013b). Cifra significativa considerando que durante los últimos veinte años este sector aportó un rango de promedios del 39% al 55% del total de las exportaciones nacionales (Cochilco 2013a).

A pesar de que la intensa actividad minera domina el paisaje urbano de Calama, la agricultura aún se desarrolla en sus bordes (ver la imagen 2). Desde la segunda mitad del siglo XIX, esta actividad sustentó, primero, el auge salitrero de la zona y, luego, el *boom* cuprífero de principios del siglo XX. Sin embargo, el crecimiento urbano asociado al auge minero ha transformado radicalmente el paisaje de la ciudad, desplazando la agricultura como una actividad de subsistencia y espacialmente marginal. Así, en el imaginario cultural nacional la agricultura ha desaparecido de Calama, que únicamente es conocida como la “capital minera de Chile”. Oficialmente se reproduce esta idea. La municipalidad de Calama lleva como lema oficial “Calama, tierra de sol y cobre” y en su página web describe a la ciudad como una ciudad minera (Municipalidad de Calama 2013); el gobierno de la región II de Antofagasta ve la agricultura como una actividad folklórica y únicamente practicada por las comunidades indígenas cordilleranas (Gobierno Regional de Antofagasta 2013). Por otra parte, en la cultura popular Calama es reconocida como una ciudad horrible, con pésima calidad de vida, llena de mineros y prostitución. Un semanario resume satíricamente este imaginario al incluir a Calama en un *ranking* de las peores ciudades de Chile, describiéndola como:

[...] la ciudad de mierda por excelencia. El sueldo de Chile concentrado en un lugar artificial, feo, insípido,



Imagen 2. Plantaciones de maíz en la Asociación Indígena Atacameña de Regantes y Agricultores Lay Lay (Calama), 2015. Están rodeadas por conjuntos habitacionales consolidados y obras de construcción de nuevas viviendas. Fotografía de Freddy Viñales.

el cual los excedentes del cobre que no se lo llevan las empresas circulan en autos enormes, y se convierten en servicios sexuales, [alcohol] y drogas. Hablar de Calama es hablar de [cervcerías], prostitución y líneas de coca jaladas en esos insalubres baños donde los mineros van a [orinar] toda la cerveza [...] que antes tomaron mientras miraban como [huevones] el [fútbol por televisión]. Con temperaturas extremas, partículas de metales pesados en el aire y un penetrante olor a [testículo] y sobaco por toda la ciudad [...] En Calama [...] sólo se respira mala onda y masculinidad mal entendida. (The Clinic 2013)

Estos estereotipos contrastan con la realidad agrícola e indígena que se desarrolla en Calama.

En Calama, dieciocho canales distribuyen las aguas del río Loa. En 1961 esta red regaba entre 1.000 y 1.400 Ha. para el cultivo de alfalfa, maíz, trigo, espárragos y ajos (Araya 2006; Dirección de Riego 1962), además de la existencia de amplias zonas para ganadería y pastoreo. Como parte de la aceleración del proceso de industrialización, proletarización y consecuente urbanización, a partir de la segunda mitad del siglo XX la agricultura comenzó a disminuir significativamente. Según datos oficiales y de teledetección, Araya (2006) muestra cómo la tierra regada ha disminuido de 1.358,8 Ha. en 1961 a solo 553,2 Ha. en el año 2005.

Muchas de las actividades agrícolas de Calama son desarrolladas por asociaciones y comunidades indígenas urbanas. Esto contrasta con la idea de que Calama es exclusivamente una ciudad minera y, además, problematiza la idea de que los indígenas urbanos no desarrollan actividades agrícolas.

Los imaginarios del indígena andino como aislado en comunidades autárquicas, practicando agricultura y pastoreo invisibilizan la agencia de los atacameños

urbanos. A pesar de algunas excepciones (ver Carrasco y Fernández 2009; Imilan 2007; Valenzuela 2006), los estudios sobre los atacameños se han concentrado en zonas rurales, minimizando su realidad urbana, o representándola ya sea en oposición o como amenaza a un ideal de vida tradicional (ver, por ejemplo, Larraín 1989). Esta idea incluso es reproducida por algunos atacameños rurales que ven a sus pares urbanos como menos auténticos o “indígenas inventados”. Sin embargo, la realidad urbana en lugar de estar al margen del acontecer atacameño es parte de su núcleo (Imilan 2007). Después de la aprobación de la Ley Indígena en 1993, este hecho se hizo aún más evidente en la medida en que varias organizaciones indígenas urbanas comenzaron a formalizarse (Barros 2004).

En Chile las organizaciones indígenas (asociaciones y comunidades) no eran formalmente reconocidas hasta la vigencia de la Ley Indígena. En relación con la gestión del agua, en la ciudad Calama este hecho fue crucial en la medida en que el reconocimiento y creación de las organizaciones que practican agricultura comenzó más tarde que en las comunidades rurales.

A diferencia de las comunidades rurales, antes de la Ley Indígena, las organizaciones urbanas bien no existían o no tenían visibilidad pública. De hecho, aunque las comunidades rurales comenzaron a formalizarse en 1994, sólo después del 2001 se crearon siete organizaciones indígenas urbanas que practican agricultura y sólo una fue creada antes —Asociación Atacameña Likantatay (1994)—. Esto no quiere decir que no había atacameños en Calama antes de la Ley Indígena, de hecho la mayoría de los atacameños reside en la ciudad de Calama.⁵

En las comunidades rurales existe un escenario diferente. Estas están claramente definidas por la existencia de antiguos asentamientos, hay un marcado sentido de pertenencia entre sus habitantes, tradiciones y costumbres particulares, límites territoriales consuetudinarios respecto a vastas extensiones territoriales, relaciones de parentesco reconocidas y organización política propias (Prieto 2014). Estos elementos constituyeron una base visible al momento de movilizar la noción de comunidad ante el Estado para que este las formalizase legalmente, en reemplazo de otras organizaciones de la época dictatorial (juntas de vecinos, centros de madre, clubes deportivos, entre otros).

Los atacameños urbanos son principalmente inmigrantes o descendientes de inmigrantes de las

comunidades rurales. Sin embargo, también hay atacameños urbanos que se identifican como tales y no son migrantes, argumentando que Calama siempre ha sido un territorio indígena.⁶ Los atacameños urbanos bien pueden estar completamente asentados en la ciudad o, como práctica común, pueden alternar períodos de largo o corto plazo en la ciudad y en los asentamientos rurales.

