

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN CHILE

VOLUMEN II



Gonzalo Díaz Crovetto
Claudio Espinoza Araya
Francisca de la Maza Cabrera
Gemma Rojas Roncagliolo
Editores



**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN CHILE**

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN CHILE

GONZALO DÍAZ CROVETTO, CLAUDIO ESPINOZA ARAYA

FRANCISCA DE LA MAZA CABRERA Y GEMMA ROJAS RONCAGLIOLO

(EDITORES)

VOLUMEN II

Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya, Francisca de la Maza Cabrera
y Gemma Rojas Roncagliolo

Antropologías hechas en Chile. Volumen II / Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya,
Francisca de la Maza Cabrera y Gemma Rojas Roncagliolo (Editores);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2023
508 p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-7-5 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-9-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2023

© Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya, Francisca de la Maza Cabrera
y Gemma Rojas Roncagliolo (Editores), 2023

1era Edición, 2023

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Rosamel Millaman, Aldo Vidal, Milka Castro, José Bengoa,

Eduardo Pérez, Santiago, 1° Congreso Chileno de Antropología, noviembre 1985

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Corrección final: Gemma Rojas Roncagliolo, Camila Pascal Castillo

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2023

Contenido

Enfoques para lo rural: clase, etnia y capital social	11
Etnicidad y clase social en los mapuches BERNARDO BERDICHEWSKY	13
La antropología rural chilena en las dos últimas décadas: situación y perspectivas ROBERTO HERNÁNDEZ Y LUIS PEZO	35
Contradicciones del concepto “capital social”: la antropología de las alianzas y de la subjetividad campesina MIGUEL BAHAMONDES	61
¿Apitutados o apechugadores? El clientelismo político en el campo chileno JOHN DURSTON	81
Territorialidades, prácticas económicas y trabajo	115
Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales: El sector de Cucao, isla grande de Chiloé FRANCISCO THER RÍOS	117
Las constelaciones de la movilidad y el género en un archipiélago en transformación: El caso de Chiloé en el sur austral de Chile ALEJANDRA LAZO CORVALÁN	139
Etnografía del mercado de algas en Chile: transformaciones económicas y discursos en isla Apiao, Chiloé MATÍAS CALDERÓN SEGUEL Y CRISTIAN MORALES PÉREZ	157

Los futuros imaginados de la pesca artesanal y la expansión de la salmonicultura en el sur austral de Chile GONZALO SAAVEDRA GALLO	179
Habitar y resistir: dilemas en un contexto de “desarrollo” y desigualdades	207
<i>Amutuan Pucatra Agüelito Huentiao, Amutuan Pucatra</i> . Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa DANIEL QUIROZ LARREA Y JUAN C. OLIVARES TOLEDO	209
El agua en el derecho consuetudinario de aymarás y atacameños del norte de Chile MILKA CASTRO	225
Procesos transnacionales en el salar de Atacama-norte de Chile: los impactos de la minería y el turismo en las comunidades indígenas atacameñas PAOLA BOLADOS GARCÍA	239
Heterogeneidad y tensión entre las formas de comprender el desarrollo: Examen antropológico a la convivencia entre empresas forestales y comunidades mapuche en La Araucanía, Chile NOELIA CARRASCO HENRÍQUEZ	261
Desigualdades socioecológicas y sufrimiento ambiental en el conflicto “Polimetales” en Arica MAYARÍ CASTILLO-GALLARDO	275
Antropología en y de la ciudad	301
Identidad marginal entre personas sin hogar de la ciudad de Temuco, Chile MARCELO BERHO C.	303
“Así ocupo un lugar”: situación de calle y las otras formas de habitar la ciudad en Chile y Uruguay LEONARDO PIÑA CABRERA	327
Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región TERESA DURÁN	365

La construcción de lo público en ferias y festivales culturales: apuntes etnográficos sobre consumo cultural y ciudad CARLA PINOCHET COBOS	383
“El compadrazgo”: reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile LARISSA ADLER-LOMNITZ	409
Barrio-Mundo: una antropología de la aldea FRESIA MARÍA SALINAS SILVA	429
Inmigrantes en territorios de frontera. La ciudad de los otros. Santiago de Chile FRANCISCA MÁRQUEZ	439
Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración WALTER ALEJANDRO IMILAN	465
Sobre lxs autorxs	489
Editorxs	497



ENFOQUES PARA LO RURAL: CLASE, ETNIA Y CAPITAL SOCIAL

Etnicidad y clase social en los mapuches¹

BERNARDO BERDICHEWSKY

Introducción

El problema del campesinado indígena de Latinoamérica ha sido, fundamentalmente –desde el momento en que se instituyó el sistema de la hacienda– un problema de superexplotación económica y social, en cuanto fuerza de trabajo agrícola. La que ha permitido también producir la renta de la tierra para la clase terrateniente. Pero, en su caso, estuvo acompañado además por la discriminación racial, la que servía como máscara de la explotación social y económica y como uno de los elementos superestructurales, ideológicos, que permitían reproducir el sistema. Por eso no es suficiente para el análisis de la situación social del campesinado indígena tratar, exclusivamente, las variables socioeconómicas y clasistas y dejar de lado los aspectos étnicos, los que, en realidad, están íntimamente relacionados con aquellos.

En este trabajo nos interesa, en particular, no solo ver la relación material infraestructural, entre esas dos categorías sociales, clase social y grupo étnico; sino, sobre todo, su relación superestructural, ideológica, la que se manifiesta especialmente al surgir una conciencia social y su desarrollo ulterior en una doble conciencia étnica y clasista. Pasemos entonces brevemente a estudiar esta situación a través del caso histórico concreto de los indios mapuches de Chile.

De una población total de más de nueve millones de habitantes en la República de Chile, los mapuches (ahora con los huilliches totalmente diluidos y asimilados con ellos) pasan del medio millón de personas, distribuidos principalmente en el extenso territorio que corre desde el Río Laja hacia el Sur hasta el Golfo de Reloncaví (desde los 37° hasta los 41° de Latitud Sur) y que incluye siete provincias sureñas de Chile, a saber: Arauco, Bío-Bío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y

1 Publicación original: Berdichewsky, Bernardo. 1980. Etnicidad y clase social en los mapuches. En: *Araucaria de Chile* 9: 65-86. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-67665.html>

Llanquihue. La mayoría de los mapuches están concentrados en las provincias de Cautín y Malleco y en la parte Norte de la de Valdivia. De las más de tres mil reducciones indígenas que existen en esas siete provincias, dos tercios se hayan en la de Cautín. En ella y en la vecina de Malleco, los mapuches constituyen tres cuartos de la población rural. La población mapuche urbana es menos de 50.000, o sea, ni siquiera la décima parte de su propia población total y se hayan ubicados en las grandes ciudades, como Santiago, Concepción y Temuco. En los comienzos de la reforma agraria, a principios de la década de 1960, la tierra ocupada por los mapuches era 566.000 hectáreas, de las cuales más de la mitad (343.000 hectáreas) estaban en la provincia de Cautín. Vivían concentrados básicamente en sus 3.040 reducciones, la mayoría de las cuales formalmente indivisas, pero cerca de una quinta parte, ya divididas. Sin embargo, también vivían como pequeños agricultores independientes, como inquilinos en los fundos y en predios medianos, o como peones y proletarios rurales y urbanos y aún incorporados en las áreas de reforma agraria como trabajadores de los Asentamientos. En el comienzo del sistema de las reducciones, a finales del pasado siglo, los mapuche-huilliches eran alrededor de 120.000 habitantes, mientras que en el momento de la conquista hispánica de Chile, a mediados del Siglo XVI, el pueblo araucano (incluyendo sus tres grupos étnicos: picunche, mapuche y huilliche) alcanzaba cerca del millón de habitantes (Berdichevsky 1977).

La situación legal actual de los mapuches

Recientemente se publicó el decreto Ley N° 2568 dictado por la Junta Militar de Gobierno en Chile, en marzo de 1979, el que suprime y modifica la Ley Indígena N° 17.729 existente en el país y termina también así con el Instituto de Desarrollo Indígena creado por dicha ley. (cfr. IDI 1972 y Decreto Ley)

A pesar de las superficiales y leves modificaciones introducidas al mencionado Decreto Ley por uno reciente, N° 2750, dictado el pasado mes de julio de 1979 –en gran parte, debido a la protesta de las propias comunidades mapuches y de la iglesia católica– esta nueva legislación es atentatoria contra la propia existencia del pueblo mapuche. Ella suprime, definitivamente, la tenencia colectiva de la tierra de las comunidades indígenas establecida por los títulos de merced otorgados a nombre de las comunidades a partir de la ley indígena del año 1866, que estableciera legalmente el sistema de las reducciones indígenas. El nuevo decreto ley permitirá entregar títulos de propiedad individual a los ocupantes “de facto” de las parcelas de tierra dentro de las comunidades, incluyendo de hecho a muchos no-mapuches y formalizando de nuevo el minifundio que pretendiera abolir la anterior reforma agraria. La antigua ley indígena exigía, por el contrario, agregar tierras de las haciendas expropiadas por la reforma agraria a las comunidades y a sus parcelas.

Las tierras indígenas quedarán sometidas ahora, totalmente, a la ley de la oferta y la demanda y al libre juego del mercado, prácticamente sin ninguna protección legal ante las manipulaciones de empresarios, nuevos terratenientes, especuladores, bancos y agencias de comercialización, todo lo cual permitirá el traspaso, de hecho y a corto plazo, de las tierras indígenas a manos no-indígenas. Liquidando así la comunidad indígena y asestando un golpe mortal al pueblo mapuche y su cultura. En este sentido, los mencionados decretos leyes que modifican la ley indígena implican una acción de etnocidio. (Congreso Americanistas 1979)

La última ley indígena N° 17.729, aprobada en Chile en septiembre de 1972, definía al indígena de la siguiente manera:

Se tendrá por indígena, para todos los efectos legales, a la persona que se encuentre en alguno de los siguientes casos: 1) Que invoque un derecho que emane directa o inmediatamente de un título de Merced o título gratuito de dominio otorgado en conformidad a las leyes. 2) Que invoque un derecho declarado por sentencia dictada en juicio de división de una comunidad indígena con título conferido de acuerdo con las disposiciones legales. 3) Que habitando en cualquier lugar del territorio nacional forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborígen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país.

Se indica también que la calidad de indígena se acreditará con un certificado del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI 1972: 3).

Podemos resumir dicho párrafo diciendo que al elemento *tierra* (indicado en los puntos 1 y 2) que era el único que definía, hasta el momento, legalmente al indio en el proyecto original, se agregó por los legisladores un segundo elemento que es la *cultura étnica autóctona* (punto 3). Faltó, sin embargo, un tercer elemento, tanto o más importante que los anteriores y que sería el reconocimiento de la *identidad étnica*, el que no puede ser suplido sólo por un “certificado de identidad” otorgado por una instancia fiscal (punto 3, al final). Esta sólo puede refrendar el hecho, cuando existen los tres factores anteriores y fundamentalmente el deseo de pertenencia o de identidad, el cual no puede faltar. (Si no se reconoce este *sentimiento de autodeterminación* individual para considerarse o no indígena, la legislación lleva implícita una discriminación, tanto al definir compulsivamente a aquel que se haya asimilado, como por el contrario, al no reconocer su calidad de indígena al que se encuentra identificado como tal.)

A pesar de las limitaciones que se pueden apreciar en dicha ley, ésta es siempre muy superior y mucho más positiva para los mapuches que los recientes decretos que la modifican. Empezando por la propia modificación al Título I de la ley anterior que el nuevo decreto hace: “De los indígenas, de las tierras indígenas, de la división de las reservas y de la *liquidación de las comunidades indígenas*” (destacado nuestro), se nota claramente ya la intención de esta nueva legislación. Unos párrafos más adelante, al final del punto b) del Capítulo I, se agrega: “Las hijuelas, resultantes de la división de las reservas, *dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios*” (destacado nuestro). Por si esto fuera poco, se suprime también en este decreto el Instituto de Desarrollo Indígena, creado por la ley anterior y una de cuyas funciones era justamente preocuparse por reforzar la identidad indígena. Que esta nueva legislación es atentatoria contra la existencia de las comunidades indígenas y contra la propia identidad indígena en Chile, parece no quedar duda alguna.

Para reafirmar esta conclusión se pueden citar algunos párrafos más del actual Decreto Ley, por ejemplo, aquél que se refiere a la división de las reservas. El párrafo 2, Art. 10 dice: “El procedimiento de la *división de la reserva* se iniciará por una solicitud del Abogado Defensor de indígenas, formulada al juez competente a requerimiento escrito de *cualquiera de los ocupantes de ella*”. En la legislación anterior se exigía la mayoría absoluta, es decir, la mitad más uno de los ocupantes. A continuación dice el nuevo decreto en su artículo 21: “Hechas las inscripciones se entenderán *extinguidas* por el solo ministerio de la ley los *títulos primitivos* que sirvieron de base a la división”. En el artículo 24, sigue: “*las divisiones* hechas de acuerdo con los preceptos de esta ley *no podrán anularse* ni rescindirse” y al final del artículo 25, dice: “Con autorización expresa del Director Regional correspondiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario², podrán gravarse o hipotecarse las hijuelas a favor de cualquier organismo del Estado, de instituciones financieras, crediticias o bancarias”. Y en el artículo 27 se agrega: “Terminada la división de la reserva el Juez de la causa declarará de oficio iniciado el procedimiento de la *liquidación de la comunidad*”. Finalmente, en el artículo 8º se dice:

El procedimiento de *división de reservas y de liquidación de comunidades* a que se refiere el presente Decreto Ley, podrá además ser aplicable en los casos de pequeños agricultores que se encuentren en las mismas circunstancias de hecho que las contempladas para los copropietarios de una reserva, comunidad u ocupantes según las definiciones a que se refiere este Decreto Ley, ubicados en sectores o dentro de una misma comuna en la que se encuentra una reserva o comunidad. (destacados nuestros)

2 Este asume las funciones legales del disuelto Instituto de Desarrollo Indígena.

El análisis del propio texto de esta nueva legislación indígena en Chile, deja ver claramente su aspecto reaccionario en lo que se refiere a la subsistencia del pueblo araucano. Naturalmente, corresponde también analizarla, no sólo en su contenido legal, sino en su contexto social e histórico. Aunque nos referiremos más adelante a este aspecto, sin embargo deseamos señalarlo aquí también, aunque en forma muy breve.

El proceso de liquidación de la comunidad indígena en Chile, que ahora se expresa legalmente en esta nueva legislación (la que dicho sea de paso, se manifiesta sólo por decretos del Ejecutivo, puesto que el parlamento legislativo ha sido abolido), debe colocarse también en el contexto de la contra-reforma agraria que allí se viene desarrollando. Este se inició ya al día siguiente del golpe militar de 1973 con los Decretos Ley que detuvieron las expropiaciones de tierra de la Corporación de Reforma Agraria y los que establecieron la devolución de aquellas tierras, aún no legalmente expropiadas, a sus anteriores dueños. Esto remató con el Decreto Ley N° 2.247, dictado en 1978, que modificó la Ley N° 16.640 de Reforma Agraria, pasada en julio de 1967 por el parlamento chileno y finalmente, en 1979 con el decreto que liquida la propia Corporación de Reforma Agraria.

En este proceso de reprivatización de las tierras y de la agricultura, sancionado legalmente por esta nueva legislación agraria, debe entenderse también la pérdida de la tenencia comunitaria de las tierras indígenas a que están amenazados ahora los mapuches, por las propias leyes del Estado.

En el sentido histórico debe mirarse también toda la legislación indígena –desde el origen mismo de la nación chilena independiente, a comienzos del siglo pasado– como expresión de las situaciones y conflictos sociales a que se vio expuesto y sometido el pueblo araucano. Todo esto, en el contexto de la expansión del latifundio chileno desde la zona central del país a la zona sur, en la cual se ubica la región de la Araucanía. El crecimiento del latifundio, en parte a costa de las tierras indígenas, es un hecho histórico de sobra conocido y que se manifestó claramente en toda la legislación indígena del Estado chileno, en particular aquella que estableció el sistema de las reducciones indígenas, a partir de 1866. Solo un siglo después, cuando los mapuches empezaron a ser integrados en el campesinado chileno, participando e identificándose con sus luchas, ese proceso de pérdida de tierras y de discriminación social y étnica, empezó a ser revertido. Esto comenzó a materializarse con el proceso de reforma agraria de la década 1964-1973 que incorporó también a los campesinos indígenas y permitió, por primera vez en la historia de Chile, ampliar las tierras de las comunidades indígenas a costa ahora del latifundio expropiado. Estos logros positivos para el campesino indígena fueron expresados legalmente, tanto por la Ley 16.640 de Reforma Agraria, como, sobre todo, por la Ley Indígena 17.729, las cuales han sido ambas abolidas y modificadas por estos nuevos Decretos Ley, mencionados más arriba.

El destino de las comunidades indígenas en Chile está ahora, más que nunca, ligado a la práctica histórica y social y al propio destino de las masas campesinas chilenas y aunque su problema es doble, social y étnico, no podrá ser resuelto independientemente del problema social del campesinado chileno. Antes de entrar en este problema, pasemos primero del análisis legal anterior, al análisis social del grupo mapuche.

Una definición social del mapuche

Tratemos ahora de definir al indígena chileno, no tanto desde el punto de vista legal, sino más bien desde un punto de vista social. Aunque es posible todavía descubrir algunos caracteres biológicos ancestrales en los indígenas chilenos (especialmente entre los aymará del norte), en líneas generales, los indígenas son mestizos. Esto es válido especialmente para los mapuches. De aquí que las variables biológicas o raciales no son ya suficientes para definir a los indígenas en Chile. Referirse a una “raza araucana”, por ejemplo, es científicamente hablando, un completo error, salvo que se use sólo en sentido figurado o literario. Al tratar de definir al indígena se impone, por su propio peso, la necesidad de establecer qué clase de agregado social constituyen los indígenas en Chile, lo que facilitaría a su vez la comprensión de lo anterior.

Es obvio que una definición exclusivamente clasista de los grupos indígenas no es suficiente para caracterizarlos. A pesar de que la gran mayoría son o han sido integrantes del sector campesino, hay un porcentaje considerable, más del 10 por 100 que es urbano, los que pertenecen en su mayoría a la clase trabajadora y una minoría a la pequeña burguesía urbana, como ser, pequeños comerciantes y algunos profesionales, especialmente maestros de escuela.

Sabemos que el campesinado es un conglomerado heterogéneo y trasciende el marco de una sola clase social. Esto es válido también para los campesinos indígenas, entre los que se encuentra una mayoría de pequeños propietarios minifundistas, algunos otros pequeños y medianos propietarios agrícolas, un porcentaje, no despreciable, de inquilinos de hacienda y otro de peones y jornaleros agrícolas. Inclusive, en los últimos tiempos, había una cantidad de campesinos mapuches en el sector reformado del agro, como ser en Asentamientos y Cooperativas (Berdichewsky 1971).

El carácter mayoritario está dado, en todo caso, en el campesinado indígena por los miembros de reducciones y comunidades indígenas. Por tanto, la relación actual, reciente o ancestral, con la tierra juega todavía el papel dominante. Las reducciones divisas son, en general, minifundios formales y las indivisas –que constituyen todavía la mayoría– a pesar de mantener formalmente una tenencia

comunal de sus tierras, de hecho están atomizadas también en minifundios familiares. En resumen, aunque la ligazón directa o indirecta con la comunidad agraria indígena –heredera de la antigua comunidad tribal colectiva– es dominante en la población indígena del país, ya no es única. Igualmente, a pesar de que la mayoría de los indígenas pertenece a diversos estratos y capas de las clases trabajadoras, no todos lo son, ni tampoco dicha mayoría puede considerarse uniforme desde el punto de vista clasista, por lo que difícilmente se podría hablar de “una clase indígena”.

Hemos indicado que, para los efectos legales, se ha considerado indígena en Chile (mapuche o araucano), en los últimos 100 años, a todos aquellos individuos y sus familias que, de alguna manera, han estado ligados a la propiedad de la tierra de las comunidades indígenas. Esto, fundamentalmente, a través de los títulos de merced o equivalentes, otorgados a raíz de la Ley de 1866 que implantó el sistema de las reducciones indígenas. Sin embargo, desde el punto de vista social y como se desprende de lo dicho más arriba, esta definición no es suficiente (Jara 1956, Cantoni 1969). Creemos que la definición del indio debe involucrar, además del aspecto legal o material existente, también y fundamentalmente. El carácter étnico (es decir, la pertenencia del o de los individuos a un grupo étnico determinado, un grupo indígena en este caso), conjuntamente con considerar su ubicación en la estratificación social, clasista, del país.

Lo que define, esencialmente, a un grupo étnico no es tanto su característica racial, sino, básicamente, su aspecto e idiosincrasia social y cultural. O sea, un grupo social definido y con sus creaciones materiales y espirituales, costumbres y normas de comportamiento, idioma propio, sistemas de creencias, valores, etc. En este sentido debemos considerar indígena, a toda persona que ha sido endoculturada o socializada, en mayor o menor grado, dentro de las pautas culturales de su grupo étnico indígena, especialmente a través del idioma. Este proceso positivo de endoculturación, sumado a otros procesos, a veces negativos, como la discriminación o los conflictos raciales, etc., producen en el individuo un sentido de identificación con su grupo étnico.

Es importante hacer notar aquí que los grupos o comunidades étnicas son grupos sociales que existen y han existido en todos los tipos de formaciones económico-sociales conocidas hasta ahora, cualquiera sea su modo de producción dominante. Esto es válido tanto para aquellos modos de sociedades de la comunidad primitiva o de sociedades clasistas tanto del esclavista, asiático, feudal, capitalista o socialista. Consideramos que la denominación correcta para los agregados sociales constituidos por los indígenas debe ser la de comunidad étnica, tipificada por características más o menos comunes de orden cultural (incluido idioma), psicológico (incluido el sentimiento de identidad) y también socio-económico (trabajadores, comunidad agraria de subsistencia, minifundios, clases explotadas).

En mucha menor escala y en carácter totalmente secundario pueden darse otros factores, como los biológicos por ejemplo.

La estructura étnica y el carácter de la etnicidad surgen y son determinadas por una base material económico-social tipificada, en primer lugar por el o los estratos que ocupa la comunidad étnica, dentro de la estratificación socio-económica de la nación. Como expresión de dicha base material y en sus intentos de supervivencia, acomodación y adaptación, surge sobre ella una superestructura social e institucional, cultural e ideológica, de las que se desprenden, a su vez, los símbolos étnicos y todo lo que hace posible el desarrollo de la identidad étnica. Esta última, ubicada en la cúspide superestructural, surgida y determinada en base a las estructuras anteriores, se convierte a su vez, refleja y dialécticamente, en un factor dominante y diagnóstico de la etnicidad; aunque, en última instancia, determinado por la base material que generó dicha comunidad étnica.

La comunidad étnica desarrolla una serie de mecanismos de interrelación con la sociedad mayor. Ya sea en un sentido de integración o diferenciación con ella y que no dependen solo de la propia comunidad étnica; sino, fundamentalmente, del carácter de la sociedad mayor. Dichos mecanismos tienden a asegurar su subsistencia, defensa o adaptación y pueden ser de tipo material, institucional o ideológico y son los que preservan de alguna manera los límites y fronteras étnicas.

En resumen, deberíamos de considerar indígena a todo aquel que posee, incorporada en su personalidad, la cultura de su grupo étnico, se siente identificado con éste y comparte con él, también, ciertas características económicas y sociales.

Una base material (expresada en estructuras económicas y de la organización social) la cultura étnica y la identidad étnica son, entonces, los elementos claves. A ellos pueden sumarse otros de carácter jurídico-legales, bio-psicológicos, etc. Pero si no existen aquéllos, éstos tampoco tienen sentido.

Aquella persona que viva en su comunidad y comparta de alguna manera esa tenencia de tierra indígena o por el contrario viva fuera de ella, no sólo en las áreas rurales, sino incluso urbanas, pero que posea el idioma mapuche (en mayor o menor grado), que pertenezca a estructuras sociales propias (como ser, grupos de parentesco indígenas, estratos sociales explotados) y que comparta algunas costumbres, valores, creencias, etc., y sobre todo, aquéllos que se sientan identificados con su pueblo mapuche, deben ser considerados como tales. Coparticipación en esos aspectos puede darse en los distintos grupos o individuos en mayor o menor escala; igualmente, la endoculturación y la identificación pueden ser más intensa o menos intensa, pero lo importante es que existan en algún grado. Todo esto no es un estado dado de una vez, absoluto y definitivo, sino, por el contrario, corresponde a un proceso dinámico que puede intensificar la

identificación, o en su defecto, tiende a negarla, empujándola hacia la asimilación. Ambas tendencias se dan y con diverso grado y fuera, de acuerdo a condiciones históricas concretas. Pero, independientemente de los individuos que puedan separarse de su comunidad étnica, asimilándose, ésta continúa existiendo como una realidad social.

En conclusión, podemos afirmar que el problema indígena es un problema social y no racial o biológico. Y aún más, el prejuicio y discriminación racial existente contra los indígenas, no es más que una forma de discriminación social, producto de la propia explotación económica directa o indirecta a que siempre han estado sometidos los indígenas en Chile y en Latinoamérica. El problema social indígena reviste entonces dos aspectos: uno clasista –común a las clases trabajadoras y explotadas– que podrá solucionarse con la liberación de los trabajadores del campo y la ciudad, y otro de carácter étnico que podrá solucionarse con la liberación de las comunidades étnicas más oprimidas, como son las propias comunidades indígenas. Estas han sido de hecho, en muchas circunstancias históricas, consideradas y tratadas como verdaderas castas de parias, desamparadas. Indudablemente la liberación de la comunidad étnica oprimida de una sociedad clasista como la chilena, es inseparable, a su vez de la liberación social y económica de las clases trabajadoras explotadas.

Las comunidades étnicas indígenas de Chile (por lo menos las mapuche y aymará), constituyen, en cierta manera, *minorías nacionales* dentro de la nación chilena. Y si nos referimos a la cultura nacional como la cultura global de la sociedad de ese país (con todas las variaciones y diferencias que una unidad tan amplia implica), podemos considerar a las expresiones culturales de las comunidades indígenas como *subculturas* de ella, no en un sentido peyorativo. Sino en cuanto son un sector específico de la mencionada cultura nacional (Bunster 1964, Saavedra 1971).

El grupo principal de los Mapuches está constituido, como dijimos, por minifundistas que viven principalmente en reducciones y que pertenecen a los estratos campesinos explotados. Paralelamente se les define como una *comunidad étnica indígena*, la que evolucionó desde una sociedad tribal hasta convertirse en un pueblo, el que está llegando a ser más y más una minoría nacional dentro de la nación chilena (Lipschutz 1968, 1979).

El pueblo mapuche, como comunidad étnica, al ser incorporado compulsivamente a la sociedad chilena, cambió no sólo social y económicamente, sino también culturalmente al convertirse en subcultura de la sociedad global. La cultura tradicional mapuche se modificó tanto en su forma como en su contenido; pero, sobre todo, cambió su función al aparecer también como una cultura de resistencia, o sea, en cuanto actuaba como un mecanismo de defensa ante la discriminación. Como toda cultura, ella cumple también una función social de

preservar el grupo, pero además juega un rol de rechazo de la discriminación racial y de reforzamiento de la cohesión y la identidad, tomando en este caso un carácter de ideología (Berdichewsky 1979).

Dicho cambio de función trae aparejado, por otro lado el peligro de perpetuar las formas de economía de subsistencia y de atraso socio-económico, los que representan, a su vez, formas de explotación clasista. Igualmente. Podría servir de obstáculo a la formación de una conciencia de clases entre los mapuches si exacerbara un nacionalismo étnico pequeño burgués.

La manera positiva de enfocar el problema sería que el Estado ofreciera las vías para superar la economía de subsistencia y el atraso que ello trae aparejado, a través de su incorporación, por ejemplo, a la reforma agraria. Permitiendo así el acceso a la economía de mercado, otorgando los mecanismos de comercialización, preparación técnica, materias primas para artesanía. Escuelas técnicas y artesanales, etc. La escuela mapuche debería jugar un papel importante: como, igualmente, se tendría que preservar la cultura espiritual del pueblo mapuche reivindicando su historia, su literatura oral y transformándola en escrita, desarrollando sus formas de expresión artísticas y otras manifestaciones. En este sentido la educación debe tener un rol importante, especialmente al promover el bilingüismo escolar (Hernández 1972). Pero esas son, justamente, algunas de sus aspiraciones y no realidades todavía: por lo que la organización y la lucha de los mapuches por conseguirlas, como también el cerrar filas para una resistencia permanente ante toda clase de agresiones y atropellos, han ido desarrollando en ellos no sólo una identidad pasiva, sino también una identidad militante y hasta agresiva. Al surgir este tipo de identidad, como ha sido el caso, podemos hablar ya de una verdadera conciencia étnica (Berdichewsky 1978).

Integración de la comunidad mapuche en el campesinado chileno

Con referencia a la etnogénesis de la comunidad mapuche debemos remontarnos en el tiempo hasta comienzos del actual milenio cuando se desarrollan en la región centro-sur de Chile las comunidades agrícolas tribales. Durante el siglo XV, a raíz de la conquista incaica y, sobre todo, durante el siglo XVI, con la conquista hispánica de gran parte de la región, los tres grupos étnicos principales de dicha área, ya de por sí muy emparentados, terminan por estructurarse en un pueblo. Se trata, desde norte a sur, de los *picunche*, *mapuche* y *huilliche*, los que, conservando ciertas diferencias, se identifican en un solo pueblo que será conocido, desde entonces, en la literatura, como el pueblo araucano. El más septentrional de estos grupos, el picunche, que fuera el único de los tres militarmente conquistado, primero por los incas y enseguida por los españoles; después de varios levantamientos, durante el siglo XVI. Fue por último totalmente dominado y subyugado durante el siglo

XVII. Se mezcló con la población rural española, sirviendo de base principal para el surgimiento y desarrollo del campesinado chileno que creció y se multiplicó en el “Reyno de Chile”. A fines del período colonial, en los comienzos del siglo XIX, la etnia picunche había desaparecido totalmente, diluida en el nuevo y mestizo campesinado chileno. Este constituía la base laboral del sistema agrario de la hacienda, de raigambre ya mucho más hispánica que indígena y totalmente monolingüe en el idioma español (Berdichewsky 1975).

Los mapuches y huilliches, por el contrario, lograron mantener su independencia en la región del sur, gracias a la prolongada guerra de guerrillas que mantuvieron por casi 400 años –primero contra los incas, después contra los españoles y por último contra los propios chilenos– conocida como la famosa Guerra de Arauco. En las prolongadas vicisitudes de este casi permanente estado bélico (si no siempre de “guerra caliente”, por lo menos de “guerra fría”) no sólo se reintegraron entre sí bajo la hegemonía de los mapuches, sino que además se expandieron hacia el oriente, hacia la cordillera y aún más allá hasta la pampa argentina. Como producto de esta expansión geográfica se integraron al pueblo araucano, transculturándose. Otros grupos étnicos, en especial los picunche cordilleranos y parte de los puelche pampeanos.

A finales del siglo pasado, en las décadas de 1870 y 1880 cuando el pueblo araucano fuera por fin vencido y conquistado militarmente, en la región sur, a ambos lados de la cordillera y casi simultáneamente, por dos modernos ejércitos bien equipados y con fusiles de repetición –los de los gobiernos argentino y chileno, respectivamente– el pueblo araucano quedó dividido en dos grupos. Ambos fueron incorporados, compulsivamente, a sus sociedades mayores. Así tenemos en la actualidad y cien años después, dos grupos étnicos relativamente diferentes del pueblo araucano, denominados, respectivamente, *los araucanos argentinos* y *los mapuches chilenos*.

La comunidad mapuche fue integrada al sistema agrario chileno al ser concentrada, en forma compulsiva, en las llamadas reducciones indígenas. Esta medida permitió dejar libre gran parte y las mejores tierras agrícolas, las que fueron entregadas al latifundio, et que se expandía rápida y agresivamente hacia la región sur del país. A comienzos del siglo XX, el sistema de haciendas, llamadas en Chile “fundos” se había implantado, prácticamente en toda la zona araucana chilena, logrando incorporar en el sistema, de una manera u otra, a las reducciones indígenas establecidas algunas décadas atrás. Antes de mediados del actual siglo el sistema había cristalizado totalmente.

El latifundio se expandió en esa área, en gran medida a costa de las propias tierras de las reducciones, ya sea por apropiación directa, utilizando la fuerza y triquiñuelas legalistas o por compras, tanto legales como fraudulentas. En esta

forma las reducciones perdieron muchas tierras, al mismo tiempo que atravesaban un proceso de crecimiento demográfico, lo que redujo la relación hombre-tierra a un mínimo muy bajo de sólo un par de hectáreas. Esto produjo una situación de desempleo potencial en las reducciones, desencadenando un proceso de emigración parcial o total. La mayor parte de esos emigrantes de las reducciones terminaron como fuerza laboral de los fundos, ya sea como inquilinos dentro de ellos, bajo relaciones semi serviles, o como medieros, trabajando “en medias” sus tierras o pastando sus animales y repartiendo “en medias” las nuevas crías. Muchos terminaron como simples peones semi asalariados de las haciendas.

Toda esta situación condujo, cada vez más, a convertir y transformar a las reducciones indígenas en verdaderos minifundios. Aunque su sistema de tenencia de tierra seguía siendo comunal, la producción se convirtió casi totalmente en una de carácter familiar, la que fue reduciendo cada vez más las hectáreas disponibles. O sea, legalmente la reducción indígena poseía la tierra en forma comunal, pero, en la práctica, funcionaba como minifundio. A esto hay que agregar que muchas reducciones fueron empujadas, también, a la división legal de sus tierras, con lo que en ellas, a la larga, el minifundio se estableció no sólo de hecho, sino que también de derecho.

En resumen, podemos afirmar que después de la conquista y dominio militar sobre los mapuches y establecido el *sistema de las reducciones*, el latifundio que se expandió aún más –a costa de la usurpación de tierras pertenecientes a las reducciones– logró también convertir a éstas en verdaderos minifundios, que llegaron a ser la contrapartida necesaria del latifundio. Con esto, el sistema de la hacienda consiguió convertir al pauperizado minifundista indígena en un ejército potencial de reserva. Como una mano de obra barata y súper explotada, sumándolo a la fuerza de trabajo tradicional del campesino chileno mestizo que existía, tanto como inquilino o peón, dentro de la hacienda o como medieros establecidos legalmente en minifundios. Así pues, fue el sistema de la hacienda latifundista el que logró incorporar, de hecho, a los mapuches de las reducciones indígenas en los diversos estratos del campesinado chileno (Berdichewsky 1977a).

Desarrollo de una conciencia social

Hemos indicado, claramente, en los capítulos anteriores, cómo y por qué la gran masa de los mapuches son, a la vez, parte integral del campesinado chileno y al mismo tiempo constituyen una comunidad étnica diferenciada. Igualmente y en sus dos categorías sociales. Como campesinos y como indígenas, son parte constitutiva de la estructura agraria chilena de la región centro-sur de Chile, basada en la hacienda latifundista. Tanto los campesinos mestizos tradicionales, como los campesinos indígenas (y estos últimos más aún) han venido, esporádicamente,

rebelándose en una u otra forma contra los terratenientes de los “fundos”. Pero estas rebeliones y protestas fueron atomizadas y aisladas, nunca coordinadas, terminando siempre en fracasos y en mayor subyugación aún.

Un movimiento campesino propiamente tal comienza recién a organizarse, aunque todavía en un nivel elemental y muy reducido, a fines de la década del 1920 cuando se pasa la primera ley de sindicalización campesina. Justamente, por esa época y sobre todo en las décadas de 1930 y de 1940 se desarrolla una relativa industrialización del país, pero en la que las industrias básicas siguen siendo las extractivas, del cobre, salitre y hierro, las que aportan al ingreso de Chile más del 70 por 100 del Producto Nacional Bruto (PNB). En cambio, la agricultura, a finales de la década de 1960, aportaba apenas con el 8 por 100 del PNB, a pesar de que de la actividad agrícola vivía el 27 por 100 de la población (Baytelman 1971: 7). Sin embargo, aunque no sea Chile uno de los países más típicamente agrarios de Latinoamérica, cerca de un tercio de la población activa se haya ocupada en esa rama, con lo que está dentro de los moldes de los países sub-desarrollados del continente. Pero, sobre todo, es la estructura agraria, la que con mayor o menor intensidad seguía los mismos patrones de la gran mayoría de los países latinoamericanos, en que el sistema de la hacienda predominaba. Los estudios realizados por CIDA (1966) a comienzos de la década de 1960 demuestran que más del 80 por 100 de la tierra agrícola estaba concentrada en manos de apenas un 3 por 100 de la población agrícola activa, los latifundistas, los que poseían menos del 7 por 100 del total de las unidades agrícolas. En cambio, los minifundistas, concentraban apenas un miserable 0,2 por 100 del total de las tierras agrícolas, poseyendo casi 37 por 100 del total de unidades agrícolas y constituyendo más del 23 por 100 de la población activa del agro.³ Si a ellos agregamos a los trabajadores agrícolas asalariados, que constituían más del 47 por 100 de la población activa del agro y que no poseían tierra, perteneciendo la mayoría de ellos a las mismas familias de los minifundistas, alcanzarían esos dos estratos más pobres del campesinado a constituir más del 70 por 100 de la población agrícola activa. A esos dos sectores del campesinado chileno debemos agregar el sector de los pequeños propietarios agrícolas que poseen pequeñas unidades agrarias –un poco mayores que los minifundios– las que, a diferencia de aquéllos, permiten alimentar a la familia del campesino. Este sector de unidades familiares, alcanza al 40 por 100 de todas las unidades agrícolas, pero ocupa sólo poco más del 7 por 100 de la tierra agrícola constituyendo el 15 por 100 de la población activa agraria y al que se puede agregar un 3 por 100 más que trabajan y viven con ellos, como una especie de inquilinos o medieros. Esto aumentaría la población campesina total, en sus tres estratos fundamentales (pequeños propietarios, minifundistas y peones agrícolas), a una proporción del 88 por 100 de la población agrícola activa y que no poseerían, en su conjunto, ni siquiera un 8 por 100 del total de las tierras

3 Esta cifra incluye a los minifundistas de las comunidades indígenas.

agrícolas. El resto de la población agrícola activa de cerca de un 9 por 100 estaría constituida, en más de dos tercios de ella, por la burguesía rural o propietarios de granjas (*farms*) que poseían más del 11 por 100 de las tierras agrícolas con un total de más del 16 por 100 de las unidades agrícolas. El tercio restante de esa burguesía rural, el que no posee tierra, está constituido por otro sector de esta clase, el de los administradores de haciendas o de granjas (Barraclough y Domike 1970: 47-51).

En Chile se produjo un relativo desarrollo industrial en las décadas de 1930 y de 1940, después de la depresión y la gran crisis del capitalismo internacional y, sobre todo, durante la segunda guerra mundial y la inmediata post-guerra. Hubo también un desarrollo urbano paralelo, como igualmente de los grandes centros mineros, con el crecimiento de la clase media y de su poder político y, sobre todo, con el rápido desarrollo de la clase obrera minera e industrial a costa en gran parte de la migración del campesinado pauperizado. Todo esto agudizó más aún las contradicciones en el agro. De país exportador de alimentos que fuera Chile en el siglo pasado y comienzos del actual, se convirtió, a mediados de este siglo, en un país importador de alimentos y de productos agrarios. La estructura latifundista del sistema de la hacienda, se demostró más ineficaz aún. Por primera vez la oposición del campesinado se manifestó, no ya sólo en la aparición de actos rebeldes o levantamientos aislados y descoordinados, sino que ahora en organización, como fueron los primeros sindicatos agrícolas que se constituyeron –especialmente en la zona central– durante esas dos décadas. Estos todavía fueron pocos y solamente semi-legales, pues la famosa ley de sindicalización campesina de 1924 quedó, prácticamente, inoperante debido a la obstrucción parlamentaria de los representantes de la oligarquía terrateniente. Estos consiguieron, incluso, presionar a los gobiernos democráticos progresistas del Frente Popular, de la década de 1938-48 encabezados por presidentes de partidos representantes de la clase media, como el Partido Radical, aunque apoyados por los trabajadores. Tanto el presidente Pedro Aguirre Cerda, en 1939, como Gabriel González Videla, en 1946, emitieron y mantuvieron un decreto que obstaculizaba la ejecución de dicha ley (Affonso, 1971, 8, 10).

De todas maneras, los sindicatos campesinos y la organización de la clase campesina crecieron, aunque débilmente todavía, ayudada por los sindicatos de mineros y de obreros industriales (Petras y Zeitlin 1968: 235). Este movimiento sindical campesino, se desarrolló, más que nada, en la zona central y de preferencia entre los trabajadores agrícolas asalariados de las grandes viñas (Petras y Zeitlin 1970: 503). En la década de 1950 creció un movimiento huelguístico campesino de cierta importancia, con la ayuda decidida ahora de los partidos políticos de la clase obrera, el Comunista y el Socialista y partidos progresistas de la clase media, como ser la Democracia Cristiana. Como resultado de eso se pasó a un nuevo nivel de organización de los campesinos, ya de corte netamente clasista, cual fue

la formación de federaciones campesinas. Esta vez el movimiento abarcó también a los campesinos de la zona sur, incluyendo a los indígenas. Así los diversos sectores campesinos comenzaron a organizarse, con la ayuda de los partidos políticos urbanos de centro y de izquierda, logrando zafarse de la tutela política de los patrones de los fundos. Importantes sectores campesinos del proletariado rural y minifundistas, incluyendo ya a sectores indígenas, fueron organizados en federaciones campesinas, especialmente con el apoyo de los partidos obreros. Otros importantes sectores campesinos, de preferencia de los pequeños propietarios y de inquilinos de fundos, fueron organizados en federaciones campesinas cristianas, bajo el patronato del partido Demócrata Cristiano. Naturalmente, la diferenciación política de estos estratos no es claramente definida, pero demuestra, sin embargo, esa tendencia. Tampoco eran, todavía verdaderos movimientos de masas que pudieran movilizar a gran parte del campesinado; pero, con todas sus deficiencias e inseguridades, constituyeron un gran comienzo en la organización clasista del campesinado y, por tanto, en el surgimiento y desarrollo de su conciencia de clases.

La primera organización clasista de los campesinos fue la Liga Nacional de Defensa de los Campesinos Pobres, fundada en 1935, en Santiago, con el apoyo de la organización sindical obrera chilena. En 1939, durante el comienzo del Gobierno del Frente Popular, el primer congreso campesino, con asistencia de 300 delegados de todo el país, fue organizado por dicha Liga (Affonso 1971: 8). De allí surgió la Federación Nacional Campesina. Por esa misma época la propia organización sindical obrera chilena o CTCH (Confederación de Trabajadores de Chile), constituyó la Unión Provincial de Sindicatos Agrícolas de Santiago, integrada por casi 40 sindicatos. En ese tiempo se formó también la primera organización cristiana de campesinos, llamada Unión de Campesinos, que operó hasta 1941, con inquilinos de 12 haciendas y que tuvo que ser disuelta por la iglesia debido a la presión de los patrones católicos.

En 1944 se formó otra organización cristiana campesina, la Asociación Nacional de Agricultores de Chile, que agrupaba a los pequeños propietarios, arrendatarios, medieros, comuneros y ocupantes de tierras (Affonso 1971: 9). En 1946, en el 2° congreso campesino de la Federación Nacional Campesina, llamada ahora Federación Industrial⁴ de Trabajadores Agrícolas apoyada por la CTCH, se planteó, por primera vez, de una manera formal por organizaciones campesinas, el problema de la reforma agraria. En el año siguiente se realizó una gran marcha de campesinos en Santiago y también el tercer congreso campesino. Los años restantes del Gobierno de González Videla, de 1948 a 1952, fueron de represión contra el movimiento obrero y sindicalista en general. Pero en el periodo del Gobierno populista del General Ibáñez, de 1952 a 1958, volvieron con nuevos

4 Se agregó la palabra industrial, porque en la ley de sindicalización del año 1924, todavía vigente, se hacía referencia solo a trabajadores industriales.

bríos el movimiento sindicalista campesino y las organizaciones campesinas. En 1952 se formó la Federación Sindical Cristiana de la Tierra, que realizó su primer congreso al año siguiente y organizó una serie de huelgas campesinas.

En este período aparecen también por primera vez las organizaciones de campesinos indígenas. Así, a fines de 1953 en la ciudad de Temuco, la “capital” de la Araucanía, se realizó el primer Congreso Nacional Mapuche Indígena de Chile. A diferencia de los otros congresos campesinos, éste resolvió, como tarea central, luchar por la devolución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas y por la creación de una federación campesina mapuche. Desde mediados de la década de 1950 hasta mediados de la de 1960, la que es una década de gran movilización de las masas campesinas e indígenas, y en que los movimientos de campesinos cristianos tienen un gran auge, se constituyeron dos grandes federaciones cristianas y una más pequeña. Se trata de las siguientes: La Unión de Campesinos Cristianos (UCC), la Asociación Nacional de Organizaciones Campesinas (ANOC) y el Movimiento Campesino Independiente, las que se coordinaron después en la Confederación Nacional Campesina. El movimiento campesino cristiano presentó ahora, como una de sus aspiraciones principales, la reforma agraria y elaboró un detallado programa al respecto. Este movimiento campesino cristiano fue ayudado, empujado y tutelado por el Partido Demócrata Cristiano y los campesinos jugaron un papel de cierta importancia en el triunfo electoral del abanderado de dicho partido, el que saliera electo como Presidente de la República en 1964, el Presidente Frei.

Por su parte, los partidos obreros, Socialista y Comunista (especialmente este último), a través de la Confederación General de Trabajadores por ellos controlada, continuaron ayudando a organizar a los sectores más pobres del campesinado, incluyendo a los indígenas. Lograron, finalmente, que se confederaran las cuatro organizaciones campesinas que apoyaban, en una Federación Nacional Campesina e Indígena. Esta unificó, entonces, a la antigua Federación Industrial de Trabajadores Agrícolas, la Asociación Nacional de Agricultores, la Asociación Nacional Indígena de Chile y el Frente de Trabajadores de la Tierra. Esta federación apoyó al candidato presidencial del FRAP (Frente de Acción Popular), el doctor Salvador Allende, quien fuera derrotado por Frei en esas elecciones de 1964. Dicha Federación campesina también promovió, como plataforma principal de lucha, un programa de reforma agraria.

A mediados de la década de 1960 y final de ese periodo que indicamos, el ascenso de la lucha de masas y de la organización de la clase campesina era impresionante. Fue, indudablemente, el inicio del movimiento de masas campesino y el apareamiento de una conciencia clasista en ellos que los empujaba a posiciones claras y definidas en defensa de su clase y en contra de la clase terrateniente. Esto se plasmó fundamentalmente en la lucha por la reforma agraria y en una

acción política para su logro. La creciente politización de importantes sectores del campesinado indica claramente la presencia de dicha conciencia clasista. Es verdad que en el caso chileno –a diferencia de la Revolución Mexicana de las décadas de 1910 y de 1930 y de la Revolución Boliviana, de la década de 1950, las que fueron fundamentalmente agrarias– la concientización campesina y su organización política y clasista, no habría sido posible sin la ayuda e intervención de los partidos urbanos de la pequeña y mediana burguesía y de la clase obrera.

La última década de la historia social de Chile, de 1964 a 1974, fue turbulenta y logró cristalizar por primera vez en la historia de Chile un movimiento de masas campesino y su organización sindical y política.⁵ Pero, lo que es más, esta década trajo grandes cambios revolucionarios que modificaron profundamente la estructura socioeconómica del país y afectaron fundamentalmente al campesinado nacional. Se inició esa época con el Gobierno populista del Presidente Frei de 1964 a 1970 y continuó con el Gobierno socialista del presidente Allende hasta fines de 1973, en que fue bruscamente interrumpida y truncada por un golpe militar de derecha. Entre todos los grandes cambios que esa década produjo, dos son de un carácter más bien permanente y difícilmente el nuevo gobierno militar, por reaccionario que sea, pueda hacer volver atrás. Ellos son, la nacionalización de las grandes minas, especialmente del cobre, y la reforma agraria. Sobre todo esta última produjo, como resultado prácticamente irreversible, la destrucción del sistema de la hacienda. Obviamente que con el golpe militar resurgió un neolatifundismo, pero de carácter diferente a la antigua y gran hacienda. Aunque será una empresa agraria, es más de carácter capitalista basada sobre el trabajo asalariado, que sobre el sistema del inquilinaje. Otro hecho social en el agro y también de carácter irreversible, resultado de esa década, fue el apareamiento, por primera vez, de una conciencia clasista en gran parte del campesinado, conciencia que no podrá ser destruida tan fácilmente, ni aun con la represión desencadenada.

En el caso de los indígenas mapuches, todo ese proceso social de las últimas tres o cuatro décadas logró, más que cualquier otra cosa, integrarlos en las luchas sociales del campesinado nacional. En el desarrollo de su conciencia social se nota el apareamiento, tanto de una conciencia clasista campesina, como de una conciencia étnica indígena. Aunque los mapuches lucharon también por la sindicalización campesina y se incorporaron a las organizaciones campesinas existentes, intentaron formar sus propias organizaciones indígenas, creando comités locales, federaciones regionales y hasta una confederación nacional. Lucharon también por la reforma agraria, junto con los inquilinos, asalariados rurales, pequeños propietarios, etc., pero, a la vez, su lucha por la tierra adquirió un carácter específico que se manifestó en la proliferación de movimientos por “tomas” de tierras de los latifundios o aun de los medianos y pequeños propietarios,

5 En 1970 había más de 100.000 campesinos organizados en las tres Federaciones existentes.

con el objeto de recuperar sus antiguas tierras usurpadas por el latifundio. En las últimas dos décadas, los mapuches realizaron igualmente varias conferencias regionales y seminarios y un par de congresos nacionales donde, además de plantear como plataforma de lucha su aspiración particular para la devolución de sus tierras y apoyar también las reivindicaciones generales del campesinado, plantearon aspiraciones propias en el sentido étnico y cultural.

Podemos concluir que el auge del movimiento social campesino en las últimas cuatro o cinco décadas y, especialmente, en la última década, permitió el desarrollo creciente de una conciencia social y clasista, también del campesinado indígena. Pero, a la vez que este fenómeno integró más al mapuche dentro de su clase, no suprimió, sino que por el contrario incrementó el desarrollo paralelo de su conciencia étnica. En qué grado, ya sea conflictivo o de armonía, se combinarán esos dos procesos en el futuro es difícil vaticinarlo. Pero un hecho es claro: conciencia clasista y conciencia étnica no son necesariamente excluyentes, sino más bien parece que, cuando existen ambas, su destino es combinarse.

Naturalmente que toda conciencia social y, especialmente, la conciencia clasista no es un estado o nivel absoluto y estático, sino, por el contrario, es un proceso dinámico que depende de las condiciones concretas de la lucha de clases en una sociedad dada. Es obvio que en Chile, después del gobierno militar, dicho proceso tuvo un retroceso importante, pero, al mismo tiempo, la década anterior logró completar un primer nivel de ese proceso que es cualitativamente irreversible, cuales, haber alcanzado la fase inicial de una conciencia clasista. Esto equivale a decir que el campesinado chileno, por lo menos las capas más pobres y explotadas, entraron en la etapa de conversión de una “clase en sí” a una “clase para sí”.

La contra-reforma agraria en Chile y las comunidades indígenas

Con el Golpe Militar de septiembre de 1973 y la muerte del Presidente Allende, el proceso radical de cambios estructurales promovido por el movimiento de la Unidad Popular y que era un desarrollo transicional hacia una sociedad socialista, llegó a su fin. Una Junta Militar se instaló en el poder, disolviendo el Parlamento, suprimiendo y prohibiendo los partidos políticos y suspendiendo indefinidamente las libertades democráticas. La represión contra el movimiento popular y todos los grupos y personas progresistas escaló en forma impresionante. Todas las estructuras y mecanismos de poder popular, como ser, los partidos, la CUT (Central Única de Trabajadores), los Cordones Industriales, las JAP (Juntas de Abastecimientos y Precios), los movimientos estudiantiles, los consejos comunales campesinos, etc., fueron inmediatamente suprimidos y destruidos y los sindicatos locales, aunque no desmantelados, fueron privados de todo verdadero poder.