En el marco de la articulación y legalización de una identidad indígena (en el sentido de French 2009; Li 2000) atacameña, durante finales de 1980 y principios de 1990 algunos atacameños urbanos comenzaron a formalizar las organizaciones bajo la Ley Indígena. Desde entonces, 53 organizaciones indígenas urbanas se han formado.⁷ En referencia a la gestión del agua, ocho de estas organizaciones practican agricultura.⁸

El mercado de aguas en Calama y las organizaciones indígenas

De acuerdo a la lógica neoliberal, el libre mercado debería redistribuir los derechos de agua hacia los usos de mayor valor de cambio (Anderson 1991; Briscoe 1996; Thobani 1995). A pesar de que en la zona de estudio popularmente se cree que las mineras y empresas sanitarias han comprado muchos derechos de agua, y que los expertos sostienen que en el río Loa los agricultores han vendido sus derechos a las mineras (Donoso 2004), tras analizar las transacciones de derechos de agua entre 1981 y 2009 confirmé la insignificancia del mercado como mecanismo de redistribución de derechos hacia los sectores minero y sanitario. Por el contrario, corroboré que el modelo chileno más bien ha fortalecido los derechos otorgados por el Estado bajo modelos anteriores a estos sectores y les ha otorgado centralizadamente nuevos derechos bajo el nuevo código (Prieto 2014). Es más, dentro de la poca movilidad del mercado, las organizaciones indígenas han sido importantes compradores de derechos de agua.

6 Para el caso de la Comunidad de La Banda ver Araya y Segovia (2009), para el de Chunchuri ver Barros (2008a).

7 La mayoría de estas organizaciones son atacameñas, pero también las hay quechuas, aymaras y excepcionalmente mapuches. Entre estas, hay tres comunidades: las Comunidades atacameñas Lickan Antay Agrícola y Cultural Kamac Mayu, Hijos de Yalquincha, La Banda y la Quechua Sumac-Llajta. Durante el trabajo de campo conducido para escribir este artículo, la Comunidad Atacameña de Chunchuri estaba en proceso de formalización.

8 Estas son: Asociaciones Indígenas Atacameñas Likantatay, Agricultores Lickan Antay, Agricultores Chunchuri Poniente, Indígena de Regantes y Agricultores Lay Lay, Agrícola y Cultural del Sector Cerro Negro y Sector las Vegas y de Regantes y Agricultores Patta Hoiri. Comunidades indígenas Sumac Llajta y Lickan Antay Agrícola y Cultural Kamac Mayu, Hijos de Yalquincha.

5 No hay datos precisos sobre la población de atacameños residentes en la ciudad de Calama. El censo nacional de 2012 ha sido cuestionado. Valenzuela (2006), basada en los datos del censo nacional de 2002, afirma que el 45,9% de la población atacameña (21.015) vive en Calama. Sin embargo, su estimación es incorrecta porque corresponde a toda la comuna; que además de la ciudad incluye varios asentamientos rurales (ver la imagen 1).

Tabla 1. Número y porcentaje de transacciones de derechos de agua superficial en Calama por tipo de comprador (1981-2009)

	Compradores							Total
	Varios usos privados	Minería	Intermediarios	Agua potable	Org. Indígenas	Construcción	Org. sin fines de lucro	
No.	503	100	63	20	71	21	9	787
%	63,9	12,7	8	2,5	9	2,6	1,1	100

Fuente: elaboración del autor con base en la información obtenida del Conservador de Bienes Raíces de Calama.

Tabla 2. Volumen y porcentajes de agua superficial (m³/año) comprado en Calama por tipo de comprador (1981-2009)

	Compradores							Total
	Varios usos privados	Minería	Intermediarios	Agua potable	Org. Indígenas	Construcción	Org. sin fines de lucro	
m ³ /año	38.861.231,1	8.394.164,9	7.579.968,4	12.876.471,4	3.359.190,7	1.531.159	362.837,1	69.404.862
%	57,2	12,3	12,1	16,6	4,9	2,2	0,5	100

Fuente: elaboración del autor con base en la información obtenida del Conservador de Bienes Raíces de Calama.

Las tablas 1 y 2 muestran las transacciones de derechos de aguas en la comuna de Calama. Estas incluyen las zonas urbanas y rurales, pero excluyen las transacciones en las localidades de Chiu-Chiu y Lasana.⁹ Las transacciones se organizan según el tipo de compradores.¹⁰

La mayoría de los derechos de agua no fluyen hacia los usos de mayor valor económico (sector minero y sanitario), sino hacia sectores múltiples imposibles de agrupar bajo una misma actividad e indicados como “varios usos privados” (entre otros: cementerios, constructoras, hoteles, empresas de turismo).

Las compañías de agua potable son las principales compradoras, pero solo en términos de volumen ya que su participación es mínima en la cantidad de transacciones. Las mineras son las principales compradoras de derechos y las segundas en términos de volumen de agua adquiridos. Un intermediario ha jugado un rol importante (Luis Pacasse, ex alcalde de Calama designado autoritariamente por la dictadura militar) al comprar derechos de agua para luego venderlos a las mineras.

Si bien es cierto que todas estas transacciones son de derechos de aguas superficiales, hay 17 compraventas de derechos de aguas subterráneas. Todas estas fueron realizadas entre compañías de un mismo

holding, sin que existiese real transferencia entre propietarios (Prieto 2014).

Las organizaciones indígenas urbanas tienen cierta participación en las compraventas de derechos de aguas (tabla 1). Sin embargo, su participación es menor en relación con los volúmenes de aguas transados (tabla 2). Ahora, como señalé arriba, las organizaciones indígenas urbanas comienzan a formalizarse predominantemente con posterioridad al año 2001. Esta situación invita a re enmarcar las transacciones dentro del periodo 2001-2009 (tablas 3 y 4). Por otro lado, es también a partir del año 2001 que comienza a operar en Calama el Fondo de Aguas, un subsidio garantizado por la Ley Indígena y administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (en lo sucesivo Conadi) y las organizaciones e individuos para adquirir derechos de agua en el mercado (ver artículo 20 de la Ley No. 19.253).

Estas tablas muestran un giro en el comportamiento del mercado después de 2001. A diferencia de años anteriores, las organizaciones indígenas se vuelven protagonistas tanto a nivel del número de transacciones en las que participan como compradoras, como a nivel de volúmenes de agua adquiridos. La sorpresa es que estos datos cuestionan los supuestos del modelo neoliberal. Las organizaciones indígenas que desarrollan agricultura compran más aguas que los actores con mayor poder de compra (compañías mineras y empresas sanitarias). Este hecho constituye una verdadera anomalía para la hipótesis neoliberal que sostiene que bajo un modelo de libre mercado, los *commodities* deben de ser redistribuidos a aquellos usos de mayor valor. Esta situación invita a estudiar sus causas.

9 Se excluyen ya que son las únicas comunidades indígenas en la comuna de Calama donde el Estado privatizó exitosamente los derechos de agua, lo que invita a un análisis desagregado. Para este análisis ver Prieto (2014).

10 Ver detalles de las transacciones en Prieto (2014).

Tabla 3. Número y porcentaje de transacciones de derechos de agua superficial en Calama por tipo de comprador (2001-2009)

	Compradores							Total
	Varios usos privados	Minería	Intermediarios	Agua potable	Org. Indígenas	Construcción	Org. sin fines de lucro	
No.	173	52	3	6	71	12	1	318
%	54,4	16,3	0,9	1,8	22,3	3,7	0,3	100

Fuente: elaboración del autor con base en la información obtenida del Conservador de Bienes Raíces de Calama.