Esta secuela reaccionaria y represiva del Golpe, afectó también a los campesinos, incluidos los mapuches. Aquellos que estuvieron más envueltos en el proceso, tales como líderes sindicales, activistas políticos o de los consejos comunales campesinos y de las asociaciones mapuches, como también los numerosos indígenas que tuvieron participación activa en las “tomas” de tierra, fueron obviamente los más afectados. ¿Cuántos de esos mapuches fueron muertos, encarcelados y torturados? Es imposible saberlo, pero debemos de calcular varios miles. No sólo sufrieron aquéllos, más o menos, envueltos en el proceso, sino que la mayoría de la población mapuche fue afectada por la reacción y por el nuevo proceso, que se gestaba, de una contra-reforma agraria. El nuevo Gobierno detuvo inmediatamente el proceso de reforma agraria. Ninguna nueva expropiación de fundos o invasiones de terrenos fueron aceptadas y aunque mantuvieron la mayoría de las instituciones relacionadas con el anterior programa de reforma agraria, tales como CORA, INDAP, SAG, BECH, etc., fue sólo con el propósito de mantener y controlar las áreas reformadas ya existentes, pero sin iniciar ninguna nueva. Cerca de 80.000 campesinos habían sido ya beneficiados por la reforma agraria, la mayoría de los cuales seguían viviendo aún en los Asentamientos. Por tanto, técnicamente hablando, habría sido imposible destruir lo que ya se había hecho. Sin embargo, iniciaron un proceso de devolución de cientos de fundos (a los anteriores terratenientes), los que aún no habían sido expropiados legalmente por CORA. Por otro lado, empezaron a asignar pequeñas parcelas de tierra a una lista de alrededor de 10.000 campesinos, de los que vivían en los Asentamientos, con el objeto de desencadenar un proceso de cambio de la forma de tenencia de tierra de los Asentamientos de las áreas reformadas a la de pequeñas propiedades campesinas. Al mismo tiempo pasaron un decreto estableciendo la libre empresa, no sólo en las áreas industriales y urbanas, sino que también en las zonas rurales, dejando claro que cualquiera podía vender o comprar propiedad agraria. Si esto no es todavía una clara contra-reforma es, por lo menos, el comienzo de un proceso que conducirá hacia ella. No hay duda de que dicho proceso está ya afectando, no sólo a los campesinos en general, sino que especialmente a los campesinos indígenas. En un sentido negativo empezaron a perder otra vez importantes cantidades de tierra a través de las devoluciones obligadas a los terratenientes. Si estas medidas de contra-reforma agraria continúan, no habrá duda que en un corto período de tiempo *un sistema de neolatifundio se desarrollará en las áreas rurales del país, como también que el minifundio se multiplicará*, con todas las consecuencias de pobreza y miseria que esto significa. Si agregamos a eso las nuevas cargas impuestas –en especial a las masas populares chilenas– como ser, el desempleo creciente y el brusco descenso de los ingresos reales del pueblo, con su secuela de pobreza y hambre, podemos suponer que los campesinos e indígenas están volviendo a una situación como la que tenían hace unos cuarenta años, en los comienzos de la década de 1930, uno de los peores períodos en la historia agraria de Chile (Winn 1974, Collarte 1974, Feder 1970).

Existen también otras variables que es necesario considerar, con el objeto de imaginarse cómo podría desarrollarse el proceso. En primer lugar, en ese extraordinario período de poco más de una década, de un constante y creciente proceso de reforma agraria, el antiguo sistema de la hacienda fue casi completamente destruido. Es difícil imaginar que podría restaurarse tal como fue. No existe duda, sin embargo, que el campo está entrando en un proceso de contra-reforma agraria que está llevando a un sistema neolatifundista con su contrapartida minifundista. Estos latifundios serán formados preferentemente como conjuntos de fundos medianos bajo el control de familias terratenientes o de empresas, que operarán en una forma más capitalista, con muy pocos inquilinos y más trabajadores rurales asalariados, *incrementando, por tanto, el proletariado rural*. Esto, más la solidaridad clasista ganada antes, durante el proceso de reforma agraria hará de los campesinos un grupo mucho más despierto socialmente y de mayor conciencia de clase. Por eso debemos suponer que en relación a los mapuches, tanto su conciencia étnica como clasista no disminuirán, sino que, probablemente se reforzarán. También es necesario suponer que su cultura se desarrollará otra vez hacia una cultura de resistencia, contra la discriminación racial y la explotación social.

Este proceso de reversión social en el agro chileno que hemos indicado arriba, a pesar de ser incompleto y estar lleno de contradicciones, ha logrado, más o menos, cristalizarse formalmente y legalmente al cumplirse el sexto año de este Gobierno Militar que fue, justamente, el que lo implantó. Esto se expresa claramente en la abolición y modificación, tanto de la Ley de Reforma Agraria de 1967 y de la Corporación de Reforma Agraria, como de la Ley de Indígenas de 1972 y del Instituto de Desarrollo Indígena, que hemos comentado a comienzos de este artículo. El pueblo araucano y especialmente los mapuches han sufrido muchas derrotas, pero no han sido nunca totalmente aplastados o destruidos y se alzarán nuevamente en el futuro cuando el país cambie otra vez hacia una sociedad más justa y digna.

Referencias citadas

- Affonso, Almino. 1971. *Trayectoria del movimiento Campesino Chileno*. Santiago: ICIRA.
- Barraclough, Solon y Arthur Domike. 1970 "Agrarian structures in seven Latin American countries". En: Stavenhagen, Rodolfo (ed.) *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, pp. 41-94. New York: Anchor Books.
- Baytelman, David. 1971. *Planificación y reforma agraria*. Santiago: impr. RR. PP.
- Berdichewsky, Bernardo. 1971. *Antropología aplicada e indigenismo en los mapuches de Cautín* Santiago: CORA.

- _____. 1975. *The Araucanian Indian in Chile*. Copenhagen: IWGIA.
- _____. 1977. Reducciones araucanas y su incorporación en el modo de producción capitalista. Seminario de Historia Rural Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. 1978. "Class and Ethnic Consciousness: The case of the mapuche indians of Chile". En: Holloman, Regina y Serghei Arutiunov (eds.) *Perspectives on ethnicity*. World Anthropology series. Chicago: The Hague.
- _____. 1979. "Agrarian Reform in Chile and its impact Araucanian Indian communities". En: Berdichewsky, Bernardo (ed.) *Anthropology and social change in rural areas*. pp. 433-460. Chicago: The Hague.
- Bunster, Ximena. 1964. "Una experiencia de antropología aplicada entre los Araucanos". *Anales de la Universidad de Chile*, (130): 94-128.
- Cantoni, Wilson. 1969. *Legislación indígena e integración del mapuche*. Santiago: Centro de estudios sobre la tenencia de la tierra.
- CIDA. 1966. *Chile. Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola*. Santiago: Comité Internacional de Desarrollo Agrícola.
- Collarte, Juan Carlos. 1974. New agricultural policies in Chile. *LTC Newsletter* N° 46: 1-5.
- Congreso Americanistas. 1979. Resolución N° 18 condenando nueva legislación indígena en Chile. Sesión Plenaria XLIII International Congress of Americanists, Vancouver, B.C. Canadá.
- Feder, Ernest. 1970. "Counterreform". En: Stavenhagen, Rodolfo (ed.) *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, pp. 173-223. New York: Anchor Books.
- Hernández, Isabel. 1972. *Guía de Alfabetización mapuche-Castellano. Programa de movilización cultural del pueblo mapuche*. Santiago: IDI.
- Instituto de Desarrollo Indígena. 1972. Ley de indígenas No 17.729. Santiago: Instituto de Desarrollo Indígena, Ministerio de Agricultura.
- Jara, Álvaro. 1956. *Legislación indigenista de Chile*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Lipschutz, Alexander. 1968. *Perfil de indoamérica de nuestro tiempo. Antología 1937-1962*. Santiago: Andrés Bello.
- _____. 1979. "The Law of the tribe, the law of the nation and Double Patriotism in Latin America" En: Berdichewsky, Bernardo (ed.) *Anthropology and social change in rural areas*. pp. 313-322. Chicago: The Hague.
- Petras, James y Maurice Zeitlin. 1968. "Miners and agrarian radicalism". En: Petras, James y Maurice Zeitlin (eds.) *Latin America reform o revolution?* pp. 235-248. Greenwich: Fawcett.
- _____. 1970. "Agrarian radicalism in Chile" En: Stavenhagen, Rodolfo (ed.) *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*. pp. 503-532. New York: Anchor Books.
- Saavedra, Alejandro. 1971. *La cuestión mapuche*. Santiago: ICIRA.
- Winn, Peter. 1974. The economic consequences of the Chilean counter revolution: An Interim Assesment. *Latin American Perspectives*. Vol. 1, N° 2: 92-105.

La antropología rural chilena en las dos últimas décadas: situación y perspectivas¹

ROBERTO HERNÁNDEZ
LUIS PEZO

Introducción

América Latina ha presenciado desde la década de los setenta los efectos de un proceso de globalización económica que se ha manifestado principalmente con la instalación de un modelo de desarrollo a escala mundial, obligando a las economías nacionales a integrarse a este sistema económico para evitar serias consecuencias negativas en su desarrollo ante las condiciones impuestas por este nuevo orden. Este proceso también impactó fuertemente a los diversos ámbitos de las sociedades nacionales, en lo que se refiere a sus sistemas políticos, sociales, culturales y ambientales, y particularmente, a las poblaciones más excluidas socialmente, del campo y la ciudad.

En el caso chileno, el mundo rural, como parte de este sistema globalizado, ha sufrido profundas transformaciones en los ámbitos arriba mencionados, más evidentes en las últimas dos décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI. Ello ha implicado cambios en la situación de las culturas locales, en los estilos y calidad de vida de las poblaciones, en las formas de producción de bienes y servicios, en las condiciones laborales, en las redes y actores sociales, y en las situaciones medioambientales. Este proceso de cambios profundos y de diversa naturaleza ocurridos en las sociedades rurales a nivel mundial, y particularmente, en los países del tercer mundo, ha llevado a gran parte de los autores que se ocupan de dicha problemática a utilizar el concepto de “nueva ruralidad”, como un elemento teórico que procura comprender la profundidad y complejidad de los cambios que se han producido en el sector rural desde la década de los ochenta.

1 Publicación original: Hernández Roberto y Luis Pezo. 2009. La antropología rural chilena en las dos últimas décadas: situación y perspectivas. En *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4 (2). Mayo-Agosto: 204-228. DOI: [10.11156/aibr.040203](https://doi.org/10.11156/aibr.040203)

El presente artículo pretende continuar y profundizar un trabajo anterior de uno de los autores (Hernández 2003), entregando una mirada analítica y proyectiva de la antropología rural chilena en las últimas dos décadas, disciplina que ha abordado desde un punto de vista sociocultural los cambios profundos sucedidos en las estructuras agrarias, la intervención de nuevos actores sociales que han contribuido a estas transformaciones, y las respuestas culturales de las poblaciones rurales ante las imposiciones de la globalización, entendidos como mecanismos de resistencia o adaptación a las nuevas condicionantes que operan en el campo. Por lo tanto, se abordarán las siguientes interrogantes: ¿cuál ha sido el desarrollo de la antropología rural en Chile en las dos últimas décadas?, ¿cuáles son los grandes temas abordados y sus principales aportes?, y ¿cuál es la proyección que tiene esta disciplina para los próximos tiempos? Para realizar esta tarea se ha elaborado un catastro como base que incluye 272 trabajos publicados en el período comprendido entre 1990 y 2007, incluyendo tesis de postgrado y memorias de título, ponencias en congresos nacionales e internacionales, artículos en revistas especializadas, capítulos o libros publicados y principales manuscritos con carácter de documentos de trabajo. La distribución de estos trabajos según el tipo de documento se puede observar en la Tabla 1.

Tipo de material	frecuencia	%
Libros	10	3,7
Capítulos de libro	10	3,7
Documentos de trabajo	19	7
Artículos de revistas	57	21
Tesis	78	28,7
Ponencias	98	36
Total	272	100

Tabla 1. Distribución de trabajos según tipo de documento entre los años 1990 y 2007
Fuente: elaboración propia.

Para confeccionar el catastro se realizó una búsqueda bibliográfica en diversas fuentes², empleando los siguientes criterios para concurrir a la categoría de

2 Las fuentes de búsqueda utilizadas fueron las siguientes: a) Catálogos on line: Universidad de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Bolivariana, Universidad Católica de Temuco, Universidad Austral de Chile; Centro para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM); b) Congresos (actas o libros de resúmenes): Congresos Chilenos de Antropología, Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, VI Congreso Latinoamericano de Sociología Rural (ALASRU); c) Revistas de Ciencias Sociales: Revista de Antropología Rural, Revista Chilena de Antropología, Revista Werkén, Revista Austral de Ciencias Sociales, Revista Chungará, Revista Estudios Atacameños, Revista de Ciencias Sociales (UNAP), Cinta de Moebio, Revista MAD, Revista Proposiciones, Revista de la

“antropología rural chilena”: 1) que el autor o uno de los autores sea antropólogo o tenga estudios de postgrado en antropología, 2) que los temas abarquen lo amplio del mundo rural chileno, más allá de lo estrictamente agrario y 3) se descartaron aquellos títulos que, no obstante teniendo un componente rural, estaban más dedicados a otras ramas antropológicas en desarrollo, como la antropología indígena, la antropología médica o la antropología de la educación. El catastro se ordenó diferenciadamente por año de publicación, por tipo de documento y por áreas temáticas, información que, aún cuando no sea exhaustiva, nos permite obtener una visión panorámica de la disciplina en las últimas dos décadas.

Comenzaremos nuestro artículo entregando una descripción de la situación actual del sector rural chileno, para luego exponer los resultados del análisis y las proyecciones de la antropología rural en el país. Con respecto a la bibliografía expuesta en este trabajo, hemos optado por una selección de títulos que se destacan en los diversos temas analizados, así también como aquellos que ejemplifican las diversas tendencias de investigación existentes.³

El contexto rural actual de Chile

El contexto general que ha contribuido a la conformación de una nueva ruralidad en las sociedades latinoamericanas, y particularmente en la chilena, está signado por la imposición de un modelo de desarrollo “hacia afuera”, a pesar de la resistencia de varios sectores sociales excluidos de este proceso. Este modelo de desarrollo se caracteriza por la globalización de los sistemas agroalimentarios, por la producción de materias primas y alimentos para el primer mundo, por la apertura de los mercados hacia un ámbito global, y por un Estado que ha desempeñado un rol de promotor y de apoyo a este desarrollo, con la aplicación de políticas neoliberales y de ajuste estructural. En el caso de Chile, las condiciones sociopolíticas impuestas por la dictadura militar entre los años 1973 y 1990, permitieron instaurar tempranamente el modelo neoliberal, y también revertir las transformaciones que se habían logrado con la reforma agraria de los gobiernos anteriores, mediante lo que se ha llamado la “contrarreforma” del gobierno militar. Como resultado estructural, la tenencia de las tierras de los campesinos “reformados”, en un alto porcentaje y de forma paulatina, volvieron a sus antiguos dueños o bien han sido adquiridas por los nuevos actores capitalistas que se incorporan al campo para el desarrollo de una agricultura de exportación. Como consecuencia de esto, hoy existe nuevamente una fuerte concentración de

CEPAL, Revista Anales de la Universidad de Chile, Revista Ciencias Sociales On Line; d) Visitas a centros de documentación: Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA).

3 Inevitablemente quedaron muchos trabajos sin ser referidos, pero ello obedece principalmente a consideraciones relativas a la extensión de este artículo.

las tierras de vocación agropecuaria en pocos propietarios, similar a la situación de 1955, antes de la reforma agraria (Pezo 2007).

El mundo rural chileno ya había sido impactado por un proceso de modernización productiva y de estilos de vida de sus poblaciones desde la década de los cincuenta. La globalización ha contribuido a profundizar muchos de los cambios provocados por la modernización⁴, pero a su vez, introdujo nuevas transformaciones tanto en la ruralidad misma como en sus vinculaciones con el mundo urbano, poniendo en cuestión la dicotomía conceptual entre lo urbano y lo rural. En la dimensión socioambiental se destacan nuevos patrones de uso y significado de los espacios rurales, lo que implica nuevas relaciones entre el hombre y la naturaleza. Esto ha generado un mayor deterioro, contaminación y degradación del medioambiente, y cambios en los paisajes culturales. Hay una revalorización de lo rural tanto en relación a los ambientes naturales como a los estilos de vida de sus poblaciones, provocando nuevos patrones de asentamientos humanos.

En la dimensión económica-productiva surgen nuevas formas de producción agropecuaria orientadas a los mercados globales. Se acentúan las tendencias a la especialización de los productores agropecuarios, expresado en una alta presencia de monocultivos, en función de las demandas de los mercados del primer mundo. Existe un notorio predominio de una agricultura de exportación, pero a su vez persiste la agricultura campesina, con diversos niveles de integración y también de exclusión con respecto a los sistemas agroalimentarios globalizados. Se aprecian fuertes asimetrías en las cadenas productivas y de comercialización, y una marginación del campesinado en términos de acceso a los medios de producción, a la modernización de la agricultura y a la integración a los mercados. Lo anterior ha sido acompañado de un creciente aumento del trabajo asalariado y del empleo en actividades no agrícolas en las zonas rurales.

En la dimensión social se destaca la emergencia de nuevos actores, algunos de los cuales se imponen en las relaciones económicas (empresas transnacionales, agroexportadores y grandes productores reconvertidos) y nuevas redes de relaciones sociales que han modificado la morfología de las sociedades rurales. Surgen nuevas formas campesinas como consecuencia de su búsqueda de una funcionalidad con respecto al modelo global de desarrollo y el gran incremento de poblaciones rurales excluidas de los procesos de modernización y globalización del agro chileno. Esto ha provocado, como en el resto de América Latina, el surgimiento

4 El concepto de “modernización”, ampliamente utilizado por los autores de las ciencias sociales en América Latina, en su aplicación a los estudios agrarios se refiere a los procesos de cambios de diversa naturaleza, principalmente técnico-productivos y socioculturales, que se han producido en las sociedades rurales latinoamericanas, siguiendo modelos de desarrollo y estilos de vida provenientes de las sociedades del primer mundo, lo que ha provocado fuertes tensiones sociales.

de movimientos sociales de resistencia o de búsqueda de desarrollos alternativos, como respuestas a la globalización y al modelo de desarrollo imperante. Es el caso de campesinos sin tierra, trabajadores temporales, poblaciones indígenas, mujeres y jóvenes rurales. Las condiciones laborales se caracterizan generalmente por la precariedad e inestabilidad de los empleos, los bajos salarios, y la notable insuficiencia de beneficios previsionales. Cerca de un 13% de la población de Chile vive en el sector rural, y si bien los indicadores de pobreza han disminuido en los últimos años, alcanzando actualmente a un 12% de los habitantes rurales, persisten serias desigualdades socioeconómicas y de oportunidades en relación a la población urbana.⁵

En la dimensión cultural hay desencuentros entre las culturas locales y las formas culturales provenientes de la globalización, provocando respuestas locales que no obedecen a patrones comunes, sino a una amplia diversidad cultural. Es interesante el proceso de revalorización de lo rural y de lo que significan las culturas locales, en el contexto de la búsqueda de una identidad basada en el territorio, las vocaciones productivas, y en el patrimonio natural, histórico y cultural. Sin embargo, no se pueden desconocer los cambios en los estilos y proyectos de vida de las poblaciones rurales, sobre todo de las nuevas generaciones, como consecuencia de las transformaciones anteriormente señaladas y del impacto de los medios de comunicación e información que han penetrado en el mundo rural.

El desarrollo temático de la antropología rural chilena entre los años 1990 y 2007

Una visión del desarrollo disciplinario de la antropología rural en Chile está marcada desde sus inicios, a principios de los años setenta, por el contexto sociopolítico impuesto por el gobierno militar que ejecutó medidas represivas con respecto a las expresiones críticas de las ciencias sociales, fundamentalmente localizadas en las universidades. Por esta razón, la trayectoria de esta disciplina en los años setenta y ochenta está caracterizada por la superación parcial de los escollos impuestos por la dictadura, destacándose la producción de conocimiento antropológico por parte de organizaciones no gubernamentales, financiadas desde el exterior (Hernández 2003).

Pero con el advenimiento de los gobiernos democráticos desde 1990, se inicia un proceso de desarrollo de la antropología rural centrado en el estudio de diversos temas concernientes a los cambios producidos en el mundo rural. La primera década del siglo XXI se destaca por la notable producción de trabajos antropológicos,

5 Estas cifras han sido tomadas del Instituto Nacional de Estadísticas (Censo 2002) y de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica (CASEN 2006).

tanto en cantidad como variedad temática, provenientes fundamentalmente de los centros académicos (véase Gráfico 1). Este fenómeno disciplinario está sustentado en el surgimiento de nuevas unidades académicas de antropología en varias universidades chilenas, en la realización, cada tres años, de congresos nacionales de antropología, en la participación de investigadores chilenos en congresos internacionales, en la publicación de algunos libros o capítulos sobre antropología rural, y la creación de nuevas revistas de ciencias sociales donde tienen cabida los estudios rurales.

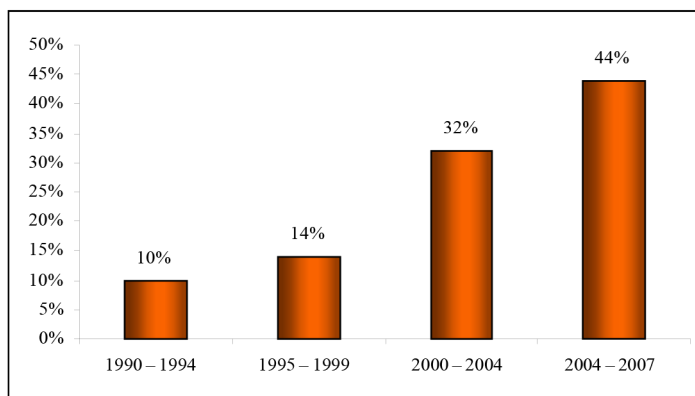


Gráfico 1. Distribución porcentual de publicaciones en antropología rural (1990-2007), según rangos de años
Fuente: Elaboración propia.

La revisión del listado de trabajos en antropología rural publicados entre los años 1990 y 2007, determina un predominio (61%) de estudios de casos, principalmente investigaciones de carácter etnográfico, lo cual constituye un aporte sustancial de esta disciplina para la comprensión de la nueva ruralidad en Chile con sus diversas expresiones locales, sentando las bases para un análisis e interpretación más profunda de la riqueza y complejidad de los fenómenos socioculturales que han acontecido en el mundo rural chileno. Esto representa un paso necesario, pero no suficiente, para alcanzar instancias superiores del desarrollo disciplinario que nos lleve a construir bases teóricas y conceptuales capaces de explicar y comprender estos procesos. Como se puede ver en la Tabla 2, los estudios centrados en aspectos teóricos y conceptuales alcanzan sólo un 6% de la muestra analizada. El resto de los trabajos (33%) se distribuye en propuestas y metodologías para la intervención social, perspectivas panorámicas y trabajos destinados a aportar al desarrollo disciplinario tanto en ámbitos generales como específicos, entre otros.

Tema	%
Intervención social y desarrollo rural	19
Estudios rurales indígenas	16
Poblaciones costeras e insulares	11
Estudios rurales socioambientales	10
Género y estudios rurales	8
Educación rural	7
Aspectos productivos	7
Identidad	7
Juventud rural	6
Capital social	6
Teorías y conceptos	6
Impactos de la modernización y globalización	5
Territorio rural	4
Patrimonio cultural rural	4
El trabajo y relaciones laborales en el mundo rural	3
Organizaciones sociales rurales	3
Comunidades agrícolas de la IV región	3
Estudios sobre el campesinado	3
Desarrollo de la antropología rural y los estudios rurales	3
Artesanías	3
Redes y relaciones sociales en el mundo rural	3
Otros	13

Tabla 2. Distribución temática de la antropología rural chilena (1990-2007).⁶

Fuente: Elaboración propia.

El análisis realizado permite señalar que los temas más trabajados por la antropología rural son: la problemática del desarrollo rural (19%) y las investigaciones sobre los grupos indígenas rurales de las etnias mapuche, aymara y atacameña (16%).

El tema del desarrollo rural ha tenido un notable impulso en la última década, constituyéndose en la principal materia abordada por los estudios antropológicos.

⁶ Es necesario precisar que los porcentajes de la tabla 2 corresponden a la relación de cada uno de los temas con la totalidad de trabajos que configuran la muestra analizada y no a la relación entre temáticas. Ello ocurre porque hay trabajos que se ubican en más de una categoría. Por ejemplo, los trabajos referidos al desarrollo rural indígena se ubican en “intervención social y desarrollo rural” y en “estudios rurales indígenas”.

Lo anterior es producto de la necesidad de analizar y evaluar las numerosas experiencias de intervención en el mundo rural chileno, correspondientes a políticas desplegadas tras el fin de la dictadura militar, con el objetivo de proponer una visión antropológica de los problemas sociales y de los procesos de intervención en el marco del modelo neoliberal predominante.

La principal tendencia de las publicaciones se orienta a tratar aspectos prácticos y metodológicos. En la dimensión práctica se aborda el proceso de intervención, donde se recogen y sistematizan experiencias particulares y se analizan en búsqueda de lecciones y recomendaciones.⁷ También se realizan propuestas de desarrollo en función de un estudio antropológico previo. En la dimensión metodológica se examinan aspectos críticos de la metodología de intervención, experiencias y propuestas innovadoras de métodos participativos y el uso de medios audiovisuales de comunicación, entre otros.⁸ En estos casos se proporcionan reflexiones acerca del rol del antropólogo y de los agentes vinculados al proceso de intervención, lo cual, en la medida que se avanza hacia una mirada crítica y problematizadora, constituye un tema en donde se pueden realizar aportes de crucial relevancia.

En los últimos años han surgido estudios evaluativos respecto de la efectividad e impactos de los proyectos y programas de desarrollo rural en las comunidades intervenidas, lo cual contribuye a enriquecer la discusión sobre las intervenciones y los cambios sociales y culturales que éstas han provocado en el medio rural.⁹ Es necesario destacar que los estudios sobre las intervenciones de desarrollo rural se diversifican en numerosos temas (fomento productivo, asociatividad, educación y capacitación, uso de recursos naturales, desarrollo local, políticas nacionales, etc.) produciendo un amplio abanico de información. Por otra parte, existen propuestas de desarrollo rural desde estudios focalizados en ámbitos específicos, como son las juventudes rurales, las cooperativas u organizaciones productivas, el desarrollo rural indígena, la educación rural, entre otros.

7 Estudios específicos en esta línea son el de Durston (2001) y Moya (2007).

8 Véase, por ejemplo, Seguel (2001), Bahamondes (2004), Contreras y Donoso (2007).

9 Estos trabajos han contribuido a una crítica de las intervenciones del Estado en cuanto a los efectos de los programas destinados al desarrollo rural. Así por ejemplo, el estudio de Cadenas (2003) sobre los programas desplegados por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) en la década de los noventa, concluye que éstos no han favorecido la autonomía económica de los pequeños productores, sino que han tenido efectos de dependencia con respecto al Estado. Bahamondes (2004), por su parte, sostiene que los programas han tenido una baja sostenibilidad en el tiempo y que se aprecia en los sectores campesinos una creciente desconfianza hacia las instituciones públicas. Para una mirada más detenida y matizada de estos procesos en distintos lugares del país, véase el estudio de Durston *et al.* (2005).

En una perspectiva temporal, se aprecia una evolución en los estudios antropológicos sobre el desarrollo rural en las dos últimas décadas, en la cual podemos distinguir una primera fase, desde principios hasta mediados de los años noventa, caracterizada por lo que Arturo Escobar (1999) denomina “antropología para el desarrollo”¹⁰, en la que predomina una posición de acompañamiento y compromiso con las líneas de trabajo desplegadas por los nuevos gobiernos democráticos, la cual comienza a decantar a fines de los años noventa. Los magros resultados de las acciones dirigidas al desarrollo rural dan lugar a una segunda fase hoy vigente, en la que se aprecia una posición más crítica y reflexiva, que transita hacia una “antropología del desarrollo”, encaminándose hacia nuevos rumbos. En efecto, las experiencias acumuladas y los estudios críticos conducen a muchos autores a proponer, de forma aún incipiente, nuevas alternativas de desarrollo rural que sean contestatarias de las directrices hegemónicas impuestas desde el Estado y los organismos multilaterales, las que se encuentran actualmente en una acusada crisis que las ha hecho objeto de debate y cuestionamiento, particularmente en cuanto a su efectividad y legitimidad. Al respecto se evidencia una búsqueda de nuevos referentes teóricos y metodológicos que permitan una reorientación de los procesos de desarrollo rural en el actual contexto. En el ámbito teórico destaca el despliegue de enfoques sobre capital social y sobre desarrollo territorial, y en el ámbito metodológico el uso de estrategias participativas que estimulen un rol agencial y/o proceso de empoderamiento de los sujetos con respecto a su propio desarrollo. En la misma línea existen algunos estudios que examinan la relación y perspectivas de la sociedad civil con respecto al desarrollo rural. Estas nuevas tendencias tienen en común al menos tres elementos: a) el interés por la incorporación protagónica de las poblaciones rurales en los procesos de desarrollo rural; b) la visión de las intervenciones como relaciones sociales insertas en sistemas sociales y culturales particulares que requieren de una cuidadosa consideración debido a su complejidad, prestando atención a las redes sociales e interfases entre actores; y c) el énfasis en la importancia de una profundización democrática y fortalecimiento de los actores sociales rurales, lo cual permitiría avanzar en el tratamiento de las problemáticas de fondo que han sido eludidas por las políticas dominantes.¹¹ De forma transversal, se tornan

10 Escobar (1999) distingue entre “antropología para el desarrollo” y “antropología del desarrollo” como formas de articulación entre la disciplina antropológica y la temática del desarrollo. La primera se corresponde con esquemas tradicionales de la antropología aplicada, en tanto se orienta a trabajar los problemas de pertinencia y de eficacia que surgen en torno a la aplicación de políticas y estrategias de desarrollo. La segunda se construye a través de una crítica del desarrollo y de la antropología para el desarrollo tal como se ha elaborado hasta el momento, centrando sus análisis “en el aparato institucional, en los vínculos con el poder que establece el conocimiento especializado, en el análisis etnográfico y la crítica de los modelos modernistas, así como en la posibilidad de contribuir a los proyectos políticos de los desfavorecidos” (Escobar 1999: 116).

11 Véase, por ejemplo, Contreras (2000), Peña (2006), Donoso (2006), Cárcamo (2006), Contreras, Chamorro y Donoso (2006), Rojas (2006) y Pezo (2007). Estos trabajos se

relevantes los elementos de participación ciudadana, sustentabilidad ambiental y pertinencia sociocultural.

Siguiendo la tradición de la antropología clásica, la temática indígena constituye la segunda atención preferencial de la antropología rural a lo largo de las dos décadas estudiadas. Sus enfoques se han orientado hacia las nuevas problemáticas generadas en las culturas locales, en las identidades culturales, en las organizaciones tradicionales, en las actividades productivas, y en las nuevas relaciones de las poblaciones indígenas rurales con respecto a sus territorios y los recursos naturales, como consecuencia de los cambios que ha traído la globalización en el mundo rural.¹² Además, especialmente en la última década, se destacan los estudios sobre los impactos de las intervenciones del Estado y las inversiones del sector privado sobre las comunidades indígenas, sus culturas locales, territorios y recursos naturales, muchos de los cuales han provocado conflictos sociales.¹³ El caso de la represa Ralco constituye un hecho emblemático y muy polémico desde diversas perspectivas, que ha significado un reto para la antropología como disciplina que debe contribuir a la resolución de conflictos sociales y al resguardo de los principios éticos en la práctica profesional. El cumplimiento de esta responsabilidad sigue vigente frente a numerosos conflictos que han surgido posteriormente, como es el caso de Pascua Lama y Mehuín.¹⁴ Pero aún no se registran trabajos de mayor nivel que se centren hacia el análisis crítico y posiciones teóricas que aborden la problemática indígena en el contexto de la nueva ruralidad y la imposición de un modelo de desarrollo que tiende a excluir económica y socialmente a estos sectores. Un tema muy relacionado con esto es la problemática de la educación rural actual y la factibilidad de una educación intercultural, que propenda a relevar y fortalecer a las culturas

plantean críticamente ante las estrategias de desarrollo rural predominantes y hacen eco al llamado de Durston *et al.* (2005) a profundizar la democracia, reducir las asimetrías y avanzar hacia una “coproducción de una sociedad deseada” (Ibíd.: 259).

- 12 Como ejemplos de estudios específicos en esta línea, para los casos de las etnias aymara, mapuche-huilliche y atacameños, véase, respectivamente, González y Gavilán (1990), Catalán (1999), Hernández y Thomas (2006).
- 13 Al respecto, se pueden mencionar los trabajos de Núñez (2002), Herrera (2002), Pérez (2006) y González (2007).
- 14 Pascua Lama es un proyecto minero binacional (Chile-Argentina) impulsado por la empresa Barrick Gold Corporation, que ha encontrado resistencias por parte de organizaciones ambientalistas, de agricultores y de la población del valle del Huasco (Región de Atacama), que incluye comunidades indígenas diaguitas, ante la amenaza que se cierne sobre los recursos naturales –principalmente hídricos– de la zona. Por su parte, el conflicto de la localidad de Mehuín retrata la resistencia y defensa del mar por parte de pobladores y pescadores artesanales frente a la instalación de un ducto de evacuación de desechos industriales de una planta de celulosa. Aproximaciones antropológicas a estos conflictos se pueden encontrar en Bourguignat y Ramírez (2007) para el caso de Pascua Lama, y Guerra y Skewes (2005, 2006) para el caso de Mehuín.

indígenas mediante un proceso educativo que permita el reconocimiento y valor de la diversidad cultural. Carecemos de suficientes estudios que den respuestas a las interrogantes sobre el futuro de las comunidades indígenas, de sus culturas e identidades y de sus sistemas de subsistencia ante un mundo globalizado, y ante la intervención de diversos agentes externos, entre ellos el Estado (Ej.: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y organismos multilaterales como el BID (Programa Orígenes).

En el marco de la diversidad de temas estudiados por la antropología rural chilena, se destacan en un segundo plano, por el número de trabajos publicados y la importancia que tienen para el desarrollo de esta disciplina, siete temas: ruralidades costeras e insulares (11%), problemas socioambientales (10%), estudios de género (8%), educación rural (7%), identidades culturales (7%), aspectos técnico-productivos de los sistemas agrícolas (7%) y juventudes rurales (6%).

La ruralidad en los territorios costeros, en donde se asientan pequeños poblados de pescadores artesanales y recolectores de recursos del mar, ha sido estudiada por la antropología social, sobre todo en la última década, en donde la mayoría de las investigaciones se dedican a los problemas que deben enfrentar los pescadores artesanales y las poblaciones costeras frente a la modernización neoliberal¹⁵, la acción de las grandes empresas con su explotación no sustentable de los recursos marinos, las leyes y políticas extractivas, y los conflictos ambientales.¹⁶ También se han abordado temas productivos, ya sea referido a la persistencia de sistemas de producción tradicional o bien a proyectos de desarrollo e innovaciones tecnológicas,¹⁷ y temas que vinculan territorios, identidades locales y paisajes costeros y marinos.¹⁸ Un libro importante sobre cosmovisiones y modos de vida de los pueblos vinculados con los ambientes marinos, desde una perspectiva etnográfica, es el de Andrés Recasens (2003). Dentro de esta categoría se pueden incluir los estudios antropológicos insulares cuyas poblaciones manifiestan modos de vida rurales, destacándose el libro de Daniel Quiroz y Marco Sánchez (1995) sobre la Isla Mocha, y los trabajos de Guillermo Brinck (2005) en el Archipiélago de Juan Fernández. Pese a tratarse de iniciativas recientes, estos estudios, por su proyección podrían significar el surgimiento de una antropología insular en

15 Con este término nos referimos al proceso de modernización impuesto en Chile desde los años ochenta, denominado también como “modernización globalizada” o “modernización conservadora” (Ej.: Gómez y Echenique 1988, Chonchol 1994).

16 En este ámbito se pueden mencionar los estudios de Rodríguez (1990), Neira (2005), Antileo (2006) y los ya citados trabajos de Guerra y Skewes.

17 Como ejemplos ilustrativos de ambas tendencias, podemos mencionar, respectivamente, los trabajos de Araya (2006) sobre productores de sal en el borde costero, y Rogel (2006) sobre pescadores artesanales y proyectos de desarrollo del Estado.

18 Un planteamiento que agrupa estas variables puede encontrarse en Ther (2007).

Chile, que se una a las investigaciones de mayor trayectoria en Isla de Pascua.¹⁹ Por otra parte, el hecho de que Chile es un país con una gran extensión de territorio costero e insular, cada vez más poblado y entregado a diversas formas de explotación de los recursos marinos y paisajísticos con sus respectivos efectos sociales, permite predecir un aumento de estos estudios en los próximos años.

Los temas socioambientales se han destacado por su importancia cada vez más creciente en el mundo rural actual y por el incremento de trabajos publicados en la última década. Sus enfoques están dirigidos principalmente a denunciar los impactos negativos producidos por actividades productivas “no amigables” con los ambientes naturales y sus repercusiones sobre la calidad de vida de las poblaciones humanas.²⁰ Son importantes los trabajos que estudian la situación de los recursos naturales, especialmente en lo relacionado con la tierra y el agua, que constituyen la base de la existencia de comunidades indígenas y campesinas no indígenas pertenecientes a sectores sociales excluidos socialmente y ajenos a los beneficios de la modernización del mundo rural chileno.²¹ El análisis antropológico de los conflictos ambientales en zonas rurales ha tenido una presencia emergente en los últimos cinco años, dada la considerable cantidad de conflictos de este tipo que se han suscitado en Chile, lo cual a su vez permite pronosticar un incremento de este tipo de estudios. La instalación de grandes proyectos empresariales u obras públicas que producen grandes daños ambientales, producto de un manejo no sustentable de los recursos naturales, es la causa más frecuente de conflictos sociales con las poblaciones aledañas, que suelen prolongarse en el tiempo y en condiciones asimétricas por el desequilibrio de las fuerzas actuantes, perjudicando a las comunidades afectadas. También hay algunos estudios que se preocupan de la relación de las comunidades con el medio ambiente, ya sea considerando aspectos ecológicos o la etnopercepción del ambiente.²²

La producción de conocimiento antropológico con perspectiva de género sobre el Chile rural de las últimas dos décadas se ha concentrado en estudios dedicados a las mujeres: su historia social y laboral, sus oficios y artesanías tradicionales; su masiva incorporación al mercado de trabajo de la agricultura de exportación desde los años ochenta y sus precarias condiciones laborales hasta hoy; sus cambios en la identidad de género, su posición en la familia, sus experiencias asociativas, entre

19 Una señal de esta tendencia emergente es la creación reciente de un Núcleo de Investigación de la Realidad Insular en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

19 Para examinar un caso extremo de impacto ambiental y deterioro agrícola en el norte de Chile, véase Bustos (2001).

20 Para examinar un caso extremo del impacto ambiental y deterioro agrícola en el norte de Chile, véase Bustos (2002).

21 Véase, por ejemplo, Castro y Bahamondes (1991) y Castro (1997).

22 En esta línea temática, véase Romero (2005) y Romo (1998).

otros temas que muestran aristas de transformaciones profundas en las relaciones de género y en la vida privada en el mundo rural.²³ Es relevante aquí el papel que ha cumplido el Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM) para el incremento de investigaciones y publicaciones en la materia. También existen estudios dedicados a la división del trabajo según el género,²⁴ y sólo como excepciones se destacan un par de estudios dedicados a la masculinidad en zonas rurales. En la última década se aprecia una notoria disminución de los estudios rurales de género, en comparación con los años noventa, década en donde se produjo el 76% de los trabajos presentes en el catastro realizado.

La educación ha sido y es un tema de constantes discusiones y propuestas en la búsqueda de lograr mayor equidad y calidad. Actualmente, la sociedad chilena se encuentra en un momento de fuerte revisión crítica sobre el sistema de educación formal, desde diversos sectores y agentes sociales, sin lograr acuerdos aún. Este fenómeno permite comprender mejor por qué el tema específico de la educación rural ha tenido un desarrollo importante en la última década para la antropología. El enfoque principal del tema se refiere al papel de la educación ante los cambios ocurridos en las diversas comunidades rurales, como consecuencia de la globalización y la aplicación del modelo de desarrollo que se ha impuesto en los diversos sectores de la sociedad. Teniendo en cuenta que la educación en las zonas rurales ha tenido una marcada tendencia a provocar la emigración de los jóvenes hacia los centros urbanos, desvinculándose del desarrollo rural de sus comunidades de origen, se trata de reflexionar respecto a la búsqueda y diseño de propuestas de una educación orientadora y capacitadora de las poblaciones rurales, para enfrentar con sentido crítico los retos actuales y lograr un desarrollo rural pertinente que tenga como base la cultura local y su identidad. En función de esto han surgido algunos trabajos interesantes sobre la relación entre la educación rural y las culturas locales, y su papel en el fortalecimiento de la identidad cultural. Sin embargo, la otra dimensión del problema se refiere a los impactos negativos de la globalización sobre las culturas locales y sus identidades culturales, y cómo la educación puede contribuir a mitigar estos efectos (Thomas y Hernández 2001). Ante las recientes iniciativas de educación intercultural bilingüe que promueve el Estado chileno, se han producido miradas críticas sobre los resultados de estas experiencias. Por otra parte, existen algunos estudios que se orientan hacia el docente rural, su perfil e identidad profesional, y sus roles específicos por su condición social y profesional en un contexto en constante transformación.²⁵

23 Para una mirada introductoria y panorámica de estas transformaciones, véase el artículo de Loreto Rebolledo (1997).

24 Un interesante análisis de la cuestión puede verse en el artículo de Priscilla Délano (1997).

25 Al respecto, véase Thomas y Hernández (2005) y Egert (2007).

El clásico concepto de identidad en los estudios antropológicos ha sido aplicado con nuevos significados en los temas rurales en el período analizado. Esto se explica principalmente por las transformaciones del mundo rural y sus poblaciones, que obligan a replantearse el concepto de lo rural y las identidades de sus habitantes. Se destaca en los últimos años el auge de estudios que examinan la relación de la identidad cultural con el territorio, probablemente motivado por las transformaciones espaciales que afectan a la ruralidad chilena en los últimos decenios, y concretamente los cambios en los patrones de uso de los espacios rurales.²⁶ También existen trabajos que vinculan la identidad con las nuevas actividades productivas y laborales.²⁷ La mayoría de los estudios antropológicos conciben a la identidad como inserta en procesos de cambios culturales, lo que sienta una base para abordar con mayor profundidad las transformaciones de las poblaciones rurales. A menor escala, persisten los estudios de identidad étnica, de género, de la relación entre identidad y desarrollo, y algunas investigaciones sobre identidades juveniles.

Las investigaciones de los procesos productivos en el mundo rural como expresiones socioculturales de las poblaciones locales ha sido otro de los temas clásicos de la antropología social. En las dos últimas décadas los trabajos se han orientado hacia la persistencia o tendencia a desaparecer de las prácticas productivas tradicionales, o a los procesos de transformación de los sistemas de producción campesinos y su integración a un sistema económico globalizado, que ha modificado sustancialmente al campesino como concepto y como expresión social concreta en un nuevo orden social.²⁸

La juventud rural ha sido uno de los temas emergentes en el período aquí analizado. Si bien las investigaciones e intervenciones tienen larga data en nuestro país, desde mediados de los años noventa hasta entrado el nuevo siglo, se vive un verdadero auge del tema a nivel latinoamericano, propiciado por organismos internacionales como CEPAL e IICA, quienes abordan el tema considerando a los jóvenes como “sujetos estratégicos” del desarrollo rural, asumiendo un marcado enfoque aplicado, destinado al diseño de políticas y acciones sectoriales. En este contexto, los trabajos de John Durston (1998) son un referente importante, ya que proporcionan bases teóricas para el estudio antropológico de las juventudes rurales en el contexto latinoamericano y sus vinculaciones con el desarrollo

26 En esta línea podemos mencionar los trabajos de Saavedra (2001), Salas (2001) y Olivares (2005).

27 Respecto a esta relación, se destacan los trabajos de Díaz Crovetto (2003), quien ha desarrollado investigaciones en torno a las identidades y las prácticas productivas. Para el caso de los procesos identitarios de las trabajadoras y trabajadores agrícolas de temporada, véase el estudio de Salas (1996) y el de la socióloga Catalina Arteaga (2000).

28 Ejemplos ilustrativos son los trabajos de Castro y Bahamondes (1995), Valenzuela (2001), Vargas (2003) y Troncoso (2007).

rural. Los aportes interdisciplinarios, la realización de seminarios nacionales e internacionales y la ejecución de programas de fomento productivo enfocados a los jóvenes rurales, han sido expresiones de este auge, que fue decayendo hacia la mitad de esta última década, ya que se dejó de promover el tema como línea de trabajo en el país, disminuyendo las publicaciones e intervenciones, y quedando el debate inconcluso y numerosas propuestas de intervención y políticas sin ser tomadas en cuenta.²⁹ No obstante lo anterior, la antropología ha sido la principal disciplina que ha continuado en los últimos años las investigaciones sobre el tema, desde enfoques más abiertos que se dirigen a comprender los procesos culturales y las identidades de los jóvenes en tanto sujetos sociales, así como sus relaciones con las nuevas realidades rurales, los efectos de la globalización y las nuevas tecnologías de la información y comunicación.³⁰ Existen condiciones favorables para un desarrollo de este tema, debido a la considerable densidad de trabajos sobre juventud en Chile, y del amplio consenso existente sobre la importancia de las generaciones jóvenes en el devenir de las sociedades rurales.

Por último, existen algunos trabajos que se refieren a una diversidad de temas relacionados con el mundo rural, que constituyen líneas de investigación con incipientes aportes a la disciplina. En este ámbito podemos destacar los estudios del campesinado como categoría social³¹, el trabajo y las relaciones laborales³², y el desarrollo disciplinario³³. En la última década han surgido algunas publicaciones referidas al turismo rural y las nuevas organizaciones

29 Para un análisis más amplio y detallado del desarrollo de esta temática en el país, véase Pezo (2008).

30 Ejemplos de estas líneas de investigación son los trabajos de González (2003), Pezo (2005) y Rojas (2007).

31 La tendencia predominante es a estudiar las comunidades campesinas y sus transformaciones producidas por diversos agentes y factores de cambio. Por ejemplo, véase Durston *et al.* (2005) y Espinoza (2001). También hay estudios que retratan el campesinado en las comunidades indígenas (véase Romieux 1991, Aguirre 1995). A su vez, podemos mencionar los trabajos que versan sobre las comunidades agrícolas de la región de Coquimbo, que se caracterizan por tener una especial forma de tenencia de la tierra y organización socio-productiva (al respecto, véase Zúñiga 1994, Medina 1995).

32 Los estudios sobre el trabajo y las relaciones laborales dejan en evidencia el avance del trabajo asalariado y la precariedad laboral como un producto de la modernización neoliberal de la agricultura en Chile. Algunos de estos estudios se refieren a las mujeres asalariadas, al trabajo agrícola de temporada, al trabajo infantil y a la organización del trabajo dentro de las empresas agrícolas. Ejemplos de estos estudios son: Cerda (1993), Becerra y Tagle (2007) y Cornejo (2007).

33 Algunos exámenes y propuestas acerca del desarrollo de la antropología rural y los estudios rurales pueden encontrarse en Durston (1996), Salas (1998), Bengoa (2002), Hernández (2003) y Díaz Crovetto (2006).

sociales, que representan fenómenos que se han instalado recientemente en los estudios de la ruralidad chilena.³⁴

El desarrollo teórico-conceptual de la antropología rural chilena entre los años 1990 y 2007

De esta revisión analítica se desprende que existe un escaso desarrollo de trabajos sobre aspectos teórico-conceptuales, ya sea de revisiones críticas sobre planteamientos teóricos, como del ejercicio productivo para una teorización acerca de los fenómenos que afectan al mundo rural chileno.³⁵ En la primera orientación, se puede señalar como aporte la revisión crítica de las teorías del campesinado en América Latina realizada por Roberto Hernández (1994), quien concluye que se requiere generar nuevas bases teóricas y conceptuales capaces de poder interpretar los procesos actuales que ocurren en las sociedades rurales latinoamericanas, y en particular en Chile, en el marco de lo que se denomina como “nueva ruralidad”.

En la última década, es importante destacar algunos trabajos que se han enfocado hacia la introducción de nuevos conceptos o a la revisión de conceptos ya existentes en la base teórica antropológica, para comprender los nuevos procesos y fenómenos socioculturales en el agro chileno. En este aspecto se destacan las publicaciones sobre el concepto de capital social, como es el caso de los trabajos de John Durston (2000, 2002) y Miguel Bahamondes (2004), quienes contribuyen a aumentar la densidad teórica de este concepto, enfocándose también a su aplicación en intervenciones para el desarrollo rural. La discusión que se ha generado sobre este concepto ha contribuido a generar nuevas miradas sobre las relaciones y redes sociales, la cultura y la construcción del poder social y el análisis crítico de las intervenciones, lo cual permite suponer una proyección a futuro de mayor desarrollo de esta temática.

Otros conceptos incorporados al análisis antropológico son los de patrimonio cultural y territorio, cuyos significados y funciones han cambiado en tiempos de una nueva ruralidad, destacando su énfasis en una perspectiva de antropología aplicada. El patrimonio cultural ha estado ligado estrechamente a la reivindicación

34 Para el caso del turismo rural, véase Razeto (2001) y Szmulewicz (2001). Por su parte, las organizaciones sociales han sido objeto de análisis antropológicos en esta última década, ya sea en torno a las organizaciones campesinas (Bahamondes *et al.* 2001), a la asociatividad con fines productivos (Cadenas 2002, Rojas 2003) o a las organizaciones reivindicativas (Oliva 2003).

35 Esta situación manifiesta una tendencia actual que ha afectado a las ciencias sociales dedicadas al mundo rural en Latinoamérica, tal como lo señalan Blanca Rubio y César Ramírez (2006).

de la identidad y tradiciones de las poblaciones rurales, pero en las últimas décadas se lo vincula también con el desarrollo rural, en especial entendido como un bien de consumo para el turismo rural. Además, Consuelo Hernández (2007) plantea que se va imponiendo un fenómeno más general de “patrimonialización”, apoyado y promovido por los Estados, a fin de fortalecer el asentamiento de las poblaciones rurales, y así revertir los procesos de abandono del campo. El concepto de territorio se utiliza actualmente en los estudios rurales para comprender los nuevos patrones de uso de los espacios rurales, la construcción de nuevos paisajes culturales, el diseño de proyectos de desarrollo rural pertinente y sobre todo, en el caso de las poblaciones indígenas, para comprender los procesos reivindicativos de su identidad ligada a los territorios reclamados.

Las fronteras entre lo rural y lo urbano se han desdibujado notablemente, como lo señalan la gran mayoría de los investigadores que estudian los procesos y los fenómenos presentes en las nuevas ruralidades. El esquema tradicional de análisis entre lo rural y lo urbano, para comprender los cambios ocurridos en las sociedades rurales, está siendo reemplazado por los enfoques de lo global y lo local. Tratar esta problemática es uno de los grandes desafíos teóricos de las ciencias sociales que estudian la ruralidad, para poder interpretar los fenómenos que explican los cambios acaecidos en este sector, y evaluar sus elementos diferenciadores con respecto al resto de la sociedad.

En definitiva, el insuficiente estado de desarrollo teórico actual de la antropología rural chilena convoca a los investigadores consolidados en los temas rurales a concentrar sus esfuerzos para la producción de las bases teóricas necesarias para comprender los procesos de cambios de diversa índole que se han producido en el mundo rural y entregar visiones proyectivas de estos fenómenos.

Conclusiones y proyecciones

Los resultados de esta revisión confirman un desarrollo significativo de la antropología rural chilena en las últimas dos décadas, que se evidencia en el número de trabajos y en la diversidad de temas, especialmente en la última década, donde la cantidad de publicaciones se ha triplicado en relación a la década anterior. Sin embargo, no se ha logrado aún alcanzar niveles de consolidación disciplinaria. Los tratamientos de las temáticas rurales se caracterizan por su especificidad y desagregación de los procesos generales que ocurren en el mundo rural chileno. Ante la situación de predominio de aportes etnográficos y casuísticos de los estudios antropológicos rurales, se requiere promover una antropología que contribuya a sistematizar, comparar y teorizar sobre la base de los conocimientos acumulados por los trabajos empíricos, para que se constituyan en referentes

de nuevas investigaciones con un mayor nivel de aporte al conocimiento de las realidades rurales.

Llama poderosamente la atención la existencia de escasos estudios antropológicos sobre importantes procesos que han contribuido a cambiar radicalmente las realidades rurales actuales como es el caso de las nuevas formas campesinas, los impactos de la globalización sobre los sistemas culturales, los movimientos sociales de las poblaciones rurales y sus nuevas demandas, el turismo rural y su impacto sobre las culturas e identidades locales. Estos fenómenos debieran incluirse preferentemente en una agenda temática de la antropología rural para los próximos años.

El desarrollo de la antropología rural en Chile depende también de condiciones institucionales que lo favorezcan. Los temas rurales no son prioritarios ni para el Estado ni para los centros académicos, lo que repercute en la posibilidad de contar con financiamiento para la investigación y docencia en estas áreas de interés antropológico y de otras ciencias sociales. Un gran desafío para los académicos que trabajan estos temas es superar estas limitantes e impulsar el desarrollo disciplinario. Al respecto, se requiere reducir la fragmentación y dispersión del quehacer académico y profesional, propiciando instancias de encuentro y alianzas estratégicas institucionales, que permitirían abrir espacios de intercambio de conocimientos, discusión y debates antropológicos, así como un diálogo interdisciplinario sobre los temas rurales.