Tabla 4. Volumen y porcentajes de agua superficial (m³/año) comprado en Calama por tipo de comprador (2001- 2009)

	Compradores							Total
	Varios usos privados	Minería	Intermediarios	Agua potable	Org. Indígenas	Construcción	Org. sin fines de lucro	
m ³ /año	15.958.154,3	2.112.291,4	317.622	2.119.903,5	3.359.190,7	931.166	1000	24.799.327,8
%	64,3	8,5	1,2	8,5	13,5	3,7	0,0	100

Fuente: elaboración del autor con base en la información obtenida del Conservador de Bienes Raíces de Calama.

Indigeneidad, celebración y decomodificación del agua

A pesar de que en Calama el mercado de aguas no es tan activo como se esperaba, de todas formas hay una redistribución de derechos entre múltiples usuarios, incluyendo a los regantes indígenas. Así, una vez que el Fondo de Aguas comenzó a operar, los indígenas beneficiados por este han debido competir en el mercado en igualdad de condiciones contra los otros usuarios que están dispuestos a pagar más por los derechos disponibles. Dentro de este marco de competencia una de las formas utilizadas por las organizaciones indígenas para ganar poder de compra ha sido movilizar su identidad, en articulación con sus tradiciones y costumbres y, entre estas últimas, específicamente las *limpias de canales* (comúnmente llamadas limpias). Estas son trabajos colectivos para la limpieza de los canales de riego acompañados de actos ceremoniales de ofrendas al agua, comúnmente llamados *pagos*.¹¹

Una vez que el Fondo de Aguas es adjudicado por la Conadi a alguna organización, esta debe competir para adquirir los derechos disponibles en el mercado. Considerando los altos precios que los actores con poder de compra están dispuestos a pagar, las organizaciones indígenas han debido movilizar su indigeneidad, tradiciones y costumbres como significantes que refuerzan el valor comunitario y la economía moral del agua (en el sentido de Brown y Ingram 1987; Rodríguez 2006; Trawick 2001; Wutich 2011) *vis-à-vis* con el valor económico del agua fijado por la ley de la oferta y la demanda.

Para este trabajo conduje entrevistas entre líderes de cuatro organizaciones atacameñas urbanas¹² que han comprado derechos por medio del Fondo de Aguas. Ellos me permitieron conocer de qué manera el proceso de articulación de identidad, las tradiciones y costumbres y, en especial, la celebración pública de las limpias de canales han cumplido un rol clave para crear, por un lado, conciencia ante las amenazas de las industrias extractivas y, por otro, incentivar a los indígenas titulares de derechos de agua para que en vez de venderlos a estas industrias se los vendan a las organizaciones indígenas con miras a colectivizarlos.

El primer líder entrevistado (L1 2013) me explicó cómo empezaron con el proceso de compra:

Al principio fue muy complicado porque el precio que las mineras ofrecían eran cinco veces más alto. Entonces ese fue un proceso que hicimos con nuestra gente. Ese fue parte de nuestro proceso de reivindicación de nuestra propia identidad. Nosotros hablamos con la gente, nosotros decíamos señora, nosotros como indígenas no podemos pagarle lo que le paga la empresa minera, [si usted le vende a la empresa minera] va a [obtener] mucha plata. Pero, eso es vender parte de su tierra, parte de su madre, su cultura, su tradición. Eso es vender su propia identidad. Nosotros no estamos comprando [sus derechos de agua] para hacer un negocio, porque nosotros no hacemos negocios... Para nosotros tra-

11 Para una revisión general de estas ceremonias en zonas rurales ver por ejemplo Castro y Varela (1994).

12 Asociaciones indígenas de Agricultores Lickan Antay, Agricultores Chunchuri Poniente y una tercera que solicitó anonimidad. Se guarda la anonimidad de los entrevistados a petición de estos.

bajar la tierra y mantener el agua en el oasis y en las comunidades y asociaciones urbanas es un trabajo cultural, para mantener nuestra cultura viva. No es un trabajo para hacerse rico o comprar cosas.

L1 (2013) escribe cómo la identidad indígena juega un papel fundamental en la sensibilización ante las amenazas que el poder adquisitivo de las empresas mineras imponen a la forma de vida urbana atacameña. Él presenta al mercado como un instrumento que de ser utilizado por las empresas mineras es un peligro para el oasis y, al mismo tiempo, operaría como una vía para la compra de las tradiciones, cultura e incluso la identidad atacameña. Sin embargo, al mismo tiempo, el L1 (2013) utiliza la narrativa de la tradición, cultura e identidad para persuadir a los posibles vendedores de derechos de agua para que los transfieran a las organizaciones atacameñas. Él argumenta que si los atacameños venden sus derechos a las organizaciones, el agua continuará fluyendo en el oasis como condición necesaria para mantener la identidad atacameña, sus tradiciones y costumbres.

Considerando el alto poder adquisitivo de las empresas mineras, la movilización de la identidad desempeña un papel importante en el momento que los vendedores deciden a quién vender sus derechos de agua. De hecho, el L1 (2013) señala que las empresas mineras están dispuestas a pagar cinco veces más el precio promedio que el pagado por las organizaciones indígenas. Él aclara esta relación entre precios al señalar: “para nosotros, los atacameños, el valor comunitario [del agua] es mayor que el valor que las empresas mineras están pagando”.

Con el propósito de indagar el cómo del proceso por medio del cual la indigeneidad, las tradiciones y costumbres han sido movilizadas dentro del mercado entrevisté al presidente (L2 2013) de una de las dos principales asociaciones atacameñas urbanas que han comprado derechos.

Yo: ¿Cómo se acercan a las personas que quieren vender sus derechos de agua?

L2: Usted tiene que convencer a la gente que venda a nosotros y decirles “oiga no le venda el agua a la minera y [que] vamos a seguir con el oasis”. Es como lavarles el cerebro. ¿Cachai? [¿Comprendes?] Hay que hacerles entender que el agua va a quedar acá [en la asociación], que va a seguir la agricultura, o si no [las aguas] se la van a llevar las mineras y se van a perder las tradiciones.

Yo: ¿La gente se convence de lo que usted les dice?

L2: Sí

Yo: ¿Por qué?

L2: Debido a que son atacameños y observan que es necesario [tener agua] para mantener viva esa identidad.

Yo: ¿Las empresas mineras ofrecen más dinero de lo que ofrecen ustedes?

L2: Sí, pero la gente no quiere venderle [a las mineras], por que como [esta tierra y esta agua] fue de sus padres y de sus abuelos, entonces hay un cargo de conciencia. Y hay tradiciones que hay que respetar. El día de mañana van a decir “le vendí las aguas a las mineras”... y en 20 o 15 o 50 años el río y el oasis van a estar seco, y cagamos. No va a haber nada. Desaparecerá la forma de vivir de nuestros antepasados. Por ese lado tenemos que atacar, crear conciencia. Hay dueños [de derechos de aguas] que son indígenas y no indígenas. Y allí hay muchos que al no ser indígenas no les interesa mantener el oasis, a los indígenas sí les interesa, por eso prefieren vender el agua a nosotros, no a las mineras y mantener el oasis vivo.

Yo: ¿Quiénes les venden el agua a las organizaciones indígenas?

L2: Generalmente son los mismos indígenas que pertenecen a las organizaciones. Nosotros nos organizamos y les decimos: “no le vendan a las mineras, véndanos a nosotros a un menor precio y así vamos a mantener la agricultura, las tradiciones y las costumbres”. Es más fácil que los indígenas entiendan la idea de que hay que mantener el agua en el oasis que los otros agricultores que no son indígenas. Imagínate que aquí los grandes agricultores ya vendieron el agua, ya que a ellos ya no les interesa a agricultura... en cambio los indígenas que riegan en Calama quieren mantener el oasis y las costumbres. Eso es porque hay un ADN que viene inserto en los indígenas. Eso es natural. Lo que estamos haciendo con todo esto es despertar ese ADN.

Al preguntarle a la líder de una tercera organización atacameña (L3 2013) cómo se dirigen a los potenciales vendedores, ella me respondió de manera similar:

Uno va y le explica a la gente que se va a perder la agricultura, que el oasis va a desaparecer. La gente entiende y ellos prefieren vender el agua a un menor precio que vender el agua a los mineros. Ellos prefieren vendernos a nosotros para que no se pierda la agricultura, el oasis, mantener las tradiciones y las costumbres. Uno empezó a hablar con las personas y psicológicamente la gente cambió el *switch* [de mentalidad]. La gente entendió que la agricultura se mantendría aquí, que el oasis seguiría vivo, que el agua no se la llevaría las mineras y que seguiríamos cultivando el choclo. De esas formas se mantendrían las tradiciones y las costumbres. Ellos entendieron que ser atacameños es estar conectado

a la tierra y al agua. Por eso necesitamos comprar agua para la comunidad, y por eso las personas prefieren vender el agua a las asociaciones en un costo más bajo que a las mineras.

Yo me interesé por el rol de las tradiciones y costumbres, especialmente por las limpias que las organizaciones indígenas urbanas desarrollaban antes de iniciar las actividades de cultivo. En específico, tenía curiosidad de saber más sobre cómo estas juegan un rol en la reproducción de una autoidentificación y, a su vez, cómo esta autoidentificación ha tenido influencia en el comportamiento del mercado. Al respecto, mantuve la siguiente conversación con un líder de una de las asociaciones de regantes indígenas que más agua ha comprado (L4 2013).

Yo: La gente habla mucho de las tradiciones y las costumbres en las comunidades rurales. ¿Ustedes tienen [tradiciones y las costumbres] en Calama?

L4: Seguro. No existe esa distinción. Las costumbres y tradiciones con respecto al agua han existido de toda la vida. Tanto para nosotros [indígenas urbanos] como para ellos [indígenas rurales] el agua son las venas de la Madre Tierra. Sin el agua no habría vida en todo sentido. Por eso hay un respeto único hacia las aguas y nosotros queremos recuperarlas de lo que pasó en 1980 [en referencia a la privatización]. Por eso se hacen las tradiciones y las costumbres. En el mes de agosto empiezan las limpias de canales en las diferentes comunidades del interior [comunidades rurales], pero también aquí. También está el pago [las ofrendas] al agua, como lo hacían nuestros ancestros. A nosotros nuestros ancestros nos decían que cada ser de la naturaleza es alguien vivo, el agua, la tierra, el sol, el viento, los volcanes, los Mallkus [cerros sagrados y/o tutelares].

Yo: ¿Se han hecho siempre limpias en Calama?

L4: Sí, siempre las hacemos, todos los años lo hacemos. Con las costumbres. Primero hacemos la limpieza [de los canales] y luego hacemos el pago al agua.

Yo: Pero, ¿Siempre?

L4: Sí, ¿Por qué no me cree? Esos pagos se han hecho siempre. Se han transmitido generación tras generación. Siempre hay una persona que los hace, es el sabio, el que hace la rogativa del agua. Todos participan y piden cosas como que se proteja el agua, que el agua siga regando, que siga corriendo por la comunidad...

Yo: ¿Esos pagos y las limpias se han fortalecido últimamente?

L4: Sí. De hecho... la limpia de canales se hace un mismo día para varias comunidades. Estamos nosotros,

Chunchuri bajo, alto y Likantatai... Las tres comunidades participan, todas juntas. Likantatai comienzan limpiando su sector, Chunchuri el suyo y nosotros empezamos en el canal principal allá arriba y al final todos nos juntamos por allá. El año pasado participó la comunidad Likantatai y también gente [de la comunidad] de Lay Lay. Hicimos los pagos en conjunto. Cada comunidad llevó sus cosas, sus comidas e hicimos las tradiciones directamente en el río.

Yo: ¿Antes no era así?

L4: No, el año pasado no se hizo así, porque todos los años anteriores los hacíamos por separado. Cada uno en su propia comunidad hacia las limpias por su cuenta. Terminábamos la limpia en nuestro sector, después íbamos, hacíamos el pago y terminábamos con un almuerzo. Pero el año pasado fue diferente, y las comunidades nos juntamos.

Yo: ¿Por qué?

L4: Porque... hicimos rogativas especiales al agua, a los Mallkus, a la Pachamama [Madre Tierra]. Necesitamos más fuerza. Muchos pidieron por la defensa del agua, su protección, para que las tradiciones no se perdieran, que siguieran las costumbres y no se pierdan. Queremos fortalecer nuestras costumbres. Todo esto nos da más fuerza para mostrar nuestra identidad y quienes realmente somos nosotros, los Likan Antai.¹³ Mostrar, nuestras tradiciones y nuestro pueblo, eso se le enseña a las personas. Así es como vamos recuperando nuestra identidad y la mantenemos viva. Muchos de los que participan de esto son indígenas, y cada vez la gente se va motivando. Hay gente que es indígena pero que antes no se motivaba, ahora les dan más ganas de participar. También hay no indígenas que se entusiasman, muestran interés y les enseñamos esto. Ellos también aprenden de nuestras tradiciones y de quienes somos. Así la gente aprende como se hacen los pagos. Cuando haces la ceremonia le echamos coca, el vino, el aguardiente y la gente se va a despachar [arrojar las ofrendas] directo al canal. La gente que tiene fe va y despacha, y le pide a los abuelos [en referencia a los ancestros] y a los Mallkus que no se acabe el agua, que cuide el río Loa, que se mantenga el oasis.

Yo: ¿Hay cosas nuevas por las que pidan que antes no pedían?

L4: Siempre hemos pedido para que haya agua fluyendo y buenos cultivos. Pero ahora también

13 Durante la mitad de la década del 90, algunos atacameños abandonaron esta denominación y la reemplazaron por el nombre *Likan Antai*, cuyo significado en la extinta lengua Kunza (mantenida en la toponimia y diccionarios) es "los habitantes del territorio".

pedimos a Pachamama para que las mineras dejen de dañar el medio ambiente, dejen de sacar nuestras aguas, traigan agua de mar, que no compren más agua, que la gente no venda su agua. Para que las mineras no sequen el oasis.