Los procesos de globalización y modernización, así como el modelo de desarrollo hegemónico, han producido la exclusión de importantes sectores sociales del mundo rural chileno. Asimismo, las intervenciones para el desarrollo rural ejercidas en los últimos años han generado insuficientes resultados. Frente a esta situación crítica, se han realizado esfuerzos incipientes por encontrar alternativas de desarrollo divergentes de la lógica del modelo neoliberal, tanto desde el ámbito académico como desde otras instituciones y organizaciones sociales, lo cual constituye un desafío importante que convoca a la antropología a realizar aportes significativos para los debates disciplinarios y propuestas de acción que favorezcan concretamente a las diversas poblaciones rurales.

Referencias citadas

- Antileo, E. 2006. La ley de pesca y la propuesta lafquenche. *Revista de Antropología Rural*. (1).
- Araya, C. 2006. "Salineros de la laguna de Cahuil: cristalizadores de oro blanco". Tesis Antropológica Social. Universidad de Chile. Santiago

- Arteaga, C. 2000. *Modernización agraria y construcción de identidades. Identidad social, identidad laboral y proyectos de vida de temporeras/os frutícolas en Chile. El Palqui, 1969-1997*. México: Plaza y Valdés, CEDEM y FLACSO.
- Bahamondes, M.; Herrera, H. y Huito, P. 2001. "Situación actual de las organizaciones campesinas. Un estudio de caso regional, VII Región". Documento de trabajo N° 13. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Bahamondes, M. 2004. Poder y reciprocidad en el mundo rural: un enfoque crítico a la idea de capital social. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA)-Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Becerra, A. y Tagle, R. 2007. "Los asalariados y asalariadas agrícolas de la localidad de Orilla del Maule y la cadena productiva de los berries". Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Bengoa, J. 2002. "25 años de estudios rurales". Ponencia presentada al Congreso Latinoamericano de Sociología Rural ALASRU. Porto Alegre, Brasil. Diciembre de 2002.
- Bourguignat, M., y Ramírez, S. 2007. "Pascua Lama: identidades en conflicto". Tesis Antropología Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.
- Brinck, G. 2005. "Plástico / Endémico: identidad y aislamiento en el archipiélago Juan Fernández: etnografía de las islas Robinson Crusoe y Marinero Alejandro Selkirk". Tesis Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago
- Bustos, A. 2001. "Impacto socioeconómico y cultural del deterioro agrícola en Quillagua (Provincia de Tocopilla, II Región)". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Cadenas, H. 2002. Cultura Organizacional Cooperativa: Las Campesinas de Manquehua. *Revista MAD* (6).
- Cadenas, H. 2003. "Políticas públicas hacia la organización campesina en Chile: programas de fomento productivo asociativo desde una mirada sistémico-constructivista". Tesis Magíster en Antropología y Desarrollo. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago.
- Cárcamo, H. 2006. "Reflexiones en torno a una epistemología para el desarrollo rural". En: Actas del 5° Congreso Chileno de Antropología, Tomo I. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A. G. Págs. 455-461.
- Castro, M. y Bahamondes, M. 1991. Tenencia de la tierra y uso del agua en Socoroma. *Revista Chilena de Antropología*. (10).
- Castro, M. y Bahamondes, M. 1995. "Pastoreo en humedales de tierras altas en los Andes del Norte de Chile: persistencia y cambios". Ponencia presentada en el II Congreso Chileno de Antropología. Valdivia.
- Castro, M. 1997. Agua, derechos y cultura en Los Andes del norte de Chile. Un enfoque desde la antropología jurídica. *Revista Chungará* 29 (1): 63-80.

- Catalán, R. 1999. "Mediaciones, percepciones y cotidianeidad. Televisión e identidad cultural en una comunidad Huilliche". Tesis Antropólogo Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Cerda, G. 1993. "Las uvas del Elqui: esfuerzos y esperanzas de mujeres". Memoria para optar al Título de Antropóloga Social, Universidad de Chile. Santiago.
- Contreras, R.; Chamorro, A. y Donoso, J.P. 2006. "Estrategias de participación social de intervenciones de desarrollo local en contextos rurales de fragilidad socioambiental: el caso de la Comuna de Río Hurtado". En: Actas del 5° Congreso Chileno de Antropología. Tomo 1. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Págs. 473 – 486.
- Contreras, R., y Donoso, J. P. 2007. "Medios audiovisuales, comunicación y desarrollo rural. Algunos cruces desde la antropología audiovisual". Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Contreras, R. 2000. Empoderamiento campesino y desarrollo local. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. (4): 55-68.
- Cornejo, M. A. 2007. "El trabajo infantil en una comuna rural. Discusión en torno a las posibilidades de protagonismo infantil". Ponencia presentada al VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Chonchol, J. 1994. *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Délano, P. 1997. Trabajo, identidad y relaciones de género. Una aproximación en el sector rural chileno. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. (1): 15-24.
- Díaz Crovetto, G. 2003. Reflexiones sobre identidad local y prácticas productivas en una comuna rural del valle central de Chile: San Pedro. *Revista POS*. (7): 109-123.
- _____. 2006. "Localidades rurales: nuevos y viejos desafíos para una antropología rural". En: Actas del 5° Congreso Chileno de Antropología. Tomo 1. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Págs. 530-538.
- Donoso, A. 2006. "¿Por qué exigen "por favor"?: acerca de la formación de líderes y dirigentes sociales. El caso de la comuna de Peralillo, sexta región, Chile". En: Actas del 5° Congreso Chileno de Antropología. Tomo 1. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Págs. 473-486.
- Durston, J. 1996. Aportes de la antropología aplicada al desarrollo campesino. *Revista de la CEPAL*. (60).
- _____. 1998. *Juventud y desarrollo rural: marco conceptual y contextual*. Serie Políticas Sociales N° 28. Santiago: CEPAL.
- _____. 2001. *Capacitación microempresarial de jóvenes rurales indígenas en Chile. Lecciones del CTI del programa "Chile Joven" (SENCE/INDAP) en*

- dos comunidades mapuches*. Serie Políticas N° 49. Sociales Santiago: CEPAL.
- _____. 2000. *¿Qué es el capital social comunitario?*, Serie Políticas Sociales N° 38. Santiago: CEPAL.
- _____. 2002. *El capital social campesino en la gestión rural. Díadas, equipos, puentes y escaleras*. Santiago: CEPAL.
- Durston, J.; Duhart, D.; Miranda, F. y Monzó, E. 2005. *Comunidades campesinas, agencias públicas y clientelismos políticos en Chile*. Santiago: LOM Ediciones-Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA).
- Egert, M. 2007. "La identidad profesional de docentes rurales de la Provincia de Valdivia, en el contexto de una nueva ruralidad". Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Escobar, A. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC-ICAN.
- Espinoza, C. 2001. "¿Descampesinización o campesinización? Una etnografía acerca de la transmisión de conocimientos, como una forma de resistencia campesina en La Fontana, IX Región de Chile". Tesis Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.
- Gómez, S. y Echenique, J. 1988. *La agricultura Chilena: las dos caras de la modernización*. Santiago: FLACSO - AGRARIA.
- González, H. y Gavilán, V. 1990. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Revista Chungará*. 24-25.
- González, M. 2007. "Cuando se necesitan representantes pero no se admite la representación. Notas para la comprensión del liderazgo en las comunidades rurales mapuches". Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- González, Y. 2003. Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios. *Nueva Antropología*. 19 (63): 153-175.
- Guerra, D. y Skewes, J. C. 2005. "Paisajes soberanos: lecciones del conflicto ambiental por la defensa de la Bahía de Maiquillahue, Décima Región, Chile". Ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, 11 al 15 de Julio de 2005. Rosario, Argentina.
- Guerra, D. y Skewes, J.C. 2006. "¿Qué fue lo que resultó? Mehuín (Chile, Décima Región) y su defensa del medio ambiente: proyecciones para la protección comunitaria de los recursos patrimoniales". En: Actas del 5° Congreso Chileno de Antropología. Tomo 1. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Págs. 594-602.
- Hernández, R. 1994. Teorías sobre campesinado en América Latina: una evaluación crítica. *Revista Chilena de Antropología*. (12): 179-200.

- Hernández, R. 2003. La antropología rural en Chile. En: Richard, N. (ed.). *Movimiento de campo. En torno a cuatro fronteras de la antropología en Chile*. Guatemala: ICAPI; París: CEFIR - EHESS.
- Hernández, R. y Thomas, C. (2006). Identidad y frontera en el mundo atacameño del norte de Chile: visiones críticas y reflexiones. *Revista AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 1 (2): 287-295.
- Hernández, C. 2007. “La matanza del gochu: prácticas de patrimonialización en Asturias”. Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Herrera, M. 2002. “Reasentamientos involuntarios: las paradojas de una incertidumbre fabricada. Discursos y percepción de riesgo de la población Pehuenche afectada por el proyecto Ralco”. Tesis Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Medina, S. 1995. “Identidad Cultural y Desarrollo Local en las Comunidades Agrícolas de la IV Región: Provincia del Choapa”. Tesis Antropólogo Social. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Santiago.
- Moya, H. 2007. “Desencuentros Culturales en Intervenciones para el Desarrollo Rural. El caso de las Comunidades Agrícolas de la IV Región y PRODECOP IV”. Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Neira, P. 2005. “Las comunidades de pescadores artesanales frente a la modernización: el caso de Caleta Queule”. Tesis Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Núñez, M. 2002. “Transformaciones culturales en Toconao por el impacto de las empresas mineras: un estudio de caso en el norte de Chile”. Tesis Magíster en Antropología y Desarrollo. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago.
- Oliva, C. 2003. “Asociatividad en mujeres rurales en Chile. El caso de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI”. Tesis Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Olivares, L. 2005. “¿Rurales o urbanos?: aproximación al tipo de identidad existente entre los habitantes del sector rural-urbano de Pérez Ossa, comuna de San Bernardo”. Tesis Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Peña, D. 2006. “Desarrollo Rural: implicancias y significados desde la perspectiva de sus habitantes. El caso de las comunidades agrícolas de Carquindaño y Yerba Loca, Comuna de Canela, IV región, Chile”. Tesis Magíster en Antropología y Desarrollo. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago.
- Pérez, Á. 2006. “La operacionalización del discurso del desarrollo productivo en contexto indígena mapuche. El caso del Programa de Desarrollo Productivo (SAP) de INDAP en el sector de Teodoro Schmidt y Toltén

- entre los años 1998 y 2000". Tesis Antropólogo Social. Universidad Católica de Temuco. Temuco.
- Pezo, L. 2005. "Jóvenes rurales en Chile: aproximaciones a su realidad y problemáticas". Ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, 11 al 15 de Julio de 2005. Rosario, Argentina.
- _____. 2007. Construcción del desarrollo rural en Chile: apuntes para abordar el tema desde una perspectiva de la sociedad civil. *Revista MAD*. (17): 90-112.
- _____. 2008. Aproximación a la trayectoria de intervenciones e investigaciones sobre juventud rural en Chile (1948-2008). *Revista Última Decada*. (29): 159-188.
- Quiroz, D. y Sánchez, M. (eds.) 1997. *La isla de las palabras rotas. Investigaciones antropológicas en Isla Mocha*. Santiago: Biblioteca Nacional de Chile, Instituto de Investigaciones Barros Arana.
- Razeto, J. 2001. "Turismo patrimonial: entre la oportunidad y el peligro". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Rebolledo, L. 1997. Las mujeres rurales en el contexto de la modernización agraria. *Revista Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, (5).
- Recasens, A. 2003. *Pueblos de mar: relatos etnográficos*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- Rodríguez, J.C. 1990. "Pescadores artesanales ruptura y continuidad en una economía exportadora de bienes primarios". Tesis Antropólogo Social. Universidad de Chile. Santiago.
- Rogel, M. 2006. "Pescadores y Estado: Proyectos de desarrollo para los pescadores de Chile, el caso de los pescadores artesanales de la comuna de Hualaihue, Décima Región Los Lagos". Tesis Antropología. Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Rojas, V. 2003. "Turbulencias y soledad: las cooperativas campesinas en el marco de la globalización. Un estudio en la Sexta Región". Tesis Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.
- _____. 2006. "El fortalecimiento de las organizaciones campesinas: un factor relevante del desarrollo rural". En: Actas del 5º Congreso Chileno de Antropología. Tomo 1. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Págs. 494-499.
- _____. 2007. "Representación Social de los Jóvenes sobre las TIC en la Nueva Ruralidad. Un Estudio en la Comuna de Paine". Ponencia presentada al Simposio Antropología Rural: reflexiones críticas y perspectivas teóricas, VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Romero, H. 2005. Movimiento ecológico y selección de hábitat entre aymaras y quechuas. *Revista de Ciencias Sociales* (15).

- Romo, M. 1998. "Percepción y representación del ambiente en un grupo de pastores". Tesis Antropológica Social. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Santiago.
- Rubio, B. y Ramírez, C. 2006. Editorial: El debate teórico rural contemporáneo. *ALASRU Nueva Época. Análisis latinoamericano del medio rural*. (3).
- Saavedra, G. 2001. "El rostro de una nueva identidad. La expansión de la industria salmonera en el Archipiélago de Los Chonos". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Salas, H. 1996. "La modernización de la agricultura y los trabajadores temporeros de la fruta del Valle de Aconcagua, Chile: un estudio de identidad social". Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias Sociales, FLACSO, México.
- _____. 1998. "Antropología, globalización y estudios rurales". Ponencia presentada en el III Congreso Chileno de Antropología. Temuco.
- _____. 2001. "La relación globalidad-localidad en la construcción de las identidades". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Seguel, F. 2001. Experiencias innovadoras de planificación participativa: el Plan de Desarrollo Comunal de Putaendo. Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Szmulewicz, P. 2001. "Antropología y turismo en Chile: crónica y perspectivas de una fructífera relación". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Razeto, J. 2001. "Turismo patrimonial: entre la oportunidad y el peligro". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.
- Ther, F. 2007. "Sociedades litorales: territorio, paisaje e imaginario". Ponencia presentada al VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Thomas, C. y Hernández, R. 2001. La educación rural: una proyección hacia las primeras décadas del siglo XXI. *Revista Anales de la Universidad de Chile*, 6 (13): 177-196.
- Thomas, C. y Hernández, R. 2005. El rol del profesor en la Educación Rural Chilena. *Revista Digital eRural, Edición*. 5 (3).
- Troncoso, P. 2007. "Efectos de la gestión municipal del fomento productivo en el desarrollo rural y estrategias productivas (Evaluación del Programa para el Desarrollo Rural: establecimiento de nuevos varietales de vides para la producción y comercialización de uvas de calidad. Ranquil, Ñuble)". Ponencia presentada al VI Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 13-17 de Noviembre de 2007.
- Valenzuela, A. 2001. "Socaire: contexto, transformaciones y problemáticas en la agricultura de un pueblo atacameño". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Santiago, Noviembre 2001.

- Vargas, H. 2003. "Economía rural mapuche. Las representaciones sociales de dos jefes de grupos domésticos de las comunidades José Gineo y Francisco Marín de la comuna de Padre Las Casas, participantes en casos de cambio productivo". Tesis Antropólogo Social. Universidad Católica de Temuco. Temuco.
- Zúñiga, Á. 1994. "Identificación y caracterización de las estrategias de reproducción económico sociales en las comunidades agrícolas de la IV región de Chile: el caso de Mincha Norte". Tesis Antropólogo Social. Universidad de Chile. Santiago.

Contradicciones del concepto “capital social”: la antropología de las alianzas y de la subjetividad campesina¹

MIGUEL BAHAMONDES

Introducción

¿El capital social es una categoría (concepto) o tiene pretensiones de teoría (la “teoría” del capital social)? Sin duda que para avanzar en la discusión se debe tratar de dar una respuesta a esta interrogante y no hacer, como muchos, que suponiendo un consenso respecto a su sentido² se lanzan a la búsqueda de los “beneficios” del capital social. Por tanto, se debe partir por la idea de categoría. Esta de una u otra forma remite a la existencia de un marco de interpretación más amplio, o a lo que habitualmente se le denomina teoría (González Casanova 1973). Cuando se hace uso del concepto de capital social se debería estar pensando en algo que “singulariza” una determinada relación y esto dentro de un marco interpretativo que le otorga sentido y poder explicativo.

En el caso del concepto de capital social ¿se está en presencia de algo que efectivamente pueda ser considerado como una categoría científica? Y si es así ¿cuál es la especificidad de esa categoría?, ¿dentro de que marco teórico se la puede inscribir? Queda claro que el concepto de capital social surge para tratar de explicar algo, y si no, a nivel más modesto, para describir un fenómeno. Una vez que se tenga claridad respecto a esta interrogante recién se podrá avanzar

1 Publicación original: Bahamondes, Miguel. 2003. Contradicciones del concepto “capital social”: la antropología de las alianzas y de la subjetividad campesina. En: CEPAL. *Capital social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza*, pp. 167-182, LC/L.1969-P. <http://hdl.handle.net/11362/6597>

Esta ponencia es una versión resumida de otra presentada en el encuentro 2001 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Washington DC, Septiembre 6-8, 2001

2 A modo de lugares comunes en el sentido de nociones o tesis con las cuales se argumenta, pero sobre las cuales no se argumenta nunca (Bourdieu).

en el proceso de operacionalización del concepto. Pero como muestra la vasta bibliografía existente eso está lejos de suceder.

Una primera discusión que se debe dar es sobre el alcance y sentido de emplear la palabra *capital* asociada a lo *social*. Este es un debate que, si bien ha sido tratado por algunos autores, no ha recibido la debida atención; tiene implicancias ideológicas y teóricas. El empleo de un concepto delimita la forma como los individuos se acercan a la realidad, introduciendo cortes y poniendo límites a lo que se observa; pero no tan sólo eso, contribuye a “crear” el mundo de una determinada forma.

El empleo de un concepto eminentemente económico, *capital*, para describir y explicar “fenómenos sociales” plantea de inmediato dos cuestiones: se está en presencia de un tipo particular de relaciones sociales que pueden ser analizadas bajo los principios generales del funcionamiento del capital –de lo contrario que sentido tendría llamarlo capital– y, por tanto, sujeto al análisis económico –aspecto que habitualmente también se pasa por alto–, y lo económico se transforma en el paradigma totalizador en el cual encuentran explicación todos los hechos sociales. Pero no deja de llamar la atención el paso un tanto forzado que se da y del cual arranca la necesidad de reconocer la existencia de capital social: se trata de mostrar la relevancia de las relaciones sociales para poder comprender fenómenos que trascienden lo económico; en otras palabras, se señala que lo económico requiere de una visión más amplia para poder comprender los fenómenos que ocurren en la sociedad. Pero si los fenómenos sociales son más que lo económico ¿será factible aprender aquello que está más allá de lo económico con “categorías” económicas?

Qué es el capital y qué es lo económico son dos cuestiones centrales. El capital es simplemente riqueza acumulada; es una reserva de bienes o derechos autorizados a cosas materiales en forma de dinero que todavía no han sido gastados (Wallerstein 1989). Pero bajo esta acepción el hombre tempranamente dispuso de un capital, por lo que se precisa de un complemento en la definición. El capital debe ser empleado con el objetivo o intento primordial de su autoexpansión (Wallerstein 1989).

Entendido el capital de esta forma se desprende como consecuencia la idea de cálculo: lo que se debe hacer para incrementar el bien poseído. En otras palabras se entra de lleno a la relación medios-fines, con su referencia específica a la obtención del máximo resultado de los propios medios (concepción formal de lo económico). Si lo anterior es empleado para formular la noción de capital social se tiene que éste está constituido por “los recursos socio-estructurales que constituyen un activo de capital para el individuo y facilitan ciertas acciones y como una forma de capital, el capital social es productivo, posibilitando el logro de ciertos fines que no serían alcanzables en su ausencia” (Coleman, citado por Durston 2000).

La pregunta que viene a continuación es si dentro del campo dinámico de relaciones sociales hay algunas que encuadren dentro de los requerimientos enunciados y puedan ser singularizadas como capital social. Pero a través de este procedimiento ¿no se estará forzando un tanto la dinámica social, y con ello la sociedad, para que pueda ser abordada, analizada, bajo las coordenadas de un sistema de interpretación que ha devenido hegemónico en la actualidad?

Si se asume la categoría de capital como una forma particular de relación social, como es el caso de la tradición marxista, donde su emergencia y consolidación dice relación con la “capacidad” que muestra aquel para acrecentarse a sí mismo, pero esto a partir de un “dispositivo” particular, a saber, la explotación del trabajo humano, lleva a plantear una interrogante del siguiente tipo: ¿qué tipo de relación social sería capaz de crear, generar, plusvalía para acrecentar la magnitud de la relación social de la que emergió? De tener una respuesta positiva se tendría que reconocer que la “realización” del capital social sería negativa para un segmento de individuos: aquellos que se verían privados de una determinada cantidad de relaciones sociales que ellos han creado en favor de otro segmento que se las apropia para su propio beneficio.

La respuesta de los partidarios del concepto capital social al momento de singularizar relaciones sociales ha sido hacer referencia a normas, instituciones y organizaciones que promueven la confianza, la ayuda recíproca y la cooperación, y que tiene como resultado alcanzar beneficios para los que lo poseen. Fuera de ser un acercamiento que no permite avanzar en la operacionalización puesto que habla de los efectos sociales de algo, capital social, remite a ciertas “instituciones” identificables a partir de su “positividad” (en el sentido de beneficio) social. Si se acepta lo anterior como válido y asumiendo un acercamiento funcionalista a la explicación de la sociedad, el concepto de capital social se confunde con la sociedad (entendida como un conjunto de normas consensuadas para el bien común), lo que le resta todo sentido.

El asumir la existencia de ciertas prácticas sociales como propias de un supuesto capital social, con los atributos que las definirían, lleva a la “construcción” de relaciones sociales atemporales (categorías ideales) que en definitiva no son capaces de captar el real devenir de la vida social a partir de la acción social colectiva, con objetivos explícitos pero por sobre todo con efectos no previstos (positivos o negativos) por los sujetos sociales. El relevar el efecto positivo del capital social supone asumir un acercamiento normativo y no descriptivo-analítico en la comprensión de los fenómenos sociales.

Si al capital social se lo reconoce por sus efectos, quiere decir que su origen está situado en algunas (¿o en todas?) relaciones sociales, en consecuencia, lo que habría que estudiar son esas relaciones sociales en su devenir. Pero si eso

es así ¿no ha sido acaso este el objetivo, desde hace bastante tiempo, de ciencias sociales como la sociología y la antropología?, y para lo cual han elaborado un ya vasto andamiaje conceptual/teórico –que algunos se esfuerzan en desconocer– (reciprocidad, acción social, redes, coaliciones, facciones, etc.) En otras palabras ¿qué es lo nuevo que incorpora la idea de capital social a la reflexión sobre la dinámica de la vida social? Se podrá argumentar, por ejemplo, que releva la importancia de considerar el stock de relaciones sociales “solidarias” para optimizar los resultados de programas sociales; pero al argumentar de esta forma se pasa por alto la diferencia entre lo que es un problema teórico y lo que es una exigencia práctica. Por más que se argumente sobre la necesidad de considerar las relaciones recíprocas no se ha avanzado nada respecto a la comprensión del fenómeno al cual se alude.

¿Es factible pensar en la existencia de ciertas relaciones sociales que pueden ser guardadas, acumuladas y activadas en determinadas circunstancias para lograr beneficios sociales? Para que ello ocurra deberían darse una serie de supuestos, como: una sociedad concebida de manera estática; alta capacidad de los individuos para determinar los campos de acción en esa sociedad; y consenso social respecto a esas prácticas. Sólo tiene sentido hablar de capital social si las prácticas empleadas en un tiempo pasado son válidas para hoy y con mayor razón en el futuro. La empiria se ha encargado de demostrar que el conflicto ocupa un lugar significativo en la dinámica de la sociedad, por lo que los individuos se ven constantemente impelidos a replantearse los alcances de sus acciones optando por la generación de estrategias, eso sí informadas por su “experiencia” (Thompson 1981).

En vista de lo anterior es preferible, por el momento, dejar pendiente los intentos de categorizar algo que no está muy claro cuál es su consistencia real como tal. Pero de lo anterior no se deduce que debamos suspender la reflexión sobre cuáles son los elementos dentro de un grupo humano que hacen posible la construcción de una red de relaciones sociales para llevar adelante, u optimizar, acciones tendientes a mejorar sus condiciones de vida. En otras palabras, se debe avanzar en la identificación de los mecanismos sociales que hacen posible la reproducción de agrupaciones de individuos a partir de vínculos que se presentan en grados diversos de formalización y cuyo norte sea la obtención presente o futura de beneficios para los miembros que integran la asociación, y cuya constitución está estrechamente relacionada con la historia previa del grupo. Se debe dar paso a la búsqueda y construcción de un marco teórico, metodológico y técnico para proceder al registro y análisis de la historia comparada de grupos humanos cooperativos. Y también, por otra parte, como estos dispositivos en determinados momentos pueden ser puestos al servicio de relaciones clientelísticas.

Es importante destacar que no se parte adjudicando un sentido positivo a la acción respecto al contexto, ni presupone tampoco una relación positiva y equilibrada vis

á vis a cada una de las partes comprometidas en la relación social. De ocurrir ello se estaría trabajando, implícitamente, en la elaboración de una conceptualización de carácter normativo y no descriptiva-analítica. Lo que se quiere conocer son los mecanismos a través de los cuales los individuos, los grupos o colectivos más amplios, elaboran estrategias para alcanzar sus objetivos. En un primer momento hay que identificar cuáles son los principios fundamentales que aparecen sustentando las relaciones de colaboración en un momento determinado de la vida de una sociedad en general y de ciertos grupos en particular.

Hacia la definición de un marco teórico conceptual para abordar las alianzas y reciprocidades campesinas

En las disciplinas sociales han tendido a predominar dos estrategias metodológicas: el holismo *funcional estructuralista* y el *individualismo metodológico*. Los límites de ambos procedimientos para el análisis de los fenómenos sociales han sido profusamente discutidos (por un lado el extremo sociologismo que hace desaparecer a los individuos como actores sociales, mientras en el otro extremo un sujeto autónomo manipulador de procedimientos sociales);³ es posible percibir en mucho de lo que se ha escrito sobre capital social apoyo en uno u otro esquema.

Para abordar el tema que nos preocupa se parte del siguiente supuesto: “Todo fenómeno está integrado por una cantidad de elementos constituyentes, o partes menores relacionadas entre sí de una manera especial. La totalidad, o el hecho concreto, no resulta de la suma de los elementos, sino primordialmente del modo en que están articulados y actúan unos sobre otros” (Castro 1985).

A su vez la totalidad está conformada por elementos heterogéneos vinculados por incidencias distintas y hasta variables. El conjunto es el resultado de fuerzas que se contrapesan o neutralizan de una forma que le dan estabilidad relativa al todo.

Lo anterior supone que la concepción que se tiene de la sociedad ya no es la de un conjunto inerte de “hechos sociales”. “Es una totalización de acción social intencionada; y las metas humanas no sólo incluyen oportunidades que se ofrecen dentro del entramado de un sistema social establecido, sino también posibilidades de transformación de los sistemas dados” (Alavi 1976: 75).

3 El primero de ellos parte del supuesto que la sociedad es el producto de un “... conjunto de normas culturales completamente integradas que determinan las relaciones sociales, no tiene en cuenta las contradicciones entre los intereses de los individuos y de los grupos en la sociedad [...] La estrategia del individualismo metodológico, por su parte, se sitúa justamente en el otro extremo; cae en la trampa opuesta al centrar la acción individual fuera de la matriz del todo social. En lugar de definir los roles sociales, el interés se centra en el comportamiento real de los individuos en la sociedad”, (Alavi 1976: 61).

Esta forma de concebir la sociedad da paso a una serie de premisas respecto a la posición de los individuos en aquella y la forma como él define su accionar en la misma. Alavi señala que una concepción como la enunciada más arriba requiere entender la acción social de la siguiente forma:

- a. El individuo en sociedad no participa en la creación del consenso social ni de un orden social dado con sus múltiples dimensiones.
- b. Los adopta como las premisas iniciales de sus compromisos sociales y sus actividades sociales.
- c. Está inserto en la estructura en funcionamiento de una sociedad que existe con anterioridad a él.
- d. Ocupa su lugar en la sociedad, con un conjunto inicialmente dado de relaciones sociales y distribución de recursos, que le ofrecen determinadas posibilidades y le imponen determinadas necesidades, independientemente de sus acciones y de su voluntad. Son las premisas axiomáticas de sus metas sociales y sus puntos de partida para la acción social (Alavi 1976: 70-71).

Lo anterior permite abandonar la visión del sujeto esclavo de las normas sociales, por un lado, o la del sujeto que estructura su accionar de manera autónoma y para su puro interés, reemplazándola por la de un sujeto que se encuentra inmerso en un campo dinámico de relaciones sociales donde encuentra posibilidades y restricciones.

Conceptos fundamentales: reciprocidad, poder y lealtades primordiales

Se debe avanzar en la identificación de cuáles son los principios fundamentales que aparecen sustentando las relaciones de colaboración en la construcción social de la existencia.

Según Mauss (1972) la reciprocidad ocupa un rol central en la creación de sociedad. La compulsión al intercambio presente en el hombre y la obligación social que emerge en el intercambio se traduce, según el autor, en la trilogía dar, recibir y restituir. El tejido denso de relaciones a que da origen esta suerte de contrato social no sólo afecta las relaciones entre los individuos, sino que pone en tensión a toda la sociedad en sus múltiples manifestaciones, social, religiosa, económica, política (Marx ya había señalado esto cuando sostenía que lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones). Los conceptos de hecho social total y prestaciones totales tratan justamente de reflejar lo anterior.

Si bien Mauss ya algo había señalado respecto a que en las relaciones de reciprocidad estaba involucrado el tema del poder, su análisis se queda en el plano de las obligaciones que se construyen entre el “jefe” y sus súbditos, y cómo éstas, en el caso del jefe son asumidas como la refrendación de su poder. Será Service quien situará a la reciprocidad como un concepto que si bien posee la característica de dar cuenta de una relación de tipo relacional y no terminal,⁴ reconoce gradaciones en la relación recíproca. Es así como identifica una reciprocidad generalizada, otra equilibrada y una negativa. Esto es relevante puesto que reconoce la posibilidad de que existan resultados dispares en una relación de esta naturaleza sin que por ello la misma sea destruida.

Karl Polanyi (1994), identifica a la reciprocidad como una de las modalidades de lo que él denomina formas de integración de la sociedad (reciprocidad, redistribución e intercambio de mercado). Lo importante de este planteamiento radica, primero, en el reconocimiento de una diversidad de mecanismos mediante los cuales una sociedad institucionaliza⁵ las relaciones entre los hombres y la naturaleza para asumir el proceso de producción, distribución y consumo de los bienes que requiere para su existencia. Segundo, que estos mecanismos pueden operar en una sociedad de manera simultánea, pero donde alguno de ellos será dominante. Tercero, cada uno de estos principios requiere de lo que él denomina apoyos institucionales concretos, o sea, la sociedad debe generar una serie de dispositivos estereotipados (conductas recurrentes y reiteradas) para hacer posible la operación de cada una de las formas de integración (núcleos simétricos o iguales, un centro decisor y un mercado formador de precios, para la reciprocidad, la redistribución y el intercambio respectivamente). De lo anterior Polanyi deriva que la economía está incrustada y enredada en instituciones económicas y no económicas. La inclusión de lo no económico es vital. Pues la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que aligeren el trabajo de la mano de obra.⁶

4 A diferencia de una relación mercantil que es terminal y no relacional, según la expresión de Kopitoff (1991).

5 Para Polanyi la institucionalización del proceso económico dota a éste de unidad y estabilidad; crea una estructura con una función determinada en la sociedad; traslada el lugar del proceso en la sociedad, añadiendo de este modo significación a su historia; centra el interés en los valores, los motivos y la política. Unidad y estabilidad, estructura y función, historia y política deletrean de forma operacional el contenido de la afirmación de que el sistema económico humano es un proceso institucionalizado.

6 En la misma línea, también, se debe mencionar el aporte de Godelier (1998), quien hace una reflexión muy interesante respecto a la forma como la reciprocidad se ha institucionalizado en nuestra sociedad y asume la forma de “solidaridad” con los “desposeídos”, pero teniendo un trasfondo de transformación de la sociedad donde la desigualdad se acrecienta y la polarización social se profundiza.

Resumiendo, se tiene un primer concepto que permite delimitar un ámbito del quehacer social, aquel que descansa en una estrategia relacional y no terminal (reciprocidad).⁷

De lo anterior, se puede desprender una serie de consecuencias y/o supuestos para la actividad social. El primero de ellos dice relación con la idea de confianza. La reciprocidad descansa en las expectativas que surgen entre las partes involucradas de que cada uno de ellos reconocerá el vínculo y responderá a las exigencias que se desprenden de él. Pero la confianza no es algo que sólo se sitúe en el plano personal, lo trasciende para involucrar al conjunto del grupo y se materializa en sanciones con grados diversos de operación. En la medida que las confianzas entran en una dinámica de deterioro o erosión se puede suponer que la reciprocidad comienza a ser afectada, y en ese sentido la confianza puede ser un buen indicador para medir la solidez de las relaciones de reciprocidad.

La idea de cooperación es otro de los conceptos que está estrechamente vinculado a la reciprocidad. Pero ella puede ser entendida como la manifestación práctica de arreglos recíprocos para llevar adelante una acción que requiere del concurso organizado de individuos.

El poder, las coaliciones y las facciones

Otra de las dimensiones presente al momento de estudiar las dinámicas de los grupos es la relación de poder-autoridad. Se debe otorgar particular atención al estudio de los conflictos al interior de los grupos, las formas sociales diseñadas para su resolución, y la definición de deberes y derechos para cada una de las partes involucradas.

Dos conceptos pueden ayudar en la comprensión de la forma que asumen las relaciones de poder al interior de grupos campesinos: las coaliciones y las facciones. El primero, permite relevar el conjunto de mecanismos que puede emplear un individuo y/o grupo de individuos para crear una red de relaciones sociales que los ayuden a enfrentar los riesgos que supone una forma particular de inserción social, conjugando la acción individual con la colectiva. La forma facción, avanza en el sentido de que las redes sociales construidas permiten a

7 Hay que referirse a los planteamientos de Bourdieu (1997) en torno a lo que denomina la economía de los bienes simbólicos, y dentro de estos a la relevancia que le otorga a la idea de creación de interés en el desinterés, y que tiene como piedra angular de la reflexión la idea de que en el acto de devolver debe mediar un tiempo para hacer efectiva la restitución, de lo contrario puede ser asumida como la negación de la relación. Esto es algo que debe ser tenido en cuenta al momento de reflexionar sobre la idea de capital social.

los individuos situarse, en forma diferenciada, frente a la “captura” de cuotas de poder público que existe en una sociedad. Se debe destacar que ambos conceptos tienen implícita la idea de reciprocidad, por lo tanto es factible establecer un puente entre ambos acercamientos.

La idea de coalición que maneja Wolf (1975) para analizar el mundo campesino se basa en la verificación empírica de que los campesinos a veces establecen alianzas, pero éstas son lo bastante flexibles para no obligarles en períodos críticos. Aunque las casa campesinas tiendan a incrementar su seguridad ampliando sus recursos en bienes y personas, también conservan la suficiente autonomía funcional como para salvaguardar su supervivencia propia. Las coaliciones que afectan a los campesinos pueden, afectar no solamente a las relaciones entre campesino y campesino, sino también entre campesino y superior ajeno al campesinado.

Wolf señala tres criterios para distinguir entre diversos tipos de coaliciones: i) el número de personas que participan en la relación (diádica/poliádica); ii) el número de vínculos que se establecen entre las partes (entrelazamiento simple/entrelazamiento múltiple); y el estatus de las partes involucradas (horizontales/verticales). En la construcción de redes sociales se reconoce que los individuos en pos de un objetivo pueden subordinar o subordinarse a un otro con tal de lograr su reproducción y, que ello, puede estar sancionado socialmente –esto remite a la discusión de que la dominación opera con una dosis de consentimiento; la aceptación del dominado de su condición de tal contribuye a recrear la relación y legitimarla.

En el caso de las facciones, Alavi (1976), uno de los autores que han hecho un uso acabado del concepto para entender el comportamiento político entre los campesinos, sostiene que el funcionamiento político de los individuos no siempre adquiere un sentido horizontal, por el contrario es muy frecuente, particularmente en el contexto de sociedades rurales una participación política en el sentido vertical. Esto quiere decir que se constituyen grupos de poder a partir de la acción de un individuo que recluta adherentes en función de los bienes y servicios que les brinda a cambio de apoyo político para conquistar cuotas de poder.

Alguno de los argumentos esgrimidos por Alavi para cuestionar los alcances del concepto de coalición empleado por Wolf, y que resultan pertinentes para los propósitos de esta discusión, es que el término facción se refiere al grupo en cuanto todo y no a las distintas coaliciones individuales entre los líderes y los seguidores. Tampoco resulta adecuado el concepto de coalición poliádica, porque todos los lazos de los seguidores convergen en el líder de la facción y no implican lazos directos entre ellos, independientes de las respectivas relaciones con el líder.

En el análisis de la relación que se establece entre los individuos se debe indagar por la naturaleza de los procedimientos que la hacen posible. Por ello Alavi llama la atención sobre las condiciones objetivas sobre las cuales los individuos arman su accionar; se debe caracterizar las condiciones de producción específicas a cada situación y de ahí ver como los individuos se ven impelidos a buscar vínculos con otros para alcanzar sus objetivos, que dan paso a relaciones de dependencia y subordinación; esto último lleva el análisis hacia la esfera del poder.

Wolf en su análisis del poder elabora una tipología y uno de los tipos es el poder táctico o institucional. Este pone el acento en la forma como se ejerce control o se condiciona la capacidad de una persona, grupo de personas o cualquier unidad operativa, de actuar de determinada manera en un contexto social específico.⁸ La noción de poder táctico resulta altamente pertinente para la problemática planteada en la medida que llama la atención sobre la restricción que existe para que en determinadas circunstancias ciertas relaciones de cooperación se vean bloqueadas en la medida que los individuos al estar inmersos en relaciones de dependencia se ven impedidos de responder y aliarse con sus similares para configurar una respuesta.

Estas relaciones, que descansan sobre condiciones concretas de existencia, además crean y disponen de un entramado valórico normativo que le dan continuidad en el tiempo y a través del cual los individuos las aprehenden, y que ligan a las partes en un compromiso. Se da paso a una economía moral. Este concepto llama la atención sobre los compromisos morales que se establecen en un colectivo y que sirven de soporte o sanción para las prácticas que la costumbre ha establecido como lo que se debe hacer en circunstancias preestablecidas. Estas prácticas están orientadas a mantener las condiciones mínimas que debe resguardar la sociedad para asegurar la reproducción de los individuos miembros de aquella (Thompson 1995).⁹

8 R. Adams, de quien Wolf toma el concepto de poder táctico, lo define en los siguientes términos “... se refiere al control que una parte tiene sobre el medio ambiente de otra parte ... el poder en última instancia, se refiere a un control físico real que una parte puede tener con respecto a otra” (citado por Wolf 1987a).

9 El planteamiento central de Thompson es que el reduccionismo económico elimina las complejidades de la motivación, la conducta y la función en el quehacer social. La acción de los individuos descansa en alguna noción legitimadora; o sea, cuando hombres y mujeres que constituyen un grupo creen estar defendiendo derechos o costumbres tradicionales, y que están apoyados por amplio consenso de la comunidad. La economía moral está basada en una visión tradicional consecuente de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad. En ella están contenidos modelos ideales que asignan papeles económicos y que aprueban prácticas consuetudinarias, en un equilibrio determinado de fuerzas de grupos antagonicos.

Las lealtades primordiales

Finalmente, un concepto que debe estar presente en toda esta reflexión es el de lealtades primordiales. Con ello se alude a los compromisos básicos que contrae un individuo en sociedad y que le son adscritos en virtud de su pertenencia al grupo, ya sea por nacimiento, residencia, o territorialidad. La vinculación se expresa en valores y normas que comportan “deberes” y “derechos” sociales para los individuos. Destacan entre las lealtades primordiales el parentesco y la etnicidad, pero también puede jugar un rol semejante el *vecindario*.

Reflexionando sobre los alcances de lo anterior para la comprensión de las situaciones de poder en comunidades campesinas se debe poner atención sobre las siguientes situaciones. En primer lugar, es importante superar el modelo simple que distingue entre “comunidades”, o localidades, *conflictivas* y comunidades *cooperativas*. Los mismos precursores de la confianza y la cooperación pueden dar lugar a conflictos severos entre individuos y entre facciones.

En muchos casos, el vínculo patrón-cliente permea las relaciones comunitarias/locales; no sólo es una expresión de los partidos políticos clientelistas, sino una extensión de la práctica campesina que busca patrones internos e externos.¹⁰ En ambos casos los líderes tipo cacique son valorados por sus capacidades para movilizar y gestionar recursos humanos y materiales; para constituirse en una autoridad capaz de dirimir conflictos; operar como agente de resguardo o seguro en caso de emergencia y de acceso a prebendas. La reciprocidad está a disponibilidad de la comunidad de base para un trabajo, un conflicto, o para el negocio.

Los lazos pueden ser de naturaleza muy diferente, dentro del tipo general de clientelismo. Por un lado, el semi-clientelismo se distingue del clientelismo autoritario por el hecho de que en el primero las personas o grupos tienen una mayor capacidad de generar propuestas propias y de negociarlas con las autoridades o grandes socios comerciales. Por otro lado, estos lazos recíprocos pueden constituirse en estrategias comunitarias en la medida que la relación del agente externo es con la colectividad y no con sujetos particulares dentro de la comunidad que monopolizan el acceso a esta fuente de influencia.

10 Varios autores, destacando la importancia de los nexos de la comunidad con la sociedad mayor, hablan de ‘linkage’ más allá de la comunidad, como es el caso de Woolcock (1998), o la “densificación” y el “scaling up” del capital social comunitario hasta el nivel regional, como es el caso de Fox (1996). Otros, como Granovetter (1995) efectúan una caracterización de los vínculos, sosteniendo la importancia de la ‘fuerza de los lazos débiles’ entre personas pobres e integrantes de otros estratos sociales, mientras que otros van un poco más allá y relevan la importancia de las conexiones de la comunidad con el “exterior” como un poderoso mecanismo para contribuir al éxito de los programas para superar la pobreza, basándose en la idea de “sinergia” entre funcionarios públicos individuales y las comunidades con las cuales se involucran (Evans 1996).

Una síntesis teórica

El esfuerzo ahora debe estar orientado a integrar los conceptos y principios enunciados en una sola matriz explicativa. En otras palabras se debe ser capaz de entregar un marco de análisis en el cual distintos fenómenos aparezcan ligados en un continuo, y donde adquieran uno u otro sentido dependiendo de la situación específica de la que se trate. Un individuo concreto puede, en un determinado plano social, estar involucrado en una relación social horizontal, pero pasado un límite la relación se transforma en vertical; su accionar cotidiano estará sometido permanentemente a esta tensión pero dependerá del escenario y las modificaciones que se presenten en él cuál será el tipo de relación que ajustará su conducta.

El esquema que se muestra en el Gráfico 1 es un intento por lograr precisamente una visión integral de los elementos que componen el devenir social en el mundo rural. El esquema distingue dos grandes ámbitos de ocurrencia de las relaciones sociales en el plano individual (hogar), grupal, local o comunal y extra local o entorno. En el eje horizontal se sitúa la idea de confianza y amistad en el sentido altruista del término; mientras que en el eje vertical se sitúa la dependencia entendida como subordinación. Por lo tanto, ya sean los individuos y sus hogares, los grupos o las colectividades se desplazan en el arco que se forma en el recorrido de uno a otro eje, pasando por una posición intermedia donde lo que existe es una “amistad instrumental”.

En la medida que los individuos se separan del núcleo doméstico se van integrando a formas de organización mayor y que no pueden ser asumidas como la simple agregación o adición de individuos u hogares; en cada uno de estos niveles se definen relaciones sociales particulares, las que a su vez entran en un proceso dialéctico doble: con otras unidades del mismo nivel pero también con las del nivel superior e inferior. Los límites entre estos niveles son difusos pero quedan establecidos por las normativas particulares que se da en cada uno de ellos y que establece prescripciones y proscripciones para la conducta de sus miembros. En los niveles de agregación superior al hogar una consideración a tener presente es el hecho de que los intereses particulares de los hogares entran necesariamente en una “transacción” con los otros hogares de tal modo que el resultado es siempre algo distinto a los intereses individuales o de hogar tomados por separado.

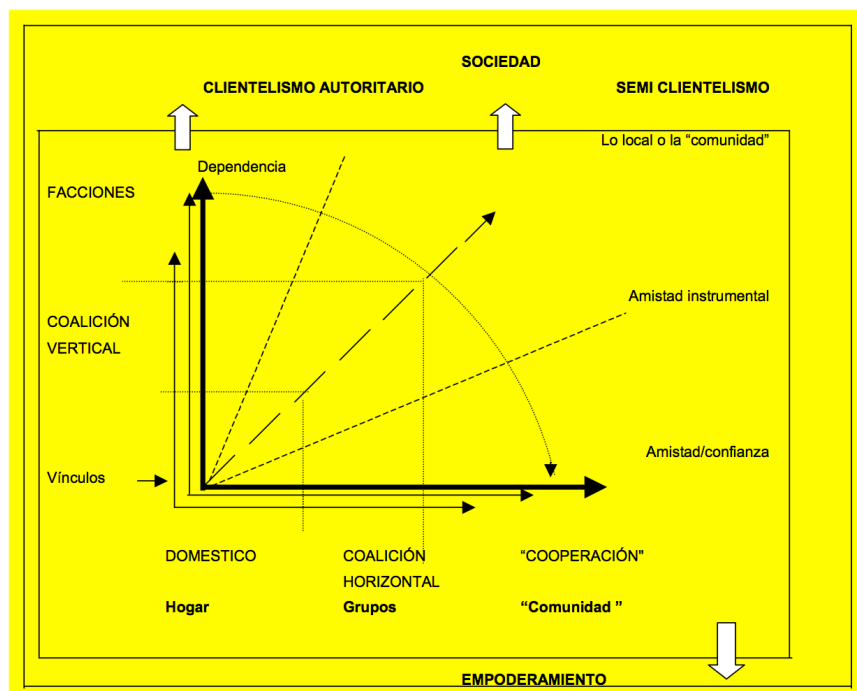


Gráfico 1. Devenir social en el mundo rural

En los entrelazamientos que surgen entre los individuos, entre los cuales un número importante se funda sobre necesidades económico productivas, se activan relaciones sociales que contribuyen a fortalecer la alianza (por ejemplo: el parentesco, la vecindad, etc.) Pero se debe dejar en claro que la presencia de una relación parental, por ej., asociada a una relación de tipo política no califica necesariamente a la relación como positiva, horizontal, sino que el carácter le viene dado por los intereses puesto en la relación. El parentesco puede ser empleado para invocar una relación de igualdad pero también una desequilibrada.

Otra cosa que el esquema intenta relevar es la necesaria relación que se debe establecer entre las dinámicas locales o comunales y las que operan en el entorno. Existe una estrecha interdependencia entre las prácticas sociales dominantes en el entorno y las formas que pueden asumir las relaciones entre los individuos en la localidad; esto puede ser interpretado como "ambientes sociales" que inhiben o actualizan prácticas internas. Esto no debe ser interpretado como un condicionamiento absoluto, pero sí como un entorno que por poseer, la mayoría de las veces, bienes demandados por las comunidades locales, éstas quedan comprendidas dentro de la esfera del poder táctico de las instancias externas,

pudiendo de ese modo condicionar las formas de agrupamiento interno que se den las comunidades para acceder a los bienes.¹¹

Lo anterior quiere decir que en ambientes sociales marcados por un clientelismo autoritario lo más probable que en el ámbito local se verán fortalecidas prácticas faccionalistas; a la inversa, donde existen ambientes más democráticos la acción de la comunidad tendrá un terreno más propicio para llevar adelante prácticas “cooperativas” lo que de una u otra forma se traducirá en un empoderamiento del grupo.¹²

En síntesis, lo que intenta mostrar el gráfico 1 es que las estrategias campesinas y el entorno donde ellas se realizan deben ser entendidas como un conjunto de procedimientos sociales (arreglos sociales institucionalizados sería un buen término), que operan en distintos niveles de integración social y que tiene por propósito alcanzar beneficio para las partes comprometidas, beneficios que en forma individual no sería posible alcanzar. El esquema también intenta relevar que el resultado o beneficio no debe ser necesariamente similar para todas las partes intervinientes; va a depender de la situación específica su carácter más o menos equilibrado.

Pero otro aspecto que el esquema releva, es la idea de que las estrategias se presentan en un continuo que va desde las relaciones inspiradas en el altruismo “puro” hasta aquellas fundadas sobre la dominación, pasando por relaciones en las que los vínculos entre los individuos comprometidos adquieren un marcado sentido instrumental. Esto, por otra parte, llama la atención sobre el hecho de que la calificación como capital social de las “relaciones de ayuda” que se registran en grupos o localidades debe necesariamente contemplar una mirada interna (émica) y otra externa (ética) donde, en el caso de esta última, el límite entre aquello que puede ser considerado como acción recíproca y solidaria (en la perspectiva positiva de las relaciones sociales y sus resultados) y lo que entra en la esfera de la dominación queda sujeta a una evaluación/valoración que introduce el investigador.

11 La sociedad no es un conjunto inerte de “hechos sociales”. Es una totalización de acción social intencionada; y las metas humanas no sólo incluyen oportunidades que se ofrecen dentro del entramado de un sistema social establecido, sino también posibilidades de transformación de los sistemas dados.... las expectativas de las situaciones sociales no se valoran en sí mismas ni son independientes de los procesos sociales que están ocurriendo en toda la sociedad (Alavi 1976).

12 Centrarse en los “grupos” crea una falsa dicotomía, en la medida en que el hecho del encapsulamiento de las comunidades locales afecta a todos los grupos comprendidos en ellas y afecta a los procesos y las estructuras globales de tales comunidades. Los roles mediadores de los individuos y de los grupos, a través de los que se establecen las vinculaciones entre la comunidad local y la nación estado, deben valorarse por tanto en el contexto de esta relación dentro del todo social integrado y ordenado (Alavi 1976).

Una propuesta de análisis

La localidad rural es el espacio privilegiado para el análisis de las alianzas y estrategias campesinas, pero ello de ninguna manera puede significar que el análisis quede circunscrito a él, por el contrario, buena parte de lo que suceda en estos niveles está en directa relación con el contexto. Este ofrece posibilidades y restricciones, que van cambiando en el tiempo y de esa manera van condicionando las dinámicas que se recrean al interior de la localidad y de los hogares integrantes.

El análisis a este nivel debería comenzar por caracterizar la estructura agraria de la localidad y sus inmediaciones; esto tiene un doble propósito: describir las características de la forma como se encuentran distribuidos los recursos e identificar los tipos de productores que existen en el lugar. Posteriormente, se debe precisar si ellos se han constituido efectivamente como sujetos sociales colectivos.

Un primer producto a lograr es la identificación de una tipología de productores (tipología de unidades campesinas, junto a una tipología de situaciones campesinas); esto permitirá dar cuenta de la heterogeneidad/homogeneidad socioeconómica del lugar y, sobre la base de la misma, avanzar algunas hipótesis respecto al tipo de dinámica que se podría esperar que se presentara en el área.

La tipología de unidades campesinas es un procedimiento teórico-metodológico que permite situar a los hogares campesinos en una escala de diferenciación que se funda sobre la relación de equilibrio que se presenta entre la dotación de fuerza de trabajo familiar disponible en el hogar y el recurso tierra que ella controla. En la medida que el recurso tierra pierde su “capacidad” para generar los bienes requeridos por el hogar campesino para satisfacer sus necesidades, la fuerza de trabajo adquiere un peso mayor en la relación pero ahora obteniendo ingresos desde fuera de la explotación. Por el contrario, cuando la fuerza de trabajo doméstica inicia un proceso continuo de separación de la producción, reemplazando a los trabajadores por individuos provenientes de otros núcleos domésticos, se avanza en el sentido inverso.

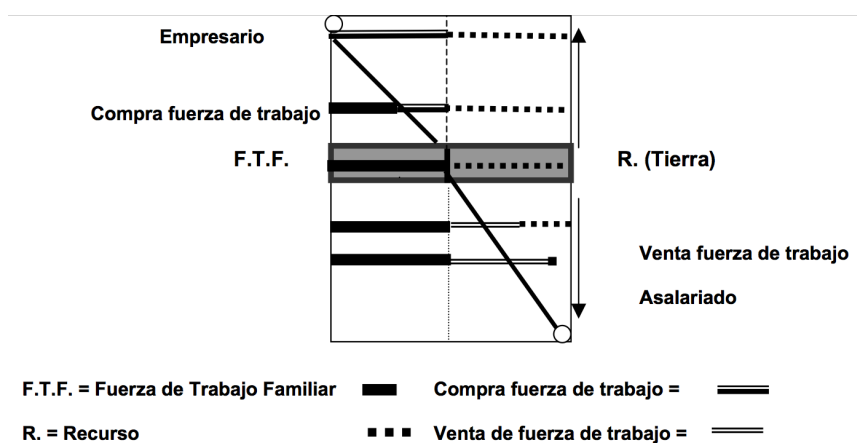


Gráfico 2. Tipología de unidades campesinas

La idea tras la gráfica es bastante simple: en la medida que la línea se desplaza desde el centro hacia el extremo superior izquierdo la unidad paulatinamente se transforma en una unidad de tipo empresarial (capitalista) en la medida que la componente fuerza de trabajo familiar pierde relevancia en el proceso productivo y es reemplazada por otra de origen externo a la unidad. Por el contrario, en la medida que la línea se desplaza desde el centro hacia el extremo inferior derecho el "aporte" de la producción predial al ingreso familiar disminuye y es reemplazado por la obtención de ingresos desde fuera de la explotación mediante diversos mecanismos, entre los que destaca la venta de fuerza de trabajo.

En la gráfica es posible representar el devenir que muestran las unidades campesinas a través del tiempo o las tensiones a las que se ven sometida; pero el esquema también puede ser utilizado para mostrar como en una situación específica, en una localidad por ejemplo, conviven unidades de producción en distintos grados de diferenciación; en este caso, cada una de las líneas horizontales representaría una unidad de producción. La representación de conjunto se denomina tipología de situaciones campesinas, y remite al hecho de la presencia/dominancia de unidades de carácter campesino en una localidad o territorio.

El esquema llama la atención sobre la combinación de situaciones que se pueden presentar en una localidad cualquiera, donde distintas unidades se encuentran sometidas a un proceso de diferenciación con efectos diversos sobre ellas; de acuerdo al estado que presenten las unidades establecerán con las otras unidades tipos específicos de relaciones que pueden comprender desde prestaciones laborales (asalariadas, intercambio, etc.) a entrega de tierras, incluyendo arriendo o préstamo de animales de laboreo, herramientas, semillas, etc.

El análisis en el ámbito de localidad y de explotación van absolutamente unidos, por lo que se requiere diseñar una estrategia metodológica para hacer el “puente” entre una y otra dimensión. El marco de análisis para las relaciones que se establezcan entre ellos está dado por los lineamientos teóricos enunciados más arriba (reciprocidad, poder, acción social y lealtades primordiales). Con la información que se obtenga en este nivel se podrá identificar y calificar el tipo de reciprocidad (intercambios no mercantiles) que surge entre las unidades; la relevancia de los intercambios mercantiles entre las unidades; como las unidades tratan de configurar redes, más o menos sólidas, y particularmente antecedentes sobre la constitución de coaliciones y facciones. El concepto de facción, y el entramado teórico sobre el que descansa, debe ser uno de los ejes en torno a los cuales se realice el análisis de la información, particularmente en lo tocante al tema del poder en las localidades y como se estructuran los grupos para acceder a las cuotas de poder público. Por otra parte, teniendo claro el tema de las facciones es posible avanzar en el análisis de las organizaciones, con diversos niveles de formalización, que se puedan encontrar en las localidades.

El comportamiento político faccional en el mundo rural descansa en la idea de poder táctico. La posibilidad de constituir facciones, descansa en una distribución desigual de los recursos entre las unidades; el que exista individuos que disponen de medios materiales o controlan información relevante para la reproducción de otras unidades los transforma en “proveedores” para éstas a cambio de lealtad política.

Una alta diferenciación campesina (heterogeneidad), dará paso a la presencia de la conformación de múltiples grupos entre los cuales tenderá a predominar la constitución de facciones. Mientras una localidad se descompone en un número amplio de facciones más débil aparecerá el grupo como un todo, puesto que estará cruzado por “conflictos” de representación entre los cabezas de facción, predominando por lo misma las relaciones verticales entre los individuos. Los márgenes para el desarrollo de relaciones de confianza y cooperación en estas circunstancias son bastante limitadas, lo que hace que las relaciones que se establezcan entre los hogares oscilen desde un clientelismo autoritario a otro de tipo instrumental. Por lo mismo, aquello que en un determinado momento hace fuerte a una facción, prestaciones, puede en otro momento transformarse en su principal debilidad en la medida que surja otra cabeza de facción con mayores posibilidades para constituir una clientela política.

Conclusiones

Al inicio de este trabajo se sostenía la debilidad teórica del concepto capital social. De igual forma se sostenía que ello no significaba que se debiera suspender la reflexión sobre cuáles son las condiciones que deben existir en un grupo humano

para hacer posible la construcción de una red de relaciones sociales para llevar adelante, u optimizar, acciones tendientes a mejorar sus condiciones de vida. Se insistía en la necesidad de avanzar en la identificación de los mecanismos sociales que hacen posible la reproducción de agrupaciones de individuos a partir de vínculos que se presentan en grados diversos de formalización y cuyo norte sea la obtención presente o futura de beneficios para los miembros que integran la asociación, y cuya constitución está estrechamente relacionada con la historia previa del grupo. La búsqueda y construcción de un marco teórico, metodológico y técnico para proceder al registro y análisis de la historia comparada de grupos humanos cooperativos es hacia dónde deberían apuntar los esfuerzos.

El documento presentado ha intentado inscribirse en ese propósito. El entramado teórico conceptual se elaboró teniendo cuidado en no orientar su atención hacia aquellas relaciones sociales consideradas positivas y equilibradas *vis á vis* a cada una de las partes comprometidas en la relación. De ocurrir ello se estaría trabajando, implícitamente, en la elaboración de una conceptualización de carácter normativo y no descriptiva-analítica. Lo que se debe conocer son los mecanismos a través de los cuales los individuos, los grupos o colectivos más amplios, elaboran estrategias para alcanzar sus objetivos; algunas de aquellas estrategias serán “solidarias” de los mecanismos empleados por otros colectivos, mientras que otras estarán en franca contradicción. Lo más importante de todo esto es que el esfuerzo intelectual debe estar orientado a describir y explicar el devenir de la sociedad.

Referencias citadas

- Alavi, H. 1976, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Cuadernos Anagrama. Serie: Sociología y Antropología. Dirigida por José Llobera.
- Archetti, E. 1992. *El mundo social y simbólico del cuy*. CEPLADES. Quito.
- Bourdieu, P. 1997. La economía de los bienes simbólicos. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2000. Una nueva vulgata planetaria. *Revista Le Monde Diplomatique*. Edición Chile. N° 4, Diciembre.
- Castro, N. 1985. “Para el estructuralismo histórico”. En: H. Lefebvre *et al.* *Estructuralismo y Marxismo*. México: Enlace, Grijalbo.
- Durston, J. 1996. Aportes de la antropología aplicada al desarrollo campesino. *Revista de la CEPAL*, (60).
- _____. 1999. Construyendo capital social comunitario. *Revista de la CEPAL* (69).
- _____. 2000. *¿Qué es el capital social comunitario?* Santiago: Serie políticas sociales, N° 38, División de Desarrollo Social, CEPAL.

- Evans, Peter. 1996. Government action, social capital and development: reviewing the evidence on synergy. *World Development*. 24 (6).
- Fox, Jonathan. 1996. How Does Civil Society Thicken? The Political Construction of Social Capital in Rural Mexico. *World Development*, 24 (6).
- Geilfus, F. 1997. *80 Herramientas para el Desarrollo Participativo. Diagnóstico, Planificación, Monitoreo, Evaluación*. San Salvador: IICA-Holanda/LADERAS C.A.
- Godelier, M. 1998. *El enigma del Don*. Barcelona: Paidós.
- Gonzalez, J. 1997. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Gonzalez Casanova, P. 1973. *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Edición Nueva Visión.
- Granovetter, Mark 1985. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*. 91 (3).
- Klikhsberg, B 1999. "Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo". En. *Revista de la CEPAL*. (69).
- Kopytoff, I. 1991. "La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso". En: *La vida social de las cosas. Perspectiva Cultural de las mercancías*. México: Editorial Grijalbo.
- Marx, C. 1971. *El método en la economía política*. México: Colección 70, Editorial Grijalbo.
- Mauss, M. 1972. "Ensayo sobre los Dones. Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Mayer, A. 1990. "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas". En: *Antropología Social de las sociedades complejas*. M. Banton (compilador). Alianza Universidad. Madrid.
- Polanyi, K. 1992. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica/Clásicos de Economía.
- Polanyi, K. 1994. *El sustento del hombre*. Barcelona: Biblioteca Mondadori.
- Putnam, R. "Bolear solo: El 'Capital Social' de Estados Unidos en Deterioro". www.usia.gov/journals/itdhr/0796/ijds/putnam.ham
- _____. "The Prospeous Community. Social Capital and Public Life". <http://epn.org/prospect/13/13putn.hatml>
- Sahlins, M. 1977. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Nueva Colección Labor.
- Thompson, E.P. 1981. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo.
- _____. 1995. *Costumbres en común*. Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo.
- Wallerstein, I. 1989. *El capitalismo histórico*. México: Ed. Siglo XXI, 2ª Edición.
- Weber, M. 1974. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Woolcock, Michael. 1998. "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework", *Theory and Society*. 27 (2): 151-208.
- Wolf, E. 1975. *Los campesinos*. Barcelona: Nueva Colección Labor. Editorial Labor.

- _____. 1987a. *Las luchas campesinas del siglo XX*. México. Siglo XXI.
- _____. 1987b. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1990. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En: M. Banton (compilador) (1990) *Antropología Social de las sociedades complejas*. Alianza Universidad. Madrid.

¿Apitutados o apechugadores? El clientelismo político en el campo chileno¹

JOHN DURSTON

Entender los factores de la intermediación de partidos políticos (el “clientelismo”) en la participación campesina en espacios públicos de concertación rural es una tarea frecuentemente soslayada. Como fenómeno muy difundido en el mundo rural, debe ser parte del análisis de la exclusión (o, para ser más exacto, subordinación) campesina en la vida cívica de las municipalidades rurales, en Chile hoy. El clientelismo modifica el diseño formal de los programas, proyectos y concursos de desarrollo rural asociativo y es un determinante de la participación de las comunidades campesinas en los espacios locales de concertación rural.

Como hipótesis de trabajo se puede postular que mientras más clientelismo hay en un territorio sociopolítico, menor será la calidad de la participación de sectores subordinados como el campesino. Transformar las relaciones de intermediación política puede ser la forma más eficaz y permanente de mejorar los espacios cívicos locales y de lograr los objetivos de los programas públicos. Los vínculos informales del clientelismo copan los intersticios de los sistemas sociopolíticos locales; sólo se puede mejorar la calidad de la participación forzando una transición en el sistema mismo.

Para lograr el objetivo de mejorar su calidad de vida en sentido amplio, los hogares, grupos y comunidades campesinas han tenido que desarrollar una extensa gama de estrategias individuales y colectivas, encontrando para este propósito diferentes aliados en el contexto local y “Comunal” (v.g., municipal). Cada actor campesino recluta a aliados (“socios”, en el campo chileno) en una red de relaciones egocentrada (i.e., una red diferente para cada actor o ego).

1 Publicado en Porras, J. y V. Espinoza (comps.) 2005. *Redes: enfoques y aplicaciones del análisis de redes sociales*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana. Una versión ligeramente diferente y más extensa fue publicado electrónicamente en la revista virtual *Ciencias Sociales Online II* (1 y 2), 2005 (<http://www.uvm.cl/csonline>).

Los socios elegidos, a su vez, proponen a ego ciertas condiciones para concretar tales alianzas.

En términos muy generales, este artículo intentará analizar los hallazgos de un estudio de cinco comunidades chilenas² (Durston *et al.* 2005), a la luz del debate académico actual sobre clientelismo. Finalmente, se intentará sacar algunas conclusiones tentativas sobre el paradójico contexto actual chileno de “democratización con clientelización”.

Clientelismo político y capital social

El clientelismo político es entendido generalmente como un intercambio de “favores por votos” (Auyero 2001). Pero es, sobre todo, un intercambio relacional que pretende establecer y alimentar una relación personal duradera entre las partes.³ Este tipo de intercambio a través de redes de relaciones personales puede ser caracterizado como un “capital social individual” que es propiedad del individuo (ego) en el centro de una red con forma de telaraña.

En este trabajo entenderemos capital social como un contenido de ciertas relaciones e instituciones sociales caracterizadas por conductas de reciprocidad y cooperación. Estas conductas se retroalimentan con actitudes de confianza en un círculo virtuoso de acumulación de capital social, sea de propiedad de un individuo o de una colectividad”.

De acuerdo al paradigma del capital social (CEPAL-MSU 2002) los actores (individuales o colectivos) movilizan sus “capitales” tangibles e intangibles y compiten por monopolizar –o en caso contrario compartir mediante la cooperación– diversos recursos, incluidas las relaciones sociales y las posiciones de control en los “sistemas inteligentes” –como lo es un sistema territorial municipal–.

Esta definición privilegia, para propósitos heurísticos, el plano “conductual”, sin olvidar su retroalimentación con los planos simbólicos (conocimientos,

2 En el estudio, un equipo de cuatro personas empleó la metodología del Grounded Theory, durante los años 1999, 2000, 2001 y 2002, en las regiones “Norte Chico” (IV), Secano Central (VI) y Araucanía (IX; comunidades indígenas mapuche). Finalmente, se intentará sacar algunas lecciones para políticas públicas en un contexto paradójico de “democratización con clientelización”.

3 “Desde el “favor fundacional” una relación de ayuda mutua se ha desarrollado...[los clientes] están vinculados al mediador “por medio de lazos que se extienden más allá del momento fugaz en que el que se realiza la transacción (Durkheim)...La transacción fundacional se convierte en lazo, y estos lazos se concatenarán en redes” (Auyero 2001).

normas y valores) y emocionales que los actores sociales también tratan de controlar y movilizar.

En esta óptica, es clave la distinción entre el capital social en la forma de relaciones sociales personales (capital social individual, cuyos propietarios son personas específicas) y las instituciones socioeconómicas: las formas colectivas, organizadas y duraderas de cooperación para lograr objetivos compartidos (capital social colectivo, cuyos propietarios son comunidades o sociedades enteras). El clientelismo puede analizarse como una forma de capital social individual, en contradicción, más o menos grave según el caso, con las instituciones socioculturales orientadas al logro del bien común de la sociedad civil local o nacional.

Para Eric Wolf, el clientelismo es una forma desigual de “amistad instrumental”. Un vínculo de capital social interpersonal o contrato diádico puede considerarse clientelar cuando uno de los socios tiene claramente mayores posibilidades de movilizar bienes y servicios a cambio de lealtad, información y apoyo político.⁴ El componente de afecto, como en toda relación personal de reciprocidad generalizada, es un elemento necesario; “si no está presente, debe ser fingido” (Wolf 1963).

Esta referencia a la amistad nos llama la atención a los aspectos no racionales del capital social en redes y de clientelismo político en particular. Mientras que el enfoque de la “elección racional” (*rational choice*) permite armar un modelo capaz de predecir gran parte de los comportamientos relacionales de las personas, es también un ejemplo de las visiones “infrasocializadas” de las interacciones humanas. Como minimiza la importancia de la cultura y de las emociones en la conducta humana, el enfoque del *rational choice* no es capaz de explicarle cabalmente la fuerza de los vínculos que componen la redes personalizadas como son las de clientelismo político. Es en este mismo sentido que Bourdieu declara que el capital social no puede ser reducido a una expresión de interés material según la teoría del *rational choice* (Bourdieu 2001).

Gran parte de los estudios recientes del clientelismo acusan una deuda intelectual con el antropólogo George Foster. Dicho autor define la relación “patrón-cliente” como un tipo de contrato diádico:

que vincula a personas de diferentes estratos socioeconómicos u órdenes de poder, quienes intercambian formas diferentes de bienes y servicios.

4 Contrato diádico: “Todo adulto organiza sus contactos societales fuera del hogar nuclear mediante una forma especial de relación contractual. Estos contactos son informales ya que carecen de base legal: existen sólo gracias a la disposición de los contratantes. Son diádicos porque sólo ocurren entre dos individuos. El contrato diádico implica y se valida por obligaciones recíprocas” (Foster 1961).

Los contratos “patrón-cliente” se expresan verticalmente y pueden ser concebidos como asimétricos, puesto que cada socio es muy diferente del otro en posición y en obligaciones. (Foster 1963).

El clientelismo “es un modo de inclusión política vertical distinto del populismo” (Auyero 2001). El *populismo* es un fenómeno de masas a nivel de la sociedad nacional, que se asocia con la demagogia y la irresponsabilidad fiscal mientras que el clientelismo es un contrato diádico vertical, personal y de reciprocidad difusa (Wolf 1963; Valenzuela, 1977) que, desde el punto de vista del cliente, es una extensión de “las tramas informales de ayuda recíproca” al mundo de la política (Auyero 2001). Auyero también aclara que el clientelismo puede contribuir a “la recreación y/o reinención de las tradiciones populistas” a nivel nacional.

Trocello (2000), siguiendo a Weber, hace una distinción entre el clientelismo y otras formas de “dominación patricial”:

La estructura patricial de dominación es *patrimonial* cuando aparece un cuadro administrativo personal del [patrón] y los [estratos populares] se transforman en súbditos. La característica entonces es el reparto de bienes...De acuerdo a esta caracterización weunberiana, podríamos decir que en los patrimonialismos modernos...centrarán sus prácticas en dos instituciones: el *clientelismo* y el *prebendalismo*. El primero tendrá entre sus prácticas dilectas la entrega de bienes a las *clases más pobres* y el segundo [es un] sistema de favores con los leales al régimen... (Trocello 2000).

Si bien hay elementos de individualismo en los sistemas socioculturales campesinos, el potencial de cooperación (ejemplificado en los mingacos, las trillas, etc.) también está presente en las cinco comunidades estudiadas en esta investigación (Ver Durston *et al.* 2005). Lo que es más, las estrategias individuales de los campesinos más emprendedores gatillan la emergencia de emprendimientos colectivos, mediante el reclutamiento de varios “socios” por parte de un líder. En este contexto, las variables externas resultan muy explicativas en las “autopsias” de proyectos asociativos fracasados.

Dadas las capacidades propias de cooperación y asociatividad de las comunidades campesinas, ¿porqué las intervenciones estatales por parte de funcionarios entrenados para, y encargados de, fomentar estas capacidades colectivas producen tantas veces los resultados contrarios? Las evidencias de los proyectos poco exitosos apuntan todas en misma dirección: la triple alianza poco santa entre la burocracia, la tecnocracia y el clientelismo partidario.

Como señala González, el clientelismo partidario es en gran medida un sistema de acceso personalizado a recursos del estado central:

...la burocracia, concebida como un activo factor de racionalización del Estado, está asimismo bajo el dictum clientelar. Las estrategias de los grupos sociales, incluidos los connotados por la etnicidad, tienden a reducir las distancias con el Estado anónimo, en especial con los burócratas. (Gonzalez,1997).

Auyero postula un conjunto de condiciones para la pre-eminencia del clientelismo en un contexto nacional dado:

Bajo condiciones generales de pobreza y dados 1) un partido gobernante con un apoyo estable a nivel de masas y acceso a programas de asistencia social solventados por el estado y 2) desertificación organizativa... deberíamos esperar el fortalecimiento de la resolución de problemas de sobrevivencia a través de la mediación política personalizada. Esta manera de resolver problemas, a su vez, refuerza a la organización partidaria a nivel de base y su acceso a programas de asistencia social solventados por el Estado. (Auyero 2001).

Estos “datos” corresponden exactamente al contexto del Peronismo en la “villa miseria” estudiado por Auyero en la década del 90. Los relatos etnográficos de las experiencias de las cinco comunidades estudiadas con las agencias estatales chilenas de desarrollo rural sugieren que el clientelismo fue un factor decisivo en la consecución de beneficios concretos en varios casos. Una comparación de estas experiencias con el marco teórico “estado del arte” (y con experiencias de otros países) nos permite entender mejor el clientelismo en el campo chileno en el cambio de milenio.

Dudas sobre el clientelismo y evidencias del campo chileno

Hay diferencias de opinión sobre los diversos significados del término clientelismo y sus manifestaciones “en casos concretos hoy en día”: ¿Es un resabio del pasado o un fenómeno de auge actual? ¿Se trata de una relación “patrón-cliente” en sentido clásico o de *brokerage*? Y, finalmente, ¿Es bueno o malo para la democracia, la equidad y la inclusión social? Algunos puntos de este debate son relevantes para nuestro análisis de la relación entre agencias públicas, partidos políticos y comunidades campesinas en Chile hoy, y para el logro de la democratización de los espacios locales de concertación mediante el empoderamiento de potenciales actores sociales excluidos o subordinados, como el campesinado.

¿Resabio o actualidad?

El término clientelismo hace referencia a la relación “patrón-cliente”, que tiene raíces históricas profundas, más antiguas aún que la época feudal con que suele identificarse. La relación patricios-plebe, de interfaz social entre familias de élite (“patricios”) y sectores subalternos, era parte esencial de la estructura social de la república de Roma (fundada en 510 AC). Las acepciones originales en latín de estos términos ayudan a esclarecer esta compleja relación de subordinación-protección:

Patrón –protector, tutor “paterno”. Cliente –el que escucha’, y acude cuando es llamado por el patrón; obedece y cumple. Los sociólogos clásicos del siglo XIX como Tönnies, Weber y Durkheim; hacían distinciones entre sociedades tradicionales organizadas en torno a principios de parentesco y relaciones personales, por un lado, y las sociedades modernas organizadas por principios de ciudadanía, producción industrial y/o el Estado burocrático impersonal. De forma similar, Wolf rescata la distinción que hacía Morgan entre *societas* (basada en el parentesco) y *civitas* “en que relaciones de economía política e ideología guían y restringen las funciones del parentesco”⁵ (Wolf 1963). Los politólogos tradicionalmente calificaban los fenómenos de clientelismo político como características de sistemas políticos inmaduros (*societas*), lastres que disminuirían en importancia en la medida en que avanzaba el desarrollo social, civil y comunicacional de los países latinoamericanos, entre otros.

“En el 506; y en el 2000 también”.⁶ Actualmente se sabe que no sólo no ocurrió esta transformación, sino que el clientelismo persiste en diversos contextos de modernidad, no sólo en la región sino también en países como los Estados Unidos. Incluso, según algunos autores, la década de los 90 fue testigo de diversos procesos de aumento del clientelismo en los partidos políticos (Auyero 2001, Levitsky 2003).

El auge de la política masa-mediática no ha eliminado otras formas de hacer política... la distribución personalizada de favores y bienes sigue siendo indispensable para la obtención de apoyo, lealtades y votos. Contra uno de los axiomas de la literatura sobre clientelismo –a mayor

5 El contraste hecho entre *societas* y *civitas* como dos tipos ideales contrapuestos parece hacer del concepto “sociedad civil” una contradicción de términos. Sin embargo, en este trabajo, la sociedad civil rural chilena emerge como una síntesis de ambos conceptos, en que las redes basadas en parentesco y amistad operan simultánea e integradamente con elementos ideológicos, de política económica y de institucionalidad pública.

6 *Cambalache*, Tango, 1934, por Enrique Santos Discépolo: “En el 506 y en el 2000 también/... siempre ha habido chorros, maquiavelos y estafa’os...”.

importancia de los medios, menor importancia de las redes clientelares—parecería que ambos pueden coexistir. (Auyero 1997)

El posible aumento de este fenómeno ha sido explicado en términos de la desideologización de los partidos políticos en la época de posguerra fría, de la transformación de la estructura ocupacional, de la caída del movimiento obrero y de la introducción de criterios neoliberales en la asignación de recursos de programas sociales mediante “subsidios a la demanda” “auto-focalización” “concursos” y otros mecanismos que utilizan la competencia entre usuarios y entre proveedores para asignar recursos.

Levitsky en particular desarrolla la hipótesis de que estos nuevos mecanismos hacen inevitable el (re)surgimiento del clientelismo partidario como forma de ganar ventaja (para los “clientes”) en la competencia, y como una manera (para los partidos) de capturar votos (Levitsky 2003). Para él, varios partidos en Europa y América Latina cambiaron su naturaleza, de ser partidos basados en movimientos obreros, a ser partidos clientelares. El Partido Justicialista argentino sería un ejemplo de esta “transformación radical”.

Kessler coincide parcialmente con Levitsky en que los nuevos contextos y programas en Argentina se prestan para el clientelismo; pero considera que éste no ha aumentado necesariamente sino que ha tenido que cambiar:

A partir de mitad de la década [del 90], [...] se crearon muchos programas caracterizados por [...] focalización, descentralización, participación de los beneficiarios y mecanismos de rendición de cuentas.... se dejó a muchas Organizaciones de la Sociedad Civil el rol protagónico de la gestión local...el delegar recursos y responsabilidades en este tipo de organizaciones no eliminó la posibilidad de prácticas clientelares, sino que las *redefinió*. (Kessler 2003, énfasis agregado).

Una pregunta de análisis relacionada con esta discusión es si Chile se encuentra actualmente en una situación especialmente propicia para la expansión del clientelismo político. Si bien el clientelismo ha existido en muchos lugares y en muchas épocas, cuando hay alternativas de acción colectiva y discursos ideológicos movilizadores, surgen no sólo actores de base más exigentes a la hora de ser tomados en cuenta, sino también con una actitud anti-clientelismo en los partidos y en la administración pública.

Hoy día en Chile se habla del auge del pragmatismo material como un aspecto de la realidad actual que favorecería la expansión del clientelismo. Se contrasta la coyuntura actual con épocas anteriores: por ejemplo, a mediados de los años “60, hubo una “mística” y un “sentido de misión histórica” entre los funcionarios del

Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) y de otros organismos estatales en el campo. Se veían a sí mismos como promotores de la pacífica liberación campesina de los patrones de fundo, a través del voto libre y de la organización en sindicatos. Esta ideología de “revolución en libertad”, inspirada en las ideas de Paolo Freire y en los precursores de la teología de la liberación, es mencionada repetidamente por los entonces jóvenes idealistas del INDAP.⁷ Este espíritu que permeaba la institución a finales de la década del ‘60 y aún más en la Unidad Popular (1970-1973) condicionaba fuertemente la tradición de favores personalizadas en la administración pública que describió Valenzuela. Hacía que el trabajo político de estos funcionarios públicos fuera orientado menos a amarrar vínculos clientelares personalizadas y “máquinas políticas” y mucho más a forjar, y aliarse con, un movimiento campesino fuerte y semiautónomo. Cabe notar que INDAP se ha esforzado, especialmente en los últimos años, a generar un sentido de misión similar, además de instaurar sistemas de calidad que apuntan a la transparencia y a impactos positivos. Algunos dirían que, hasta este momento, está remando contra la corriente.

¿Patrón o Broker?

González, para el caso español, también pone el énfasis en las redefiniciones:

el clientelismo moderno puede ser contemplado, más que como una manifestación del homo hierarchicus, como una red de transacciones transclasistas guiadas por el interés mutuo, y de carácter pragmático. El contrato diádico del clientelismo rural clásico habría dado paso al pacto clientelístico. (González 1997).

En la actual redefinición, varios autores coinciden con González al considerar que el clientelismo moderno (¿y más democrático?) tiene más un carácter menos personalizado y pasivo, más de brokerage entre fuerzas políticas en competencia. Lo cierto es que es incorrecto encasillar juntas relaciones diversas, en un solo estereotipo de clientelismo político y relaciones diversas que deben analizarse en cada momento histórico y lugar concreto para caracterizar correctamente cada caso. No es lo mismo un “caudillo” político, un *broker* político que compite libremente en un marco electoral, o incluso de un “servidor público altruista”.

Foster desarrolló su análisis de la relación “patrón-cliente” en el contexto de lo que él llama “un modelo de la estructura social de una comunidad campesina” (Foster 1961). Como una forma especial del contrato diádico, entonces, la relación

7 Comunicaciones verbales de Jacques Chonchol, Emiliano Ortega, Maximiliano Cox y Ricardo Halabí.

“patrón-cliente” es visto como una expresión propia del sistema sociocultural campesino, un recurso para defenderse en un mundo mayor amenazante.

El término “patrón-cliente”, en sentido estricto, hace referencia a una relación exclusiva (es decir, no se permite “servir a dos patrones”). Por otro lado, el patrón puede tener visos de benevolencia, pero una benevolencia paternalista y autoritaria. Inspira servilismo y una mezcla de adulación y miedo. El patrón dispensa “justicia”, dirime conflictos entre sus clientes y dicta castigos. Ejemplos de este prototipo son el patrón de hacienda y, en el contexto de nuestro análisis de los partidos políticos, los “caudillos” políticos que controlan máquinas electorales, o de “caciques”, como los caciques sindicales estudiados por Healy en Bolivia, quienes “monopolizan los recursos sociales (información, habilidades burocráticas y legales, acceso a los títulos de tierras) y los servicios públicos para mantener a la población campesina en relativa dependencia” (Healy 1982).

Esta definición más clásica y estricta de “patronazgo-clientelismo”, contrastante con las definiciones de *broker* y de “servidor público altruista”, nos ayudará a entender importantes matices del papel que juegan estos poderosos personajes en la transformación de los espacios locales de concertación en cada caso concreto.

Como señala Valenzuela (1977), el patrón tiene autonomía para hacer alianzas y tomar decisiones políticas, mientras cumple con entregar bienes materiales. Podríamos agregar que la relación “patrón-cliente” es un contrato diádico múltiple, que cubre varios ámbitos vitales y es de largo aliento. Concluye Valenzuela que hay que limitar la terminología “patrón-cliente” a los fenómenos clásicos para mantener su utilidad analítica (Valenzuela 1977). Con esta apreciación coincide Auyero, quien considera que los dirigentes peronistas

Más bien son mediadores, con tráfico de influencias, con aquellos que controlan los bienes y servicios. Los brokers son figuras cardinales en la producción y reproducción de la creencia en el valor del juego clientelar, en la articulación de un lazo de afecto imaginario (una ideología implícita que relaciona a éstos con los clientes). (Auyero 1997).

Existen paralelos interesantes del broker en sentido de intermediador comercial con las funciones de un representante local elegido en el “mercado” de la política nacional. El broker es el intermediario entre el caudillo y su clientela, un actor clave en las formas modernas de clientelismo, en las cuáles las comunidades tienen un mayor grado de autonomía estructural expresada en la existencia misma de estos brokers. Aquí mantendremos este concepto y también la definición de la relación “patrón-cliente clásico” para poder clasificar ejemplos específicos.

Otra subcategoría clave para nuestro análisis de los espacios locales de concertación en municipalidades rurales es el “semi-clientelismo”, término acuñado por Fox (1996) para referirse a las facciones o partidos políticos “reformistas” que también compiten con promesas de beneficios a cambio de votos, pero cuyas plataformas incluye el empoderamiento de los estratos subalternos, es decir, el progresivo reemplazo de las relaciones clientelares (y de los “mediadores”) por instituciones plenamente democráticas. A estos actores de los estratos superiores de poder daremos la etiqueta de “reformistas democratizantes sinérgicos” (en abreviatura, “reformistas”)

En resumidas cuentas, el clientelismo es más que un intercambio de favores por votos. Como conjunto de relaciones personales, con elementos de afecto y reciprocidad difusa, operando como una extensión de las redes de ayuda mutua, cabe plenamente en el marco conceptual del capital social, como una forma vertical, asimétrica de capital social individual. Aplicar este marco nos puede ayudarnos a entender mejor el complejo, variado y cambiante fenómeno del clientelismo político en las comunidades campesinas estudiadas.

Esta revisión de la literatura académica sobre clientelismo nos permite seleccionar algunos conceptos que serán útiles –sin prejuzgar si algunos tipos de clientelismo habrán desaparecido, o no corresponden al modelo general vigente en Chile– para nuestro análisis de los casos empíricos de intermediación política en las cinco comunidades chilenas estudiadas:

- El clientelismo político es una forma *personalizada asimétrica e interclase*, de capital social individual.
- Es un fenómeno antiguo, pero de *gran vigencia actual* en varios países con sistemas electorales representativos.
- Hay una importante *variedad* de roles y relaciones que responden a diferentes situaciones de clientelismo político.
- Aunque se trata básicamente de “favores por votos”, tiene otras facetas importantes, como son 1) el vínculo *afectivo* y 2) su función como extensión “hacia arriba” de las redes microlocales tradicionales de ayuda recíproca, en las estrategias de los miembros de sectores subalternos.
- Hay indicios de que las formas predominantes de clientelismo político están cambiando en Chile, *evolucionando* desde la clásica relación “patrón-cliente” hacia formas de *brokers* competitivos y, en algunos casos, incluso hacia relaciones “sinérgicas” o de “coproducción”, surgidas de pactos negociados

entre facciones *semiclientelares*, reformistas, de la clase política y sus clientes de estratos pobres.

En este último punto, las diferentes relaciones de clientelismo político fueron tipificadas según el rol asumido por el “patrón”. Estas diferencias en los roles de patrón implican igualmente diferencias en el grado de desigualdad o de diálogo en la relación misma, y por ende, en el rol asumido por el o los clientes. Proponemos, entonces una tipología:

- a. Formas tradicionales predemocráticas (relación “patrón-cliente” clásico):
 - i. Caudillo: relación “patrón-cliente” tradicional, de obediencia absoluta y lealtad única, a escala nacional o regional.
 - ii. Cacique: local (comunidad, aldea).
- b. Formas democráticas modernas:
 - iii. *Broker*: intermediario político en competencia con similares, que negocia pactos con sus clientes. Puede ser nacional, regional o local.

Subtipos de *brokers*:

- a). Puntero: funcionario partidario que canaliza a sus clientes bienes y servicios de programas públicos, esenciales para la supervivencia de sus clientes. Su autoridad deriva de su posición en un partido político.
- b) Broker reformista: promete empoderamiento en un pacto electoral.
- iv. *Gestor*: líder comunitario con conocimientos de la burocracia y de los partidos políticos, que gestiona trámites y proyectos para sus seguidores.
- v. *Altruista*: En una acepción limitada del término, podemos hablar de un líder o de un funcionario público con genuina vocación de servicio, que no cosecha votos ni avanza en su carrera mediante vínculos clientelistas, sino sólo deriva beneficios sicosociales en cuanto a mejoramiento de su autoimagen, prestigio y expresiones de gratitud, etc. En sentido estricto, no se trata de una relación clientelar.

¿Compatible con la democracia?

¿Es el clientelismo practicado actualmente en el campo chileno compatible con el fortalecimiento de la democracia? Por cierto, suele ser denunciado como una forma de corrupción:

Tenemos caudillos y [los campesinos] tienen que ser serviles a ellos, ese es el tipo de político que tenemos... Mover recursos públicos hacia fines de candidatura políticas, o que los servicios públicos apoyen a ciertas personas ... me parece una forma de corrupción horrorosa. (Profesional de ONG chilena).

Sin embargo, hay quienes consideran que en este caso lo perfecto es enemigo de lo bueno. Opinan que algunas formas de clientelismo o brokerage tienen virtudes que no deben ser ignorados:

De hecho, bueno, los representantes en Estados Unidos son básicamente clientelistas... Es lo más clientelista que hay en el mundo, y no hay nadie que diga que no es democrático eso. (Director Regional de servicio público chileno).

Independiente de las posibles opiniones sobre la democracia en Estados Unidos, lo cierto es que hay diversas formas de clientelismo allá como en otros países, que tienen diversas implicancias para los procesos de democratización, de exclusión y de subordinación.

Valenzuela (1977) afirmaba que el brokerage daba solución a los problemas de grupos locales de Chile en 1969. Un alto funcionario público entrevistado por Valenzuela en 1969 fue explícito en su evaluación:

El parlamentario es el elemento de conexión (por supuesto no es su función natural, pero es sin duda su función real)... nunca ha habido un mejor mecanismo... el parlamentario es la caja de resonancia de la localidad; sintetiza los problemas y ve que se aplique la ley. (Valenzuela 1969).

El clientelismo es una característica de todas las democracias reales del mundo. Ambos fenómenos tienen una diversidad de formas y manifestaciones, algunas de las cuales pueden coexistir. Guillermo O'Donnell plantea que el clientelismo es sólo una manifestación más de las extendidas consecuencias de relaciones de clase y que no es necesariamente incompatible con el libre ejercicio del sufragio (O'Donnell 1996, citado en Auyero 2001).

Esto no significa que algunas formas de clientelismo no estén claramente reñidas con la democracia. Un artículo de prensa intitulado “La Caja Negra del INDAP” señalaba que:

[Según la Senadora Matthei, de derecha] el Director Nacional de aquel entonces daba instrucciones a los funcionarios de hacer cosas que eran ilegales. Y, según me señalan los funcionarios, en la mayoría de los casos las órdenes no eran por escrito, con lo cual la responsabilidad recaía en ellos. Pero si no obedecían, eran fuertemente perjudicados y perseguidos. (Matus 2003).

En otros casos, no se trataba de comportamientos ilegales sino antidemocráticos, de la penetración de clientelismos partidarios en agencias públicas. La misma (ex) periodista informaba que algunas personas hablaban de “El senador de los campesinos”:

Rafael Moreno, senador DC por la Sexta Región, no figura legalmente en ninguna empresa consultora o agrícola que esté o haya estado ligada al INDAP. Y es, sin embargo, de acuerdo con diferentes fuentes consultadas por La Nación, uno de los demócratacristianos más influyente en el sector. Según el senador Ávila [de izquierda], “el mundo campesino en general lo identifica como el personaje más poderoso del INDAP”. (Matus 2003).

El clientelismo en el campo chileno toma, entonces, una variedad de formas, más o menos compatible con la democracia formal, según el contexto local. Esta forma y sus implicancias también van cambiando constantemente. Para entender estas tendencias es necesario ahondar en algunos de los complejos matices del clientelismo, mediante el análisis de ejemplos concretos.

Dinámicas del clientelismo en el Chile rural de hoy

Los diputados y senadores chilenos, en 1969 y en el 2000 también, juegan papeles determinantes en la marcha, en el éxito y en la determinación de los beneficiarios de los programas y proyectos de desarrollo rural. Los alcaldes (especialmente) y los concejales probablemente tienen hoy más control sobre recursos que en 1969. De acuerdo a sus orientaciones, motivaciones e implicancias, estas intervenciones pueden ser positivas o negativas para el proceso de empoderamiento de actores sociales campesinos. En general, en sus campañas electorales hay varios elementos de un “clientelismo puro” de donativos por votos

Dones, “pitutos”, lobby, altruismo, afectos y redes

Donativos directos: En diversas circunstancias, los candidatos a elección o a reelección aportan recursos materiales en forma más o menos directa. Los siguientes pueden ser considerados ejemplos de “clientelismo puro” en el sentido de ser favores realizados con la expectativa clara de recibir votos en reciprocidad:

[...] Al que viene, más de algo se les saca; ¡pero si ellos [también] vienen a buscar [votos] aquí! (Dirigente campesino de Algodones).⁸

Esta manifestación del lado más instrumental y calculador del clientelismo se repite en comunidades mapuche:

Yo me estoy apoyando en los políticos...así como los políticos quieren algo de nosotros, hay que pegarles una mascada. ¿Como van a comerse la manzana, ellos solos? (Presidente de comunidad mapuche Nahuelco).

El análisis de este dirigente encuentra eco en actitudes expresadas en las otras comunidades estudiadas y otros medios culturales. La lógica de los líderes campesinos de “apoyarse en los políticos” para lograr algo más que donativos puntuales coincide perfectamente con la justificación tradicional de la relación clientelar, desde el lado del poder. Los burócratas nacionales entrevistados por Valenzuela reconocían que algunas comunidades quedan atrás si no son apoyadas por algún parlamentario, pero comentaban que es un hecho de la realidad que “guagua que no llora no mama” : sus respuestas a las presiones y las quejas de clientes locales son necesarias, si algo se va hacer para las comunidades pobres (Valenzuela 1977).

La relación de reciprocidad que subyace el clientelismo rural en Chile es a veces muy explícita:

[El alcalde] nos trajo unos folletos y en los folletos decía, “Mire, yo en mi administración les puse teléfono, les cambié la posta, arreglé el colegio, puse agua potable en tal parte, trajimos la luz eléctrica. Esto es lo que yo he hecho, y yo necesito que me den el voto para seguir trabajando con ustedes. (Campesino mapuche).

Como subraya Auyero, “Los programas de asistencia social son el botín que los mediadores buscan obtener a los efectos de mejorar sus carreras... el discurso oficial presenta el programa como una empresa personal” (Auyero 2001). Pero

8 En este trabajo se usan nombres ficticios para las comunidades estudiadas.

también está el discurso de “seguir trabajando con ustedes”, de mantener un vínculo personal recíproco de mutuo beneficio.

Cientelismo y “pitutos”: El clientelismo no puede reducirse a una “forma de dominación” impuesto desde arriba. Los líderes campesinos desarrollan vínculos hacia arriba para ser más efectivo en “pegar una mascada’ a la manzana estatal:

Cuando uno va y hace las gestiones, cuando uno realmente busca y mueve los pitutos, allí ve que en realidad hacen falta. Hacen cualquier falta, porque ... así es el sistema lamentablemente, y hay que decirlo como es. (Lider mapuche de Huilipán).

El pituto –una relación de influencia personal con un funcionario en posición de conseguir favores, empleo, resoluciones favorables, etc.– es claramente una forma de capital social individual, con apariencias de amistad y regida por principios de reciprocidad difusa. Este término chileno tiene equivalentes en otros países latinoamericanos, como el concepto de cuello en Guatemala (Reina, 1959; Wolf, 1963; Durston, 1972), o cuñas, contactos, santos en la corte, etc. en diversos países.

Aunque el origen de los recursos mencionados arriba puede no ser siempre el Estado, en general lo es:

Una denuncia por una presunta “corrupción electoral” hizo ayer contra el Gobierno el secretario general de Renovación Nacional, debido a que en la Novena Región se estaría distribuyendo una carta en que se le anuncian a una serie de beneficiados de la comuna de Galvarino, que lo han sido con un bono familiar de INDAP. Esa solicitud de bono –según la carta– habría sido gestionada por el Diputado (DC) –candidato a Senador por la zona–...motivo por el cual la solicitud habría sido aceptada.

En respuesta,

El Director Regional de INDAP admitió la existencia de tales cartas, pero negó enfáticamente que alguno de los candidatos mencionados haya intervenido en la otorgación y selección de las personas favorecidas. Explicó que las adjudicaciones se hicieron sobre la base de un programa computacional diseñado expresamente y con listados codificados... (Diario Austral, 28 noviembre 2001).

El papel fiscalizador de la prensa y de la oposición es un factor clave en el control de la “corrupción” (con o sin comillas) del clientelismo electoral. La implicación de la respuesta del Director Regional al reportero es que el candidato quiso hacer creer a sus clientes que él les había conseguido el

bono, aunque esto no era efectivo. Sin embargo, efectivamente aún había en el período estudiado algunos intersticios vulnerables en un sistema diseñado para ser objetivo, transparente y *accountable*.

Clientelismo y lobby: Otro ejemplo de una forma muy común de clientelismo es una particular aplicación que se hace del concepto de lobby. El lobby o “cabildeo” es la práctica de intentar influencia las decisiones del sector gubernamental. Según Lahera,

El *lobby* es una actividad con la que se busca influir en la elaboración, gestión o interpretación de políticas públicas para privilegiar unos intereses en perjuicio de otros. Conviene regular y no pretender ignorar a los grupos de presión, así como a las actividades de lobby. (2004).

El *lobby* que hemos observado en nuestro estudio de programas de superación de la pobreza rural puede considerarse una forma de clientelismo político, ya que se realiza a través de vínculos personales altamente asimétricos, con la intermediación de los partidos, con fines de “cosechar” votos. Es dirigido principalmente a los funcionarios responsables de la asignación de diferentes formas de apoyo al campesinado, sea para agilizar trámites entrampados en la burocracia-tecnocracia o bien para lograr la aprobación de algún proyecto que una organización haya postulado en un concurso de subsidio público. Es en el contexto de los concursos y licitaciones que esta práctica en el campo chileno corresponde a la definición de Lahera, de “privilegiar unos intereses en perjuicio de otros”.

El lobby puede ser ejercido por los mismos líderes campesinos, pero es más usualmente una función de los dirigentes políticos que han sido elegidos a posiciones de representación (Concejales, Diputados, Senadores) o simplemente funcionarios de partido.

En la CONADI están acostumbrados a recibir llamadas de diputados consultando sobre postulaciones a proyectos. Sus demostraciones de interés pueden influir marginalmente en los Consejeros [de CONADI] políticamente cercanos al diputado” (Funcionario CONADI).

“Yo trabajo directamente allá a Temuco, pregunto, consulto, primero hago el lobby...y después a hablar con el Director Nacional no más, o hablar con algún Consejero”. El tema de un político es, “tengo que llegar con ayuda para esa comunidad para tener una cosecha de votos”. (Empleado de campaña de un candidato parlamentario).

El *lobby*, en el contexto de nuestro estudio, tiene diferentes significados según quien lo hace, a favor de quien y a quién se dirige: campesinos a funcionarios,

representantes a agencias, ejecutivos elegidos. El lobby por un representante elegido es algo esperado, condición para su reelección. Puede ser considerado esencialmente negativo para la democracia y la equidad (Lahera 2004) o como la forma normal de hacerse escuchar. En gran medida, las funciones de intermediación de parlamentarios brokers de los 60's eran lobby fuerte ante los Ministerios, encontrando justificación como defensa de los intereses de la gente (ver arriba y Valenzuela 1977). Esta última posición es la que toman los representantes que utilizan el término para referirse a su papel de intermediación ante autoridades a favor de las comunidades que ellos representan:

Yo tengo el listado de los proyectos que la CONADI está favoreciendo, que los ingresó al presupuesto, y éste es uno de los proyectos que está. Ahora tiene otro paso, porque una vez que los proyectos entren a la batería de proyectos, hay que hacerles un lobby para que quede elegido, porque los proyectos de la Región son muchísimos y la plata no alcanza para todos...Entonces, si ellos [los campesinos] no tienen la información, si uno no sabe sus problemas... "*guagua que no llora no mama* [compare Valenzuela (1977), arriba] es un dicho que hay aquí. (Concejal)

Estoy con el Diputado [en su campaña de reelección] haciendo todas las gestiones para que salga [la postulación de una comunidad campesina "cliente" a un concurso de subsidio]... hemos hablado con el Director Nacional de [agencia] por el tema, y él está dispuesto a apoyarnos con dos proyectos para esta comuna. (Empleado de campaña electoral).

El aspecto más grave del lobby en los proyectos concursables es que una comunidad con influencia puede ganar un subsidio por sobre una comunidad con un mejor proyecto. Todas, en consecuencia, se ven obligadas a recurrir a la intermediación partidaria. Pero también debe considerarse el hecho de que todas las comunidades pobres rurales tienen representantes, elegidos en elecciones competitivas, quienes pueden apoyar sus postulaciones en forma relativamente equitativa, cada vez que las ayudan a superar otros problemas y brechas comunicacionales de la burocracia y de la tecnocracia. En unos pocos años, a las comunidades que pierden un concurso pero siguen postulando les "tocará" el soñado subsidio si cuentan con la asesoría para corregir errores en sus propuestas y co el lobby para terminar con su "postergación". Ambos apoyos se consiguen en las oficinas particulares de los políticos.

Clientelismo, altruismo y traición: Hay situaciones en que las prácticas de funcionarios son presentadas como actos de altruismo o misión profesional, pero que igualmente califica como clientelismo. Desde la autoridad pública también hay sectores reformistas ("semiclientelares" en el lenguaje de J. Fox, 1996) con una disposición hacia las formas más horizontales de diálogo con el campesinado

organizado, y cuya misión incluye construir una mayor capacidad de negociación campesina, en el sistema electoral democrático.

Me interesa que exista un creciente grado de organización y representatividad porque en la medida que yo tenga interlocutores válidos no le tengo miedo a las organizaciones, la representación. ...Yo prefiero hablar con gente que tiene la representatividad legítima y pueda conversar con uno...mi recomendación ha sido siempre...condicionar su voto...que aunque estén absolutamente convencidos de votar por un parlamentario, que de todas maneras negocien su voto y lo comprometan...que no sean ingenuos... (Director regional de agencia nacional).

Por otro lado, el incumplimiento de promesas puede ser percibido como una traición. La percepción general de los campesinos es que las promesas de campaña rara vez se cumplen, y que el “aprecio” profesado por el candidato se desvanece después de que es elegido.

Un problema que siempre tenemos, cuando ellos quieren salir [elegidos], nos buscan...Nosotros los apoyamos en un 100%...pero cuando necesitamos de ellos, nos mandan la secretaria ...nos dan hora para después... “Que estaba muy ocupado, que no tenía tiempo...” ahí queda uno como que no puede lograr lo que quiere hacer. (Campesino de Algodones).

La desilusión que expresaron varios campesinos contribuyó a un empate técnico en la elección presidencial de 1999 y a una segunda ronda electoral. Los campesinos percibieron estas promesas incumplidas y estos abandonos como un rompimiento de los vínculos personales que habían creado con técnicos y políticos, incluso como una traición. Se sentían libres para votar en función de posibles nuevos vínculos con otros brokers, o para salir del juego del clientelismo⁹ en que la coalición de gobierno volvió a echar mano a promesas clientelistas (e.g. condonar las deudas con el INDAP) para ganar el voto rural.

Clientelismo como capital social individual: En todas estas formas de clientelismo el marco conceptual del capital social ayuda a entender matices importantes de sus dinámicas. Como señala Auyero (2001),

Los mediadores [en el caso chileno de este estudio, diríamos los gestores campesinos]... tienen similares pertenencias de clase social con sus

9 Esta “salida” (veáse Hirschman 1970) generalmente significó la abstención o el voto en blanco. Sin embargo, muchos campesinos votaron por el candidato de oposición, quien logró proyectar un imagen de un “no político” a pesar de ser dirigente del “partido Pinochetista”.

clientes. Lo distintivo de los mediadores es la cantidad acumulada de capital social... el capital social (la cantidad de recursos derivada de las conexiones y de la pertenencia a cierto grupo) es un aspecto central para los efectos de distinguir a los brokers de sus clientes.

Este capital social de los mediadores campesinos es “capital social hacia arriba” (contactos en las esferas de mayor poder), pero también “capital social hacia abajo” (el líder o “gestor” campesino como *primus inter pares* de similar pertenencia de clase).

Pero, al menos en las comunidades chilenas estudiadas, en ningún caso los líderes campesinos logran integrar a toda la comunidad en un proyecto colectivo o en apoyo a un candidato. Por un lado, los líderes tienden a atender primero a las necesidades de sus familiares y otros cercanos. En todas las redes clientelares hay un “círculo íntimo” alrededor del punto central (el Alcalde, el Diputado o el Senador), que se reproduce al interior de cada comunidad.

Los mediadores tienen un círculo íntimo de seguidores. Estos son los satélites personales del mediador:... los miembros de su círculo íntimo por medio de lazos fuertes de amistad duradera, de parentesco, real o ficticio. (Auyero 2001).

Esto es uno de los factores claves en la emergencia de facciones al interior de las comunidades campesinas. Como en todas las formas de capital social, las redes clientelares excluyen: “los lazos que unen también excluyen... los grupos y las redes sólo funcionan mediante la inclusión de algunos y la exclusión de otros” (Narayan, 1999). Concretamente, los líderes comunitarios siempre intentan incorporar a toda la comunidad:

Los [mediadores] construyen y defienden un territorio sobre el cual dicen ser los gobernantes. Su gente está en su territorio... Al acumular recursos de información vital para resolver problemas se convierten en resolvedores de problemas... los efectos estructurales de dominación están implicados en la posición de los mediadores... Al buscar la realización de sus intereses alguno se transforman en cuasimonopolios en la resolución de problemas. Al hacerlo aumenta su capacidad de limitar las posibilidades [alternativas] de los “detentadores de problemas” (Auyero 2001).

Por otro lado, conflictos interpersonales, antiguas facciones, o simplemente la desconfianza llevan siempre a algunas personas a “autoexcluirse”, a rechazar la invitación –el reclutamiento– de participar en los emprendimientos colectivos.

Pero igualmente importante es el “círculo exterior” del mediador:

El círculo exterior –los potenciales beneficiarios de las capacidades distributiva del mediador– está relacionado con los referentes por medio de lazos débiles. Se contactan con él cuando surge algún problema o cuando necesitan algún tipo de favor... pero no desarrollen lazos de amistad o parentesco ficticio con los mediadores. A pesar de que pueden asistir a los actos o reuniones organizadas por los mediadores, o incluso votar por ella o él en alguna elección, no tienen una relación íntima, diaria y cercana con él o ella. En otras palabras, los lazos que vinculan a los mediadores con sus círculo íntimo son densos e intensos; los lazos con el círculo exterior son más ocasionales e intermitentemente activados. (Auyero, 2001).