Yo: ¿Cuándo empezó eso?

PA: Cuando los problemas quedaron evidentes cuando las mineras se llevaron nuestras aguas. Porque los que más causan daño son las mineras

Yo: ¿Ustedes han comprado agua en su comunidad? ¿Cuál es la importancia de las tradiciones y las costumbres en las compras?

PA: Cuando tú celebras las tradiciones y las costumbres, invocas a los seres superiores, el agua, los Mallkus, nosotros nos damos cuenta de quienes realmente somos. Por eso decimos que el agua para nosotros es vida, es un dios, es algo que nosotros le tenemos un respeto único y en ese sentido [las tradiciones y costumbres] siempre se han practicado y nunca se puede perder. Estas costumbres tienen que seguir en el tiempo y no perderse. Si alguien no hace [las tradiciones y costumbres] tiene que buscar nuevas personas para que siga y no muera. Si las nuevas generaciones no las siguen, el oasis morirá... Es así como la gente se va sensibilizando con las costumbres, se siente lo que son, y no quieren vender [sus derechos de agua] a las mineras. La gente viene aquí y hace las costumbres, participan de las limpias. En las limpias les explicamos a ellos [cómo hacer las costumbres y las limpias]. La gente dice que están vendiendo sus derechos de agua porque tienen problemas, porque los heredaron, porque no tienen dinero, y otras razones. Nosotros buscamos que una persona indígena, o una asociación o una comunidad indígena que les compre esos derechos, pero no una minera.

Yo: ¿Quién está celebrando las costumbres en Calama?

L4: ...Las únicas comunidades que hacen las costumbres son Chunchuri, Lay Lay y Likantatay. Las costumbres y tradiciones siempre se han realizado, pero antes de manera más íntima, más privada. Eran practicadas en sus propios círculos, en sus propias familias. Nuestros abuelos nos enseñaban en qué fechas tenías que hacer los floriamientos,¹⁴ los pagos al agua para las siembras. Eso se ha transmitido en tus propios círculos privados. Esto se ha mantenido.

14 Este es un ritual de producción que consiste en la decoración de las orejas, la espalda y el pecho de los animales domesticados (principalmente llamas, alpacas, ovejas, corderos y cabras; excepcionalmente burros y perros) con flores de lana de diferentes colores. A través del floreamiento se asegura la reproducción y la salud de los animales.

Nosotros hemos tratado de que eso no muera. A veces la misma naturaleza te pide lo mismo.

Yo: ¿Ahora qué pasa con esas costumbres privadas?

L4: Antes eran más desconocidas, como te decía, más íntimas. Eran practicadas en las familias. Ahora son más públicas. Antes no se conocía mucho, antes no se conocía el pago al agua por ejemplo. Los pagos por ejemplo eran practicados por cada familia, o al menos por algunas familias. Antes la gente no sabía acerca de las costumbres, no como en las otras comunidades [en referencia a las comunidades rurales] como en San Pedro [de Atacama], donde siempre se practican públicamente. Pero acá no se hacía tan público. Pero antes siempre se hacían de manera más privada.

Yo: ¿Por qué ahora se celebran en público y antes no?

L4: Porque queremos decir que Calama no es un campamento minero, una ciudad minera, [y] la capital minera de Chile. Queremos decir que Calama es nuestra tierra indígena. De hecho, mucha gente del interior [comunidades rurales] ha emigrado a Calama, y usted puede encontrar los restos de nuestros antepasados en Topater.¹⁵ Calama siempre ha sido una tierra indígena, no una tierra minera. Y eso es lo que estamos reivindicando. Queremos recuperar nuestra agua, para traer de vuelta el sentido de comunidad, para decir: sí, somos indígenas en nuestra propia tierra indígena; sí, podemos regar nuestra propia tierra indígena. Por eso estamos comprando agua, y por eso queremos comprar más agua. Porque queremos que nuestra agua sea de nuevo a título colectivo, no como algo que se puede vender. Nosotros decimos: somos indígenas, y eso nos da fuerza para comprar, comprar y comprar más agua... Con los recursos que recibimos recuperamos el agua no para hacernos ricos, sino que para recuperar nuestra identidad como indígenas y decir que Calama es zona indígena, no ciudad minera.

En estas respuestas, los líderes de las organizaciones que han estado comprando agua por medio del Fondo de Aguas conectan explícitamente la compra de derechos tanto con el refuerzo de la articulación de una identidad indígena como con las tradiciones y costumbres. Incluso llegan a naturalizar el vínculo entre gestión de agua e indigeneidad como una cuestión genética. Con el propósito de tener éxito en el mercado, las organizaciones indígenas han tenido que movilizar su indigeneidad y celebrar públicamente las tradiciones y costumbres como significantes que refuerzan la identidad atacameña como suturada de valores comunitarios del agua que la presentan como un ser sagrado,

15 Un cementerio prehispánico localizado en Calama.

inseparable de la tierra, que debe fluir dentro del oasis y que demanda la celebración de rituales. De hecho, las mismas organizaciones han publicado libros de difusión para visibilizar estas prácticas y cosmovisiones (ver, por ejemplo, Araya y Segovia 2010). El refuerzo de estos valores constituye una barrera para el libre mercado en el sentido de que los derechos de aguas no son vendidos a aquellos actores que ponen en riesgo la forma de valorizar el agua por parte de los atacameños. Sin embargo, paradójicamente, constituye un facilitador de las transacciones cuando el mercado es utilizado como un instrumento para adquirir derechos de agua por parte de las asociaciones. En estos casos, los informantes ven la compra de derechos como destinada a un proceso de transformar el territorio de Calama: una ciudad minera en un territorio indígena. Ello, al punto de resignificar la ciudad como un *ayllu*,¹⁶ forma tradicional de organizar el territorio en los Andes. Tal como me señala el líder de uno de los primeros grupos políticos indígenas urbanos, Zhali Likan Kapur (L5 2013):

El Fondo [de Aguas] es un instrumento para recuperar nuestra forma ancestral de vida en el oasis. Este es nuestro territorio y es lo que reclamamos. Este es nuestro *ayllu* y el agua es el elemento clave para que los atacameños sobrevivan.

Conclusiones

El Código de Aguas chileno de 1981 intentó imponer un modelo de “ecología apolítica” (Robbins 2011, 11) de gestión de recursos hídricos. Ello, bajo el supuesto de que la distribución de aguas mediante el libre mercado es aséptica ante toda influencia política (Prieto 2015a). Rompiendo este imaginario higienista, la ecología política ve la propiedad privada sobre el agua y su transacción desregulada como instituciones “altamente contestadas” y que metabolizan las cuencas hidrográficas. Así, el paisaje hídrico de la cuenca del río Loa es un paisaje híbrido, co-constituido por los flujos de aguas y las relaciones entre aquellos ganadores y perdedores, poseedores y desposeídos que emergen del control institucional y la lucha por el acceso al agua (Swyngedouw 2004).