Un aspecto importante de las estrategias de mediadores es que no sólo intentan un control monopólico de las soluciones mediante el acceso a los recursos estatales, sino también intentan un control monopólico sobre “su gente en su territorio”. Como brokers, tratan de controlar no sólo información y la oferta de favores sino también la oferta de votos y otras formas de apoyo clientelar, que ofrecen a los candidatos a cargos públicos. Esto implica, por un lado, que los líderes pueden ofrecer su clientela a diferentes políticos, y por otro, que el conflicto entre líderes campesinos es, además de una expresión de la rivalidad entre sus respectivos patrones, sino también en cuanto a la competencia por el control de su capital social de base, es decir, los miembros de la comunidad.

Todo esto implica que mientras mayor competencia hay en el sistema político clientelar, tanto entre candidatos a cargos públicos como entre brokers y entre gestores campesinos, mejor es la situación de los clientes “detentores de problemas”. Tal como señala Wolf (1966), “Esta competencia de patrón contra patrón ofrece al cliente una palanca [leverage], una capacidad de ganar ayuda e insistir en su continuación”.

Es en este sentido que un sistema clientelista de brokers en competencia es más benigno que uno basado en el monopolio total que caracteriza a la relación “patrón-cliente” clásico. En resumen, el clientelismo actualmente vigente en el campo chileno no puede considerarse como una forma de exclusión o dominación. Es, al contrario, una forma de inclusión en la vida cívica, que si bien es mediante una relación de poder fuertemente asimétrica, es también una forma de capital social personal para los clientes campesinos, en la que pueden invertir y activar para resolver problemas y para acceder a recursos del Estado.

Vínculos afectivos y clientelismo

El énfasis en los bienes y servicios intercambiados es sólo una parte de la fuerza de las relaciones clientelares. Como advierte Auyero (1997):

El enfoque de la elección racional...puede hacernos perder de vista los significados compartidos –aunque no cooperativamente contruidos– que emergen y sostienen a estas acciones. Las lealtades, identidades locales, etc. en la dimensión simbólica del clientelismo no son susceptibles de ser entendidas sólo en términos estratégicos...Los agentes pueden maximizar otras relaciones, como la de igualdad en el intercambio o el altruismo. (Auyero 1997).

Tanto el vínculo personal en sí como el performance del broker satisfacen necesidades humanas de sociabilidad.

Los patrones y los mediadores no intercambian explícitamente votos por favores. Por el contrario, los beneficios deben ser otorgados de una cierta manera, con cierta performance que públicamente presente a la cosa dada como “amor por el pueblo”, como lo que debemos hacer”... el discurso del candidato presenta el programa como una empresa personal [suyo]. (Auyero 2001).

Sentimientos de gratitud

Observa Auyero que el resultado en los pobres es un sentimiento de lealtad y gratitud hacia esa persona, de compromiso de reciprocidad:

para los clientes... los mediadores no son los políticos inescrupulosos y corruptos de los que hablan otros vecinos. Son gente buena, que ayuda, que se sacrifica, con las que tienen una relación personal, a veces amistad... el sentimiento de comunidad que muchos experimentan con sus mediadores, su creencia sincera en las acciones dedicadas... cancelan cualquier posibilidad de distanciarse de la relación y de actuar... como si estuvieran tratando de maximizar oportunidades a través de las [meras] expresiones de afecto. (Auyero 2001).

Por parte de los clientes, en Chile rural como en Argentina urbana, esta percepción de su vínculo de amistad con una persona más poderosa lleva especialmente a expresiones y acciones de gratitud: “Yo creo que debemos ser unos agradecidos...” (Campesino de Algodones).

Y, especialmente en las comunidades mapuches, en una de las cuales ocurrió el siguiente diálogo:

Nosotros no somos políticos, pero a través de los parlamentarios, de los políticos, se consiguen las cosas y si nosotros tenemos una persona que nos está apoyando y está luchando con los proyectos. El Diputado y el Senador, entonces, nosotros no podemos decir que ellos no nos están ayudando “ (Dirigente mapuche).

“Ellos apechugan por los proyectos”. (Señora mapuche).

“Ellos están peleando por nuestros proyectos. Nosotros hacemos los proyectos, les formulamos el proyecto... ellos mismos tienen la gentileza, ya, ellos van allá y luchan por ese proyecto... (Presidente comunidad mapuche).

En resumidas cuentas, sería superficial e inexacto encasillar todas estas relaciones de intermediación partidaria en una sola categoría analítica. En cada caso particular hay relaciones sui generis que exigen análisis, en términos de los conceptos mencionados: relación “patrón-cliente” clásico, brokers partidarios en competencia entre sí, reformistas democratizantes y hasta altruistas serviciales. En todos los casos, sin embargo, el clientelismo político muestra aspectos importantes de una afectividad propia de las redes interpersonales e intercomunitarias campesinas tradicionales.

Redes recíprocas entre comunidades campesinas y su utilización clientelar

La “villa miseria” urbana estudiada por Auyero había pasado, en varias décadas,

de ser un lugar con una alta densidad organizativa y niveles de movilización política que en algún momento fue vivido como una “comunidad”, y en el cual la mayoría de los problemas eran resueltos de manera colectiva, a ser un espacio caracterizado por la desertificación organizativa... en la cual una creciente cantidad de problemas de sobrevivencia son resueltos de manera “individualizada”.

Sigue Auyero con una importante definición de su concepto, lugar comunitario:

un modelo distintivo de resolución de problemas, el cual combina a) reclamos a los gobiernos locales y provinciales... con b) un esfuerzo colectivo de parte de los residentes de la [comunidad] para mejorar el hábitat y las viviendas individuales. Este modelo de resolución de

problemas y formulación de reclamos niegan cualquier imputación de una supuesta “cultura de la pobreza”... (Auyero, 2001).

Las comunidades campesinas chilenas estudiadas merecen este nombre en el sentido que lo da Auyero. Con todos los conflictos internos, con todos los fracasos de organizaciones y proyectos, tampoco se alcanza allí el grado de desertificación organizativa que caracteriza al caso argentino.

Por un lado, en las comunidades campesinas las redes egocentradas se traslapan y se sobreponen, para formar un entramado microlocal que es a la vez “múltiple y complejo” (“multiplexo”) y que tiene un alto grado de “cierre” ya que casi todos tienen relaciones con todos los demás (Coleman 1990). Hay confianza entre conocidos basada en el conocimiento retrospectivo de comportamientos de cada cual, en la identidad compartida (clase, vecindad, etnicidad) y en otros “precursores” del capital social. Esta combinación de redes egocentradas e institucionalidad social informal permite postular la hipótesis de que las comunidades campesinas gozan de el modelo comunitario de resolución de problemas descrito por Auyero, con mayor frecuencia que los barrios urbanos.

Por otro lado, este estudio encontró en todos los casos otro tipo de redes, intercomunitarias y no egocentradas sino una suerte de bien público. Su base principal eran los matrimonios exógamos, que en las comunidades patrilineales mapuche formaban verdaderas alianzas entre linajes por la vía del matrimonio entre “primos cruzados” (i.e., primos por el lado materno del varón, nunca dentro del mismo patrilineaje local). Pero este entramado básico de parentesco también cumple otras funciones muy diversas (Figuras 1 y 2) y es reforzado constantemente por los encuentros e intercambios realizados. Esta red campesina microregional no es sólo la telaraña centrada en una comunidad sino que en realidad se extiende hasta llenar el territorio, al menos del sistema sociopolítico municipal.

En su explicación de cómo consiguen favores para sus clientes de las comunidades rurales chilenas, estos dos brokers hablan de dar un “apoyo” hacia abajo, hacia las comunidades clientes. También el concejal enfatiza este apoyo hacia abajo “Yo estoy trabajando, apoyando al [presidente de esta comunidad] porque él es un excelente dirigente, él ha motivado a la gente”. Hacia abajo y hacia arriba, las redes interpersonales de reciprocidad siguen los mismos principios fundamentales, tanto en la relación externa con políticos como en las relaciones internas de la comunidad campesina. Los campesinos viven la relación que emerge de las repetidas visitas de un técnico o de los favores logrados por un político en los mismos términos como el vínculo diádico de afecto y trabajo entre dos “socios” o los emprendimientos colectivos de un equipo comunitario de individuos reclutados por un líder.

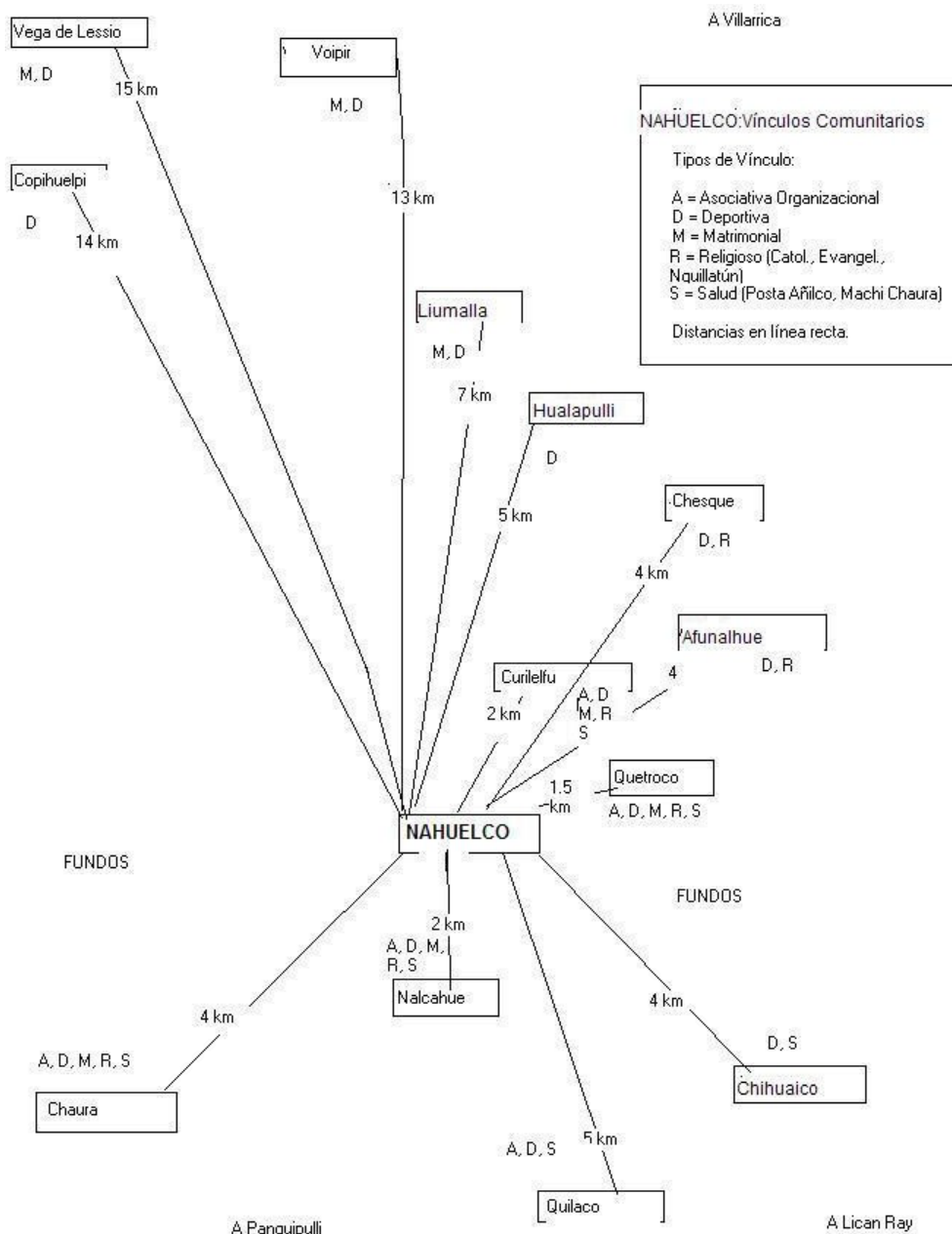


Figura 1. Vínculo comunitarios de Nahuelco

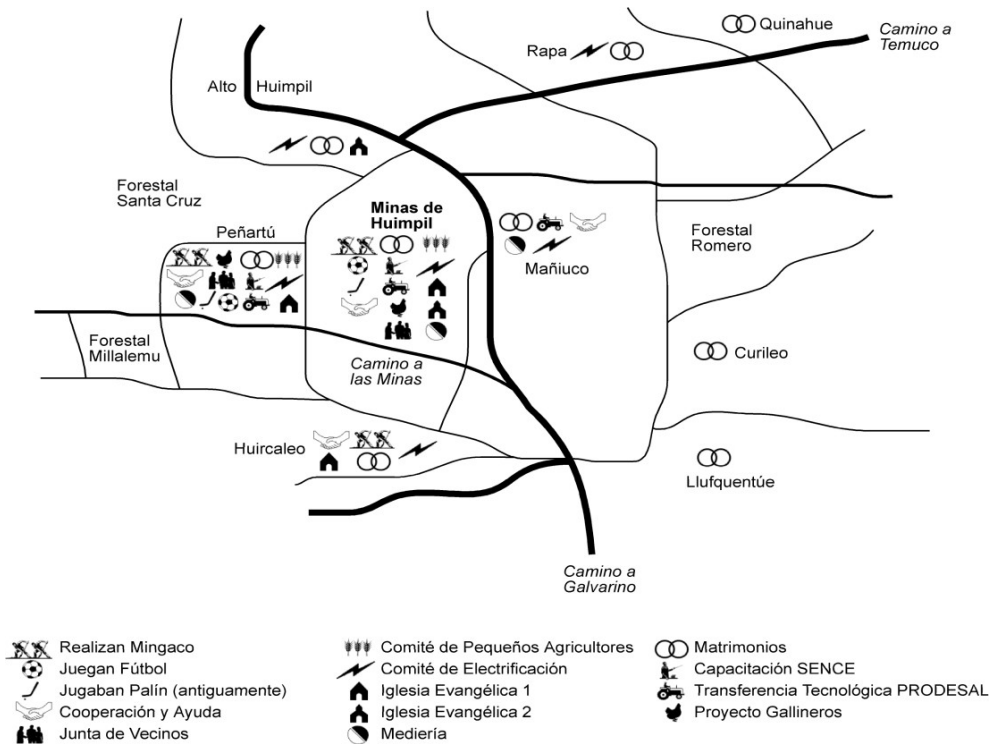


Figura 2. Redes externas de la comunidad de Huilipán

Actualmente, según Auyero, en la “villa miseria” argentina

Asistimos a una creciente superposición de redes informales de sobrevivencia y de redes políticas.... los referentes políticos y los programas estatales de ayuda se han convertido en la fuente de recursos que circulan dentro de las redes informales de sobrevivencia... Alguna gente resuelve sus necesidades diarias de sobrevivencia a través de la mediación política. (Auyero 2001).

Dentro de y más allá de la comunidad local, entonces, las redes propias (y no sólo de supervivencia) del campesinado son percibidos como un recurso por los mediadores políticos, quienes “injertan” en las redes intercomunitarias tradicionales sus propios redes políticos clientelares. Aprovechan, sobre todo, la institucionalidad social informal y los liderazgos comunitarios, los flujos intercomunitarios de información y los vínculos personales entre líderes. Los dirigentes partidarios

articulan estos diversos tipos de redes y de instituciones campesinas en proyectos y organizaciones bajo su tutela.

Variedad actual de roles y relaciones clientelares en el campo chileno

Valenzuela opinaba que el sistema chileno de brokers “está entre medio de un sistema clásico “patrón-cliente” y un sistema político basado en grupos de interés”. (Valenzuela, 1977: página referencia) Aunque esto parece, hoy, esencialmente correcto como generalización de una tendencia predominante, implica que no existan en Chile ni patronos “clásicos” ni pactos políticos basados en grupos de interés. Sin embargo, observamos una amplia variedad de tipos de relaciones de clientelismo en las 5 comunidades estudiadas y en sus respectivos entornos. De todas maneras, esta tipología nos permite poner a prueba, en el caso chileno actual, las propuestas de Valenzuela, Auyero y González sobre las transformaciones que habrían experimentado el clientelismo con la modernización de la sociedad.

Nuestra conclusión es que, según las condiciones locales del período 1999-2002, se pudo observar casi todos los tipos propuestos de clientelismo, tanto “tradicionales” como “modernos”. De esta manera, existían:

1. *Caudillos*. En general, varios senadores y alcaldes que representan algunas de las comunidades estudiadas se acercaban al grado de poder y exclusividad de los caudillos políticos tradicionales. Controlaban puestos de trabajo en administración pública y podían ejercer una presión importante para la designación de programas públicos a ciertas comunidades o grupos de sus seguidores. En el caso de los senadores, eso era particularmente cierto en la Cruz y, en menor medida, en Nahuelco (Región de la Araucanía Sur). En esta última comunidad, el alcalde, quién llevaba, de 12 años en ejercicio también demostraba algunas características de caudillo. El Alcalde de Villarrica al comienzo del estudio también correspondía al tipo caudillo al nivel comunal.

2. *Caciques locales*. Ejemplificado en el ex-dirigente de Trelque (“Él es un dueño de fundo, no les da información clara a sus asociados”) y en el caso del presidente de la junta de vecinos de la Cruz.

3. *Brokers*. Es el tipo de intermediario político que predominaba en las zonas estudiadas de Chile rural en el 2000. No se observaba, sin embargo, el tipo de broker “puntero” descrito por Auyero (2001), funcionario de partido al interior de una comunidad que canalizaba bienes materiales públicos en forma paralela a las agencias oficiales. Sí se observó la emergencia de algunos brokers “semi clientelistas”, de los sectores más progresistas al interior de los partidos de gobierno, quienes realizaban favores para satisfacer necesidades materiales de los

pobres, pero, a la vez, proponían una relación más horizontal y democrática con sus bases (caso de Nahuelco).

4. *Gestores*. Se trata de otro tipo de intermediario en aumento en el periodo de estudio. Corresponde a los presidentes de empresas asociativas, de juntas de vecinos y de comunidades indígenas de Trelque, la Cruz, Huilipán y Nahuelco, quienes desarrollaron conocimientos y contactos en diversas oficinas públicas para gestionar las solicitudes y los proyectos de sus respectivas comunidades.

5. *Formas híbridas de intermediario clientelar*. Este tipo es una construcción heurística para facilitar nuestro análisis, y los casos reales que pueden ser combinaciones de dos o más tipos de intermediación. En Argentina, Auyero encontró que “Tres de los tipos ideales de intermediación (guardabarreras, representación y coordinación) se articula en una sola práctica: la performance política del mediador”.

En la comparación con los estudios empíricos de Valenzuela y de Auyero, queda claro que algunas figuras de intermediación política observadas en esta investigación no están contempladas en la tipología. Existe por ejemplo, lo que se podría llamar el “puntero de agencia”, dirigente local que sólo indirectamente maneja una clientela partidaria, y responde a las instrucciones de agentes al interior de una agencia de desarrollo rural. Encontramos ejemplos en Trelque y en la Cruz.

Otro intermediario de carácter híbrido es el “gestor del sector privado”: el profesional de una empresa consultora con grandes conocimientos de los programas y concursos de combate a la pobreza rural, quien diseña propuestas y las gestiona con sus contactos en las agencias, en nombre de la comunidad. Ha recibido promesas de reciprocidad, implícita o explícita, de que si es seleccionado su proyecto, la comunidad elegirá a este profesional para ser contratado en su ejecución (un ejemplo es Nahuelco). Finalmente, los dirigentes mapuches a nivel municipal, en los casos de Huilipán y Nahuelco, representan un tipo especial de intermediario o “broker intercultural” que exigirá un análisis aparte.

Un tipo de actor que requiere una definición especial en el contexto del clientelismo es el del “líder” a diferencia de un simple “dirigente” que ordena o transmite órdenes, un líder es legitimado por la base, dirige emprendimientos colectivos y puede ser autoritario o participativo, aceptando un alto control social desde la base. Líderes y dirigentes locales asumen diversos roles: cacique o caudillo, servicial, gestor, movilizador. Pero normalmente no compiten entre sí en una misma comunidad campesina. Cuando existen dos líderes, se da una tensión debido a la competencia por el liderazgo en toda la aldea. No puede haber dos caciques, como no puede haber dos

alcaldes. Debe existir un proceso de definición del ganador y su legitimación en la asunción del cargo, formal o informalmente.

Ejemplos de este conflicto fueron La Vega, que comprende dos zonas momentáneamente con líderes rivales, y Nahuelco, con dos hermanos que pelearon el liderazgo de la comunidad hasta la muerte. En Huilipán hubo una definición pacífica entre candidatos individuales pero también una desmovilización por insatisfacción de expectativas de los seguidores del líder perdedor. En Trelque, la sucesión generacional significó una ruptura con el clientelismo municipal, y un nuevo vínculo con INDAP. La imposición de un líder por razones tecnocráticas contribuyó al fracaso del proyecto.

Conclusiones

Nuestro estudio sobre clientelismo rural en Chile lleva a cuestionar la aplicabilidad en el Chile rural de la fórmula propuesta por Auyero (2001) para explicar el surgimiento del clientelismo. Más que condiciones generales de pobreza, lo relevante parece ser la desigualdad y la rígida estratificación socioeconómica, como precondition del clientelismo. Más que un partido gobernante, el acceso a abundantes recursos parece relevante, porque partidos no-gobernantes (a nivel nacional) pueden ejercer una distribución clientelista a nivel municipal e incluso partidos de oposición al gobernante pueden distribuir clientelísticamente recursos que vienen del sector empresarial, de ONG's y fundaciones, o de otras fuentes, como parte de una campaña electoral. Y, finalmente, ni la presencia de organizaciones de base ni la presencia de partidos con un mensaje ideológico son impedimentos para el surgimiento de redes políticas clientelistas.

Nuestras observaciones en el Chile rural de principios de este milenio sugieren que diferentes formas de clientelismo pueden surgir dondequiera haya un sistema de partidos políticos, programas gubernamentales de recursos sociales para pobres y una fuerte y rígida estratificación socioeconómica. La diferencia clave para nuestro análisis es la medida en que se hayan desarrollado instituciones en las cuales se realizan negociaciones colectivas con representación proporcional de los pobres organizados, o, al contrario, los beneficios de los programas sociales son canalizados por vínculos personales –es decir el clientelismo–. Estos y otros factores (las formas institucionales de la descentralización) hacen que el clientelismo rural chileno sea diferente del argentino de la misma época, y de aquél que tenía Chile 30 años antes.

Así, a diferencia de la situación descrita por Auyero, los partidos chilenos no tienen representantes permanentes (“punteros”) en las comunidades campesinas que distribuyen diariamente bienes de consumo básico en las comunidades

pobres.¹⁰ Esto ocurría sólo esporádicamente cuando algún candidato llegaba en plena campaña electoral con regalos a repartir. En general, el clientelismo rural chileno tiene más que ver con proyectos de mejora de infraestructura, y pasan por las agencias municipales o nacionales, no sólo por un partido.

Además, a diferencia de la situación descrita por Valenzuela, un alcalde hoy tiene más poder sobre recursos públicos para su distribución clientelar, a pesar de que el sistema sigue siendo fuertemente centralista. Hoy también el acceso campesino a recursos públicos puede ser las oficinas municipales o regionales de agencias nacionales en forma directa, no sólo a través de concejales o parlamentarios. En general, se postula aquí una gama mucho más amplia de formas posibles de clientelismo, y también la coexistencia de diversos tipos de intermediarios (no sólo brokers), según la conjugación de condiciones y reglas nacionales con las características de la localidad y del momento.

Otra diferencia con las formas de clientelismo observadas tanto por Auyero como por Valenzuela es que en el Chile rural de hoy el reparto clientelar pasa más por organizaciones campesinas micro-locales, seguramente porque los concursos premian más a las propuestas de proyecto que reúnen a varios productores y hogares y a las que realizan un ahorro previo organizado. Por lo demás, las campañas de organismos públicos como INDAP y CONADI de promover la asociatividad durante la década del 90 tuvieron, además del objetivo formal de hacer más eficiente el crédito y de fortalecer la sociedad civil rural, una finalidad de construir clientelismos, al menos en algunos casos (5). De todas formas, esto significa que el clientelismo en la base observado en nuestro estudio es menos individual que las redes de “resolución de problemas” descritas por aquellos autores. Y sigue siendo válido el comentario de Valenzuela:

Los objetivos [de los clientes] eran particularistas o categóricos [para satisfacer necesidades de un grupo]. Pero incluso los objetivos categóricos o grupales fueron satisfechos mediante transacciones particularistas [entre broker político y gestor o líder local]... (Valenzuela 1977).

También es posible entender al clientelismo rural actual a la inversa: los objetivos particulares se logran a través de grupos organizados formalmente. Muchos de los emprendimientos, aunque llevados por organizaciones comunitarias formales, son de beneficio individual (bombas de agua, conexión domiciliaria a una red eléctrica o de agua potable, etc.) La nueva modalidad de “bonos”, dinero en efectivo para los campesinos más pobres, que en principio deben gastarse en inversión productiva o en conservación, acentúa esta forma de distribución clientelista. Los

10 Esto parece ser una de las diferencias existentes entre el clientelismo del mundo campesino y el de la “población” marginal urbana.

beneficiarios tienen nombre y apellido, pero su inclusión en una lista pasa por el líder local y por algún broker político a nivel municipal.

En general, el caso del clientelismo rural en Chile en el nuevo milenio sí apoya la propuesta interpretativa fundamental de Auyero. Se trata de algo más que un calculado intercambio de “favores por votos”, involucrando aspectos socio-emocionales en torno a la amistad, la identificación con un discurso ideológico y la extensión de principios de reciprocidad horizontal entre campesinos pobres, hasta las interfaces interclase con las esferas burocrática y política.

Es en la relación entre cultura y personalidad que se encuentra una de las explicaciones de la fuerza del clientelismo político en el campesinado. Esta fuerza, en el caso de los votantes campesinos chilenos entrevistados en este estudio, es incluso más profunda de lo que puede explicar la figura arquetípica del “patrón de fundo”. Dado que el voto es secreto, cada campesino o campesina es libre para respetar o no sus compromisos verbales, con un candidato que puede o no cumplir sus promesas. Sin embargo, en muchos casos es evidente que el voto mayoritario campesino no corresponde a sus intereses objetivos. Es en este sentido que Bourdieu (2001) insiste que su paradigma de capital social no es una aplicación de la teoría de elección racional (rational choice), que explica conductas regidas por los principios del mercado, de interés objetivo e instrumental.

A partir del “favor fundacional”, la relación clientelar es un vínculo interpersonal con toda la carga emocional que señala Auyero, y algo más. El compromiso de voto es dictado en el fuero interior del votante que participa en esta relación, siendo ya una cuestión de honra (Bourdieu 2001), del deber (en el sentido de las normas de buena conducta, no sólo en el sentido de una deuda) y de otros elementos que forman parte de la autoestima de la persona. La reelección de alcaldes se explica en gran medida por los sentimientos de gratitud y de amistad que influyen fuertemente en el voto rural, especialmente el mapuche pero también el voto rural chileno no-indígena.

¿Clientelización de la democracia o democratización del clientelismo?

El clientelismo y la democracia conviven en el campo chileno, pero uno u otro tenderán a predominar. Se puede hablar de la “clientelización de la democracia” o de la “democratización del clientelismo” como dos tendencias contrarias actualmente en pugna en el campo chileno.Cuál de estas dos lógicas predominará en el mediano plazo es difícil de predecir. En un extremo, como un “tipo ideal” de clientelismo puro está el reparto de fardos de heno una vez cada 1-2 años cuando hay elecciones; en el otro, una genuina misión del estado de promover proyectos que potencian la capacidad de los campesinos para superar su pobreza.

El clientelismo es una forma de capital social no sólo del intermediario sino también del “cliente”, que busca una alianza estable para reducir riesgos en un mundo lleno de incertidumbres. Pero por sí mismo, el clientelismo no da paso a procesos de empoderamiento, sino, al contrario, tiende a reproducir la receptividad pasiva de beneficios por parte del cliente “leal y obediente”. Una estrategia de creciente democratización y empoderamiento en el territorio “local” debe distinguir entre estas formas de clientelismo para desarrollar tácticas que potencian las fortalezas de las comunidades involucradas –tácticas específicas a cada situación–. El clientelismo cumple una función redistributiva a corto plazo, pero a largo plazo reproduce y refuerza su lógica de dependencia y pasividad. Parece imposible erradicar de golpe un complejo sistema sociopolítico como el clientelismo; el desafío es, entonces, de crear las condiciones para una democratización del clientelismo, en términos no sólo políticos sino también económicos y sociales.

Se percibe, eso sí, una creciente capacidad de análisis de esta dependencia política (y de las capacidades propias latentes) entre la nueva generación de líderes campesinos que ha aprendido de la práctica, especialmente en la última década. Fox (1996) señala que estos líderes fogueados, con sus ideales y sus capacidades de análisis, son los primeros en arriesgar participar en un nuevo emprendimiento colectivo, aportando así el ejemplo a ser emulado por los demás vecinos, para gatillar la acumulación, a ritmo acelerante, de la masa crítica de participación que posibilita el éxito (cfr. Axelrod 1984).

La categoría analítica de “semi-clientelismo” propuesta por Fox (que aquí llamamos “reformismo democratizante sinérgico”) tienen su mayor utilidad en contextos de transición entre sistemas nacionales de clientelismo autoritario y de ciudadanía pluralista plenamente democrática. De hecho, Fox propuso este concepto para explicar diferencias regionales en la transición política mexicana (Fox 1996). En ese caso se trataba de ciclos de “dos pasos hacia adelante, un paso hacia atrás” porque cada apertura de acceso al Estado fue cerrado por un backlash autoritario en que el aparato estatal fue purgado de progresistas.

Pero, como cada contexto nacional e histórico es único, surge la pregunta en el caso chileno ¿qué sucede si no hay un backlash reaccionario? Fox postula un círculo virtuoso de dos pistas. En primer lugar, las iniciativas de funcionarios progresistas de nivel medio y bajo, para reconocer y estimular organizaciones de base relativamente autónomas, constituyeron un proceso de coproducción con efectos acumulativos. Los espacios creados desde arriba fueron ocupados por movilizaciones desde abajo.

En segundo lugar, la coproducción entre las organizaciones campesinas e indígenas de base, por un lado, y otros actores de la sociedad civil, como ONG's, iglesias, etc., hizo posible una acumulación de capital social colectivo. Finalmente, la

complementariedad entre estos dos aliados externos generó redes de funcionarios progresistas y actores sociales y permitió un proceso participatorio. Esto a su vez llevó a una segunda transición sistémica local y regional en que, en algunas regiones, el semi clientelismo se transformó en una auténtica sinergia estado-campesino-sociedad civil (Fox 1996).

Nuestro estudio sugiere, entonces, una necesaria reformulación del marco teórico general propuesto por Auyero y citado al principio de este trabajo:

Bajo condiciones generales de fuerte y rígida estratificación socioeconómica de acceso a bienes, servicios, información e influencia y dados 1) programas de asistencia social solventados por el Estado y 2) desertificación organizativa... deberíamos esperar el fortalecimiento de la resolución de problemas de los actores subalternos a través de la mediación política personalizada. Esta manera de resolver problemas, a su vez, refuerza a la organización partidaria a nivel de base y su acceso a programas de asistencia social solventados por el Estado. El clientelismo será menos personal y monopólico mientras más competitivo sea el mercado político y más estable sea el sistema de elecciones limpias. El clientelismo político es imposible de erradicar totalmente, ya que conviene racionalmente y emocionalmente a muchos clientes. Pero se puede “democratizar el clientelismo” mediante la celebración de alianzas entre sectores reformistas al interior de los partidos y comunidades de base altamente organizadas, y la manutención y fortalecimiento de esas alianzas en sucesivas rondas electorales.

Referencias citadas

- Auyero, Javier (comp.). 1997. *¿Favores por votos?: Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires: Losada
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres: las prácticas clientelistas del peronismo*. Manantial: Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Las Estructuras Sociales de la Economía*. Ediciones Manantial: Buenos Aires.
- Raúl Atria et al. 2002. *Capital Social y Reducción de la Pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. Santiago: CEPAL-Michigan State University.
- Berdegúe, Julio Antonio. 2001. *Cooperating to compete: associative peasant business firms in Chile*. Universidad de Wageningen.
- Durston, John. 1972. *Estructuras de Poder en una Región Ladina de Guatemala*, Guatemala: SIGS.

- Durston, John, Daniel Duhart, Francisca Miranda y Evelyn Monzó. 2005. *Comunidades Campesinas, Agencias Públicas y Clientelismos Políticos en Chile*. Santiago de Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA).
- Foster, G. 1961., The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist*. 63 (6).
- Foster G. 1963. The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: Patron-client relationship. *American Anthropologist New Series* 65 (6).
- Fox, J. 1996 How does civil society thicken? The political construction of social capital in rural Mexico”, *World Development*. 24 (6).
- Fukuyama, F. 2000. *Social capital and civil society*. Whashington: International Monetary Fund:
- González, José. 1997. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Madrid: Anthropos.
- Healy, Kevin 1984. *Caciques y Patronos*. CERES, Cochabamba.
- Hirschman, Albert. 1970. *Exit, voice and loyalty: responses in firms, organizations and states*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kessler, Gabriel y Cecilia Roggi. 2003. “Programas de Superación de la Pobreza y Capital Social: la experiencia argentina de los 90”. Ponencia presentada al Seminario “Capital Social y Programas de Superación de la Pobreza, CEPAL 10 y 11 de noviembre de 2003. www.cepal.org
- Lahera, Eugenio, 2004. *Política y Políticas Publicas*. Santiago de Chile: CEPAL, Serie Políticas Sociales. CEPAL.
- Levitsky, Stephen. 2003, From Labor Politics to Machine Politics: The Transformation of Party-Union Linkages in Argentine Peronism, 1983–1999. *LARR*.
- Matus, Alejandra 2003: La Caja Negra del INDAP. *La Nación Domingo*, 25 de mayo.
- O’Donnell, Guillermo. 1996. Illusions about consolidation. *Journal of Democracy* (7): 2.
- Reina, Ruben. 1959. Two patterns of friendship in a Guatemalan Community. *American Anthropologist* (61): 44-50.
- Trocello, M. G. 2000. Dos primos hermanos: patrimonialismo y populismo. *Kairos*. 4 (6).
- Valenzuela, Arturo. 1971. “Clientelistic politics in Chile: an analysis of center-local linkages”. Tesis doctoral, University Microfilms, Ann Arbour, 1971.
- Valenzuela, Arturo. 1977. *Political Brokers in Chile*. Duke U, Durham NC.
- Wolf, Eric R. 1966. *Peasants*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.



TERRITORIALIDADES, PRÁCTICAS ECONÓMICAS Y TRABAJO

Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales: El sector de Cucao, isla grande de Chiloé¹

FRANCISCO THER RÍOS

El archipiélago de Chiloé se ubica entre los 41°45' y los 43°39' Latitud Sur y los 72°30' y 75°26' Longitud Oeste, a tan sólo 90 km al sur de la ciudad de Puerto Montt y a 1.186 km de la ciudad de Santiago (capital de Chile).² El archipiélago está conformado por la Isla Grande de Chiloé (8.394 km²) y medio centenar de islas, la mayoría de ellas habitadas por pequeños caseríos. En el lado norte, la Isla Grande se separa del continente por el canal de Chacao; al este le separan los golfos de Ancud y Corcovado.

El Censo de 2002 cuantifica para Chiloé una población de 154.766 personas, distribuidas en 10 comunas.³ La gran mayoría de la población chilota habita preferentemente la costa oriental dedicándose a actividades de explotación de recursos naturales (forestales y marinos). Por su parte, la región occidental de la Isla, donde se asienta el sector de Cucao, “tiene el privilegio de conservar aún

1 Publicación original: Ther Ríos, Francisco. 2008. Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales: El sector de Cucao, isla grande de Chiloé. En *Chungará* 40 (1): 67-80. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562008000100007>

Se utiliza material etnográfico recopilado en enero-febrero 2003 y enero-febrero 2004. La sistematización y análisis corresponde a parte de las actividades del Proyecto de Investigación “Etnografía del ambiente costero: prácticas cotidianas contemporáneas en asentamientos costeros del sector sur de la Región de Los Lagos, Chile”, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Los Lagos, Chile.

2 Chiloé o Chilhué significa “lugar de gaviotas”.

3 Al comparar los datos del último Censo con el anterior se aprecian algunas variaciones en la población de Chiloé. La variación intercensal 1992-2002 más significativa (aumento de población) se dio en la Comuna de Quellón con 45,0%, seguido de las Comunidades de Dalcabue y Castro con 37,7% y 31,5%, respectivamente. En el otro polo se posicionaron las Comunidades de Puqueldón y Quinchao con -2,1% y -1,2%, respectivamente. La Comuna de Chonchi por su parte experimentó una variación intercensal positiva de 18,3%. Curaco de Vélez 12,6%, Ancud 6,5%, Quemchi 6,1%, Queilín 3,8%. Actualmente, Chiloé posee una población de 154.766 personas, de las cuales 77.839 son hombres y 76.927 mujeres; asimismo la población urbana es de 86.646 personas y la rural de 68.120 personas. Fuente: <http://www.ine.cl/cd2002/index.php>

todo el esplendor de su naturaleza virgen, con una vegetación y fauna abundante” (Weisner 2003:75).

Se presume que los chilotos son descendientes de una mezcla de pueblos, Chonos, Cuncos y Huilliche, a los cuales se ha sumado el pueblo español. En la actualidad existen 17 comunidades huilliche en la Isla de Chiloé, con una población que supera las cinco mil personas. A su vez, las comunidades indígenas se agrupan en dos grandes organizaciones: el Consejo de Caciques de la Isla Grande de Chiloé (Butahuapi Chilhué) y la Federación de Comunidades Indígenas de Chiloé.

Actualmente existen dos comunidades indígenas en el sector de Cucao (Comuna de Chonchi), una en Chanquín, compuesta por 57 familias, y la otra en Huentemó, conformada por 38 familias, existiendo entre ambas comunidades lazos consanguíneos. Las comunidades se encuentran dirigidas por un lonko o cacique. Ambos caciques somos “como una yunta, tirando la carreta para el mismo lado”, señala don Roberto Panichini, Lonko de Chanquín. La comunidad de Huentemó tiene como lonko a don Jorge Guenumán.⁴

El sector de Cucao, como muchos otros rincones del archipiélago de Chiloé, se ha mantenido bajo un histórico aislamiento, siendo incorporado al resto de la Isla sólo en los últimos decenios. Existe una segunda particularidad para Cucao que lo convierte en un sector de interés. Hasta la década de 1960 Cucao fue el único lugar habitado de la costa occidental de la Isla. Las condiciones geográficas y climáticas severas, como fuertes mareas que imposibilitan el fácil acceso de embarcaciones de todo tipo, junto al difícil acceso por tierra y lago, han otorgado al emplazamiento de Cucao la condición de sector apartado. Su accesibilidad queda prácticamente reducida a un camino de 35 km, construido en 1981, que une Huillinco con Cucao.⁵ Antes de la construcción del camino se llegaba al sector o por aire en pequeñas avionetas o navegando por el lago Huillinco. En 1982 se abrió en Cucao el Parque Nacional Chiloé (43.057 hectáreas de superficie), lo cual ha implicado un incentivo para el turismo de la zona, y una cierta apertura desde que se construyó un puente de concreto sobre el Río Cucao o Desaguadero.⁶

4 Entre los pobladores de Cucao se advierten con mayor regularidad apellidos como: Nain, Vera, Gómez, Álvarez, Oyarzún, Cuyul, Huenumán, Panichini y Piticar.

5 En el presente, para llegar a Cucao se sigue el camino entre Castro a Notuco de 24 km asfaltados, luego se siguen otros 34,5 km de ripio (Huillinco-Cucao). El sector de Cucao pertenece a la Comuna de Conchi, cubre aproximadamente una faja de 60 km de norte a sur y unos 15 a 20 km de oeste a este.

6 El puente sobre el Río Desaguadero permite un holgado acceso al Parque Nacional Chiloé. El puente fue construido hace 12 años, uniendo la zona norte con la zona sur de Cucao (Cucao-Huentemó). Antes de su construcción existía una pasarela que permitía sólo el paso de peatones. Con el puente de concreto (cemento) se permite el cruce tanto de carretas de bueyes como de automóviles.

De manera que este sector es un área geográfica de especiales características que permite conocer en vivo los juegos y tensiones existentes entre tradición y modernidad. La rica biodiversidad y paisaje imbricados con la actividad humana indígena y no indígena, junto al aún relativo aislamiento, otorgan al sector relevancia antropológica. En este sector de la Isla Grande de Chiloé los pobladores han venido realizando históricamente sus actividades en distintos microambientes: mar, río, costa y monte (bosque). El amplio y diverso medio ambiente se ha llenado de vínculos aprendidos y creados con la experiencia que otorgan los años de vida en un lugar poco a poco domesticado con saberes y conocimientos locales e indígenas. Este proceso de domesticación viva ha influido sobre el espacio biofísico para hacer emerger un ethos cultural con marcado sesgo territorial. Verdaderamente, en este lugar se ha ido creando un habitar, en el sentido que lo señala Leff (2002), lleno de vínculos: racionalidades, ambientes y tecnologías se entretujan con las memorias que guardan los tiempos pasados y los imaginarios que revelan el presente y cimientan las aspiraciones del futuro.

Territorios vividos: cultura y ambiente en Chiloé

En su afán civilizador el ser humano proyecta sus visiones de mundo, pero el medio –a su vez– las determina dialécticamente. Domesticar, dice El Principito, consiste en crear vínculos (Cárdenas 1996: X).

A través del tiempo, los chilotes han ido creando diferentes modos de vida que vinculan, reúnen, en un todo complejo al ambiente con la cultura. Para ellos resulta cotidiano transitar entre distintos microambientes de la Isla. Su ecología es amplia y diversa. Dedicado en el sector rural a una producción primaria, en íntima relación con el medio ambiente, el habitante de Chiloé realiza actividades agrícolas, forestales y pesqueras. Los productos extraídos del mar se presentan como complementarios de la producción agrícola, ganadera y forestal (Marino 1985:49). Esta domesticación está llena de vínculos aprendidos y creados con y desde la experiencia, de manera que las distintas relaciones que mantienen los chilotes con el ambiente redundan en prácticas que conforman modos de vida tradicionales entremezclados con modos de vida en transición a la modernidad. La cotidianeidad del territorio deviene en territorios vividos, múltiples y locales, muy locales. Cada uno con su propio tiempo. Son justamente los sistemas locales, situados y al mismo tiempo mucho más amplios que el espacio físico, los que son vividos por sus habitantes que lo han construido. La imagen de los territorios vividos deviene entonces en tramas de comportamientos que producen intensidad acumulada en profundidades que a su vez remiten a memorias, tradiciones, usos y costumbres. Al mismo tiempo, los territorios vividos se extienden sobre el espacio abarcando áreas comunes a más de un modo de vida, de tal suerte que éstos se encuentran/desencuentran con imaginarios territoriales de costumbres

variadas. Aquello queda expresado en la Isla de Chiloé. Específicamente en el sector de Cucao, los habitantes de este territorio son profundos conocedores de las bondades de la tierra y el mar, organizan sus quehaceres en función a un verdadero reloj de la tierra, el mar y el clima. Se entran ahí distintos tiempos, los tiempos de las memorias, tradiciones y prácticas que van potenciando distintos vínculos con lo ambiental.

En consecuencia, las prácticas humanas depositadas en/sobre los territorios serán entendidas en este sector como procesos culturales de relación, imbricación y recreación de lo tradicional con lo moderno. En estos procesos, los espacios y los tiempos son atraídos por la acción humana; al mismo tiempo las actividades humanas se explicitan en la dimensión temporal: el hombre es un atractor que contiene experiencias, vivencias, convivencias, deseos. La cultura –que en tanto concepto hace alusión a la diversidad– es construida y transformada permanentemente a partir del sentido del tiempo, de las prácticas que vinculan lo cultural a lo ambiental, de las domesticaciones, del quehacer cotidiano, un tanto rutinario –repetitivo– como también otro tanto innovador –trasgresor–.⁷ Analíticamente, por tanto, la dimensión temporal en el estudio de las relaciones entre cultura y ambiente no sólo es fundamental, sino que es justamente a través de la fuerza de ella que emergerá el sentido de cada territorio. “Prescindir del tiempo, por tanto, equivale a privarse, sin razón fundada, de la posibilidad de comprender la vida cotidiana, de rendir cuentas de su efectivo desarrollo” (Pieretti 1997:200). La investigación sobre el territorio significa en este punto ir hacia aquello que pasa en lo local, que le pasa a los habitantes de un territorio determinado, y que al pasar, crea, proyecta, imagina, haciendo vivir –experimentar– los acontecimientos. La caracterización y análisis de la relación entre cultura y ambiente deviene entonces en territorio vivido desde la temporalidad. Como tal, la elucidación de las relaciones cotidianas que vinculan la cultura con lo ambiental en Cucao implica relacionar e interpretar distintos imaginarios y prácticas vivenciales (Lefebvre 1978).⁸ Del mismo modo, esto implica considerar la apropiación, uso y (re)significación de lo ambiental tanto a nivel material como simbólico, así como la transformación de dichos lugares a consecuencia de las marcas que imponen los habitantes en sus territorios.⁹

7 Esta concepción se acerca a la noción de “espacio vivido”, trabajada desde la geografía de la cotidianidad, basada a su vez en la perspectiva de la vida cotidiana definida por Michel de Certeau: la cultura en cuanto cotidiano es algo que acontece porque se construye colectivamente (Llano Loyola y Valencia Palacios 2005).

8 Los territorios vividos son también verdaderas aperturas radicales: espacios de las diferencias, de las multiplicidades, conocimientos y saberes, subversiones e incluso espacios de libertad.

9 De Certeau al referirse al cotidiano como espacio vivido, se refiere a una posible explicitación de los sentidos de las prácticas cotidianas desde la conjunción de discursos y experiencias mediante la práctica hermenéutica que destaca el proceso dialéctico entre rutina/transgresión cotidiana, y modernidad/tradición, entre otros. Bajo el término de

El sector de Cucao: vínculos, domesticaciones e imaginarios en una sociedad litoral

Varias complejidades existen en el sector de Cucao. Una de estas dice relación con la tensión tradición/modernidad y sus variados vínculos con lo ambiental. Efectivamente, en este sector de la Isla de Chiloé lo que se puede entender como “viejo” se compenetra con lo nuevo, y viceversa.

Se evidencia una preterización de formas modernas, al tiempo que una futurización de formas tradicionales de relación con el mar y bordemar. De esta manera, reconstruir las prácticas, memorias e imaginarios chilotes implica un proceso etnográfico-analítico destinado a develar varios de los vínculos que acontecen en lo cotidiano y que significativamente van permitiendo que, en y por el cotidiano, se incorporen, de manera no lineal, al interior/pasado chilote, todo su exterior/futuro (todo su devenir). Los vínculos en este caso se refieren a las múltiples relaciones construidas y reconstruidas entre lo cultural y lo ambiental. Vínculos que se manifiestan en prácticas cotidianas que guardan memorias y tradiciones, y que configuran distintos imaginarios.

Vínculos y domesticaciones

Entre 1833 y 1835 el inglés Charles Darwin realizó una estadía por casi dos años en Chile, todo como parte del trabajo como naturalista del Beagle. Desde la tercera semana de noviembre de 1834 hasta comienzos de febrero de 1835, Darwin permaneció en la Isla Grande de Chiloé visitando distintos lugares, quedando impresionado con la belleza natural que encontró en el mar y la tierra. Sus notas se consideran de gran valor científico e histórico para la botánica, la zoología, la geografía y la antropología actual. El 23 de enero de 1835 Charles Darwin realiza una excursión a caballo y bote desde Castro a Cucao.¹⁰ Durante el trayecto el naturalista va quedando maravillado con las bellezas naturales y las distintas

procedimientos, de Certeau (1996) plantea un esquema de operaciones y manipulaciones técnicas para cartografiar lo cotidiano, cuestión que considera la noción de discurso foucaulteano, junto a la noción de experiencia bourdieuna y la de ocasión detienneana. Esta tríada conlleva una posibilidad, si no para definir al cotidiano, al menos sí para evidenciar su funcionamiento. Con ella entonces queda operativa la “captura” –en tanto aprehensión– de las experiencias situadas con intensidad y extensión en el territorio. Es innegable también la cercanía de estos procedimientos con la etnometodología de Coulon y al interaccionismo simbólico de Blumer. El proceso interpretativo en la captura del cotidiano implica a su vez una cercanía con el proceso etnográfico: hacer/decir social levistraussiano. En todos estos procedimientos los discursos también son prácticas, y como tales requieren de la observación directa y del estudio de la oralidad.

10 Se recomienda revisar Darwin en Chile (1832-1835). Viaje de un naturalista alrededor del mundo, por Charles Darwin, Editorial Universitaria, Chile, 1996; y de manera específica

adaptaciones al ambiente (domesticaciones, como decía El Principito en el relato de Renato Cárdenas más arriba expuesto).

En Chonchi volvemos la espalda a la costa para hundirnos en las tierras; seguimos senderos apenas trazados, atravesando pronto magníficas selvas, como lindos lugares cultivados donde abundan el trigo y las patatas (papas). Este país boscoso, accidentado, me recuerda los lugares menos cultivados de Inglaterra, lo cual no deja de causarme una cierta emoción. En Villinco (Huillinco)¹¹, situada a orillas del lago Cucao, no hay sino algunos campos de cultivo; esa aldea parece habitada exclusivamente por indios. El lago tiene 12 millas de longitud y se extiende de este a oeste. A causa de circunstancias locales, la brisa del mar sopla muy regularmente durante la jornada y la calma completa reina durante la noche [...] El camino que conduce a Cucao es tan malo que nos decidimos a embarcarnos en una piragua [...] Partimos con una ligera brisa de proa, lo cual nos impide llegar antes de que se haga de noche a la Capilla de Cucao. A ambos lados del lago la selva reina sin interrupción alguna [...] El distrito de Cucao es el único punto habitado de toda la costa occidental de Chiloé. Contiene unas treinta o cuarenta familias indias, esparcidas sobre cuatro o cinco millas de la costa. Esas familias se encuentran totalmente separadas del resto de la isla, y por eso efectúan poquísimos comercios; venden, no obstante, algo de aceite de foca [...] Al día siguiente, después de almorzar, fuimos a visitar Punta Huantamo (Huentemó), situada algunas millas más al norte. El camino bordea una playa muy ancha, en la cual, a pesar de una larga serie de días buenos, al mar rompe con furia. Me dicen que, durante una gran tempestad, los mugidos del mar se oyen durante la noche en Castro, a 21 millas marinas de distancia, a través de un territorio montañoso y lleno de bosques. Tan malos son los caminos, que experimentamos no pocas dificultades para llegar al lugar que queríamos visitar: en efecto, así que el sendero se encuentra sombreado por los árboles, se transforma en un verdadero pantano. Punta Huantamo es una escarpada colina rocosa, recubierta de una planta afín, a mi parecer, a la bromelia, y a la que los habitantes denominan chepone (chupones)¹² [...] Al norte de Punta Huantamo la costa se hace más y más abrupta; y está bordeada

las secciones del mismo libro referidas a Chiloé contenidas en la edición especial de la Editorial Universitaria Chiloé, Charles Darwin, Chile, 2001.

- 11 La unión de los lagos Huillinco y Cucao seccionan en dos partes a esta región occidental de la Isla, la parte sur que se llama Cucao y la norte Huentemó.
- 12 “Chupón (*Greigia spacelata*): perteneciente a la familia de las Bromeliáceas, se le conoce también como Quiscal, Caj y Niyu [...] son muy dulces y se chupan. Contienen en su interior varias semillas. Desde el punto de vista de la medicina, éstas poseen gran poder hipnótico y catártico” (Contreras 2002: 25).

por una grandísima cantidad de arrecifes sobre los cuales el mar ruge de continuo. Si fuera posible, desearíamos regresar a pie a San Carlos siguiendo esa costa; pero los mismos indios nos aseguran que el camino es impracticable. Agregan que algunas veces se puede ir directamente de Cucao a San Carlos (Ancud) a través de los bosques, pero jamás por la costa (Darwin 2001: 42-46).

Los cambios ocurridos en la Isla en más de un siglo y medio no han alterado de manera radical la región occidental donde se ubica el sector de Cucao. Aún existe un paisaje boscoso y un fuerte aire marino matizado con la suave brisa del lago¹³; el relieve es montañoso y se desarrolla desde el nivel del mar hasta los 850 m de altura (Cordillera Piuchué); el bosque siempreverde domina el sector con nobles alerces, arrayanes, avellanos, canelos, cipreses, coigües, lumas, mañíos, notros o ciruellillos, tepú, tepuales y ulmos, todos cubiertos por helechos, líquenes y musgos; una serie de ríos desemboca en el Océano Pacífico (ríos Abtao, Refugio, Lar, Ñango, Cole-Cole, Cipresal y Puchanquín). En la costa existen vastas playas azotadas por grandes rompientes, interrumpidas sólo por el cauce de un río o por pequeñas ensenadas de roqueríos (Weisner 1971); el mar golpea fuerte en la costa, crea dunas y permite algunos desgarros como el marisqueo (machas y lapas, principalmente) y cochayuyo, la minería (mantos con pepitas de oro en Rahue) y la pesca desde la orilla (corvina).

El sector de Cucao constituye un hábitat disperso, donde se observan tres núcleos habitacionales: el poblado ubicado en la parte norte de la bahía de Cucao, llamado Deñal; en el centro, entre los ríos Huelde y Cucao, se ubica el caserío de Chanquín; y a lo largo del río Cucao se encuentran las viviendas de Capilla Cucao (Weisner 1971:128).¹⁴

13 El clima del sector es esencialmente mediterráneo, siendo lluvioso y bastante templado, “es algo más benigno que en el resto de la Isla. Las lluvias se presentan generalmente en forma de chubascos. El viento sopla a toda hora. Ello se debe a los desplazamientos de aire generados en el Pacífico por las diferencias de presión y a la configuración del terreno: inmensas playas que no ofrecen obstáculos a los vientos marítimos reinantes” (Weisner 1971: 127).

14 Los habitantes del sector son sencillos, amables y modestos, “tanto que casi no se dan cuenta de los valores que los rodean, aunque siempre están luchando por obtener nuevos adelantos para su villa, como que ya han logrado llevar hasta allí la luz eléctrica y el teléfono y han construido su propio gimnasio, pese a no ser más de doscientos sus habitantes” (Uribe 1982: 91).

Prácticas cotidianas de los habitantes vinculados al modo de vida más tradicional

Como ya se ha mencionado, múltiples son las actividades que han desarrollado y desarrollan los vecinos del sector de Cucao. El mar, la playa y los campos circundantes determinan un tipo de economía mixta: se trata de pequeños campesinos agricultores, pero también recolectores, y en menor medida artesanos, quienes trabajan para el abastecimiento de su unidad doméstica y comercialización. Para los vecinos del sector, la vida es dura, y “se necesita resistencia para vivir por estos lados”.¹⁵

El ciclo laboral anual está relacionado directamente con el clima y las fases productivas o no productivas de la tierra y el mar. Existe una especie de reloj de la tierra, un calendario laboral del mar, que regula las prácticas en esta sociedad litoral. En las fases no productivas de la tierra se realizan actividades de deforestación, roce, quema y destronque. El chilote también se dedica a la pesca, marisqueo y recolección de algas, así como a la cosecha de algunos productos. Es durante el verano cuando se intensifican las labores para el campesino; se cosechan frutas, hortalizas y papas, también se secan al sol y humo algunos productos del mar (como cochayuyo, congrio, machas), almacenándose para el resto del año cuando baja la temperatura y la lluvia impone un ritmo de trabajo distinto. En estas épocas algunos campesinos chilotes se dedican a realizar labores bajo techo, como la construcción de artesanía (cucharas de madera, tenedores, tinajas, maceteros, baúles) e instrumentos musicales (rabel) con madera nativa, pero el contacto con la tierra y el mar permanece durante todo el año a pesar de la lluvia y el frío.

En invierno, como las actividades agrícolas demandan menos atención, el pequeño campesino también se dedica a las labores mineras, aprovechando al mismo tiempo la mayor riqueza que se presenta en los mantos a orillas del mar. La extracción de oro se realiza sin medios mecanizados, se trata más bien de una actividad complementaria y desarrollada en pequeña escala.¹⁶

15 Los lugareños recuerdan que “antes” ganaban más dinero porque trabajaban vendiendo ciprés, haciendo estacas, tejuelas y chungas (botes pequeños). Comentan que en el presente CONAF les prohíbe trabajar en eso. Estimaciones hechas durante la estancia de campo nos indican que un grupo familiar –compuesto por cinco a seis personas– mensualmente dispone de aproximadamente 100 mil pesos chilenos para alimentarse, comprar ropa, medicinas, pagar cuentas, etc. (unos 150 dólares americanos, aprox.).

16 El lavado de oro se realiza con una rústica máquina, operada por tres a cinco personas. “El estanque del agua provee el líquido necesario para diluir el manto. La tolva sirve de receptora y distribuidora del manto. El harnero elimina las piedrecillas. La canaleta está destinada a conducir el manto sobre las planchas acanaladas, fijadoras del oro, que se encuentran en su interior. El estanque de la arena lavada recibe el agua para un nuevo uso. La artesita se usa como receptáculo de la auramalga” (Weisner 1971: 140).

En el mar, y de manera permanente durante todo el año, los chilotos tradicionales de Cucao encuentran una fuente de alimentos posibles también de comercializar. En ocasiones dedican varias temporadas a pescar (en el lago o en el mar) y a mariscar, luego regresan al campo, en otras ocasiones combinan, según el ritmo de trabajo, ambas actividades.

Después que me casé (aprox. en 1974), me dediqué a la pesca. Pescábamos robalo, corvina, pejerreyes, esas eran las especies que vendíamos [...], se pescaba en bote, o desde la orilla, nosotros pescábamos en ese tiempo sólo en bote [...]. Lancear¹⁷, le decíamos cuando colocábamos cuatro redes [...], se pescaba de noche, primero tirábamos las redes, después dábamos vara (continuos golpes con los remos en el agua), y levantábamos. Se sacaba al minuto las redes, sacábamos como doscientos kilos en una noche, en ese tiempo nos pagaban a \$ 15 el kilo. Estuve trabajando ocho años en esto, día y noche.

Las actividades de pesca implican esfuerzo y dedicación. Sin un plan adecuado –y validado– no es posible concretar su comercialización. Una vez que se han obtenidos los pescados, se requiere la concreción de pasos secuenciales para venderlos.

...al otro día salíamos temprano a vender a Castro a un proveedor de la feria, siempre al mismo. Tito Barría se llamaba el hombre [...], la feria estaba en calle O'Higgins, ahora se cambió a la calle Yumbel. A veces pasábamos a vender a Chonchi al detalle [...]. Para ir a vender salíamos por Huillinco, ahí estaba luego una camioneta esperándonos [...]; pescábamos en aguas dulces, o sea entre dulce y salada, porque aquí entra el mar cuando sube la marea. Andábamos siempre por el lago Cucao, y desde aquí íbamos a Huillinco, vía el lago Huillinco. [...] Pescábamos con el patrón, o con otra persona si él salía a vender, por lo general pescábamos entre las ocho de la tarde y las dos de la mañana. [...] El bote tenía como siete metros de eslora, con un pequeño motor.¹⁸

Otra actividad importante es el marisqueo o mariscada. En la mariscada se “sacan” (como dicen los chilotos) principalmente machas; “antes se trabajaba así nomás, a cuero pelao, a pata, en ese tiempo salían mariscos grandes”, recuerda don Aladino

17 “El lanceo consiste en colocar cuatro redes, cada una de unos cien metros de largo, una al lado de la otra formando una “media luna”, una pared en contra de la costa. Las redes tenían plomo, lo que les permitía caer verticalmente, cada 60 cm se colocaba un plomo; arriba, en la superficie, van las boyas. Cada red tenía tres metros de altura. El bote quedaba dentro de la “media luna”, y desde ahí comenzábamos a darle vara” (Aladino Naim).

18 Francisco Ther R., Entrevista con don Aladino Naim Naim, sector Cucao. Enero 2003.

Naim. Hace unos veinticinco años, se recuerda que las machas medían entre siete y ocho centímetros, “ahora no alcanza a cinco centímetros”.

En una época (hace poco más de doce años atrás) no hubo marisco. Antes la macha no era comercial, pero llegó una empresa del norte como con doscientas personas y se perdió la macha; en ese momento llegaban a pagar cien pesos por kilo, casi la mayoría de la gente de aquí trabajó para esa empresa. Antes se vendía distinto, no se vendía fresco como ahora. Antes se hacía el curanto, se secaba en un secador de junquillo,¹⁹ y después se salía a vender seco por almud a Chonchi y Castro [...] El almud se vendía en ese entonces a quinientos pesos, hacía como cuatro kilos secos.²⁰

Al día, trabajando entre mareas dos adultos, entre una hora y una hora y media, se podían cosechar hasta dos bolsas de machas de cien kilos cada una. La mayoría de los lugareños mariscaban prácticamente durante todo el año, pudiéndose apreciar a diario cerca de doscientas personas mariscando en la costa.

No llevaba tanto trabajo, era más conveniente. Antes tenía que traer el marisco a caballo desde la playa a la casa, debía buscar leña y hacer el hoyo con leña y piedra [...]. Ahora volvió otro caballero, vienen de Ancud, los primeros eran de Pichilemu, ellos trajeron gente de allá y vendían todo en Santiago. El buen trabajo duró como dos años. Le pagaban a uno en el mismo momento, o si uno quería se iba acumulando, y lo pagaban el viernes [...] Desde Punta Pirulil hasta Chaique ¡todo esto era macha!²¹

Dada la buena paga que significaba la macha (cien pesos el kilo de machas con concha), y el menor trabajo aplicado para conseguir la comercialización, la macha a principios de la década del noventa sufrió una sobreexplotación que hasta hoy aún no se puede recuperar, “vino tanta gente, que se anduvo acabando”. Hoy las cantidades abundantes y los tradicionales tamaños ya no existen.²²

19 El secado tardaba tres días.

20 Francisco Ther R., Entrevista con don Aladino Naim Naim, sector Cucao. Enero 2003.

21 La extensión mencionada por don Aladino equivale a unos seis kilómetros aprox. de costa, con unos doscientos metros de playa. “Se hacían bancos de arena, se hacían como unas islitas de arena, ahí estaban las machas, se mojaba uno hasta la rodilla no más [...], todo era común, ahora hay más egoísmo, se están dividiendo los sectores (Cucao y Chanquín), yo eso no lo encuentro bueno, es parte de egoísmo”. Francisco Ther R., Entrevista con don Aladino Naim Naim, sector Cucao. Enero 2003.

22 Lo mismo que sucedió con las machas a mediados de la década de 1990, ocurrió con el pelillo (alga gracilaria). Se vendía fresco o seco, “como lo querían no más”, se pagaba cien pesos el kilo fresco. Esta actividad duró cerca de cinco años, luego se terminó. Otros

El periodo primavera-verano permite que los habitantes –sobre todo del sector de Chanquín– se dediquen a sacar cochayuyo (también conocido como cochaguasca, hulte o ulte). El cochayuyo lo sacan de la costa entre octubre y marzo, tiempo en el cual el mar está un poco más en calma y el sol permite en parte capear el frío oleaje del Pacífico. Se corta el pie (o lembo) que permanece adherido a las rocas, se llevan hasta la playa los varios metros que llega a alcanzar la planta, ahí se junta y se enrollan provisoriamente, para luego trasladar los pesados bultos a caballo una vez terminada la jornada o hasta un día después.

Ya en el patio de la casa, se deja orear extendido sobre el pasto o los cercos. Luego de una semana, se llevan las tiras un tanto secas a la cocina a fogón o bodega para hacer madejas o unidades de unos 30 cm de largo, dejándolas secar por otra semana más cerca del humo. Como promedio cada familia hace al año unos cien fardos; cada fardo tiene cien unidades o madejas, cada madeja se vende a 130 pesos. La venta de cochayuyo para muchos de los habitantes de Chanquín, Huentemó, Quiutil y otros pequeños caseríos constituye el principal sustento económico familiar.

El cochayuyo se consume tanto crudo como cocido, en forma de ensaladas o como acompañamiento de otros alimentos. Por su alta concentración de yodo, se usa como cataplasma en las paperas.

En cuanto al bosque, son muchas las actividades que realizan los chilotes en Cucao y sus alrededores, lo cual se fortalece dada la inexistencia de jefes o patrones. Cada campesino es dueño de su tiempo y todos los días sirven para todas las tareas; “yo trabajo cualquier día que tengo tiempo y dispongo para hacerlo”, señala don Mario Toledo (citado en Fundación Radio Estrella del Mar 2001: 87). Sólo existe diferencia en el tiempo destinado a las faenas según la estación del año. En verano se trabaja hasta más tarde, hasta que el término del día marca el fin de la jornada. Básicamente, el monte cumple con tres necesidades: leña y carbón para la calefacción, madera para las construcciones y artesanías, y estacones para cercos; cada uno de estos productos se destina principalmente al consumo doméstico, parte de la explotación también puede significar un ingreso extraordinario.

Aprendí todo eso con mi papá, él me enseñó a trabajar con bueyes. Era cabro chico. Tenía como diez años, yo lloraba para irme con él, dejaba la escuela y me iba. Sacábamos palos bonitos, que le decían de ciprés, del sector de Quilque, ahí había mucha madera, palos de siete metros. Mi papá trabajaba con otra persona. Llevaba los palos en un bote, y en

mariscos que se siguen mariscando junto a las machas son: loco, lapa, caracol. Todos estos productos se extraen con buzo.

Huillinco entregaba la madera [...]. Llevaba como cien estacas de ciprés, los palos más grandes los hacían balsa para navegar en el lago de Cucao y Huillinco, y salían en el pueblito de Huillinco.²³

La leña es el producto forestal más directo y esencial para la subsistencia humana, se utiliza tanto para cocinar como para calefaccionar el hogar. Ésta se consigue a través de recolección de ramas y de madera muerta, corta de árboles (“el palo que no sirve, los palos que tienen vuelta”). Las especies que se ocupan son las más duras y resistentes como: tepú, luma, canelo, ciruelillo, arrayán y roble seco. Se utiliza como unidad de medida de la leña el metro cúbico, equivalente a una columna de un metro de altura y tres metros de largo (un metro cúbico = tres metros lineales). Un árbol puede rendir entre dos y cuatro metros de leña. El consumo de leña permanece prácticamente igual durante todo el año. Una familia en Cucao puede llegar a consumir entre dos y tres metros cúbicos al mes, lo que está en correspondencia con el consumo anual calculado para toda la Isla (24 toneladas).²⁴

Por su parte, el carbón se elabora utilizando tepú, luma o teпа. Estas maderas son muy compactas, duras e imputrescibles. Entre ellas, se prefiere el tepú por poseer un alto poder calorífico. Antiguamente, recuerda don Roberto Panichini, el carbón se hacía de ciprés. El oficio de la fabricación de carbón actualmente no está muy difundido.²⁵ Sólo algunos vecinos del lugar realizan estas faenas. La elaboración de carbón sigue una rutina muy rigurosa. Para armar un horno de carbón (leña apilada) se llevan a cabo varios pasos: primero se limpia el sitio y se junta y parte leña, ordenándose la madera en torno a una barra instalada verticalmente hasta conseguir la forma de cono o volcán. Luego se cubre la leña con junquillo verde y una capa de tierra. Se retira la barra y se hace fuego en el espacio que queda (el horno se enciende desde su cumbre). Se tapa todo muy bien con ramas. El horno tarda alrededor de nueve días en quemarse. En todo ese tiempo los productores de carbón hacen vigiliаs para ir controlando el funcionamiento del horno. Para comprobar que la leña está ardiendo lentamente se abren o cierran orificios que permiten la ventilación, además se va permanentemente apretando el horno con un “combo” metálico para mantener compacto el volumen y evitar la quema de la leña.

Un horno en promedio entrega entre treinta o cuarenta sacos, donde se han ocupado entre seis y ocho metros de leña. En Chanquín se acostumbra a hacer

23 El entrevistado se refiere a las actividades que realiza su padre en la década de 1950 y 1960. Fco. Ther R., Entrevista con don Aladino Naim Naim, sector Cucao. Enero 2003

24 Lo que corresponde a cuatro veces más que el consumo de promedio nacional (Defensores del Bosque Chileno 1999:56).

25 R. Panichini aprendió este oficio de su suegro.

hornos grandes, utilizándose hasta 15 m de leña (Roberto Panichini); por lo general en estas faenas participan tres hombres. El carbón que se elabora tiene como destino principal el autoconsumo; cuando se vende, cada saco se comercializa entre dos mil quinientos y tres mil pesos.

Junto con el carbón y la leña, la extracción selectiva de madera también es una práctica habitual con el bosque. Principalmente se hace uso en estas actividades de alerce, arrayán, avellano, canelo, ciprés, coigüe, luma mañío, notro, tepa, tepú y ulmo. Se usa la pulgada como unidad de medida de la madera. Una pulgada corresponde a una tabla de una pulgada de espesor por diez pulgadas de ancho y por tres metros sesenta de largo.

El mañío bien crecido le está dando treinta o cuarenta pulgadas. Pero también tiene un mínimo de acuerdo al tamaño, de ocho a doce pulgadas para arriba. Y si nosotros vamos a derribar un ulmo, nos está dando ochenta a cien pulgadas de madera (Fundación Radio Estrella del Mar 2001: 85).

Otra actividad asociada al cotidiano de esta sociedad litoral es también la “limpieza” o roces para contar con praderas para el pastoreo de animales o el cultivo de especies. El roce o limpieza del monte anteriormente se hacía sólo con hacha y en compañía de varias personas se cortaba y limpiaba. Más recientemente, el roce se comenzó a realizar con hacha y motosierra, requiriéndose para el trabajo de sólo una o dos personas. Esta actividad se realiza en junio de cada año, implicando cortar los árboles donde terminan las raíces y comienza el tronco. Los primeros árboles que se cortan ayudan a los siguientes para ir cayendo. Después que se hizo el “herido” (primer árbol cortado), va cayendo uno sobre otro. El campesino reconoce en cada árbol una orientación para la caída, “cada árbol tiene su as, hay que tirarlo a favor del viento”. Luego del corte, se dejan secar las ramas y palos más delgados por dos meses (julio y agosto); durante septiembre, octubre y noviembre se rescatan los palos que sirven para leña y carbón y con el apoyo de bueyes se trasladan hasta la casa. En estos meses también se amontonan las ramas, hojas y ganchos para ser quemados. Para el segundo año, y una vez que las raíces se han secado, se lleva a cabo el proceso de “destronque” (sacar las raíces de los árboles cortados). Es una actividad que reclama de esfuerzo físico: una raíz se saca con azadón, se cortan las raíces más pequeñas con hacha, finalmente se tira y arranca de la tierra con bueyes. De esta manera, en una sola temporada no se alcanza a hacer todo el deschampe, se requiere de más tiempo y personas que en el proceso de corte. Generalmente se pide ayuda a los vecinos, y se ocupan yuntas de bueyes. “Un terreno, si usted le da todos los días, lo puede sacar en un año”. Con esto el terreno queda más o menos apto para la labranza o pastoreo, se puede destinar para el cultivo o empastada para animales. Si se destina el terreno para el cultivo, antes debe realizarse el “barbecho”: “la idea es ir despejando

y sembrando”. El barbecho consiste en dar vuelta la tierra, se hacen melgas o amelgas (surcos en la tierra) para sembrar papas. Todo el proceso de roce lleva así al menos dos temporadas de trabajo.

<i>Primera temporada:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • corte de árboles • secado y quema de ramas destronque
<i>Segunda temporada:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • barbecho • siembra

Con el suelo trabajado, posteriormente se destinan los esfuerzos y días a la siembra. En especial la siembra de papa (*Solanum tuberosum*) es una faena tradicional en todo Chiloé. La papa tiene una larga data y omnipresencia en la alimentación cotidiana de los chilotes,²⁶ y forma parte integral de la sociabilidad y riqueza lingüística de los habitantes del archipiélago. Su siembra se realiza durante los meses de agosto y septiembre; antiguamente se sembraba la papa directamente en la tierra, método conocido como “picao”, haciendo un hoyo con el gualato²⁷ se colocaban una o dos semillas, luego se tapaba la semilla con tierra y se hacía la melga. Se apoyaba la germinación de las semillas con abono natural hecho de paja descompuesta con fecas de oveja. Ahora se siembra con arado. En el surco dejado por la máquina se van depositando una o dos semillas y se va aplicando salitre como abono. En una hectárea pueden sembrarse hasta veinte sacos de semillas. Cada año se cambia de lugar la siembra, no se usa el mismo terreno dos veces seguidas para el mismo cultivo. La variedad que más se siembra es la papa desirée, más recientemente se ha comenzado a cultivar la variedad clavela blanca, típica del sector de Tey.²⁸ La cosecha de papa se realiza durante noviembre y diciembre de cada año; tanto en la siembra como en la cosecha participa todo el

26 S. M. Bukasov, del Instituto Ruso de Botánica Aplicada, atribuye el origen de la papa – aunque no necesariamente único– a Chiloé (Cárdenas 1996:169).

27 Hualato, hualratu, hualata: azada de hoja ovalada por un lado y como hachita por el otro, inserta en un astil fijo. Sigue siendo hoy la herramienta más usada por los campesinos (Cárdenas 1996).

28 En Chiloé existen más de 120 variedades de papas, de variadas formas y colores. Entre ellas: Azul, Mantequilla, Clavela, Bastoneza, Ñocha, Mojón de Gato, Boyo de Chanco, Estrella, Reina Negra, Araucana, Chamizuda, Doma, Guaicaña, Guadacho, Lobo, Michuñe, Murta, Morada, Negra, Notra, Siete semanas, Pachacoña, Oropana, Quila, Rosada, Blanca, Vaporina, Sedalina, Rolechana, Codina, Guapa, India, Zapatona, Frutilla, Huevo, Chiruca, Soldada, Chona, Bolera, etc. En el sector de Cucao se pueden encontrar las variedades de: Tonta, Quila, Sureña, Costa, Corazón Pintado y Cabeza Amarrá en Chanquín; Chulla, Australia, Sofía, Papa Bruja y Nocha en Huelde; Francesa Negra en Cucao; Americana y Pita en Huillinco.

grupo familiar. Por cada saco de semillas se pueden obtener en el sector entre 10 y 15 sacos de papas. Los sacos de papas cosechados se trasladan con una yunta de bueyes hasta una bodega contigua a la casa-habitación, donde se almacenan para su consumo.²⁹

Se come papa casi en todas las comidas. Papa en la cazuela, en el estofado de vacuno o de robalo. Se come en el almuerzo y en la cena, o se hace milcao, o puré, también a veces hacemos papas rellenas o papas fritas.³⁰

La papa también se aplica en medicina. Rallada y cruda se usa, por ejemplo, en quemaduras y otras irritaciones de la piel. En una mezcla con harina y linaza y en forma de cataplasma ayuda con el ardor y dolor del estado inflamatorio. La misma cataplasma sirve para los dolores de espalda, cruda o cocida es un alimento que ayuda a los enfermos del hígado, etc. (Contreras 2002:50-51).

Hoy se ha comenzado a experimentar la desaparición paulatina de las variedades chilotas y la disminución progresiva de las preparaciones culinarias de la papa, todo lo cual puede ser entendido como una característica del modernismo basado en la “salarización masiva de la fuerza de trabajo chilota” (Santana 1998:03).

Vínculos e imaginarios

La fortaleza organizativa y analítica de los imaginarios radica en su referencia directa a los modos de vivir, percibir y ocupar los espacios y lugares a través de modos de producción (Fernandes da Silva Júnior 2001). Siguiendo a Durand, Castoriadis y Bachelard (Carretero Pasín 2004, Ther 2004), podemos denominar como imaginarios, no a una falsa conciencia como se hablaba desde el marxismo, sino a matrices ideoafectivas, entramadas, desde las que, más que explicar o razonar, se siente el mundo, se le transforma y ensancha. Es decir, a través de esta categoría se evidencian los sentidos que se le otorgan a un lugar construido, ocupado y manejado. Con esta noción se accede investigativamente al universo de los valores, creencias y aspiraciones depositadas en prácticas concretas que realizan los habitantes del litoral; asimismo se logra aclarar las estrategias que ponen en juego para apropiarse material y simbólicamente del ambiente costero, e insertarse en él con seguridad y garantía de protección, trabajo y alimentación, vida de ocio y esparcimiento. De nueva cuenta, con la noción de imaginario

29 No toda la papa cosechada es consumida por el grupo familiar, un porcentaje importante se destina a los chanchos y gallinas. De manera regular, la papa no se comercializa, a no ser que se siembre una cantidad importante. Por lo general cada unidad familiar destina directamente entre media y una hectárea al cultivo de papas.

30 Las papas fritas las preparan principalmente para los turistas. La familia de don Aladino durante el verano se dedica a vender comida casera.

es posible encuadrar las prácticas cotidianas y sus distintas manifestaciones de arraigo, apego y sentimiento de pertenencia socioterritorial. En este sentido, los imaginarios vienen a ser una instancia contrarreificadora, que hace alusión a cómo se reencanta la existencia a partir de lo cotidiano, reintroduciendo los sueños y aspiraciones que fueran clausurados por la modernidad (Carretero Pasín 2004). Los imaginarios se encuentran asociados a discursividades y comportamientos cotidianos que van haciendo emerger en estos lugares distintas señas (de Certeau 1996) sobre lo propio, lo ajeno, lo compartido, lo inventado, lo innovado, lo negociado, lo reincorporado; de tal suerte que en las sociedades litorales se determinan distintas apropiaciones socioculturales de lo ambiental.

Imaginarios, prácticas y ambiente

El estudio de las significaciones, usos y transformaciones del ambiente litoral plantea la necesidad de categorizar e interpretar las prácticas desplegadas sobre el territorio. A este nivel las prácticas de apropiación socioterritorial posibilitan elucidar marcos interpretativos pertinentes a los propios vínculos detectados en el sector de Cucao. En este sentido, Cucao constituye un mundo simbólico en el cual se expresa la construcción de tiempos y espacios socialmente compartidos. Existiendo históricamente lazos consanguíneos entre las comunidades mapuche-huilliche que habitan en Chanquín y Huentemó, también existe una fluida ayuda mutua expresada en apoyos en el trabajo, la educación y la salud. Existe garantía de interacción, evidenciándose vínculos mantenidos entre cultura y ambiente a través del juego dinámico de distintos imaginarios. Sí, la tradición fundamentalmente se refiere al conjunto de pautas sociales mantenidas en una localidad por transmisión generacional o consuetudinaria que de alguna manera otorga sentido y peculiaridad a un cierto modo de vida; la modernidad, por su parte, se produce como resultado de la introducción de pautas sociales recientes en cada momento histórico (Álvarez 1999; Quintanilla 1999); en esta sociedad litoral se reconocen entonces al menos tres imaginarios chilotes, tres tipos de Cucao, o tres imaginarios en virtud a la relación cultura/ambiente.

Imaginario de los habitantes vinculados al modo de vida más tradicional

El primer imaginario corresponde al “chilote tradicional”, el cual se caracteriza fundamentalmente por vivir en el sector de más difícil acceso, posee escaso nivel de escolaridad y es conservador. Es una persona arraigada en lo que siempre ha hecho, “lo que ha aguantado en el tiempo, lo ha sido porque está bien hecho”. Este imaginario, por lo tanto, sigue relacionándose con el ambiente de acuerdo a los usos de costumbre, agregando muy pocas alternativas de uso. Este imaginario

considera que los planes de ordenamiento (de manejo forestal, o de pesquerías, por ejemplo) significarían un obstáculo a sus labores cotidianas y relación habitual con el monte y el mar. La leña que se saca proviene de los árboles caídos, de las ramas secas, de los árboles curvos que no sirven para una buena madera; también se asiste de manera regular cada bajamarea a marisquear y se pesca con red cuando la necesidad lo requiere y la mar lo permite. Se cortan libremente varas de especies arbóreas para hacer cercos cada temporada. “Hoy estuve cortando unas varas por allá, después las acarree a hombro; las varas son para hacer cercos aquí mismo, la plata no le alcanza a uno para tanto como para estar comprando ramas”.³¹ Se desea seguir viviendo ahí, tranquilamente, tomando mate y sacando del mar la comida del día.³² “Yo no salgo a ningún lado, más voy a la playa que a visitar a mis vecinos, yo al mediodía me voy a la playa a mirar”,³³ comenta don José Naim de setenta años. Cuando es necesario cortar uno o varios troncos para madera se hace sin pedirle permiso a nadie; la madera de su casa don José la sacó del monte: “al canelo cuando no le llega agua es lo mejor, el canelo con un envigado de coigüe es lo mejor que puede haber para la construcción”.

Imaginario de los habitantes que “sueñan” con lo moderno

El segundo imaginario presente en el sector está compuesto por el chilote que aun cuando habiendo nacido o vivido en el sector desde muy pequeño se ha ido adaptando a los cambios de la globalización y el desarrollo comercial, así como también a las ofertas y demandas del mercado. Se trata de un imaginario funcional a las ofertas del mercado y con ello a los cambios. Ya sea a través de la actividad turística,³⁴ o de la venta de mano de trabajo en las pesqueras, o de la venta de

31 F. Ther Ríos, Entrevista con don José Artemio Naim Piticar, sector Chaique-Huentemó. Enero 2003.

32 “Después del almuerzo, tomo unos mates; ya es hora de la pega como a las 11,30 (a.m.). Me acuesto a las 12 de la noche, antes tomo mate, escucho radio (las noticias)”. F. Ther Ríos, Entrevista con don José Artemio Naim Piticar, sector Chaique-Huentemó. Enero 2003. Del mar prácticamente a diario se proveen de mariscos (machas), pescado (corvina) y algas (luce y cochayuyo), los cuales consumen frescos o secos, ahumados o secados al sol y aire.

33 F. Ther Ríos, Entrevista con don José Artemio Naim Piticar, sector Chaique-Huentemó. Enero 2003.

34 A través del Programa Bosque Modelo Chiloé se ha implementado en el sector un proyecto comunitario: “respetando el ecosistema y la forma de vida del campo, los visitantes pueden contar con comidas típicas alrededor de un fogón, un camping bien habilitado y paseos a pie o a caballo hacia la cordillera o bordeando el lago Huillínco. También se pueden adquirir mermeladas caseras y otros productos tradicionales confeccionados por la comunidad local”, Diario El Llanquihue, 20 de febrero de 2002. También se ha realizando a través de Bosque Modelo Chiloé un “Taller de capacitación en oficios tradicionales” en la comunidad de Chanquín (capacitación de artesanos en madera, cuero y lanas, capacitación

leña o carbón, este grupo, con un arraigo en la tierra, el mar y las actividades asociadas, va experimentando una paulatina inserción en el modo de vida urbana; pero, al mismo y dadas las condiciones de aislamiento, está alejado de la vida urbana. Se apegan al servicio de telefonía rural (teléfono fijo y celular), poseen luz eléctrica, agua potable en la mayor parte del sector, alumbrado público, baño al interior de las casas. Buses rurales. Una posta, escuela, y la permanencia de una patrulla de Carabineros (policía) durante la época estival. La imitación del modo de vida urbano no es completa. Donde se mire existe un paisaje natural al cual, según este imaginario, conviene explotar para mejorar los bajos ingresos. De manera que comercializan comidas, promueven excursiones guiadas y ofrecen alojamiento en sus casas a bajo costo.

Principalmente el bosque comienza a ser visto como un potencial recurso económico. Específicamente, se estima que los Planes de Manejo Forestal pueden ayudar a regularizar la explotación y comercialización de madera. Sin embargo, se reconoce que la falta de un camino pavimentado disminuye la potencialidad que guarda el bosque catedral.

Antiguamente, mi padre y mi abuelo trabajaban con el alerce y el ciprés, ahora no los dejan explotar. Se mantenían de eso nomás. Se hacían tejuelas, se hacían puertas y ventanas. Se dejó de cortar el ciprés, eso debe ser más o menos hace unos veinticinco años atrás, porque vinieron las autoridades, y prohibieron cortarlo [...]. Con el ciprés, antiguamente, se hacían tejuelas, también se hacían de alerce, pero yo lo escuché hace como treinta años atrás. Si Ud. saca un Plan de Manejo, Ud. puede cortar, sólo roce, laurel para carbón y leña, tepu que es para leña. El resto es como para aserrar. Se produce harto acá canelo, laurel, teñío, coigüe, y mañío también para madera [...]. Aquí nunca ha venido a comprar nadie, ojala viniera alguien para sacarle algún provecho a los campos [...]. Actualmente, nosotros estamos sacando un Plan de Manejo para construirnos una casa. Todos tienen que sacar Planes de Manejo.³⁵

Este imaginario sueña con lo “moderno”, con el ritmo laboral de la empresa desde una posición de asalariado. Pese a ello, no alcanza a disociarse totalmente de sus raíces, por lo que en él conviven los elementos de lo moderno con los tradicionales, que en algunos casos se complementan y en otros se excluyen.

para la producción y comercialización), así como la “Recuperación y divulgación del conocimiento tradicional en uso de las plantas medicinales” del bosque nativo (la que incluyó la preparación de cartillas divulgativas). Todas estas iniciativas comunitarias, si bien es cierto han significado una importante inversión y cambio cualitativo en la manera de realizar el apoyo a las comunidades indígenas, requieren del paso del tiempo para ir siendo evaluadas en cuanto a su real impacto.

35 F. Ther Ríos, Entrevista con don Aladino Naim Naim, sector Cucao. Enero 2003.

Imaginario de los habitantes que relativizan la modernidad

El tercer imaginario presente en el sector de Cucao es el conformado por personas de raíces ajenas a Cucao que, siendo por lo común procedentes de Santiago u otra gran ciudad del país, se han ido radicado en el lugar por razones generalmente de trabajo o de vida. Este imaginario adopta un concepto distinto del ambiente y la cultura del lugar, a tal punto que relativiza la modernidad. No se trata de una lectura moderna de las tradiciones, sino más bien del retorno a las tradiciones: se busca confirmar manifestaciones tradicionales de Chiloé, revalorizar la tierra, junto a sus recursos y bellezas paisajísticas. De alguna manera, este imaginario funge como una imagen proyectiva para los lugareños que soportan/mantienen el segundo de los imaginarios descritos. Este imaginario, imbuido de concepciones ecologistas, gusta de la no contaminación, le agrada vivir en el sector principalmente por ser un ambiente rural aislado y por contar con escasas muestras de modernidad; pero desde su espacio y en su espacio, el grupo que posee este imaginario hace gala de los elementos que le otorgan la calidad de vida que ellos desean. Se trata de personas que tienen sus casas de descanso por temporada, o que, viviendo en el sector la mayor parte del año, se dedican a ofrecer servicios turísticos desde la capital del país a chilenos y extranjeros entusiasmados por la belleza del Parque Nacional y sus alrededores. Este último imaginario constituye una constelación de significados respecto al ambiente y su destino: se cuida, pero también se explota “sustentablemente”.³⁶

Para concluir: memoria e imaginarios

Mucho de lo mencionado más arriba está presente en la memoria del habitante de Cucao y se activa cotidianamente a través de distintos imaginarios. Al escudriñar en la memoria vemos cómo emergen, al mismo tiempo, y con distintas fuerzas cada vez, estructuras semióticas tradicionales y modernas. Lo que nos hace considerar a la memoria como un verdadero territorio discursivo en constante proceso de reformulación. Aunque parezca fija, la memoria no lo está. Fluye.

La memoria de los chilotes se comporta en lo cotidiano como un conjunto de saberes y prácticas que generan identidades y comportamientos. La memoria, en este sentido, ejemplifica una forma de redefinición continua de todos aquellos valores, creencias y prácticas cotidianas que preservan a la cultura chilota de la degradación a la que se vería condenada si únicamente se limitara a repetir tradiciones o preservar rituales del olvido.

36 Coloco entre comillas “sustentablemente” ya que sería necesario evaluar el real impacto de la actividad turística en el sector. Ecoturismo para muchos.

Los imaginarios descritos dejan en evidencia que la memoria chilota se reconfigura y desterritorializa en lo cotidiano por medio de distintas prácticas, vínculos y domesticaciones.

Pensar en la memoria significa pensar así en la tensión tradición/modernidad y las múltiples formas bajo las cuales se presentan. En Cucao, la tradición implica transmisión de saberes, principalmente por medio del aprendizaje directo. Con ella se logra cierta seguridad, sabiéndose hacer las cosas y los por qué de hacerlo de un modo determinado. El poder de la tradición se sitúa entonces en la transformación y domesticación del litoral, convirtiéndolo en hogar, lugar de trabajo y crianza de los hijos. Complementariamente, los juegos y complejidades que evidencian los imaginarios descritos evidencian no sólo la relación de necesidad entre lo tradicional y lo moderno, sino que también la relación dialógica entre ambos. Sin el universo de significados de lo tradicional (interior/pasado), la constelación de significados de lo moderno (exterior/futuro) no es posible. Todo es parte del juego incesante que trae el tiempo.

Junto a la tradición, la historia cotidiana se deposita en y abre la posibilidad para permanecer en un lugar. Ambas otorgan identificación y sentido de pertenencia. Desde el punto de vista investigativo, surgen entonces las prácticas cotidianas como posibilidad generosa para indagar fenómenos culturales cambiantes en las sociedades litorales. Por sí mismas, conllevan la empresa de reconformar lo actual y presente desde su pasado, “todo un pasado viene a vivir por el sueño” (Bachelard 1979). Más aún, las prácticas cotidianas permiten conocer los juegos de memorias e imaginación, recuerdo e imaginarios (Ther 2004).

Las prácticas cotidianas, implicando tiempo, significan tanto permanencia como acontecimiento (Giannini 1999). Desde la óptica del tiempo sirven de contenedor a múltiples actividades, condensándose en lo que reconocemos como costumbres. En ellas también se encuentran y expresan dialógicamente los tiempos guardados en memorias y los imaginarios de estos asentamientos humanos.

Los imaginarios se expresan vivamente en las prácticas descritas y ayudan a entender las complejidades y dinámicas territoriales. Por una parte, los imaginarios descritos evidencian varios de los vínculos que cotidianamente mantienen los habitantes de Chiloé con el ambiente. En Cucao el ambiente constituye un importante atractor en las prácticas cotidianas de sus habitantes. Por otra parte, los imaginarios descritos ayudan a elucidar interesantes juegos de memorias y sentidos presentes en este territorio. Varias de las relaciones hombre-ambiente en el sector de Cucao, efectivamente, están preservando del olvido accidental o incomprensivo todos aquellos contenidos significativos que otorgan todavía a la memoria chilota cierta particularidad en relación al imaginario globalizante.

Referencias citadas

- Álvarez, R. 2003 [1999]. Tradición y modernidad en una aldea de Campoo: Suano. Cuadernos de Campoo 15, http://www.vacarizu.es/Cuadernos/Cuaderno_15/Suano.htm (08 septiembre 2003).
- Bachelard, G. 1979. *El Aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Ciudad de México: FCE.
- Cárdenas, R. 1996. *Chiloé. Diccionario de la Lengua y de la Cultura de Chiloé*. Valdivia: Ediciones Cultrún.
- Carretero Pasín, Á. 2004. La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual. *Nómadas*. (9).
- Certeau, M. de 1996. *La Invención de lo Cotidiano 1, Artes de Hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Contreras, M. 2002. *Plantas Medicinales y Alimenticias de Chiloé*. Colección Cultural Insular, Castro.
- Darwin, Ch. 1996. *Darwin en Chile 1832 -1835. Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- _____. 2001. *Chiloé*. Santiago: Editorial Universitaria, Defensores del Bosque Chileno.
- _____. 1999. *El Bosque Chilote. Historia Natural del Archipiélago de Chiloé. Conservación y Desarrollo Sustentable de sus Bosques y Biodiversidad*. Chiloé: Colección Bosqueduca.
- Diario El Llanquihue. 2000. Chiloé tiene el único bosque modelo de América Latina, 20 de febrero de 2000, Puerto Montt.
- Fernandes da Silva Júnior, O. 2001. Por uma geografia do imaginário: percorrendo o labiríntico mundo do imaginário em uma perspectiva geográfica cultural. *Revista Eletrônica Labirinto*. Centro de Estudos do Imaginário, Universidade Federal de Rondônia 1(3). Disponible en: <http://www.cei.unir.br/artigo31.html>
- Fundación Radio Estrella del Mar. 2001. *Enciclopedia Cultural de Chiloé*. El Monte. Comunidades Costeras del Canal de Chacao y de la Costa Interior Norte, Isla Grande. Chiloé: un Mundo de Madera. Serie Memorias del Archipiélago, Volumen Uno. Chiloé.
- Giannini, H. 1999. *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Instituto Nacional de Estadísticas. 2001. Chile: División Político-Administrativa y Censal 2001, Santiago de Chile.
- Lefebvre, H. 1978. *De lo Rural a lo Urbano*. Ediciones Península, Barcelona.
- Leff, E. 2002. *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Editorial Siglo XXI-PNUMA.

- Llano Loyola, J. y M.A. Valencia Palacios. 2005. Fragmentos y cotidianos. Hacia la generación de claves interpretativas para comprender la ciudad contemporánea. *Revista de Diseño Urbano y Paisaje*. 2 (5).
- Marino, M. 1985. *Chiloé: Economía, sociedad, colonización*. Ediciones Víctor Naguil, Ancud.
- Pieretti, A. 2001. "La vida cotidiana en la prospectiva del futuro". En: Pensar la vida cotidiana. Actas del III Encuentro Internacional de Filosofía, pp 192-210, edición a cargo de Marcelino Agis Villaverde, Carlos Balañas Fernández. Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacions e Intercambio Científico, Santiago de Compostela.
- Quintanilla, V.H. 1999. Memoria e imaginario social: de la oralidad a la escritura. Estudios Hispánicos en la RED. Disponible en: www-cml.concordia.ca/spanish/antonio/quintanilla.htm
- Santana, R. 1998. La Papa Chilota como Patrimonio Cultural. *Revista Lider*. 4 (5): 1-12.
- Ther Ríos, F. 2004. Normatividad y normalidad: sistemas de vida compartidos e imaginarios territoriales en la Décima Región de Los Lagos, Chile. En *Regiones Culturales/Culturas Regionales*, pp. 181-186. Conaculta, ediciones de la Dirección de Vinculación Regional del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Ciudad de México.
- Uribe, M. 1982. *Crónicas de Chiloé*. Santiago: Talleres de Alfabeta Impresores.
- Weisner, L. 2003. *Cucao. Tierra de Soledades*. Santiago: Ril Editores.
- _____. 1971. La extracción de oro en las playas de Cucao. Isla Grande de Chiloé. *Revista Chilena de Historia y Geografía* (139): 125-161.

Las constelaciones de la movilidad y el género en un archipiélago en transformación: El caso de Chiloé en el sur austral de Chile¹

ALEJANDRA LAZO CORVALÁN

Los chilotes parecen estar siempre en movimiento. El aislamiento los obliga a un continuo y permanente desplazamiento, y no es posible imaginarse el paisaje aquí, sin esos obstinados transeúntes que se cruzan en los lugares y momentos más inesperados, como ese grupo de mujeres y de niños caminando al amanecer por una playa del Pacífico en dirección al control médico de Cucao, a dos horas de marcha; o esa campesina que, tendida sobre un caballo que conduce su marido en el bosque cerca de Chepu, va a dar a luz a Ancud, a unos 25 km.

Phillipe Grenier, 1984

Introducción

En las últimas décadas el archipiélago de Chiloé, en el extremo sur austral de Chile, se ha visto sacudido por cambios culturales, sociales y económicos que han transformado el territorio y la vida cotidiana de los habitantes, teniendo consecuencias sobre su sistema de género. Las prácticas y representaciones de género, marcadas por el patriarcado machista, tradicionalmente han dividido el

1 Publicación original: Lazo Corvalán, Alejandra. 2017. Las constelaciones de la movilidad y el género en un archipiélago en transformación: El caso de Chiloé en el sur austral de Chile. En: Galia Cozzi y Pilar Velázquez (coords.) *Desigualdad de género y configuraciones espaciales*, pp. 337-354. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.

La autora agradece a Conicyt y a Fondecyt por el financiamiento del proyecto Fondecyt 3140115.

trabajo y el espacio entre las migraciones de los hombres hacia los empleos continentales y las actividades no remuneradas (familiares, artesanales y agrícolas) de las mujeres. Sin embargo, la industria del salmón ha provocado el empleo asalariado de las mujeres y ha hecho menos necesarios los viajes de los hombres, reactivando nuevos estereotipos de género y prácticas de movilidad.

Asimismo, otros elementos de la vida cotidiana han acompañado esta evolución. Particularmente las nuevas restricciones y recursos asociados a la actividad industrial y también la difusión de nuevas tecnologías. La llegada de la televisión y de la radio ha suscitado entre los isleños nuevos modelos de éxito social. Por otro lado, los desplazamientos cotidianos se han visto reconfigurados no solo por los cambios en los servicios de transporte y la mejora en la infraestructura vial y de caminos, sino también por la reconfiguración de las ciudades del archipiélago producto de la migración, los nuevos comercios y zonas industriales que han aparecido en las últimas décadas. Al mismo tiempo, muchos de estos artefactos se apoyan y articulan con las comunicaciones por teléfono móvil, con el intercambio de información por internet y por los imaginarios que ofrece la televisión por cable.

Como ya se ha constatado a partir de otros estudios efectuados en el archipiélago (Délano 1997, Macé *et al.* 2010, Gobantes 2011, Rebolledo 2012, Gajardo 2015), se han producido cambios importantes en la distribución de funciones, y lo femenino se desplaza cada vez más desde el ámbito de lo privado a lo público. Específicamente, la mujer se ha incorporado al espacio productivo y profesional con un mayor reconocimiento social, lo que implica un cambio social y cultural, en tanto se produce una ruptura con la concepción tradicional de lo femenino ligado únicamente al ámbito de lo reproductivo y lo doméstico. Las mujeres chilotas y su manera de relacionarse con el espacio, de ocuparlo, de practicarlo, han cambiado, al igual que la de sus pares los hombres, quienes en la actualidad tienen que enfrentarse a formas de movilidad que distan de aquellas practicadas por sus antepasados y que muchas veces ponen en tensión lo familiar y las formas de habitar.

Considerando estos antecedentes, se abordarán las dinámicas de género desde la perspectiva de la movilidad espacial, es decir, desde las prácticas y los discursos en torno a la ocupación y apropiación del territorio archipelágico. Para ello, se ha dividido este trabajo en cuatro apartados. En el primero de ellos se expondrá el contexto geográfico y cultural de la investigación, para luego presentar una discusión teórica sobre el género y la movilidad tomando como clave de lectura el concepto de constelación. En un tercer apartado se expondrán dos de las constelaciones que coexisten en la actualidad en Chiloé, dando cuenta de las prácticas, los discursos y los objetos asociados a cada una de ellas.

Finalmente, se presentan algunas de las principales conclusiones que permiten rehexionar sobre cómo las movi­lidades chilotas y su inscripción en una economía de mercado global no solo cambian el lugar y el territorio, sino que vienen a interrogar las tradicionales formas de dominación de género a partir de la ocupación de un espacio “exterior”, “más público”, relacionado con el trabajo en la fábrica, el acceso al dinero, las nuevas formas de socialización y el uso de la tecnología, entre otros aspectos.

Un archipiélago en transformación

Situado en el extremo sur austral de Chile, intensamente recortado y dividido por innumerables islotes, el archipiélago de Chiloé está separado del continente al norte por el canal de Chaco y al este por un mar interior compuesto por el golfo de Ancud y el golfo del Corcovado. Se trata de un gran archipiélago con aproximadamente 155.000 habitantes, y dos ciudades principales, Castro al este y la ciudad de Ancud al norte, además de una veintena de pequeñas islas diseminadas en su mar interior.

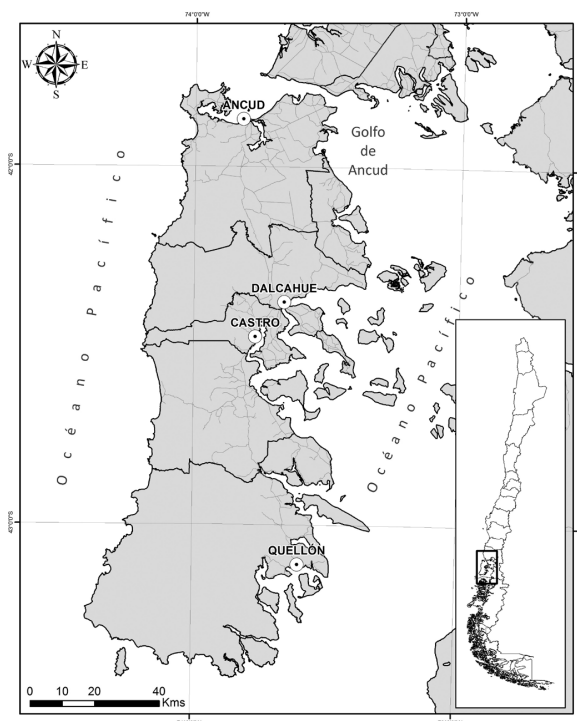


Figura 1. Cartografía. El archipiélago de Chiloé
Fuente: Programa ATLAS, Universidad de los Lagos, Chile.

Los hombres y las mujeres que habitan en estas islas tienen modos de vida rurales y se dedican a la pesca artesanal y a la agricultura para el autoconsumo. Sin embargo, y producto de la rápida modernización del archipiélago y la entrada de la industria salmónica a principios de los años ochenta,² muchas familias han migrado desde las islas del mar interior hacia los centros urbanos más cercanos, lo que ha generado cambios socioculturales y espaciales importantes. Ello no solo ha provocado una industrialización acelerada, sino también un incremento poblacional, un acceso mayor al dinero, una reducción de la pobreza y, sobre todo, un impacto ambiental y cultural. Si bien en Chiloé predomina la industria salmónica, también existen emplazamientos industriales para el procesamiento, acopio y distribución de otros productos del mar,³ los que atraen a nuevos habitantes a las periferias de las ciudades (Barton, Pozo *et al.* 2013). Lo anterior viene a provocar la expansión de los centros urbanos, una mayor densificación de las ciudades y la aparición de las periferias como consecuencia de la demanda de suelo barato, motivado por las oportunidades de trabajo que ofrecen las industrias y el comercio.

Desde otra perspectiva, y como lo señala Román (2009), la actividad salmónica ha generado no solo grandes cambios en el sistema económico, sino también en las relaciones sociales dentro de la isla. Por ejemplo, los tradicionales patrones de género del archipiélago donde predominaba un patriarcado machista –ya que el hombre era el proveedor-viajero y la mujer, la dueña de casa dedicada principalmente a las labores del hogar, los hijos y la huerta– se han visto trastocados a raíz de la integración de muchas mujeres al trabajo asalariado en la industria.

En resumen, se podría decir que Chiloé es un territorio que en la actualidad está cruzado por un doble movimiento. Por un lado, la existencia de una dinámica económica de desarrollo global liderado por la industria del salmón, y otro más vinculado con lo local, caracterizado por actividades tradicionales relacionadas con su identidad cultural. Ello hace pertinente la comprensión sobre cómo los habitantes, tanto los hombres como las mujeres, se incorporan a estas dinámicas a partir de una ocupación diferenciada del territorio.

Aquí se presentan los primeros resultados de un trabajo de terreno efectuado en el archipiélago de Chiloé entre los años 2013 y 2014, en el cual se hizo una veintena de entrevistas semiestructuradas a los habitantes. Específicamente, se entrevistó a hombres y mujeres de diferentes edades y generaciones, a habitantes tradicionales

2 Según Barton, Pozo *et al.* (2013), la salmonicultura se encuentra relacionada con procesos globales (inversiones, tecnológicas y ventas), pero se vincula débilmente con el entorno local: extrae recursos y explota capital humano.

3 Principalmente *Mytilus chilensis* (choritos), *Tawera gayi* (almejas), *Porphyra Columbia* (luche) y *Gracilaria chilensis* (pelillo).

del medio rural y a isleños vinculados con la industria del salmón a fin de poder caracterizar y definir las constelaciones de movilidad y género que hoy coexisten en el territorio.

De la inmovilidad a la movilidad: género, espacio y poder

El espacio es una construcción social, resultado de las relaciones de poder, y en él se aprecian las desigualdades entre los hombres y las mujeres. Desde esta perspectiva, tradicionalmente la mujer ha sido asignada a la inmovilidad, la proximidad y el “lugar”, mientras que el hombre, a la movilidad, lo exterior, el “espacio”.

En consonancia con ello, este trabajo se inscribe en una geografía de la movilidad y el género al interrogarse sobre cómo las mutaciones contemporáneas (económicas, sociales y culturales) que acompañan el desarrollo de una economía global en Chiloé están trastocando las relaciones espaciales tradicionales de los hombres y las mujeres.

Se intentará dar respuesta a esta interrogante incorporando la variable movilidad, pues, y al decir de Guetat-Bernard (2011), las movilidades espaciales contemporáneas y su inscripción en economías de mercado global no solo vienen a modificar la naturaleza del lugar y del territorio, sino que también interrogan las formas de la dominación al dar origen a relaciones espaciales inusitadas.

En este sentido, las movilidades no pueden ser entendidas como simples movimientos que tienen como objetivo salirse de los marcos y de las estructuras de reproducción del orden socioespacial. Ellas también se inscriben en las organizaciones socioespaciales que marcan las relaciones de poder. El desafío de una geografía de la movilidad que privilegia el cruce con las relaciones de género es el análisis de las consecuencias de las movilidades en las relaciones espaciales de los hombres en su relación con las mujeres y viceversa (Guetat-Bernard 2011).