Esta perspectiva permite comprender cómo las asimetrías de poder en la producción y control del paisaje hídrico de la cuenca del río Loa, más que ser un mero capricho climatológico del desierto más árido del mundo o una cuestión inherente a la hipotética neutralidad del mercado, son resultado de relaciones de poder. A pesar de la rica literatura que adopta este enfoque, la ecología

política del agua ha minimizado cómo los procesos de formación de identidad y celebración de tradiciones también participan del ciclo hidro-social. Por el contrario, generalmente estos son interrogados como predeterminados por posiciones étnicas y prácticas culturales “predadas” dentro de campos políticos en los que se batalla por intereses preexistentes. En este trabajo he intentado explorar la pregunta de cómo la gobernanza neoliberal del ciclo hidro-social de la cuenca del río Loa afecta y, al mismo tiempo, es afectada por los procesos de formación de identidad y tradiciones asociadas a la gestión del agua. Así, las luchas por el agua, además de estar vinculadas al ciclo hidro-social a través de tensiones más amplias de economía política y discursos, también está relacionada con los pensamientos sobre cómo las personas se autodefinen en relación con estos conflictos y sus prácticas relativas al agua.

El modelo de aguas chileno ha generado asimetrías de poder, conflictos entre usuarios, problemas de equidad y crisis ambientales (Bauer 2004; Budds 2004). La cuenca del río Loa es un ejemplo radical de ello en la medida que la privatización ha fortalecido el poder de mineras y sanitarias en el control de los derechos de agua (Barros 2008b; Budds 2010; Carrasco 2011; Molina 2005; Molina 2012; Prieto 2015b; Yañez y Molina 2011) y, por consiguiente, en el control de la producción del paisaje hidro-social. Ante este escenario, los atacameños urbanos se refieren al mercado como una amenaza que reproduce una historia de desposesión de sus aguas, degradando su cultura y condiciones materiales de subsistencia. Sin embargo, al mismo tiempo, en la ciudad de Calama han sido capaces de maniobrar dentro del mercado y utilizarlo para mantener, e incluso reproducir, su identidad y tradiciones *vis-à-vis* con el libre mercado y las amenazas de despojo. Así, paradójicamente el mercado ha sido apropiado bajo la narrativa de que sirve para recuperar el riego, como un modo ancestral de vida con miras a neutralizar los efectos del neoliberalismo.

En el contexto de la gestión neoliberal del agua, las identidades y prácticas son resignificadas como tradicionales y han devenido en sitios de acción política; donde las personas son agentes que movilizan su autorepresentación, sus concepciones del mundo, sus prácticas y sus demandas territoriales dentro del ciclo hidro-social. Aquí, el libre mercado es un contexto en el que se articulan identidades y las tradiciones de riego salen de la esfera de la intimidad para ser celebradas en público; ello, dentro de un escenario de tensiones políticas para proyectar una nueva historia y reivindicar el control de los recursos (French 2002). De este modo, siguiendo a Li (2000), la identidad atacameña y sus prácticas no son naturales ni inevitables; tampoco puramente instrumentales, inventadas o impuestas desde arriba. Estas son posicionamientos históricamente sedimentados en procesos de apropiación y expropiación de tierras y aguas que han sufrido desde la colonia y en especial relación con los ciclos mineros.

16 Forma tradicional de organizar colectivamente el territorio en los Andes (Murra 1972). A pesar de ser una organización de origen pre-Inka, se mantienen en el presente. En la zona atacameña el concepto es utilizado para referirse a las comunidades que forman el poblado de San Pedro de Atacama.

Por medio de la celebración pública de las limpias, los atacameños urbanos quieren demostrar que no son ni simples campesinos urbanos ni tampoco indígenas que han perdido autenticidad. Ellos quieren expresar que son verdaderos indígenas con reivindicaciones por el control del agua en el oasis de Calama. En estos casos, al volverse actos públicos las limpias y celebraciones se transforman en acciones en que los participantes son interpelados como indígenas. Junto con ello, se moviliza una economía moral del agua (Rodríguez 2006; Trawick 2001) en contextos urbanos (Wutich 2011) por medio de la cual se reproducen valores que muestran la importancia de mantener el agua en el oasis, no vender los derechos a las industrias extractivas y preferir vender el agua a las organizaciones indígenas; hecho que plantea una gran paradoja a la explicación neoliberal de cómo debe comportarse un libre mercado de aguas.

Según la teoría neoliberal, en un mercado de aguas los derechos deberían de fluir a aquellos usos de mayor valor de cambio. Sin embargo, en este caso las organizaciones indígenas han utilizado el mercado como un instrumento para sacar los derechos del mercado y así colectivizarlos dentro de Calama; lo que constituye un verdadero acto de decomodificación. Esto es, una acción orientada a revertir los efectos de la privatización de los derechos de agua y su respectiva regularización a título individual. La gran paradoja en este caso es que el libre mercado, una institución neoliberal, es utilizado como un instrumento en contra de los pilares del neoliberalismo: la propiedad privada y su libre transacción. El L5 (2013) explicita esta paradoja: “nuestro objetivo es cancelar el Código de Aguas comprando agua”.

A pesar de que el modelo de aguas chileno ha reproducido en la cuenca del río Loa las inequidades hídricas de los modelos estatistas precedentes (Molina 2005; Prieto 2014), el acto de transar el agua ha abierto la puerta para que los atacameños urbanos desplieguen su agencia en el mercado y participen de la producción del paisaje hidro-social de Calama. Este es co-constituido por la ecología del flujo del agua, los marcos institucionales que la regulan (como el Código de Agua y la Ley Indígena) y las relaciones de poder que de ellos emergen. Es en este ensamblaje sacionatural que la articulación entre identidad indígena y prácticas ceremoniales asociadas al riego transforman y son transformadas por las mismas. Mientras el libre mercado de aguas amenaza el desarrollo de agricultura urbana, al mismo tiempo ha llevado a los agricultores atacameños urbanos a reforzar y movilizar la identidad indígena y a sacar de la intimidad la celebración de las limpias de canales para destacar las consecuencias para el paisaje hídrico si la identidad atacameña se pierde y las aguas se venden. También han desarrollado estrategias destinadas a mantener los derechos de agua dentro de sus asociaciones urbanas, evitando que sean vendidos a las industrias extractivas y adquiriendo derechos con el fin de decomodificarlos. En fin, el mercado de aguas ha

abierto un espacio para que los atacameños participen del ciclo hidro-social con el fin de transformar Calama, conocida como una capital minera y una ciudad de mierda en un territorio indígena.

Es necesario destacar que el uso del mercado como instrumento de reivindicación de recursos, articulación étnica y transformación del territorio lejos de ser un instrumento emancipatorio puede radicalizar, de manera sutil y oculta, modelos de dominación neocolonialistas. Ello mediante tecnologías neoliberales de poder que promueven el neoliberalismo multicultural y la producción de posturas identitarias que no ponen en riesgo el modelo racializado de justicia distributiva (Hale 2004; Postero 2007). Por lo demás, el hecho de utilizar el Código de Aguas y la Ley Indígena (aparatos legales) como instrumentos articuladores de reivindicación de recursos es caer en un fetichismo legal que reproduce una ideología de emancipación (en el sentido clásico de Marx ver Larraín 1979) y una acción de captura por parte del Estado (Deleuze y Guattari 1987). Consciente de esta situación, esta cuestión está siendo analizada en un trabajo actual.

Por otra parte, dentro de las mismas organizaciones atacameñas que han comprado aguas se dan nuevas asimetrías de poder entre sus miembros. Estas no han sido exploradas en este artículo ya que he privilegiado la voz de dirigentes y, por consiguiente, sus proyecciones, ansiedades e interpretaciones como líderes. Se requiere mayor trabajo de campo para comprender cómo el mercado de aguas ha reconfigurado las dinámicas de riego en el día a día dentro de las organizaciones indígenas de Calama. Por último, en Calama muchos agricultores no se autodefinen como indígenas. Por el contrario, despliegan con orgullo su chilenidad. Ellos manifiestan capacidad de organización, mantienen fuertes pretensiones sobre el territorio y el uso del agua. Mayor investigación se requiere para comprender su posición identitaria, sus relaciones con los regantes indígenas y sus estrategias de resistencia ante la gestión neoliberal del agua.

Referencias

1. Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
2. Anderson, Terry. 1991. “The Market Process and Environmental Amenities”. En *Reconciling Economics and the Environment*, editado por Walter Block, 133-150. Perth: Australian Institute for Public Policy.
3. Araya, Esteban y Wilson Segovia. 2010. *Historia ancestral oral y cultural de la población la isla de La Banda, Calama*. Antofagasta: CORE.
4. Araya, Luis. 2006. “Los derechos de uso de agua de los agricultores de Calama ¿son efectivos?”, tesis de magister, Pontificia Universidad Católica de Chile.
5. Bakker, Karen. 2002. “From State to Market?: Water

- Mercantilización in Spain". *Environment and Planning A* 34 (5): 767-790. <http://dx.doi.org/10.1068/a3425>.
6. Bakker, Karen. 2004. *An Uncooperative Commodity: Privatizing Water in England and Wales*. Oxford: Oxford University Press.
 7. Barros, Alonso. 2004. "Crónica de una etnia anunciada: Nuevas perspectivas de investigación a 10 años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama". *Estudios Atacameños* 27: 139-168. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432004002700007>.
 8. Barros, Alonso. 2008a. "Identidades y propiedades: transiciones territoriales en el siglo XIX atacameño". *Estudios Atacameños* 35: 119-139. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432008000100007>.
 9. Barros, Alonso. 2008b. "Agua subterránea: autonomía, discriminación y justicia ambiental en el Salar de Atacama". En *Globalización, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, editado por Álvaro Bello y José Aylwin, 347-372. Temuco: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
 10. Barros, Alonso y Jorge Rowlands. 2008. "El último oasis del Loa". *Agua, territorio y sociedad en la comunidad aymara de quillagua*. Informe para Amnistía Internacional. https://www.academia.edu/12547117/EL_C3%BAultimo_oasis_del_Loa_Agua_Territorio_y_Sociedad_en_la_Comunidad_Aymara_de_Quillagua._Informe_a_Amnist%C3%ADa_Internacional.
 11. Barth, Fredrik. 1969. *Introduction a Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
 12. Bauer, Carl. 1998. *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*. Boston: Kluwer.
 13. Bauer, Carl. 2004. *Siren Song: Chilean Water Law as a Model for International Reform*. Washington: RFF.
 14. Bengoa, José. 2004. *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago de Chile: Publicaciones del Bicentenario.
 15. Blaikie, Piers. 1985. *The Political Economy of the Soil Erosion in Developing Countries*. Londres: Longman.
 16. Briscoe, John. 1996. "Water as an Economic Good: The Idea and What it Means in Practice". World Congress of International Commission on Irrigation and Drainage. <http://jzj.tripod.com/igid16.html>.
 17. Bromley, Daniel. 1982. "Land and Water Problems: An Institutional Perspective". *American Journal of Agricultural Economics* 64: 834-844. <http://dx.doi.org/10.2307/1240742>.
 18. Brown, Lee y Helen Ingram. 1987. *Water and Poverty in the Southwest*. Tucson: University of Arizona Press.
 19. Budds, Jessica. 2004. "Power, Nature, and Neoliberalism: The Political Ecology of Water in Chile". *Singapore Journal of Tropical Geography* 25 (3): 322-342. <http://dx.doi.org/10.1111/j.0129-7619.2004.00189.x>.
 20. Budds, Jessica. 2010. "Water Rights, Mining and Indigenous Groups in Chile's Atacama". En *Out of the Mainstream. Water Rights, Politics and Identity*, editado por Rutgerd Boelens, David Getches y Armando Guevara-Gil, 197-211. Londres - Washington: Earthscan.
 21. Budds, Jessica y Leonith Hinojosa. 2012. "Restructuring and Rescaling Water Governance in Mining Contexts: The Co-Production of Waterscapes in Peru". *Water Alternatives* 5 (1): 119-137.
 22. Carrasco, Anita. 2011. "One World, Many Ethics. The Politics of Mining and Indigenous Peoples in Atacama, Chile", disertación doctoral, The University of Arizona.
 23. Carrasco, Anita y Eduardo Fernández. 2009. "Estrategias de resistencia indígena frente al desarrollo minero: La comunidad de Likantatay ante un posible traslado forzoso". *Estudios Atacameños* 38: 75-92. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432009000200006>.
 24. Castree, Noel y Bruce Braun. 2001. *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Oxford: Blackwell.
 25. Castro, Victoria y Varinia Varela. 1994. *Ceremonias de tierra y agua: ritos milenarios andinos*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación.
 26. Cluny, Claude Michel. 2008. *Atacama: ensayo sobre la Guerra del Pacífico, 1879-1883*. México: Fondo de Cultura Económica.
 27. Coase, Ronald. 1960. "The Problem of Social Cost". *Journal of Law & Economics* 3: 1-44.
 28. Cochilco, Ministerio de Minería. 2013a. *Producción minera por empresa*. Santiago de Chile: Cochilco.
 29. Cochilco, Ministerio de Minería. 2013b. *Producción minera por empresa*. <http://www.cochilco.cl/estadisticas/produccion.asp>.
 30. Cohen, Abner. 1974. *Introduction: The Lesson of Ethnicity a Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock.
 31. Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 32. De Sousa Santos, Boaventura. 1987. "Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law". *Journal of Law and Society* 14 (3): 279-302.
 33. Dirección de Riego. 1962. *Anteproyecto de regadío de Calama y Chiu-Chiu: provincia de Antofagasta*. Antofagasta: MOP.
 34. Donoso, Guillermo. 2004. "Chile: estudio de caso del Código de Aguas". En *Mercados (de derechos) de agua: experiencias y propuestas en América del Sur*, editado por Guillermo Donoso, Andrei Jouravlev, Humberto Peña y Eduardo Zegarra, 25-48. Santiago de Chile: Cepal.
 35. Ellen, Roy. 2006. "Forest Knowledge, Forest Transformation: Political Contingency, Historical Ecology and the Renegotiation of Nature in Central Seram". En *Ecological anthropology: A Reader*, editado por Michael Dove y Carol Carpenter, 321-335. Oxford: Blackwell.
 36. Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
 37. French, Jan. 2002. "Dancing for Land: Law-Making and Cultural Performance in Northeastern Brazil". *Legal Anthropology Review* 25 (1): 19-36.
 38. French, Jan. 2009. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
 39. Gobierno Regional de Antofagasta. 2013. *Aspecto Económico* 2013. <http://www.goreantofagasta.cl/>