En una misma línea argumentativa, Uteng y Cresswell (2008) explican que el cómo la gente se mueve a través del tiempo y la distancia es indicativo de las relaciones espaciales de género, sobre todo de las jerarquías de poder de género. Movilidad y género, explican estos autores, intervienen en el corazón mismo de las prácticas cotidianas, a menudo reproduciendo las tradicionales relaciones de género, pero también creando nuevas.

Por su parte, Susan Hanson (2010) indica que la movilidad determina ideologías de género, significados y prácticas, y en ese sentido estas ideologías hacen eco en el dualismo que pone a la mujer, y lo femenino, en el hogar y el espacio

privado, mientras que el hombre se asocia a espacios alejados, públicos, urbanos y movimientos expansivos. Desde esta perspectiva, la movilidad sería una forma de empoderamiento, sobre todo para las mujeres, en el sentido de que les permite acceder a otros espacios, ideas y oportunidades, que estando confinadas no conocerían. Al mismo tiempo, la movilidad permite el acceso a nuevas experiencias que trastocan las identidades pudiendo erosionar entonces las tradicionales ideologías y prácticas de género (Hanson 2010).

Sin embargo, algunos autores indican que puede ser simplista equiparar la falta de movilidad con falta de poder, pues algunas mujeres pueden experimentar empoderamiento en el espacio doméstico, en el hogar y en la proximidad a partir de la autoridad que ejercen en ese espacio (Gilbert 1998 en Hanson 2010). Y, por el contrario, la movilidad podría significar para ellas algo cansado y doloroso, sobre todo cuando se viajan largas distancias por un salario mínimo. Por tanto, no siempre se produciría una forma de empoderamiento a partir de una mayor movilidad. En este sentido, resulta clave comprender los significados de género, la experiencia y las relaciones de poder presentes en las diversas formas de movilidad e inmovilidad en distintos contextos sociales y geográficos (Hanson 2010).

Siguiendo con estas ideas y retomando el concepto de constelación (Cresswell 2010: 5), la movilidad y las dinámicas de género en Chiloé serán entendidas como un “conjunto de formaciones históricas y geográficas, narrativas y prácticas de movilidad”. En este sentido, el movimiento físico (cómo se llega desde un lugar a otro), las significaciones del movimiento (discursos, narrativas e historias sobre el movimiento) y la experiencia de la práctica de ese movimiento serán elementos centrales para la comprensión de las dinámicas de género en el archipiélago.

De este modo, la comprensión de los significados y las prácticas, tanto de la movilidad como del género, deben ser leídos a la luz de los contextos geográficos, sociales y culturales que los enmarcan. Ambos, movilidad y género, están compuestos de múltiples elementos que se relacionan entre sí y que van cambiando.

En el caso del archipiélago de Chiloé, y como se expondrá en las páginas que siguen, la movilidad y su relación con el género no solo se caracteriza por un componente espacial dado por las características archipelágicas del contexto insular donde se ubica, sino que también tiene diferentes significados que se transforman a lo largo del tiempo. En este sentido, para entender el significado actual de la movilidad y cómo ella se relaciona con el género, es necesario hacer referencia a las movilidades pasadas, los significados y las prácticas espaciales, al mismo tiempo que a los objetos y las tecnologías que los acompañan.

A continuación expondremos dos de las constelaciones de movilidad y género que coexisten en el archipiélago de Chiloé y que dan cuenta de cómo las

transformaciones culturales, sociales y económicas producidas en el archipiélago van trastocando las formas de habitar, ocupar y pensar el espacio insular.

Las constelaciones de la movilidad y el género en Chiloé

Separación territorial: hombres viajeros y mujeres cautivas de la proximidad

La primera constelación que hemos identificado se construye a partir de la clásica dicotomía espacial de género, que confiere el movimiento a los hombres y la inmovilidad a las mujeres. Esta constelación está formada por las personas que vivieron en el archipiélago en la segunda mitad del siglo xx y principios del siglo XXI, cuando el parentesco y la familia eran el núcleo central de la vida, caracterizada por una fuerte autoridad paterna y relaciones de vecindad basada en la reciprocidad.

Otra característica de esta constelación es la importancia de la mujer en el hogar, quien era la productora (de artesanía, hortalizas, además de la encargada del cuidado de los animales), ello en el contexto de las migraciones masculinas a la Patagonia argentina, que se extendían por varios meses, dejando a las mujeres como jefas de hogar y responsables de la economía familiar. Sin embargo, y pese a estas prolongadas ausencias, se identifica la presencia de un patriarcado machista, en el que la autoridad masculina tenía un peso relevante (Urbina 1996).

Asimismo, en esta época se practicaba la agricultura combinada con la pesca y la recolección de algas y mariscos en bordemar, y con actividad forestal en el bosque nativo, actividades desarrolladas de manera complementaria a partir del trabajo de toda la familia (Rebolledo 2012).

Dentro de este contexto, el movimiento formaba parte de la vida cotidiana de estas comunidades. Ejemplo de ello es que mucho de lo que no se consumía debía ser vendido en las ciudades y poblados más cercanos (papas, madera, lana, granos), por lo que los habitantes del archipiélago debían viajar grandes distancias para comerciar. De este modo, se destaca un sentido del viaje que era colectivo y donde la aventura y la reciprocidad eran parte de todos los días (Yáñez 2011).

Los hombres, principalmente, hacían estos viajes (a caballo, o bien en lanchas a vela y posteriormente con motor) varias veces al año, desde las islas del mar interior hasta los centros poblados más importantes para comercializar, vender productos y abastecerse. Generalmente se salía muy temprano en la mañana para llegar varias horas después a ciudades como Castro o Ancud. Muchas veces el

viaje podía durar días enteros, según las condiciones climáticas. Las mujeres, por su parte, debían quedarse en casa a cargo de las labores del campo y del hogar, mientras el hombre regresaba.

Era muy poco frecuente encontrar en esa época mujeres viajeras o que dejaran a sus familias para ir al pueblo. Al decir de Macé *et al.* (2010), la silvicultura, la pesca y la migración eran asunto de hombres.

Así como los desplazamientos cotidianos contaban para la subsistencia familiar, eran muy comunes en esta época los viajes a la Patagonia, donde los jóvenes y los hombres de las diferentes partes del archipiélago viajaban a trabajar en las estancias durante la temporada de esquila de ovejas y retornaban luego con el dinero para vivir el resto del año. En este sentido, la migración de los hombres dejó la demografía de las islas predispuesta a las mujeres, quienes debían encargarse de la educación de los hijos, el cuidado de la huerta y los animales, además de cocinar, recolectar mariscos, etcétera.

Por otra parte, y en cuanto a la migración de los hombres y sus características, es posible mencionar que estos eran conocidos en la Patagonia como trabajadores de fácil adaptación y con mucha fuerza. En esta época el viaje por mar y el enfrentamiento del chilote con la naturaleza patagónica formaban parte de un imaginario complejo y, sobre todo, que competía exclusivamente a los hombres y donde se mezclaban la mitología, el paso a la adultez, el prestigio y el ideal errante del viajero (Mancilla y Rehbein 2007). Este imaginario desempeñaba un importante papel en las decisiones que motivaban el viaje de los chilotes. Los hombres son, por sobre todo, viajeros: más allá de la generación de ingresos, las migraciones a Chile continental cumplían la función de “convertirlos en hombres” (Macé *et al.* 2010).

De este modo, se observa cómo el espacio es sobre todo un espacio exterior que le compete a los hombres y no a las mujeres. Según Maffesoli (2004, en Mancilla y Rehbein 2007): “El nomadismo no está determinado únicamente por la necesidad económica o la simple funcionalidad, es una especie de pulsión migratoria que incita al hombre a cambiar de lugar y de hábitos para alcanzar plenamente las diversas facetas de su personalidad, solo accesible a través de la confrontación con lo extraño”. Las mujeres de Chiloé no formaban parte de este imaginario, sino que más bien ellas eran los anclajes, eran quienes se quedaban a cargo de la casa, la familia, los animales y la huerta. Sin embargo, y a pesar de que no salían de su proximidad, ellas eran muy completas, con un alto capital cultural, por sus múltiples conocimientos (cocina, huerta, animales, artesanías), lo cual las

distingue de sus pares los hombres.⁴ Se reconoce entonces en esta constelación una feminización del trabajo, en tanto las mujeres asumían papeles protagónicos en la agricultura, aunque no fuesen remuneradas (Mac Phee 2013). Sin embargo, y como ha ocurrido en gran parte del mundo rural, este trabajo ha sido invisibilizado por las estadísticas, la familia y las mismas mujeres rurales (Fawaz y Soto 2012).

De este modo se construye un imaginario dicotómico sobre la movilidad y el uso del espacio que indica que, mientras las estrategias de subsistencia de los hombres estaban concentradas en el espacio exterior –al aire libre, en el bosque, el mar–, el espacio de las mujeres era más restringido y estaba recluido en el interior y la proximidad. En este sentido, se podría decir que predominaba una especie de dominación de tipo matriarcal/machista donde, si bien la mujer era la jefa del hogar y tomaba algunas decisiones en relación con el cuidado del hogar y los hijos, los hombres tenían gran influencia a partir de los ingresos que traían de sus viajes a la Patagonia.

Asimismo, vemos que las labores estaban también divididas. Al hombre le correspondía el trabajo duro del campo, mientras que la mujer se dedicaba a las labores más delicadas. El hombre tenía derecho a salir, a divertirse, al alcohol, pues traía el dinero, mientras que la mujer estaba comúnmente recluida en el espacio interior. Ellas tenían menos oportunidades de socializar en relación con los hombres, casi no conocían el espacio público de los poblados y ciudades. Muy pocas pudieron acceder a una educación completa en algún centro urbano y tuvieron la posibilidad de trabajar cuidando casas y niños fuera de la isla. En los relatos se resalta que antiguamente había más machismo y que por este motivo las mujeres no estudiaban, ya que sus funciones principales eran las labores domésticas (Mac Phee 2013).

Se trata entonces de una constelación donde las moviidades recaían principalmente en los hombres. El discurso y las prácticas cotidianas señalaban una conquista del espacio mayor por parte de ellos, mientras que las mujeres tenían una movilidad más reducida a escala de la proximidad asociada a sus labores domésticas más que a sus intereses. Todo ello fue dividiendo el espacio archipelágico entre hombres viajeros y mujeres cautivas de la proximidad.

El mismo hecho de viajar abrió nuevas perspectivas a los hombres de Chiloé. Su trabajo en tierras lejanas les permitía traer una serie de objetos que daban cuenta de la aventura del hombre chilote en tierras extranjeras. Ello se rehejaba en su vestimenta, así como en el uso de artículos de valor que no se podían encontrar

4 Algunos autores piensan que este hecho, el mayor conocimiento de las mujeres y su participación en el trabajo agrícola, producto de las ausencias masculinas, fue lo que posteriormente ayudó a su incorporación en la industria salmonera.

en las islas, y a los que por supuesto, la mujer chilota no podía pensar en acceder. De esta manera los objetos poseídos les conferían un estatus, y a la vez, un poder a los hombres.

La proletarización de los chilotes: el acceso al trabajo local y la movilidad de las mujeres

Nuevos modelos de masculinidad y feminidad comenzaron a llegar al archipiélago a través del Puerto Libre en los cincuenta, y a través de la radio (y más tarde de la televisión) a partir de 1960. Estos modelos fueron absorbidos por la juventud. El “estilo de vida americano” comienza a penetrar en los hombres y mujeres jóvenes del archipiélago, explica Urbina (1996).

Sin embargo, a partir de los ochenta ocurre una transformación significativa en Chiloé. Específicamente se da paso desde una economía de subsistencia a una economía de escala global a partir de la instalación de la industria acuícola en el territorio. Ello no solo convirtió a los chilotes, hombres y mujeres, en trabajadores asalariados que recibían un dinero mes a mes, sino que les abrió las puertas a nuevos territorios y bienes de consumo que antes eran casi inexistentes.

En esta segunda constelación se observa cómo las formas de vida tradicionales comenzaron a sufrir cambios acelerados debido a la instalación y desarrollo de industrias pesqueras y, posteriormente, al auge de la industria del salmón. Ello coincidió con la crisis de rentabilidad del sector agrícola que se expresó en la disminución del ingreso de las economías campesinas, lo que empujó el proceso de asalarización de la comunidad chilota. De esta manera la crisis del sector fue funcional a la expansión de la salmonicultura (Amtmann 2001).

En este contexto, ya no se veía como necesario el viaje de los hombres a la Patagonia, pues ahora podían optar por los empleos en la misma industria del salmón que estaba instalada en la isla. Al mismo tiempo, las mujeres optaron por primera vez por un trabajo asalariado⁵ sin tener que descuidar las labores domésticas, lo que las acercó a una mayor autonomía e independencia tanto económica como espacial. Empezó a ser cada vez más importante el papel de las mujeres en el mundo social rural insular, y se produjo un desplazamiento de lo privado a lo público cada vez más evidente.

5 Sin embargo, hay que mencionar que, en relación con los países de la OCDE, Chile exhibe una baja participación laboral femenina, sin superar 40% en los sectores urbanos y 26% en el campo (Fawaz y Soto 2012).

Si bien hoy día no son muchas las mujeres que trabajan en la industria del salmón,⁶ esta les abrió las puertas a nuevos espacios. En la actualidad se ven mujeres trabajadoras, presidentas de juntas de vecinos, que participan en sindicatos, madres solteras, mujeres que saben manejar.

Sin embargo, al decir de Macé *et al.* (2010), hay que ser cautelosos, pues en lo que respecta al trabajo, específicamente dentro de la fábrica, siguen replicándose patrones tradicionales de división de género por cuanto los hombres son destinados a efectuar los trabajos más duros y las mujeres aquellos trabajos más delicados, al mismo tiempo que tienen ingresos y contratos más inestables (Rebolledo 2012). Ello podría ser indicio de que el patriarcado machista prevalece en la isla, solo que ahora toma nuevas connotaciones en el interior de la fábrica.

Por otra parte, estas oportunidades de trabajo local también impactan fuertemente en el papel de los hombres, por cuanto sus migraciones ya no son necesarias. La llegada de la mayoría de edad y la entrada en la edad adulta que estos viajes representaban se pierde cuando los hombres tienen acceso a oportunidades de trabajo dentro del mismo territorio. En esta transición de producción, los hombres pierden su identidad como viajeros y, a menudo, su función como los únicos proveedores de ingreso económico para la familia (Macé *et al.* 2010), para transformarse en obreros de fábrica.

Como ocurre en muchas comunidades rurales, la asalarización de las mujeres y la pérdida del status de proveedor del hombre vendrían a generar tensiones en el interior del grupo familiar (Fawaz y Soto 2012). Al decir de Rebolledo (2012), el masivo ingreso femenino al trabajo en la industria del salmón ha tensionado y alterado las relaciones de género, lo que se evidencia especialmente a nivel familiar. El cese de la migración masculina hacia la Patagonia argentina, gracias a la existencia de fuentes de trabajo local, lleva a las parejas a tener que convivir de manera prolongada en el mismo espacio, estresando así los lazos familiares de las mujeres que estaban acostumbradas a ejercer solas la jefatura del hogar durante largas temporadas, explica Rebolledo (2012).

En este sentido, identificamos que el acceso al trabajo remunerado⁷ es clave para entender el paso de la mujer al espacio exterior y público y su salida del ámbito doméstico, junto con la mayor movilidad que ello provoca. En un estudio que efectuó Priscila Délano (1997) en Chiloé, se identificó que cuando la mujer no

6 Tras la crisis de la industria salmonícola se cerraron muchas plantas. Muchas quedaron sin trabajo, pero ya no quisieron volver a los campos.

7 Hay que mencionar que, antes de la instalación de la industria salmonícola en Chiloé en la década de 1980, ya había indicios de una asalarización de la población a partir del surgimiento de empresas pesqueras y conserveras en el territorio.

desempeña un trabajo remunerado y el hombre es el único proveedor, este tiene una actitud machista frente a ella. Ocurría algo similar cuando la mujer era la que tenía un trabajo relativamente estable mientras el hombre tenía un trabajo más inestable y peor remunerado; en este caso el hombre seguía teniendo una actitud machista debido a su frustración por no cumplir con su papel de proveedor.

Sin embargo, lo interesante son las mujeres que tienen una mayor experiencia urbana, quienes se sentirían más libres de enfrentar una vida solas con sus hijos. En este caso pareciese ser que la mayor movilidad actuaría como una suerte de empoderamiento, dada la mayor experiencia espacial que tienen. Finalmente, Déllano da cuenta de cómo cuando tanto las mujeres como los hombres trabajan de manera estable y con una buena remuneración, se observa que existe una relación estable y armónica, y el hombre acepta las diferencias y las decisiones de la mujer. En muchos casos, si bien el hombre esperaba que la mujer se mantuviera en el ámbito doméstico, acepta la decisión de su mujer de trabajar y salir de la casa y muchas veces él participa colaborando en las labores domésticas. En este sentido, parece ser que el trabajo y el dinero no solo empoderan a las mujeres, sino que además les da mayor libertad, no solo económica, sino también espacial: de acceso a nuevas ideas, bienes, discursos. Las identidades se van trastocando y trasladando (Soto 2009), y muchas veces aparece la tensión entre lo que significa ser madre, trabajadora y líder (Cid 2012).

En este sentido, la llegada de la industria del salmón abrió la posibilidad a las mujeres no solo de poder trabajar, sino también de entrar a un espacio que no conocían, como es participar en los sindicatos de trabajadoras. La participación en la organización sindical se define en primer lugar como una ruptura respecto de lo tradicional y es a veces sancionada y recriminada por terceras personas, sobre todo por la pareja y los hijos que reclaman un desplazamiento en los tiempos y las atenciones. También es posible encontrar recriminaciones dentro de la misma fábrica (Cid 2012).

Sin embargo, algunas mujeres que participan en sindicatos no ven esa participación como una ruptura con los papeles femeninos tradicionales, sino más bien como su extensión (o complemento). Para otras personas (sobre todo hombres), la sindicalización femenina se conceptualiza como parte de una ruptura con los estereotipos tradicionales de género, para las mismas mujeres en cambio es una forma de participación política, de organización y de inclusión en procesos reivindicatorios. El mismo trabajo dirigenal se concibe como una ampliación de la maternidad por cuanto en la fábrica adquieren el papel de madres de los otros, al dar consejos, ser confiables, etcétera (Cid 2012).

Como lo explica Beatriz Cid (2012), esta situación empodera y desempodera. Las empodera, en tanto establece un espacio de legitimidad propio de las dirigentas

y que contribuiría a definir una parte del espacio público como propiamente femenino. Las desempodera, en tanto contribuye a profundizar lo que puede definirse como una triple jornada laboral de ser madre/esposa, trabajadora y dirigente; donde la dirigente comprometería mayor entrega físico, temporal y emocional que los dirigentes masculinos (Cid 2012).

En los relatos recogidos aparecen contradicciones frente a la conquista de estos nuevos espacios. Las mujeres, sobre todo las más adultas, ven con recelo a las mujeres jóvenes que trabajan, que viven en las ciudades y que cuidan solas a sus hijos. Hay muchas veces una diferenciación entre las mujeres que viven en el pueblo y aquellas que viven en la ciudad, pues las primeras ven con prejuicio a las segundas. Al mismo tiempo, muchas manifiestan contradicciones al considerar como algo positivo el hecho de ser independientes y ganar dinero, a la vez que sienten pesar por tener que descuidar a la familia y a los hijos. Para Loreto Rebolledo (2012), lo anterior se traduce en que existen situaciones contradictorias donde simultáneamente se constata la presencia de modos tradicionales de ser y relacionarse, donde lo colectivo y lo familiar permanecen, pero coexisten con prácticas de corte individualista exacerbadas debido al peso que ha adquirido el dinero.

En términos generales y como plantea Paloma Gajardo (2015), los procesos de modernización en los que se encuentra el archipiélago de Chiloé sitúan sobre todo a las mujeres en un espacio sociocultural contextualizado entre lo global y lo local, seducidas por la modernidad, pero también conscientes de las potencialidades y facilidades que otorga la vida en la ruralidad insular. Viven hoy en un mundo rural menos diferenciado del urbano que el de sus padres, conocen la vida urbana por medio del trabajo, los estudios, las instancias de socialización o las salidas trámites. Se trata de un grupo más acostumbrado a mantener relaciones entre la isla y el pueblo, a partir de lo cual las opciones son múltiples; migrar, volver, quedarse, o ir de un lugar a otro.

Como se ha constatado en esta constelación, la movilidad urbana y residencial viene a ser cada vez más importante. La analogía con los viajeros de la Patagonia es evidente, explica Catalina Gobantes (2011): descripciones como “aventurarse a la ciudad”, “enfrentar la adversidad” y “probarse que uno es capaz” dan cuenta de lo que significa la movilidad urbana. Mientras algunos chilotes encontraron un trabajo complementario con la vida rural, son muchos más los que se han proletariado empleándose en las plantas industriales y servicios para la industria, que en la mayoría de los casos requiere trasladarse a los centros urbanos.

Sin embargo, para muchas mujeres y hombres, sobre todo para quienes viven en las pequeñas islas del mar interior, la movilidad hacia los centros urbanos es sinónimo de búsqueda de mejores oportunidades y se transforma en un objetivo

de vida. En esta constelación la vida rural insular no parece ser una opción. No obstante, se reconoce que esta movilidad hacia la ciudad no es fácil y muchas veces implica una disminución de la calidad de vida y un acercamiento a la pobreza urbana. Muchos isleños ahora tienen que comprar papas, ajo y otros alimentos que antes podían tener gratis en sus propios huertos. Algunos vendieron sus predios para vivir en pequeñas casas urbanas, donde no tienen patio ni animales. Muchos viajan solo en vacaciones a las pequeñas islas que los vieron crecer, a visitar a sus padres y abuelos que todavía residen ahí.

Asimismo, se puede mencionar que el ingreso acelerado de una industria global en un territorio insular donde primaban las relaciones de reciprocidad, junto con una agricultura para el autoconsumo, no solo tuvo consecuencias a nivel cultural y espacial, sino también sobre los objetos que circulaban cotidianamente. En un principio, en las décadas de 1980 y 1990, fue la radio, luego la televisión y el teléfono. Ahora llegaron los celulares, los notebooks, mp3, ropa de marca, etc. Aparecen objetos como sofás, antenas satelitales y bebidas gaseosas.

Los patrones de consumo alimentario y de vestuario también cambiaron; se ha incrementado el endeudamiento con tarjetas de crédito. Se construyó el emblemático centro comercial de la ciudad de Castro, cambiando tanto el paisaje arquitectónico de la ciudad como las pautas de consumo de los chilotes. El dinero ha ido relegando al trueque en las zonas rurales (Rebolledo 2012).

La movilidad cotidiana comenzó a cambiar y a dejar de estar relacionada solo con el trabajo, el hogar y el cuidado de los hijos. Aparecen artefactos de la modernidad y de la mayor movilidad que comienza a producirse en el archipiélago. La carretera pavimentada a principios de los ochenta y la puesta en marcha de los transbordadores que venían con buses cargados de personas fueron signo de que algo estaba cambiando, constata Rodolfo Urbina (1996). Una oleada de personas que venían del centro y el sur del país empezó a llegar a Chiloé para aprovechar el boom económico de la industria salmonícola.

En la actualidad, se observa con asombro –y con un poco de preocupación– la puesta en marcha de la construcción de un puente flotante, el más grande de Latinoamérica, que unirá la isla de Chiloé con el continente. Esto último traerá sin duda nuevas ideas, objetos y prácticas al archipiélago.

Finalmente, se puede observar cómo en esta segunda constelación hombres y mujeres pasan a ser parte de la modernidad que llega al archipiélago y con ello van desapareciendo algunos elementos típicos relacionados con la forma de moverse tradicional de los chilotes para adoptar formas relacionadas con la vida urbana donde la individualización comienza a ganar espacio, dejando de lado las prácticas tradicionales (Yáñez 2011).

El reloj, la entrada a la fábrica, los horarios del trabajo, las preocupaciones económicas y el consumo pasan a regir el ritmo cotidiano y la necesidad de movilidad de los chilotes, que antes estaban supeditados a un ritmo dictado por la naturaleza, el clima y las estaciones.

Conclusión: movilidad y construcción territorial de género

A partir de este trabajo, se ha constatado cómo la figura tradicional del habitar en la ruralidad, asociando a los hombres con la movilidad y a la mujer con lo inmóvil, ha cambiado en Chiloé, sobre todo en lo que respecta a los espacios que ocupan hoy las mujeres chilotas, quienes a partir de la instalación de la industria acuícola han podido acceder a un trabajo remunerado fuera del hogar. En este sentido, se da cuenta de que las nuevas movilidades chilotas y su inscripción en una economía global no solo han cambiado el lugar y el territorio, sino que vienen a interrogar las tradicionales formas de dominación a partir de la ocupación, por parte de las mujeres y de los más jóvenes, de un espacio “exterior”, “más público” y relacionado con el trabajo en la fábrica, el acceso al dinero, a las nuevas formas de socialización y al uso de la tecnología.

Se constató, por medio del discurso de los entrevistados y de la observación en terreno, cómo la industria del salmón ha tensionado las relaciones de género en Chiloé, en parte por el cese de la migración masculina hacia la Patagonia, lo que ha llevado a que hombres y mujeres tengan que compartir ahora no solo un espacio doméstico, sino también el ámbito laboral. Estos cambios vienen a poner en jaque el poder patriarcal tradicional debido a la mayor autonomía económica y el empoderamiento de las mujeres y los más jóvenes. Sin embargo, hay que mencionar que no todas las mujeres comparten esta emancipación espacial.

Se pudo observar una discordancia entre el discurso del papel y del lugar que debe ocupar la mujer chilota en el territorio y la práctica. Si bien muchas mujeres ven como algo positivo el trabajo en la industria y las posibilidades de emancipación que ello les da (económicas, sociales y espaciales), deben postergar este deseo de trabajo, pues sienten que su papel es el de madres de familia y está ligado al espacio doméstico, lo que genera en ellas una importante contradicción.

También, muchas de ellas reconocen que, si bien conocieron a sus actuales parejas trabajando, han debido posteriormente renunciar, inducidas por la presión familiar.

Por otra parte, se constató cómo la movilidad de los hombres también ha sufrido grandes transformaciones, tanto a nivel espacial como identitario. El hombre chilote desde hace décadas había conquistado otros espacios (sobre todo a partir

de la migración estacional a la Patagonia) y había tenido acceso al dinero y a bienes. Sin embargo, en la actualidad debe enfrentar una cierta “inmovilidad”, pues ya no tiene la necesidad de migrar tan lejos para encontrar trabajo y puede emplearse en las industrias que están en la proximidad de su hogar, lo que le ha significado tener que adaptarse al mercado laboral, donde muchas veces hay periodos de cesantía y cierre de plantas. Por lo mismo, el hombre chilote pierde su autoridad y su estatus de viajero-proveedor y pasa a ser un asalariado más.

Desde esta perspectiva aparece la necesidad de preguntarse sobre las articulaciones experimentadas por las sociedades rurales para organizar la movilidad y el anclaje: cómo las lógicas familiares, las restricciones económicas y las construcciones territoriales están marcadas hoy por esta necesidad.

Finalmente, estos antecedentes nos hablan de la importancia de continuar profundizando en las movilidades de los hombres y las mujeres desde una perspectiva temporal que permita vislumbrar cambios, y sobre todo las nuevas jerarquías de poder de género presentes en un territorio archipelágico cada vez más individualizado, donde la asalarización de sus habitantes ha sido un factor que ha trastocado el lugar, el espacio y las identidades de género.

Cabe mencionar que las constelaciones descritas no solo son identificadas por medio de un análisis histórico, sino también a partir de un campo de fuerzas donde cada actor inscribe su acción en los intersticios de la constelación, lo que a su vez transporta valores de una constelación a otra, transformando este campo. En este sentido, se observa cómo los modelos de feminidad y masculinidad traen consigo tensiones familiares a causa de los cambios en el trabajo de las mujeres, sus prácticas y expectativas; y debido a las cambiantes construcciones de masculinidad en los hombres, desde proveedor y viajero, hasta empleado en la proximidad. A partir de estos avances, es posible hablar de un “sistema de movilidad y género” que está sometido a cambios que interrogan hoy más que nunca el lugar y el espacio archipelágico.

Si bien solo se mencionaron dos constelaciones de movilidad y género para el caso de Chiloé, es necesario decir que existen muchas otras que por motivos de espacio no se tocaron, pero en las que sería importante profundizar y conceptualizar en trabajos posteriores. Específicamente, se trata de aquellas movilidades que tienen que ver con los hombres y las mujeres más jóvenes y con la conquista del territorio moderno, donde se incluyen los espacios de recreación y socialización, las nuevas formas de vestirse, el uso de las tecnologías de la información y la migración hacia otras ciudades. Al mismo tiempo, los rápidos procesos modernizadores en los que se encuentra hoy el archipiélago, como la construcción de un puente que une Chiloé con el continente, la aparición de empresas mineras y la posible instalación de un parque eólico son signos

claros de la llegada de nuevas constelaciones que sin duda pondrán en tensión las construcciones de la movilidad y el género en Chiloé.

Referencias citadas

- Amtmann, Carlos y Gustavo Blanco. 2001. Efectos de la salmonicultura en las economías campesinas de la Región de Los Lagos, Chile. *Revista Austral Ciencias Sociales*. (5): 93-106.
- Barton, Jonathan, Ricardo Pozo, Álvaro Román y Alejandro Salazar. 2013. Reestructuración urbana de un territorio glocalizado: una caracterización del crecimiento orgánico en las ciudades de Chiloé, 1979-2008. *Revista de Geografía Norte Grande*. (56): 121-142.
- Bravo, José. 2004. “La cultura chilota y su expresión territorial en el contexto de la globalización de la economía”, memoria para optar al título profesional de geógrafo, Santiago, Universidad de Chile.
- Cid, Beatriz. 2012. Maternizando lo político: mujeres y género en el movimiento sindical de la industria salmonera chilena. *Estudios Feministas*. 20 (1).
- Cresswell, Tim. 2010. Towards a Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*. (28): 17-31.
- Délano, Priscilla. 1997. Trabajo, identidad y relaciones de género. Una aproximación en el sector rural chileno. *Revista Austral de Ciencias Sociales*,. (1): 15-24.
- Fawaz Julia y Paula Soto. 2012. Mujer, trabajo y familia. Tensiones, rupturas y continuidades en sectores rurales de Chile central. *La Ventana*,. (35).
- Gajardo, Paloma. 2015. Construcción de género en la ruralidad insular de la isla Alao. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*. (4): 175-184.
- Gobantes, Catalina. 2011. “Migraciones laborales en un archipiélago en transformación. Chiloé ante el desarrollo de la salmonicultura”. Memoria para optar al título de antropólogo social, Santiago, Universidad de Chile.
- Grenier, Phillipe. 1984. *Chiloé et les chilotes. Marginalité et dépendence en patagonie chilienne*. Provence, Édisud.
- Guétat-Bernard, Hélène. 2011. Développement rural et rapports de genre, Rennes, pUr.
- Hanson, Susan. 2010. Gender and Mobility: New Approaches for Informing Sustainability. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*. 17 (1): 5-23.
- Mac Phee, Bernardita. 2013. “¿Cuán nuevas son las ruralidades chilotas? Transformaciones en Chiloé central 1980-2012”. Tesis de maestría, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Macé, Julie, Teresa Bornschlegl y Susan Paulson. 2010. “Dinámicas de sistemas de género en Chiloé Central, o la cuadratura de los ciclos”. Documento de Trabajo, núm. 63.
Programa Dinámicas Territoriales Rurales, Santiago de Chile, Rimisp.Mancilla, Claudia, y
- Rodrigo Rehbein. 2007. “De viajes a retornos: Una aproximación al estudio del imaginario de la vida errante en el Chiloé de la primera mitad del siglo XX”. Tesis de licenciatura, Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Rebolledo, Loreto. 2012. Resistencia y cambios identitarios en trabajadores/as del salmón en Quellón. *Polis. Revista latinoamericana*. (31).
- Román, Álvaro. 2009. “Gobernabilidad para el desarrollo local en Chiloé: nuevos desafíos generados por la salmonicultura a las municipalidades en un contexto de cambio global”, tesis de maestría, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Soto, Paula. 2009. Lo público y lo privado en la ciudad. *Casa del Tiempo*. (17): 54-58.
- Urbina, Rodolfo. 1996. *Castro, castreños y chilotes. 1960-1990*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Uteng, Tanu Priya y Tim Cresswell. 2008. *Gendered Mobilities*. Nueva York: Routledge.
- Yáñez, Cristian. 2011. De remeros a pasajeros: memorias de viajes y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile. *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local*. 3 (6).

Etnografía del mercado de algas en Chile: transformaciones económicas y discursos en isla Apiao, Chiloé¹

MATÍAS CALDERÓN SEGUEL
CRISTIAN MORALES PÉREZ

Introducción

Para comprender la inserción del mercado global de algas en isla Apiao y zonas aledañas del archipiélago Chiloé y los procesos de transformación sociocultural que ha implicado durante las últimas cuatro décadas, es ineludible referir al desarrollo del capitalismo neoliberal en Chile y concretamente a una de sus principales características: el despliegue, intensificación y crecimiento acelerado de una serie de actividades primarias dirigidas a las exportaciones (aspecto compartido con parte considerable, si no total, de los países latinoamericanos)².

En Chile, la histórica orientación exportadora de su economía, especializada en la minería de escaso procesamiento y determinados rubros agrícolas ubicados en espacios geográficos específicos (Crispi 1982, Salazar 2003), se expande a nuevos territorios y se abre a otros productos. Los impactos del auge primario exportador en los territorios rurales, sea por el crecimiento de las actividades históricas o fruto

-
- 1 Publicación original: Calderón Seguel, Matías y Cristian Morales Pérez. 2016. Etnografía del mercado de algas en Chile: transformaciones económicas y discursos en isla Apiao, Chiloé. En: *Aleridades* 26 (51): 109-122. DOI: <https://doi.org/10.24275/alte.v0i51>
Temas que hemos abordado en profundidad en Morales y Calderón (2011). Una versión preliminar y acotada de este escrito fue presentada en Morales y Calderón (2012). La investigación ha sido financiada por la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y por el proyecto Fondart (9895-7), Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
 - 2 El neoliberalismo entendido como una fase histórica de los ciclos de expansión y crisis capitalista en el contexto estructural centro-periferia es tratado por Wallerstein (2005) y Amín (1999). Para aspectos concretos del neoliberalismo en distintos países véase Klein (2008); respecto a América Latina, Borón, Gambina y Minsburg (1999), Sader y Gentili (2001); sobre Chile, Agacino, Rivas y Román (1992), Fazio y Parada (2010).

del desarrollo de otras, han sido profundos, trastocando estructuras y prácticas económico-políticas junto con sus respectivos sistemas simbólicos (Chonchol 1996, Portilla 2000, Bahamondes 2001, Gómez 2002, PNUD 2008, Canales 2010). Las expresiones territoriales de ello y los efectos en determinadas poblaciones no deben asumirse uniformes, por ende, su comprensión constituye una agenda de investigación permanente para la antropología.³

Es en este contexto donde emergen las llamadas exportaciones no tradicionales (Kay 2002), las cuales articulan de manera dinámica los mercados globales con territorios que antes estaban relativamente distanciados de los principales movimientos de acumulación capitalista y/o experimentaban un tránsito más lento de los flujos mercantiles. Una de las actividades de exportación no tradicionales es la extracción de algas y uno de estos territorios es isla Apiao en el archipiélago Chiloé.

El mercado global de algas tiene dos grandes destinos en lo que respecta a su uso. Por un lado, el consumo humano alimenticio que forma parte de costumbres culinarias en Asia y América. Esta orientación se ha reforzado en décadas recientes por cambios de alcance mundial en los sistemas agroalimentarios, en especial por la emergencia de la denominada comida étnica en las prácticas culinarias cotidianas de habitantes de grandes urbes (Masuda 1986, McMichael 1994). Por otro lado, se destaca el empleo de algas como mercancía intermedia para la producción de otros bienes no necesariamente alimenticios –y, si lo son, no se vinculan con la noción de comida étnica sino procesada–, por ejemplo, golosinas, bebidas, cosméticos, dentífricos, entre otros (Masuda 1986). En estos casos, el alga procesada en la industria farmacéutica y alimenticia es ocupada para brindar un estado gelatinoso o espeso a los productos;⁴ procesos productivos donde los países de mayor capacidad industrial de Asia, Europa, América del Norte e incluso África del Norte cumplen un rol importante como destino (Masuda 1986, Trautmann 2011). De acuerdo con los resultados de investigación de Morales y Calderón (2011) y Morales (2012), el alga principal que se extrae en isla Apiao –la luga– y su subproducto, la carragenina,⁵ se destinan a la industria cosmética y de

3 Un acercamiento a algunos procesos territoriales que hemos estudiado en Cuevas *et al.* (2010) y Calderón *et al.* (2013). Dos inspiradores clásicos dentro de la tradición antropológica son Wolf (2000) y Bourdieu (2006).

4 El procedimiento de espesar sustancias en base a las algas es bastante antiguo. Según explica Masuda (1986), surge en China en una fecha indeterminada, no obstante, el método actual de manufactura de gel de algas que implica congelar y deshelar se inventó en Japón entre 1643 y 1660.

5 Carragenina, gel de algas rojas, se denominaría de este modo en relación con Carrageen, localidad irlandesa en donde se encuentran en abundancia. También se conoce como irish moss (musgo irlandés) o, en cuanto a la expresión celta para llamar al alga, cosáinín carraige (vegetal marino) (Masuda 1986).

alimentos procesados, por lo tanto, la cadena mercantil empujada por el auge de la comida étnica no juega aquí un papel relevante.

Los procedimientos teórico-metodológicos que orientaron nuestro estudio se guían por las propuestas de Appadurai (1991) y Kopytoff (1991) a fin de realizar una biografía de las mercancías, para nosotros, el alga luga. Lo anterior implica reconstruir el ciclo de las mercancías (o alguno de sus momentos) y describir las prácticas y significaciones asociadas a los con textos humanos por donde circulan y se transforman. En función del problema y alcance de cada estudio, Kopytoff (1991) señala que una biografía de mercancías puede situarse de manera específica en una de las etapas del ciclo económico (producción, distribución, comercialización y/o consumo), y no necesariamente en todas ellas. Esta investigación se ha centrado en la fase de extracción y primera transformación de la luga –secado y embalado–, debido a que son las etapas de su cadena mercantil que ocurren en isla Apiao, espacio geográfico en donde nos interesaba conocer una de las expresiones periféricas del capitalismo en su fase neoliberal y parte de los procesos que genera. De lo anterior se deduce que el análisis de la biografía de la luga se encuentra entrelazado con la perspectiva que sugiere Eric Wolf (2000) cuando invita a la antropología a abocarse a comprender los efectos y transformaciones territoriales en razón de la expansión y desarrollo del sistema-mundo capitalista.⁶ En términos metodológicos, la información del caso de estudio fue generada a través de trabajo de campo efectuado en distintas campañas: 2003, 2007 y 2010. Se utilizaron como técnicas de producción de datos la observación participante y las entrevistas abiertas y semiestructuradas; posteriormente, se hizo análisis temático de todos los registros, procedimiento ejecutado para la construcción de una descripción etnográfica que diera cuenta de los cambios económicos y simbólicos en Apiao por la llegada del mercado internacional de algas.

El artículo se estructura en siete secciones. Luego de esta introducción, basándonos en datos cuantitativos, contextualizamos brevemente el comportamiento macro del mercado de las algas en Chile durante las últimas décadas. Después realizamos una aproximación geográfico-espacial al archipiélago de Chiloé e isla Apiao en particular. A continuación se efectúa una reconstrucción histórico-económica del caso de estudio con anterioridad a la llegada del mercado de algas. Seguimos con la exposición y análisis de las transformaciones económicas evidenciadas con la mercantilización de la luga. Establecido lo anterior, nos encargamos de ahondar en la dimensión simbólica del proceso, en específico en sus significaciones y conflictos locales discursivos. Cerramos el escrito con reflexiones sobre el problema

6 En este enfoque se puede revisar también a Nash (1981), Comas d'Argemir (1998) y Trinchero, Balazote y Valverde (2007).

general de la expansión/profundización del capitalismo en territorios periféricos y en especial respecto a su manifestación en el lugar investigado.

Neoliberalismo y algas en Chile

Según cifras del Banco Central de Chile, en 2013 la pesca⁷ representó 0,3% del producto interno bruto, y la exportación de los productos de la pesca y otros procesados del mar significó 6,4%⁸ del total de las exportaciones (Banco Central de Chile, s. f.[a]). Si estas cifras –que se ven menores en lo global– son observadas en su propio comportamiento y no de modo comparativo, se logra capturar su notable crecimiento exportador en las últimas décadas.

En 1980, a inicios del auge exportador chileno, el desembarque nacional total de pescados, mariscos y algas sumaba 2.891 millones de toneladas, en tanto que, en 2007, ascendía a 5.000 millones de toneladas, de las cuales 359 mil eran algas extraídas principalmente en las regiones I, II, III, X y XI. Por otro lado, en 1990, la exportación de algas equivalía a 18,6 millones de dólares, mientras que en 2007 alcanzó los 41,5 millones de dólares, lo que representó un volumen de 10.796 toneladas de algas⁹ (Trautmann 2011); tendencia a la alza que, como se ve en el cuadro 1, es de todas las exportaciones de productos marinos y, según se ha señalado, de bienes derivados de la explotación intensiva de recursos naturales en general.

-
- 7 Se compone de: a) acuicultura (piscicultura, centros de cultivo de peces y moluscos además de reproducción y manejo de algas marinas) y b) pesca extractiva (captura de especies marinas a bordo de flotas pesqueras industriales o artesanales, y recolección de algas). Actividades de procesamiento de productos marinos (harina y aceite de pescado, elaboración y conservación de pescados, mariscos, algas y derivados) se contabilizan dentro del producto de la industria manufacturera (Banco Central de Chile, s. f.[b]).
 - 8 Integra a pesca extractiva, harina de pescado, aceite de pescado, salmón, trucha, merluza, conservas de pescado, moluscos y crustáceos (Banco Central de Chile, s. f.[b]).
 - 9 No se puede homologar con las algas desembarcadas, ya que ahí se pesan húmedas y, en exportación, secas.

Productos	Años			
	1990	1996	2003	2007
Harina de pescado	393.9	608.3	370.7	530.4
Salmón y truchas	113.5	525.9	971.9	2 168.4
Moluscos y crustáceos	100.4	190.3	218.3	335.2
Conservas	254.7	73.1	104.9	185.7
Pesca extractiva	19.7	29	27.2	42
Algas	18.6	25.6	26.6	41.5
Total	900.8	1 452.2	1 719.6	3 303.2

Cuadro 1. Exportaciones de productos derivados del mar (en millones de dólares)

Fuente: Banco Central de Chile cit. en Trautmann (2011).

Se corrigen los cálculos de los totales del original.

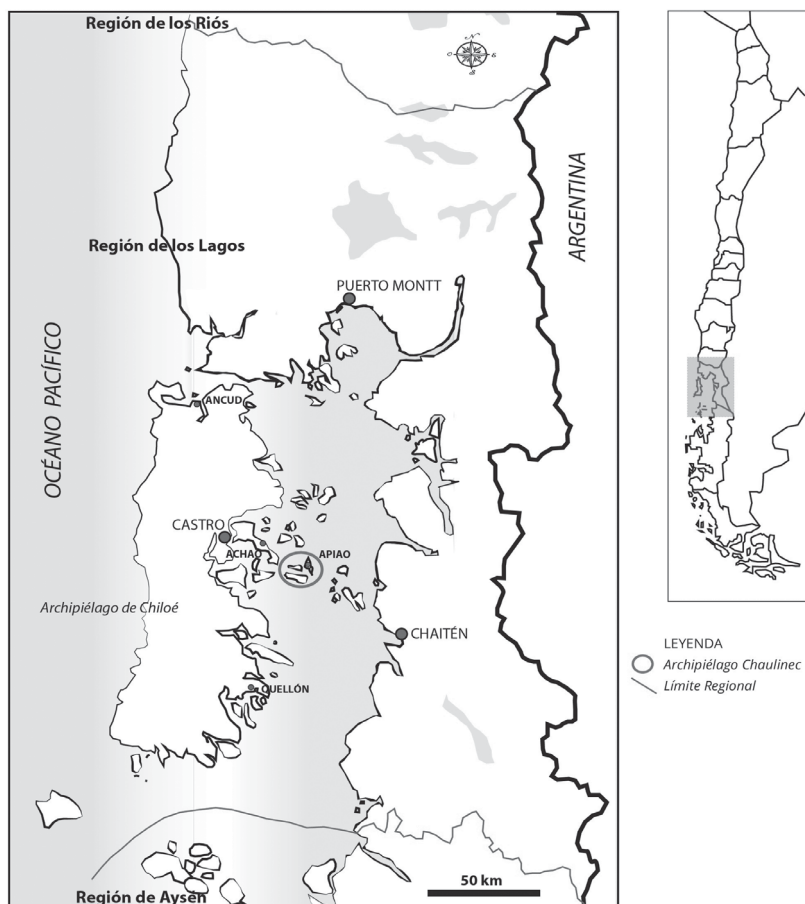
En lo que respecta a los destinos de las algas exportadas, el análisis de Trautmann (2011) de las cifras de 2007 proporcionadas por ProChile¹⁰ muestra una amplia cartera de países en distintos continentes: Asia (Japón, China, Corea y Filipinas), Europa (Francia, España, Noruega y Dinamarca), América del Norte (Estados Unidos y México) y África del Norte (Marruecos).

Datos básicos de Chiloé e isla Apiao

El archipiélago de Chiloé, ubicado en el sur de Chile (entre los paralelos 41° y 43° de latitud sur), está constituido por la denominada Isla Grande de Chiloé y por más de 40 islas menores distribuidas, principalmente, en la costa oriental de la Isla Grande, zona que presenta un clima frío y lluvioso una parte importante del año, lo que permite una densa vegetación. La Isla Grande posee una superficie de 9.181,5 km² y una extensión de 180 km de norte a sur, por lo que es la mayor isla de Sudamérica después de Tierra del Fuego. En términos administrativos, el archipiélago conforma la Provincia de Chiloé¹¹ situada en la Región de Los Lagos (Gobierno Regional de Los Lagos, s. f.; Gobernación Provincia de Chiloé, s. f.).

10 Agencia estatal perteneciente al Ministerio de Relaciones Exteriores cuya función primordial es difundir en los principales mercados del mundo la oferta exportable de bienes y servicios del país.

11 Comunas de Castro, Ancud, Quemchi, Dalcahue, Curaco de Vélez, Quinchao, Puqueldón, Chonchi, Queilén y Quellón.



Mapa 1. Chiloé y su ubicación en el territorio nacional

Fuente: Elaborado por Natalia Malebrán para la investigación
(diseño con base en Floysand, Barton y Román, 2010).

Estimaciones del Instituto Nacional de Estadísticas (INE)-Dirección Regional de Los Lagos (2008) indican que la población del archipiélago para 2015 alcanza los 202.449 habitantes, localizados principalmente en las comunas (y ciudades homónimas) de Castro (57.985), Ancud (42.251) y Quellón (37.537). Datos levantados en el Censo de Población y Vivienda 2002 (INE, 2002) registran 154.766 habitantes, de los cuales 56% son urbanos (86.646) y 44% rurales (68.120).

Del total, 11% (16.969) declaró pertenencia étnica con predominancia mapuche.¹² Respecto a las actividades económicas realizadas por la población económicamente activa al año 2002 (51.245), tenemos 22,6% (11.580) abocado a la pesca, 14,6% (7.466) al comercio al por mayor y menor, 14,1% (7.215) a las manufacturas, 9,8% (5.017) a actividades agropecuarias y 5,7% (2.939) a la construcción. Otras actividades representan menos de 1%.

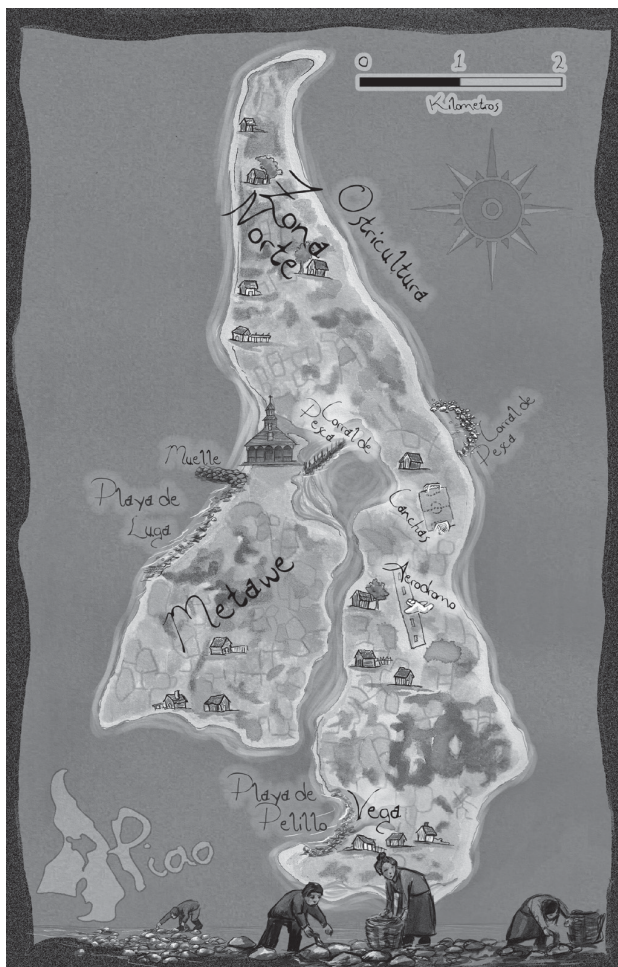
La ocupación humana del archipiélago de Chiloé, desde tiempos prehispánicos, fue por poblaciones que combinaron actividades de pesca y recolección de productos marinos con actividades agropecuarias; prácticas que, aun con todas las modificaciones experimentadas hasta la actualidad, siguen presentes fuertemente en los sectores rurales, cumpliendo, junto con su aporte económico, roles importantes en la conformación de la identidad local (Pérez-Taylor 2010). Con distintos cambios a lo largo de los siglos, la articulación del archipiélago de Chiloé al mercado mundial se genera desde la invasión europea y la respectiva catástrofe indígena, similar al resto del continente. Desde el siglo XVI –pero con mayor dinamismo desde el XIX– hasta la primera mitad del XX, dominó la explotación maderera orientada a la exportación, cadena mercantil donde los chilotes ocupaban el primer eslabón. Se combinaban las actividades de pesca y recolección marina, prácticas agropecuarias y la explotación forestal mercantil, junto con el trabajo asalariado fruto de las emigraciones al continente (Urbina 2011, Morales 2014, Díaz *et al.* 2014).

Otra oleada fuerte de cambio social por efecto de los ciclos capitalistas está dada por los procesos vinculados al neoliberalismo, la llegada de la industria salmonera y el mercado de algas. El primero, mayormente estudiado, ha generado relevantes cambios territoriales en diversos ámbitos de la vida social (Floysand, Barton y Román 2010, Mühle, Rodríguez y Torres 2011, Rebolledo 2012; Barton *et al.* 2013, Díaz *et al.* 2014); el segundo está escasamente investigado, siendo un aporte a su conocimiento, desde Apiao, lo que hacemos en este artículo.

Apiao es una de las tres islas del archipiélago de Chaulinec, junto a Alao y Chaulinec (mapa 1), ubicado en la costa oriental de la Isla Grande de Chiloé, zona correspondiente a la comuna de Quinchao (con una población de 8.976 personas, 4.417 hombres y 4.559 mujeres) (INE, 2005). La entidad urbana más cercana a Apiao es la capital comunal Achao de 3.452 pobladores (1.668 hombres y 1.783 mujeres) (INE 2005), de la cual se encuentra a aproximadamente 2,5 horas de viaje en lancha local. Apiao posee 12,4 km² de superficie y al 2002 la habitaban 726 personas (356 hombres y 370 mujeres) en 200 viviendas agrupadas

12 Esto es, 16.715 personas que equivalen a 10,9% de la población total y 98,5% de la indígena.

en cinco caseríos: Apiao Norte, La Capilla, La Vega, Metahue y Ostricultura (INE 2005) (mapa 2).



Mapa 2. Isla Apiao y sus sectores

Fuente: Elaborado por Diego Artigas para la investigación.

Apiao antes del mercado de algas

Para comprender el alcance de las transformaciones en la isla durante las últimas tres o cuatro décadas y conocer la naturaleza del conflicto que ahondaremos más adelante, es necesario describir la vida económica de Apiao antes de la

irrupción del mercado de algas. Las prácticas de subsistencia eran, en orden de importancia, agrícolas (trigo, papas, zanahorias, ajos, entre otras de chacarería), pecuarias (vacunos, bovinos, equinos, cerdos y aves de corral) y de pesca-recolección de productos marinos. Sólo por una cuestión de extensión nos detendremos exclusivamente en las agrícolas, ya que tenían mayor relevancia material e implicaciones simbólicas para significar prestigio a las familias más exitosas en su ejecución.