- index.php/historia-region/26-descrip-caract-region/107-aspectos-economico.
40. González, Sergio. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*. Santiago de Chile: DIBAM.
 41. Guillet, David. 1998. "Rethinking Legal Pluralism: Local Law and State Law in the Revolution of Water Property Rights in Northwestern Spain". *Comparative Studies in Society and History* 2: 97-117.
 42. Gundermann, Hans. 2003. "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". *Estudios Atacameños* 25: 55-77. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432003002500004>.
 43. Hale, Charles. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas* 38:16-20.
 44. Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
 45. Hayek, Friedrich. 1966. "The Principles of a Liberal Social Order". *Il Politico* 31 (4): 601-618.
 46. Horwitz, Morton J. 1977. *The Transformation of American Law, 1780-1860*. Cambridge: Harvard University Press.
 47. Imilan, Walter. 2007. "Socaireños en movimiento. Atacameños y Calama". *Estudios Atacameños* 33:105-123.
 48. Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. Londres: Routledge.
 49. Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Nueva York: Metropolitan Books.
 50. Larraín, Horacio. 1989. "Likán Kunza: una corporación al servicio de los atacameños". *El Pampino*, 11 de diciembre.
 51. Larraín, Jorge. 1979. *The Concept of Ideology*. Londres: Hutchinson.
 52. Li, Tania. 2000. "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot". *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.
 53. Locke, John. 1956. *The Second Treatise of Government: (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government), and a Letter Concerning Toleration*. Nueva York: Macmillan.
 54. Molina, Francisco. 2012. "Competing Rationalities in Water Conflict: Mining and the Indigenous Community in Chiu Chiu, El Loa Province, Northern Chile". *Singapore Journal of Tropical Geography* 33: 93-107. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9493.2012.00451.x>.
 55. Molina, Raúl. 2005. *El río Loa: reparto, usos y conflictos por el agua en el desierto de Atacama. Comunidades atacameñas, ciudades, pueblos, y centros mineros e industriales*. Santiago de Chile: Comisión para la Gestión Integral de Agua en Bolivia (GIAB) - Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).
 56. Morales, Héctor. 2013. "Construcción social de la etnicidad: ego y alter en Atacama". *Estudios Atacameños* 46: 145-164. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000200009>.
 57. Municipalidad de Calama. 2013. *Nuestra Comuna*. http://salfate.insico.cl/municipalidadcalama/?page_id=2334.
 58. Murra, John V. 1972. *El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huanuco: Universidad Hermilo Valdizan.
 59. Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
 60. Perreault, Tom. 2008. "Custom and Contradiction: Rural Water Governance and the Politics of Usos y Costumbres in Bolivia's Irrigators' Movement". *Annals of the Association of American Geographers* 98 (4): 834-854. <http://dx.doi.org/10.1080/00045600802013502>.
 61. Perreault, Tom. 2010. "El capitalismo, la naturaleza y la identidad social: una teorización incompleta". En *Justicia hídrica: 7 ensayos como aportes para articular las luchas*, editado por Hildebrando Vélez Galeano, 67-79. Bogotá: CENSAT Agua Vida - Amigos de la Tierra.
 62. Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation*. Boston: Beacon.
 63. Postero, Nancy. 2007. *Now We are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
 64. Prieto, Manuel. 2014. "Privatizing Water and Articulating Indigeneity: The Chilean Water Reforms and the Atacameño People (Likán Antai)", disertación doctoral, The University of Arizona.
 65. Prieto, Manuel. 2015a. "La ecología (a)política del modelo de aguas chileno". En *Ecología política en Chile. Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder*, editado por Beatriz Bustos, Manuel Prieto y Jonathan Barton, 143-164. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
 66. Prieto, Manuel. 2015b. "Privatizing Water in the Chilean Andes: The Case of las Vegas de Chiu-Chiu". *Mountain Research and Development* 35 (3): 220-229.
 67. Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
 68. Rivera, Francisco. 1997. "Procesos de articulaciones socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama". *Estudios Atacameños* 13: 61-73.
 69. Robbins, Paul. 2011. *Political Ecology: A Critical Introduction*. Malden: Blackwell.
 70. Rodríguez, Sylvia. 2006. *Acequia: Water-sharing, Sanctity, and Place*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
 71. Scott, James. 2009. *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Nueva Haven: Yale University Press.
 72. Shils, Edward. 1957. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology. Selected Papers of Edward Shils*. Chicago: University of Chicago Press.
 73. Sundberg, Juanita. 2004. "Identities in the Making: Conservation, Gender and Race in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala". *Gender, Place & Culture* 11 (1): 43-66. <http://dx.doi.org/10.1080/0966369042000188549>.

74. Swyngedouw, Erik. 2004. *Social Power and the Urbanization of Water*. Oxford: Oxford University Press.
75. The Clinic. 2013. *Tremendo ranking: las 10 ciudades más de mierda de Chile*. <http://www.theclinic.cl/2013/11/30/tremendo-ranking-las-10-ciudades-mas-de-mierda-de-chile/>.
76. Thobani, Mateen. 1995. *Tradable Property Rights to Water How to improve water use and resolve water conflicts*. Washington: The World Bank.
77. Thompson, Edward Palmer. 1975. *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*. Nueva York: Pantheon.
78. Trawick, Paul. 2001. "The Moral Economy of Water: Equity and Antiquity in the Andean Commons". *American Anthropologist* 103 (29): 361-379.
79. Valenzuela, América. 2006. "Atacameños de Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el estado chileno", tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas).
80. Wutich, Amber. 2011. "The Moral Economy of Water Reexamined: Reciprocity, Water Insecurity, and Urban Survival in Cochabamba, Bolivia". *Journal of Anthropological Research* 67 (1): 5-26.
81. Yañez, Nancy y Raúl Molina. 2011. *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago de Chile: LOM.

Entrevistas

82. Líder 1 (L1). Calama. Julio de 2013.
83. Líder 2 (L2). Calama. Julio de 2013.
84. Líder 3 (L3). Calama. Julio de 2013.
85. Líder 4 (L4). Calama. Julio de 2013.
86. Líder 5 (L5). Calama. Julio de 2013.