Por regla general, las formas de trabajo en todas las actividades económicas se constituían con base en la fuerza de trabajo con la que participaba cada familia. Sin embargo, las tareas agrícolas requerían en ciertas fases de su ciclo (como la cosecha) más trabajadores que permitieran su realización. En función de ello, y con mayor o menor intensidad según la cantidad de tierra controlada por cada unidad doméstica, se recurría a diversos mecanismos para complementar la mano de obra que ésta aportaba. Entre familias con niveles relativamente similares de tierra e ingresos se desplegaban vínculos comunitarios a través de relaciones de reciprocidad para el trabajo –es decir, se presta ayuda en determinada faena, y luego se recibe colaboración en alguna que se necesite–. Por su parte, grupos parentales con mayor control de tierras e ingresos convocaban a personas de familias menos pudientes para que efectuaran las labores requeridas y los remuneraban mediante algún porcentaje de la cosecha. De la misma forma, las unidades domésticas de mejor situación económica llamaban a gente de otras familias, semejantes o con menos ingresos, a participar en prácticas de trabajo colectivo de carácter festivo, como la trilla o la minga, donde los dueños de la explotación “daban” la fiesta y los invitados contribuían con el trabajo.

Un elemento a considerar sobre las prácticas de trabajo festivo es que éstas se vinculaban con la cosecha de trigo y no de otros rubros, por ejemplo de la papa que –se dice– cumplía un rol en la alimentación tan relevante como el anterior. El trigo era el bien de mayor jerarquía simbólica dentro del abanico de productos, por lo tanto, los actores sociales optaban por desplegar más recursos y visibilizar públicamente su cosecha, ya que era un espacio donde se jugaba parte del prestigio social. Otras actividades que también requerían fuerza de trabajo adicional pero tenían menor estatus asociado se ejecutaban con los otros mecanismos de acceso al trabajo extrafamiliar.

La totalidad de las familias de la isla controlaban cierta fracción de la tierra y usaban prioritariamente su propio trabajo. A pesar de ello, debido a que la cantidad de tierra que poseían no era idéntica, existía espacio para una estratificación a partir de la producción obtenida y su capacidad de acumular en función del uso de trabajo extrafamiliar. Esto no alcanzaba a ser una distinción de clases puesto que todos eran propietarios de tierras que trabajaban con su familia, pero sí resultaba en una diferenciación social que implicaba una leve jerarquización de acuerdo con determinados componentes materiales y simbólicos.

La mayor parte de la producción de las actividades agropecuarias y de las relacionadas con el mar tenía por destino el autoconsumo, y había venta de fracciones menores de ella en el centro urbano de Castro en la medida en que existieran necesidades excepcionales de dinero. Otra fuente de ingresos para los apiaguano, más importante que lo proveniente de la venta de la propia producción, procedía de los integrantes de las familias que emigraban al continente (a Chile o Argentina) a desempeñarse como asalariados en variadas actividades.

De lo expuesto se desprende la imposibilidad de convertir el trabajo en dinero dentro de Apiao. Para vender productos o fuerza de trabajo había que viajar fuera de la isla, algo que cambia radicalmente al momento de la llegada del mercado de algas, siendo uno de los elementos centrales de su éxito entre la población local.

Cuando penetra el mercado de algas y se dinamiza la estructura social tradicional, al existir una mayor movilidad de quienes se insertan eficientemente en el trabajo alquero, emerge el conflicto que describiremos posteriormente entre las familias (o personas) acomodadas y las de menor ingreso económico, aspecto que se entrelazaba con el componente etario. Las familias más pudientes solían ser aquellas con mayor porcentaje de integrantes adultos, mientras que quienes trabajaban para ellos eran de núcleos domésticos con baja presencia de adultos. Serán las personas más jóvenes y de menores ingresos quienes se insertan con rapidez a trabajar con las algas, en tanto que los de mejor situación se resisten y los critican por no acudir a las actividades agrícolas tradicionales. En el fondo veían mermada su capacidad de acceder a fuerza de trabajo extrafamiliar y de sostener su posición económica aventajada.

Por último, en esta época las algas y en especial la luga están prácticamente fuera tanto de la economía como del sistema de clasificación cultural apiaguano; ahora eran consideradas maleza marina y sólo algunas servían de abono –la más preciada en esta función era la lamilla y no la luga.

Apiao, el mercado de algas y sus transformaciones

En un inicio, los y las habitantes de isla Apiao sólo se integraron a la dinámica del mercado de algas desde el eslabón extractivo del ciclo económico. Se dedicaban exclusivamente a la recolección de algas, para luego, una vez secas, vendérselas a los compradores de fuera que se acercaban. No se “sembraban” otras algas (término local), como sucede en la actualidad con el pelillo, ni los apiaguano se trasladaban para vender directamente en los centros urbanos compradores. Los medios de transportenavegación existentes antes de la llegada del mercado de

las algas, las chalupas o chalupones,¹³ eran más lentos para el dinamismo que se requería.

Esto duraría algunos años. Luego, algunas familias, gracias al capital acumulado en esta primera fase, lograron adquirir lanchas a motor y comprar algas a otros recolectores locales. Hoy en día, los compradores de fuera han sido desplazados por completo. El comercio de algas en la isla está controlado por apiaguano que las trasladan a los centros compradores de Achao, Quinchao y Dalcahue.

Al comienzo, la recolección era realizada principalmente por las familias con menos recursos en la isla, lo cual coincidía en gran medida con unidades monoparentales con presencia de la madre. Eran sobre todo mujeres adultas y sus hijos e hijas quienes efectuaban el trabajo. Una vez arraigada la actividad, todos los actores locales se dedicarían a la extracción de luga: hombres y mujeres de toda edad, niños y niñas, profesores y alumnos, integrantes de familias anteriormente potentadas, lugueros más o menos consolidados, entre otros. No se aprecia una división del trabajo por sexo;¹⁴ la usanza es que cada persona, de modo individual o con su familia, se encarga de su luga, es decir, la extrae, la seca, la empaqueta y la vende (aunque el ingreso es familiar).

Como se ha indicado, los primeros en extraer luga fueron integrantes de las familias de menos ingresos de la isla, en general mujeres, jóvenes y niños que dejaron de acudir a las labores agrícolas donde tradicionalmente habían trabajado en las fechas de más actividad. Los adultos de familias de mayores ingresos se mantuvieron en este primer momento dedicados a la agricultura, sin intención de involucrarse en el mercado alguero. Para alguien que ha obtenido su principal sustento de las actividades agropecuarias, y sabiendo que así ha sido por generaciones, no es fácil dejar de lado tales tareas para aventurarse en una actividad nueva y desconocida. Los primeros lugueros, mujeres, jóvenes y niños de bajos ingresos, se manifestaban ante sus ojos como aventureros que arriesgaban las formas económicas conocidas.

13 Embarcación de madera larga, a vela y remo, donde cabían alrededor de diez personas más los paquetes transportados; era construida por los propios apiaguano.

14 Aunque la práctica más nueva de extracción de algas a través del buceo es realizada primordialmente por hombres.



Mapa 3. Apiao y zonas aledañas de extracción de algas con puerto en Achao

Fuente: Elaborado por Diego Artigas para la investigación.

Los mayores que controlaban más tierras consideraban que “pasar el día agachado recogiendo algas no servía para nada, no era un trabajo digno” (A. P., diciembre de 2010). La actividad alguera pronto se presentó como una suerte de “rebelión” contra los potentados. De esta manera, las labores agrícolas se vieron privadas de un contingente importante de mano de obra necesaria para su óptima ejecución. Con esto, dinámicas históricas que habían permitido ciertos patrones específicos de acumulación en isla Apiao se vieron trastocadas. La tierra dejó de ser la principal fuente local de riqueza pero, como veremos luego, no de prestigio.

Discursos, símbolos y conflictos

La disminución de la participación en las instituciones económicas tradicionales, por un lado, y el incremento de apiaguano en el mercado de la luga, por el otro, implicaron que las relaciones de trabajo comunitario propias de la economía prealguera (trilla o minga) se vieran reducidas, privilegiándose el trabajo individual o de la familia nuclear. Ante ello se generó cierta tensión entre los que habían sido beneficiados con las prácticas en desuso y quienes decidieron abandonarlas por la nueva actividad. Este conflicto no se presentó abiertamente, pero sí en el lenguaje, primero desde los apiaguano adultos y acomodados, quienes, críticos

de la nueva mercancía-luga y preocupados por su popularidad, articularían una serie de calificativos despectivos tendientes a depreciar a las algas y a aquellos que comenzaban a obtener su sustento en función del trabajo con ellas.

Las críticas a la mercancía-alga se sustentan en las percepciones de baja importancia que de ella se tenían dentro del sistema de significados antes de que se codificara mercantilmente. Se enfatiza en su característica de “plaga”, en su “viscosidad” y en su “inutilidad”, y se considera que la misma materialidad del alga es “indigna”, “sucias” e “inconsistente” (G. P., enero de 2011). Un elemento interesante es la extensión simbólica de esta materialidad a los sujetos que la trabajan; así las cosas, los lugeros, llamados los lugas, han sido clasificados como “sujetos plaga”, “malezas” e incluso “viscosos” (A. L., enero de 2011).¹⁵

Asociado a la depreciación de la luga y su extensión a los sujetos, surgen otros apelativos en torno a los actores y su posición en la estructura social: la luga es “trabajo de pobres” (A. P., marzo de 2011). Este aspecto no está alejado de la realidad; muchos de los primeros lugeros que entrevistamos comentaron que en su etapa de niños/adolescentes eran fundamentales para la economía familiar por la ausencia de un padre y otros adultos, lo que los obligaba a trabajar la tierra de otros.

La decisión de no replicar las prácticas económicas agrarias existentes desde tiempos inmemoriales derivó en que los adultos de mayores ingresos comenzaran a calificar a los incipientes trabajadores de la luga como “flojos” (R. L., marzo de 2011), a pesar de que pasaran todo el día en la orilla del mar en labores de recolección. Vemos acá una noción contradictoria con la concepción capitalista de flojo, que denominaría así a quien trabaja para la comunidad a cambio de fiesta, y esforzado al que labora todo el día en la playa con fines individuales. En este contexto, la calificación de “flojo” equivalía a que no estaban dispuestos a participar en lo conocido y, en este sentido, se entiende otro de los apelativos recordados, el de los lugeros como “egoístas” (A. L., octubre de 2010).

Un informante, reconocido entre sus pares como pionero de la luga, cuenta que cuando comenzó la extracción de luga él tenía alrededor de 15 años, vivía con su madre y hermanos en situación de pobreza, razón por la cual desde pequeño él y sus hermanos trabajaron en las cosechas de otros apiaguano a cambio de

15 Montecino (2005) considera que la subvaloración de las algas es general en la sociedad chilena y se explica como un mecanismo de discriminación ante el alto valor culinario y simbólico que le atribuían las poblaciones indígenas. Hay dos comerciales televisivos que ejemplifican este desprestigio: a) se presenta un plato de cochayuyos como apetitoso sólo con la condición de ser un postre Parmalat (1994) y b) una propaganda del gobierno de la época muestra al cochayuyo como una “materia sin valor” al transformarse en un teléfono celular bloqueado (2011).

comida o parte de la producción. Pero cuando llegó la luga y el trabajo de ésta se pagaba en dinero, no dudó en concentrarse en ella. Nos narra cómo los adultos en esa época pensaban que meterse al mar a extraer algas era “cosa de pobres y egoístas” (A. P., diciembre de 2010).

Si bien conversamos con apiaguano mayores, antes acomodados, que confirmaron la crítica a los algueros, la verdad es que quienes insisten en esto son los lugueros exitosos, los cuales, con relatos que mezclan resentimiento y engreimiento, recuerdan los complicados inicios del mercado de algas debido a la sanción social por parte de la comunidad. Esto es utilizado discursivamente para realzar el efectivo posicionamiento de este mercado en la localidad y su ascenso en la estructura social.

Mire ese viejo sacando luga [apuntando a un señor de mayor edad], ese viejo era igual que todos en su época, lo miraban en menos a uno por sacar luga, decía que eso era para los pobres, que cómo iban a andar sacando un alga que no sirve para nada. Mírelo ahora ahí agachado [P. C., abril de 2011].

Sin duda, este cúmulo de emociones vaciadas en los relatos no significa que los invaliden, por el contrario, sostenemos que reviven un hecho clave en este proceso: el conflicto no sólo generacional sino también entre los distintos estratos sociales de Apiao. Veamos dos narraciones que apoyan lo anterior:

Acá lo que hubo fue como una revolución, no sé si me entiende, pero no por que hubiera guerra o pelea, es que acá la gente más joven ya no quiso trabajar más en la cosechas, llegaban a veces con los bueyes a buscarte a la playa para que fueras a trabajar, pero ¡no!, la luga era lo único que uno hacía, ganar plata y salir de la pobreza [A. P., abril de 2011].

Hasta pelea había acá, es que ahí uno se daba cuenta, lo que valía uno, porque la cosa es trabajar pero trabajar para uno, en ese tiempo le decían a uno que era egoísta por sacar luga, pero ahora ¿qué pasa?, todos sacan luga y nadie puede decir que no ayuda [C. C., abril de 2011].

Como se ha dicho, las generaciones mayores valoraban y extraían su sustento de las actividades productivas que se habían efectuado tradicionalmente en la isla. Para ellos, las labores de la tierra cumplían un papel central para sostener su posición, pero de los apiaguano en general. Por esto la “negación” de la población joven de menos recursos no era exclusivamente “mal vista”, sino que quizá se visualizó como contraria a las necesidades primordiales de reproducción del colectivo, no sólo de sus familias. De ahí el epíteto de “trabajo de algueros como trabajo de egoístas”. La población adulta acomodada, sin capacidad de

coerción ante las nuevas prácticas económicas de los jóvenes de menores recursos, despliega como estrategia política el uso del lenguaje en cuanto elemento que sancionará simbólicamente la “rebelión”, aunque, como sabemos, no logra su objetivo, puesto que la recolección de algas penetrará aún más en el territorio. Se observa cómo la introducción de esta nueva mercancía y reordenación capitalista erosiona estructuras económicas internas con base en nuevas dinámicas del sistema de mercado que se profundiza en la misma isla. Antes, según se dijo, Apiao no era una burbuja fuera del capitalismo, sino que ahora se intensifica. Lo viejo se cambia por lo nuevo o se desecha parcialmente; se contraponen los discursos de quienes se veían favorecidos según los principios económicos tradicionales, anteriores a la reestructuración alguera, y quienes encarnan la nueva etapa. Los apelativos de “trabajo de pobres”, “flojos” o “egoístas” apuntan a tratar de convencer y convencerse de mantener con igual preponderancia las principales prácticas productivas previas a la luga.

Por otro lado, una cosa es la rápida inserción del mercado de la luga y la reconfiguración económica que ha generado, y otra su estimación y valoración en el orden simbólico como una actividad que expresa prestigio.

Aunque el mercado de la luga se impuso, y ya son más de 30 años en los que se extrae en Apiao permitiendo la mejora en los ingresos de diversas familias, aún no es considerada un recurso cultural de la isla dotado de estatus. Su lugar en el orden simbólico es inferior si lo comparamos con otros recursos de menor importancia actual para la subsistencia, como los provenientes del agro, por ejemplo la papa o la manzana. En una de nuestras visitas asistimos a una novena, rito religioso dedicado a San Antonio para pedir por algo o agradecer por una manda cumplida. Ante la pregunta de qué estábamos haciendo en Apiao, enseguida contestamos que procedíamos a realizar la “historia de la luga”. Esto, sin exagerar, produjo el interés de todos los presentes y rápidamente se cambió el tema: ya no era la cultura chilota tradicional, ni los dones de San Antonio de lo que todos hablaban, sino de la luga. Se pasó de un estado de la conversación asociado con lo tradicional y lo sacro a uno relacionado con lo cotidiano y lo práctico. Todos aportaron ideas, recuerdos y opiniones; algunos no entendían muy bien por qué no estábamos examinando temas como la religiosidad, los mitos o las leyendas chilotas, mientras otros se sintieron tremendamente estimulados con la temática. Muchos nos invitaron a sus casas para contarnos sobre los inicios de la luga. Se produjo una discusión en la mesa sobre el primer barco lugero. Sin embargo, siempre estuvo presente en el discurso la idea de que la luga no era “el tema cultural trascendente”; sí una importante actividad económica, pero incomparable –en términos de valores culturales– con la religiosidad o las tradiciones chilotas como la música o la comida.

Quisiéramos hacer hincapié en este ánimo relativo a las cosas, muy característico del rol que cumple la luga en Apiao, considerada no tradicional, no integrante de la cultura de Apiao, empero, fundamental en su vida económica. Esto, en parte, explica por qué, a pesar de que son cientos los trabajadores de la luga, no han decidido asociarse para defender fines comunes, como negociar precios con los compradores de los centros urbanos cercanos. Pareciera que la luga es buena para trabajar y ganar dinero pero no para ser protagonista en la escena cultural y social. Según nuestra opinión, esto es producto de una visión impuesta “desde arriba” sobre lo que es y lo que no es cultural, que ha tendido a definir Chiloé según parámetros estancados y limitantes, a seguir pensando en la cultura chilota únicamente de modo folclórico en el campo de su religiosidad, mitos y leyendas, obviando el Chiloé de la industria del salmón, de las algas o de la privatización de los parques, en síntesis, el de los conflictos que emergen en el territorio fruto de la globalización neoliberal.

La luga no se ha identificado desde lo local como un ámbito de su cultura, sin embargo, quienes aumentaron sus ingresos gracias a ella y lograron ascender en la estructura social de Apiao la han identificado en términos de icono de la modernidad. De este modo, la luga se constituye en un espejismo que aparenta ser el mito capitalista del esfuerzo individual. Les interesa y atrae el consumidor japonés imaginario, la independencia laboral relacionada con la luga, el ingreso monetario vinculado a ella y, a través del dinero, la posibilidad de acceder al consumo mercantil. Esto incluye una identificación valorada positivamente, pero también una crítica a la venta de materias primas a bajo precio, y, por supuesto, todos somos cautivados por la alquimia de la luga: aquella sustancia fantástica con miles de fines, alimentos, cremas, como agente del cáncer,¹⁶ y un largo etcétera. En fin, la luga es, de acuerdo con nuestros entrevistados, “el plástico marino” (L. N., septiembre de 2010).

La luga es moderna, es como el plástico, si está mojada es como globo y si está seca como plástico duro. Yo creo que por esto le gusta a los japoneses, no ve que esos hacen todo de plástico [L. N., septiembre de 2010].

16 Aunque es un aspecto negativo, en el discurso se presenta como un elemento que reafirma su carácter moderno.

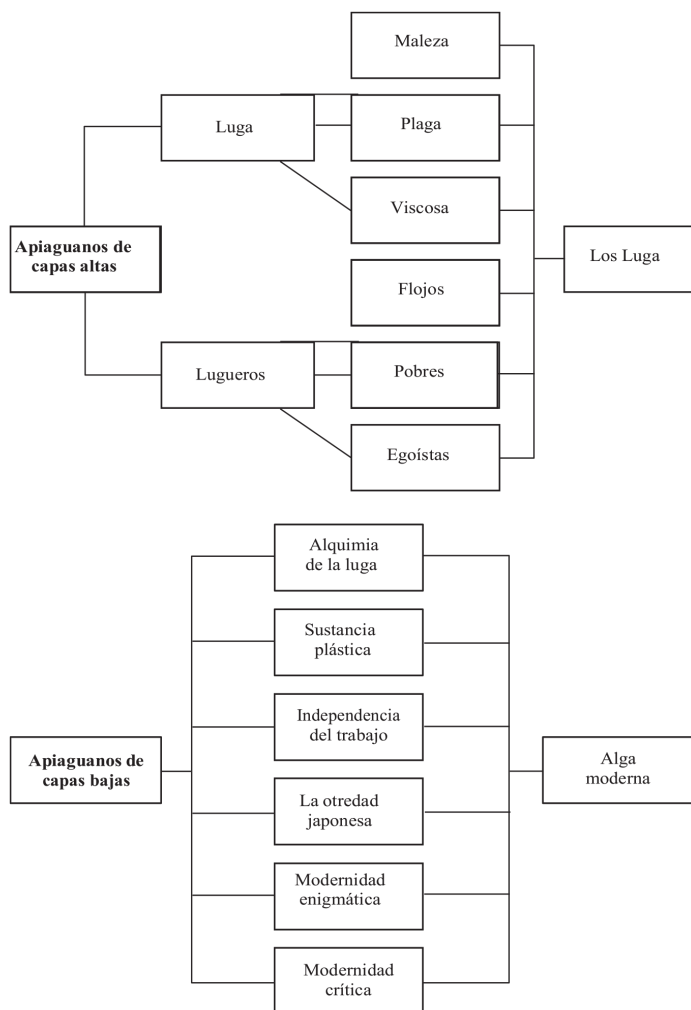


Diagrama 1 Discursos sobre la luga

Fuente: Elaboración propia.

Que esta “mercancía natural” de la modernidad en Apiao se asemeje tanto a una mercancía icono de la modernidad en el nivel mundial no deja de llamar la atención. El plástico, dirá Barthes (1980), es la sustancia de la transformación moderna, un espectáculo a *descifrar*.

En el diagrama 1 podemos ver un esquema con los discursos en torno a la luga por parte de los apiaguano de capas económicas altas, beneficiados por la economía tradicional y perjudicados por la llegada del mercado de la luga, así como de los lugueros exitosos, antiguamente de capas económicas bajas y hoy beneficiados.

La luga es efectivamente muy parecida al plástico en su materialidad, también en los términos que reflexiona Barthes (1980), como sustancia de infinitos resultados. A modo de ejemplo recordamos la existencia de Lugga's, un pequeño "Café, Restaurant y Shopería" que está emplazado en la ciudad de Queilen. Un local característico, de éstos que hay muchos en la Isla Grande. Los dueños del restaurante fueron lugueros en los ochenta y aseguran haber participado del boom de esta alga. En el verano de 1985, tras haber acumulado una buena cantidad de dinero, la familia decidió abrir un restaurante.

No sabíamos cómo ponerle, mi papá decía que le pusiéramos "Luga", porque gracias a la luga pudimos abrir este local, pero a mí no me gustaba, lo encontraba muy fome, muy pelado... hasta que un día que andaba paseando en Castro, vi una peluquería que se llamaba "Macho's" y lo encontré tan choro [atractivo] [R. P., septiembre de 2011].

Cuando la entrevistada decide transformar la palabra luga y hacerla "más chora", usando apóstrofes y acercándola al inglés, nos encontramos ante una decisión cultural que admira y gusta de lo moderno, de lo distinto a lo tradicional. Esto tiene mucho que ver con el eslabón económico de quienes entraron primero en el mercado de la luga. Antes de la luga eran –por lo general– pobres, a ellos "lo tradicional", en términos económicos y sociales, no los favorecía, por lo cual observamos una menor presencia de relatos nostálgicos en torno al Apiao de antaño.

Comentarios finales

En la actualidad se evidencia una articulación entre las prácticas económicas tradicionales y aquellas relacionadas con el mercado de algas. Las actividades que existían antes de la inserción del mercado alguero, si bien pierden importancia para la subsistencia de los apiaguano, aún se realizan en forma relevante y, como vimos, conservan trascendencia simbólica. A su vez, quienes han acumulado capital en las actividades algueras han transferido parte de este ingreso para potenciar sus prácticas agropecuarias. Lo que resulta interesante es que las actividades agropecuarias ya no son el motor de la tenue diferenciación social, sino que este papel lo pasaron a cumplir aquellas asociadas al mercado de algas, principalmente entre quienes se sitúan como recolectores/intermediarios. La movilidad en la estructura social de la isla (pero del territorio alguero en su sentido mayor) está

dada por la posibilidad de insertarse y desenvolverse competentemente en el mercado de algas, ya no en lo agropecuario, como fue en el pasado.

Cabe destacar que a pesar de que la luga es hoy la principal fuente de ingresos monetarios en Apiao, no ha recibido, en general, la importancia y valoración cultural que tienen otros productos/mercancías tradicionales que entregan menores ganancias. La luga, como “maleza” o “viscosa”, aún existe; discursos que se articulan de manera conflictiva con los que definen a la luga como el alga moderna, la expresión del mito capitalista para quienes han logrado ascender socialmente gracias a las algas.

Sin embargo, hemos dicho que lo anterior es un espejismo, puesto que sólo ha sido posible gracias a que, hasta su extracción, no ha habido una apropiación privada de la luga. Al menos hasta su recolección, no ha sido concebida como propiedad privada, por ende, el imaginario capitalista del esfuerzo individual se desmorona, ya que no puede existir donde no hay privatización de los recursos y medios de producción. Fuera de la costa y enmallada, la luga es una mercancía y tiene dueño, se comercia, pero el éxito inicial de los lugueros pioneros sólo se dio por la posibilidad primera de acceder libremente a la luga y otras algas.

Referencias citadas

- Agacino, Rafael, Gonzalo Rivas y Enrique Román. 1992. *Apertura y eficiencia productiva: la experiencia chilena 1975-1989*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo (Serie Documentos de Trabajo, 113).
- Amín, Samir. 1999. *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Appadurai, Arjun. 1991 “Introducción: las mercancías y la política del valor”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, pp. 17-87. México: Grijalbo.
- Bahamondes, Miguel. 2001. “Hacia una reconceptualización de lo rural. ¿Una vez más lo rural definido desde lo urbano?”. En: Marc Leander (ed.), *Perspectivas para la ruralidad en Chile*, pp. 221-233. Santiago: Editorial Universidad de Santiago.
- Banco Central De Chile. s. f.(a) Base de Datos Estadísticos <http://si3.bcentral.cl/Siete/secure/cuadros/home.aspx> [29 de mayo de 2015].
- _____. s. f.(b) Metodologías de Cuentas Nacionales anuales <http://www.bcentral.cl/estadisticaseconomicas/metodologias-estadisticas/metodologias-detalladas.htm> [29 de mayo de 2015].
- Barthes, Ronald. 1980. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barton, Jonathan *et al.* 2013 Reestructuración urbana de un territorio glocalizado: una caracterización del crecimiento orgánico en las ciudades de Chiloé, 1979-2008. *Revista de Geografía Norte Grande*. (56): 121-142.

- Bourdieu, Pierre. 2006 *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Calderón, Matías *et al.* 2013 Territorios rurales y neoliberalismo en Chile. Conflictos económicos y sus expresiones políticas en zonas de vitivinícolas, forestales e industrias salmoneras. *Cuadernos de antropología Social*. (38): 153-176.
- Canales, Manuel. 2010 “Principales rasgos sociales, culturales y políticos de la sociedad rural actual y futura”. En: Juan Marambio y Antonio Hernández (dirs.), *Desarrollo rural solidario. Elementos valóricos*. Santiago: Fundación Solidaridad Misionera Rural.
- Chonchol, Jacques. 1996 *Sistemas agrarios en américa Latina. De la etapa prehispanica a la modernización conservadora*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Comas D'argemir, Dolors. 1998. *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- Crispi, Jaime. 1982 “El agro chileno después de 1973: expansión capitalista y campesinización pauperizante”. *Revista Mexicana de Sociología*. 44 (2): 481-514.
- Cuevas, Pablo *et al.* 2010 “Modelo neoliberal y su impacto en las economías locales. Una reflexión desde las ciencias sociales y la economía”. En: Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía (ed.), *Modelo neoliberal y su impacto en las economías locales. Una reflexión desde las ciencias sociales y la economía*, pp. 8-62. Santiago: Gicsec-Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC),
- Díaz, Rodrigo *et al.* 2014. *Memorias del estero Paildad. Transformaciones socioeconómicas en el Chiloé profundo*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA)/UAHC, Santiago de Chile.
- Fazio, Hugo y Magaly Parada. 2010. *Veinte años de política económica de la Concertación*. Santiago: Ediciones-Universidad de Chile.
- Floysand, Arnt, Jonathan Barton y Álvaro Román. 2010. “La doble jerarquía del desarrollo económico y gobierno local en Chile: El caso de la salmonicultura y los municipios chilotes”. *Eure*. 36 (108): 123-148.
- Gobernación Provincia de Chiloé. s. f. “Ubicación geográfica”, en Gobernación Provincia de Chiloé <http://www.gobernacionchiloe.gov.cl/geografia/> [12 de junio de 2015].
- Gobierno Regional de Los Lagos. s. f. “Provincia de Chiloé. Información de la Región”, en Gobierno Regional de Los Lagos http://www.gorelосlagos.cl/region_lagos/provincia_chiloe.html [12 de junio de 2015].
- Gómez, Sergio. 2002. *La “nueva ruralidad”: ¿Qué tan nueva?*, Universidad Austral de Chile, Santiago de Chile.
- INE. 2002. Censo de Población y Vivienda 2002, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/censos/censo_poblacion_vivienda.php [16 de junio de 2015].

- _____. 2005 Catastro de localidades pobladas y entidades de población Censo 2002, Región de Los Lagos, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile, 299 pp.
- INE-Dirección Regional De Los Lagos. 2008 “Proyecciones de Población 1990-2020 por Provincias, Región de Los Lagos”, en Población. Instituto Nacional de Estadísticas, Chile, Región de Los Lagos http://www.ineloslagos.cl/contenido.aspx?id_contenido=13 [12 de junio de 2015].
- Kay, Cristóbal. 2002. “Chile’s Neoliberal Agrarian Transformation and the Peasantry”, en *Journal of agrarian Change*. 2 (4): 464-501.
- Klein, Naomi. 2008. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Kopytoff, Igor. 1991. “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. pp. 89-122. México: Grijalbo.
- Masuda, Shozo. 1986. “Las algas en la etnografía andina de ayer y de hoy”, en *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*, Universidad de Tokio, Tokio, pp. 223-268.
- McMichael, Philip (Ed.). 1994. *The Global Restructuring of agro-Food System*. Ithaca: Cornell University Press.
- Montecino, Sonia. 2005. “Consumo de algas y peces, símbolos y marcas de identidad, antropología de la alimentación en Chile”. En: Eugenio Figueroa (ed.), *Biodiversidad marina: valoración, usos y perspectivas. ¿Hacia dónde va Chile?* pp. 191-208. Santiago: Editorial Universitaria, de Chile.
- Morales, Cristian. 2012. “Dos Seres Marinos/Febriles mercancías de exportación. La formación de Puerto Gala y la transformación de Apiao”, tesis para optar al grado de licenciado en Antropología, Escuela de Antropología-UAHC, Santiago de Chile, 179 pp.
- Morales, Cristian y Matías Calderón. 2011. *De booms y fiebres marinas. Breve historia económica de isla Apiao y el mercado de algas*. Santiago: CNCA.
- _____. 2012 “Ruralidad y nuevas actividades primarioexportadoras. Sobre el mercado de algas y sus transformaciones en Isla Apiao”. En: Simposio de antropología Rural del III Congreso Latinoamericano de antropología, Santiago de Chile.
- Morales, Diego. 2014 “El negocio de la madera: comerciantes y ‘hacheros’ de Chiloé, 1850-1875”. *Magallania*. 42 (2): 41-60.
- Mühle, Andrés, Manuela Rodríguez y Vladia Torres. 2011. Neoliberalismo y territorios locales: Los conflictos políticos de la industria salmonera. Estudio comparativo de casos en territorios rurales de Chiloé. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*. 4 (4):149-158.
- Nash, June. 1981. Ethnographic Aspects of the World Capitalist System. *Annual Review of anthropology*. (10): 393-423.
- Pérez-Taylor, Rafael. 2010 “Una entrada a la cultura de Chiloé: antropología e historia”, en *Boletín del Museo Regional de Atacama*, núm. 1, pp. 45-56.

- PNUD. 2008. *Desarrollo humano en Chile rural*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Portilla, Belfor. 2000. La política agrícola en Chile: lecciones de tres décadas. Santiago: *Comisión Económica para América Latina y el Caribe*.
- Rebolledo, Loreto. 2012. Resistencia y cambios identitarios en trabajadores/as del salmón en Quellón. *Polis*. 11 (31): 223-239.
- Sader, Emir (comp.) 2001 *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires Eudeba.
- Salazar, Gabriel. 2003. *Historia de la acumulación capitalista en Chile (apuntes de clase)*. Santiago: LOM Ediciones, de Chile.
- Trautmann, Marilu. 2011. "Acercamiento general a la economía primario-exportadora". En: Cristian Morales y Matías Calderón, *De booms y fiebres marinas. Breve historia económica de isla apiao y el mercado de algas*, pp. 41-55. Santiago: CNCA.
- Trincherro, Héctor, Alejandro Balazote y Sebastián Valverde. 2007. Antropología económica y ecológica: recorridos y desafíos disciplinares. *Cuadernos de antropología Social*. (26): 7-19.
- Urbina, Ximena. 2011. Análisis histórico-cultural del alerce en la Patagonia septentrional occidental, Chiloé, siglos XVI al XIX. *Magallania*. 39 (2): 57-73.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. "La globalización: una trayectoria a largo plazo del sistema-mundo". En: *La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico*, pp. 52-73. Santiago: LOM Ediciones.
- Wolf, Eric. 2000. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: FCE.

Los futuros imaginados de la pesca artesanal y la expansión de la salmonicultura en el sur austral de Chile¹

GONZALO SAAVEDRA GALLO

Las sociedades litorales, de base pesquero artesanal, emplazadas en el Sur Austral chileno se encuentran inmersas en una de las tantas encrucijadas históricas que les han afectado. En particular, una serie de constricciones modernizantes que inciden negativamente en la sustentabilidad ambiental, hidrobiológica y económico-cultural del territorio. Se trata de una compleja interrelación entre economías tradicionales y dinámicas empresariales y de mercado que, sobre todo en los últimos 30 años, se han visto favorecidos por políticas estatales de corte ortodoxo imperantes en Chile (Harvey 2007, Larraín 2001, Salazar y Pinto 1999).

Desde mediados de la década de 1990 la industria productora de salmones en cautiverio (en adelante IS) –el más emblemático de esos proyectos empresariales– se expande por sus costas no sin tropiezos pero con un vigor expansivo explicable en su concepción lineal de crecimiento y acumulación de capital.² Si bien la IS no es la única fuerza expansiva constitutivamente ajena al espacio tradicional, es sin lugar a dudas la que ha generado mayores impactos y externalidades negativas en el ecosistema (Claude y Oporto 2000, García 2005, Niklitschek *et al.* 2013). Los escenarios restrictivos, casi siempre observados estructuralmente, admiten además lecturas desde posiciones menos convencionales, desde las “víctimas” de esta globalización neoliberal (Barkin y Rosas 2006, Hinkelammert 2001, Leff 2002), en donde más que evidenciar las deudas del “victimario” (los capitalistas y

-
- 1 Publicación original: Saavedra Gallo, Gonzalo. 2015. Los futuros imaginados de la pesca artesanal y la expansión de la salmonicultura en el sur austral de Chile. En: *Chungará* 47 (3): 521-539. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000031>
 - 2 Chile continúa siendo, desde 1995, el segundo productor mundial de salmones y truchas después de Noruega, incluso luego de la crisis de 2008 –que se manifiesta con fuerza en las cifras de 2010– la IS logra un repunte sostenido. Si en 2009 las toneladas netas exportadas llegan a 368.992 y en 2010 a 296.903, en 2012 repunta a 488.124 y en 2013 alcanza las 527.700 (Fuente: SalmónChile 2014).

la complicidad del Estado) cabe también la pregunta por el lugar de la base social en la construcción del tiempo que está por venir.

Cuatro escenarios tipo permiten retratar relacionadamente las expresiones problemáticas de un contexto modernizante dinámico pero recurrente en sus tendencias: (a) el escenario de la destrucción del ecosistema; (b) el escenario de la integración funcional de la pesca artesanal al proyecto empresarial; (c) el escenario de las resistencias confrontacionales de la base social frente a la avanzada industrial; (d) el escenario de la resistencia creativa de la base social.

La investigación se basó en un trabajo etnográfico con aplicación de registros de campo, entrevistas semi-estructuradas y grupos de discusión (adaptados como grupos de conversación). De norte a sur tuvieron lugar en San Antonio (isla Quihua, Calbuco), Quellón (extremo sur de la isla de Chiloé), Puerto Melinka (archipiélago de las Guaitecas) y Puerto Cisnes (en el canal Puyuhuapi). En forma simultánea se trabajó con fuentes documentales, en especial prensa escrita y registros históricos. El trabajo de campo iniciado en diciembre de 2011 concluyó en agosto de 2013. Los escenarios reseñados se plantearon inicialmente en términos hipotéticos a partir de fuentes secundarias y de registros etnográficos previos, ampliando los casos a los años 2006 y 2007 e incluyendo testimonios de Puerto Aguirre (Saavedra 2011). A nivel empírico fueron reconstruidos y cotejados desde un enfoque prospectivo territorial (Medina 1999, 2003) basado en la modelación imaginaria de los futuros posibles (Ther 2011). Se trata de expresiones representadas de un territorio que no se reduce ni se limita a ninguno de ellos, pero que, por otro lado, admite cada una de estas posibilidades. Las localidades son entonces los espacios sociales desde donde se construyen representaciones que, en cierto modo, son transversales del Sur Austral. La opción de trabajar con escenarios se fundamentó en las posibilidades que esta perspectiva reportaba para el trabajo de análisis y discusión colectiva, sobre todo a la hora validar las imágenes que se construyeron por localidad y que fueron debatidas en la segunda etapa del trabajo de campo.

Los sistemas pesquero-artesanales del sur austral de Chile: encrucijadas modernizantes y perspectivas de base socio-cultural

El Sur Austral chileno comprende un territorio vastísimo, socialmente diverso, geográficamente intrincado, climatológicamente extremo y de notable riqueza en biodiversidad. Geoculturalmente se proyecta desde la isla de Chiloé hacia el extremo sur, incluyendo la vertiente cordillerana continental. Su emplazamiento, localizado entre los 41,2° y 49,1° latitud sur, se despliega desde el seno del Reloncaví hasta el extremo sur del golfo de Penas. En la práctica, incluye los territorios costeros de las regiones de Los Lagos y Aysén. Una cualidad característica es la presencia del mar interior, particularmente en la zona del archipiélago de Chiloé,

comportándose como un complejo sistema de integración económico-cultural de consistencia bordemarina (Mansilla 2007, Skewes *et al.* 2012, Ther 2008, Urbina 1988). Lo anterior supone la configuración de diversas expresiones asociadas a la pesca artesanal, a la marisquería tradicional y a la agricultura a escala doméstica. Esta situación cambia, más al sur, en los archipiélagos de Aysén debido a la delgada capa vegetal presente en las islas. Esta diferencia explica que la condición mixta –agrícola y pesquera– de las economías familiares sea una cualidad predominante en Chiloé –insular y continental–, pero no en las islas de Aysén, en donde la dependencia marítima es notoria.

La influencia isleña es patente en toda la macrorregión y en todos los ámbitos de la vida social, en cada poblado costero o interior parece recrearse el estilo chilote. La nomenclatura “Chiloé continental”, otrora utilizada para nombrar los territorios al este del gran canal de Chacao, retrata aquella influencia cultural. Esto cobra significación al observar que, desde los primeros “contactos” con conquistadores, exploradores y misioneros, a principios del siglo XVII, ocurre una reproducción de sistemas de vida en continuo proceso de mestizaje e hibridación (García Canclini 1990, 2000), en algunos casos con la persistencia de una matriz indígena pero siempre basados en la apropiación tradicional del borde costero y sus recursos. Se ha configurado aquí una forma de vida cuya peculiaridad, en tanto cultura del trabajo, reside en desplegar horizontes de sentido desde el sistema de significaciones que cabría asociar a la sociedad chilota. Ahora bien, estas dinámicas no han estado exentas de constricciones estructurales asociadas a las asimetrías que persisten en diversos contextos sociopolíticos, algo que, por cierto, es muy patente en Chiloé (Rebolledo 2012, Skewes *et al.* 2012, Ther 2008) y en diversas latitudes latinoamericanas (Escobar 2010, García Canclini 2000, Ribeiro 2007).

De tal manera que el análisis no soslaya la heterogeneidad del espacio económico Sur Austral, sin embargo toma como eje de referencia el componente del sistema que posiblemente mayores constricciones ha enfrentado en los escenarios contemporáneos: el pesquero artesanal, en donde habría que diferenciar sistemas bentónicos, demersales y pelágicos.³

3 En Chile existen 91.632 personas inscritas en el Registro Pesquero Artesanal o RPA (SERNAPESCA 2014), estimándose extraoficialmente que en torno a 30% no ejerce el oficio directamente y que sobre otro 30 o 40% lo hace fuera del sistema. En el Sur Austral se concentra cerca del 40% del total de pescadores inscritos, observándose una importante diversidad en cuanto a oficio, infraestructura, equipamiento y artes de pesca, tipos de emplazamiento, apropiación del espacio y tradiciones culturales. En Los Lagos habitan aproximadamente 850.000 personas, en esa región habita cerca del 35% de los pescadores artesanales de Chile (26.202), en tanto la región de Aysén tiene una población estimada de 105.000, de los cuales 3.121 son pescadores artesanales.

Los sistemas bentónicos, ampliamente extendidos, están asociados a prácticas de marisqueería tradicional con una base de subsistencia que en el curso del tiempo, en especial desde la década de 1980, evolucionó hacia una especialización de mercado. Actualmente las principales pesquerías bentónicas, erizos (*Loxechinus albus*), locos (*Concholepas concholepas*) y almejas (*Venus antiqua*), entre otras, están mayoritariamente destinadas a exportación. Las pesquerías demersales, por su parte, tuvieron un apogeo a comienzos de 1990 cuando, al descubrirse prolíficos caladeros de merluza austral (*Merluccius australis*) en la zona de reserva de la pesca artesanal se activa una importante demanda desde el mercado español (Brinck *et al.* 2011, Ramírez 1998, Saavedra 2011). En ese contexto, muchos pescadores locales reconvierten sus prácticas bentónicas hacia la pesca con espineles, otros, en plena crisis económica, emigraron desde diversas regiones y probaron suerte en los “inhóspitos” canales del sur. Como es frecuente en las economías primario-exportadoras, se observa aquí una relación perversa entre mercado y esfuerzo pesquero. Perversión que remite a esas cualidades indeseadas de la “modernidad tardía” (Giddens 1997) y que expresan relaciones destructivas fragmentariamente eficientes (Hinkelammert 2001). En cierto modo, lo anterior retrata las constricciones que el capitalismo transnacional ejerce sobre los sistemas costeros tradicionales en diversas latitudes del planeta, incentivando por un lado el aumento en las capturas pero simultáneamente hipotecando la biomasa (Cunningham y Bostock 2005).

Identitariamente predomina una configuración económico-cultural chilota, evidenciándose como núcleo de una diáspora que instaura un estilo de flujo y translocalización (Appadurai 2001, Clifford 1997), que abarca prácticamente toda el área en cuestión (Martinic 2004, 2005, Urbina 1988). Esto no implica desestimar la preponderancia del “lugar” en los escenarios analizados (Escobar 2000). Esta es una zona de marcados arraigos a partir de una historia compartida, en donde el mestizaje entre las tradiciones indígenas –huilliche en especial, aunque también canoeras– y las criollas –de matriz hispánica– implicaron el desarrollo de una vida material bordemarina, cuyas expresiones y diferencias locales se despliegan por todo el archipiélago patagónico.

Las encrucijadas y las tensiones

Desde la década de 1990 los territorios costeros del Sur Austral vienen siendo objeto de una expansión acuícola salmonera sin precedentes (Blanco 2008; Claude y Oporto 2000; Niklitschek *et al.* 2013), pero también –aunque en menor medida– de la industria cultivadora de mitílicos (Fernández y Giráldez 2013). Si bien sus habitantes tradicionales –pescadores, recolectores de orilla y familias campesinas del bordemar– coexistieron desde siempre con agentes foráneos que explotaron las bondades de sus bosques y aguas, solo en las últimas

tres décadas el influjo del mercado activa un condicionamiento cultural profundo en su vida económica.

Al despliegue de la industria acuícola añadimos la presencia de otras empresas como las conserveras y las pesqueras. Eso en el ámbito productivo marino, porque en términos amplios estos litorales han atraído también otro tipo de inversiones. Entre ellas plantas de celulosas y empresas medianas y pequeñas vinculadas al “cluster acuícola”, y desplegadas sobre todo en el eje continental que une la ciudad de Puerto Montt con Chiloé. En realidad lo que tenemos aquí es un vastísimo territorio, que históricamente ha sido decidido desde fuera y desde arriba (Sáenz 1999), en esa lógica del cluster, muy incidente en el Chile del naciente siglo XXI (Bustos 2012, OCDE Chile 2009, Pérez-Alemán 2005) y que en su acepción convencional implica la definición de geografías optimizadas para aprovechar sus vocaciones económicas objetivas. Territorio culturalmente diverso, tensionado desde esa diversidad que también se expresa en desencuentros por usos/apropiaciones diferenciadas. Ribeiro (2007) ofrece una imagen sugerente al definir la “consorciación” como un entramado de relaciones de poder que consolidan la posición de un conjunto de instituciones que intervienen en los espacios de la expansión capitalista. Aquella consorciación implica el establecimiento de alianzas estratégicas, jerarquizadas y funcionales a los propósitos de articulación a los mercados. Por cierto, desde 1986 SalmonChile –entidad que representa a diversas empresas del rubro– procura sostener su posicionamiento técnico, investigativo y comercial. Su importancia estructural es relevante en la defensa y consolidación de intereses comunes (Figura 1).



Figura 1. Sur Austral de Chile. Elaborado por Zamir Bugueño.

La imagen instrumental de un territorio “prístino”

La imagen de las costas Sur Australes es paradójica, por una parte se idealiza como reserva de la biósfera, y por otra aparece como inagotable fuente de recursos naturales rentabilizables. El emplazamiento territorial tiene particularidades que conviene destacar. En primer lugar, la baja densidad demográfica (sobre todo en Aysén), condición que permite pensar en un territorio prístino, prácticamente

deshabitado, y que por lo mismo puede ser literalmente explotado y rentabilizado; segundo, la lógica de uso económico-productivo del territorio Sur Austral ha sido extractiva, sea por costumbres, por limitaciones geoclimáticas o bien por decisiones estratégicas. Chiloé parcialmente es la excepción, pues si bien allí también ha pesado el extractivismo simultáneamente ha existido una importante tradición del cultivo agrícola y más recientemente un desarrollo artesanal de la micro-industria local, de la acuicultura artesanal de mitílicos y, en una escala mayor, algunas iniciativas empresariales de conservería y procesamiento de pesquerías. Tercero, la construcción discursiva del Sur Austral como un territorio exuberante y en parte mítico (Martinic 2005, Osorio 2007), y aquí Chiloé no es la excepción sino más bien el eje articulador. Esta condición identitaria, algo ambigua, tiende a incidir en las respuestas locales frente a los procesos de modernización, y en particular a la expansión de la IS. Se trata de representaciones hegemónicas que, como ha evidenciado Escobar (2010) en el Pacífico colombiano, en parte consagran al Sur Austral como territorio a modernizar, como “entidad desarrollable”.

Escenarios del desarrollo pesquero-artesanal en el sur austral chileno

Los cuatro escenarios fueron contruidos a partir de una triangulación metodológica que incorporó (1) la sistematización del análisis documental de fuentes de prensa y estudios temáticos sobre la IS en el Sur Austral; (2) los resultados parciales de registros etnográficos realizados durante el trabajo de campo; y, (3) la conformación de un grupo de discusión-conversación organizado en cada una de las localidades visitadas durante la investigación. Una vez sistematizados los datos, se construyó una imagen discursiva –un relato– de cada escenario a nivel local, cada uno formulado con una proyección de diez años aproximadamente, esto según lo solicitado en las entrevistas y en el grupo de discusión. En una segunda visita, realizada varios meses después a cada localidad, vuelve a convocarse el grupo de conversación con el propósito de mostrar y discutir la imagen propuesta por el equipo de investigación. Esta imagen discursiva se complementó en cada caso con la organización de los elementos en una matriz jerarquizada o de prioridades, según preponderancia en cada escenario. La construcción de escenarios –y la reflexión en torno a ellos– ha sido trabajada bajo el concepto de imaginación, entendida como elemento creativo de una racionalidad que, en su despliegue modernizante, pareciera haber quedado reducida a su dimensión más instrumental (Morin 2006). En este marco, y teniendo como referencia la perspectiva de Appadurai (2001), se admite que la imaginación es un componente de “lo cultural” que favorece pensar y reorganizar la experiencia compartida de un colectivo en particular. Llevando la tesis de Anderson (1993) al plano identitario, el antropólogo indio ve en ello la potencia de reconstruir o de reconfigurar la comunidad en su dimensión imaginada (más allá de los límites de la nación o más allá de las estructuraciones convencionales de la modernidad). En términos de los “futuribles”, advertidos por

Ther (2011), cabría incluso referir a la fórmula de Godelier (1990) en cuanto a pensar conscientemente que las relaciones (sociales) de producción (de la vida material) pueden llegar a ser de otro modo.

Los escenarios puestos en discusión dan lugar a representaciones conscientemente imaginadas de los territorios vividos (Ther 2008), y que en la práctica expresan los presentes y los futuros posibles de las costas sur australes. Ciertamente es en los escenarios de “resistencia creativa” en donde con mayor nitidez se revelan los futuros pensados y/o imaginados desde el lugar (Escobar 1999), ello explica la importancia analítica del cuarto escenario. Debe añadirse que el concepto de resistencia, asociado a un orden social establecido y dominante, tiene al menos unas dimensiones prácticas y discursivas, y que en este último ámbito sus expresiones más radicales se despliegan fuera de los espacios donde la dominación está consagrada (Scott 2000). De manera que los grupos de conversación recogen en parte esa idea, la de ser un espacio propicio para expresar discursos –ocultos o no explícitos– de resistencia.

La destrucción del espacio marino-costero Sur Austral

Naturaleza administrada como “capital natural” (Leff 2002), espacio económico y lugar sin límites para la reproducción de una “naturaleza manufacturada”, que en la lógica de su linealidad alcanza un límite crítico y expresa su capacidad autodestructiva (Giddens 1997, 1999). Es un escenario observable desde parámetros científico-convencionales –hidrobiológicos– que constatan las consecuencias del proyecto expansivo de la IS y de la presión generalizada sobre el ecosistema. Los primeros reportes que advierten sus impactos en Chiloé se consignan en el estudio de Claude y Oporto (2000), en donde visualizan problemas que en el curso de una década serían progresivamente patentes: la fuga de salmones, con la consecuente transmisión de patologías a especies nativas –o desde éstas a los salmónidos– y su capacidad depredadora en libre despliegue; la alteración de la columna de agua, por sedimentos depositados en el fondo marino y/o producto de la liberación de vacunas, antibióticos y componentes similares que han alterado su composición, entre otros (Buschmann y Fortt 2005, Niklitschek *et al.* 2013). Este tipo de estudios revela una notoria desregulación del sistema y, si consideramos la estrecha relación entre base material y economías de pesca artesanal, la tendencia observada admite proyecciones pesimistas en el plano sociocultural.

Hacia 2008 el escenario se torna aun más complejo, la evidencia sobre una producción drásticamente afectada por la Anemia Infecciosa del Salmón o virus ISA es patente. La patología se expande vertiginosamente, a tal nivel que en el curso de un año la mortandad merma la productividad en torno al 50%. La crisis desbordaría lo ambiental y expresa una inquietante situación social.

En la misma época es recurrente la caligidosis (producida por el parásito *Caligus rogercresseyi*), popularmente conocida como piojo del salmón o piojo de mar. Sus consecuencias más preocupantes aparecerían con posterioridad. *Caligus* es un parásito que se aloja originalmente en el robalo (*Eleginops maclovinus*) y que luego de varios ciclos de cultivo fue adquirido por los salmones, que –debe subrayarse– comparten el medio acuático en condiciones límite de maximización. Según la literatura especializada esas condiciones incidieron en que el parásito desarrollara mayores niveles de resistencia a los antibióticos, hecho que en el corto plazo implicó graves consecuencias ecológico-productivas tanto en salmones como en otras especies (Rozas y Asencio 2007). Al momento de realizar nuestros últimos trabajos de campo el piojo seguía causando estragos, al punto que las empresas ya anticipaban una situación compleja y tal vez otra inminente debacle. En la antesala los trabajadores advertían los acontecimientos. “Tremenda mortandad en los centros allá abajo”, comenta un hombre al que le acababan de preguntar si estaba trabajando en la salmonera. Su interlocutor añade: “dicen que ahora vienen nuevos químicos para echarle a las jaulas, quieren llegar al 60% porque ahora están al 35% de cosecha”. El registro es de febrero de 2013 y reproduce un breve diálogo entre dos pasajeros de un furgón entre Puerto Melinka y Repollal, en las Guaitecas. Es necesario añadir que aun cuando la caligidosis no está del todo controlada, entre 2007 y 2011 se registró un descenso significativo de su prevalencia (Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura [SERNAPESCA] 2011). Esto coincide con la caída de la productividad debido al cierre de los centros contaminados con ISA, lo que implicó una serie de medidas destinadas a mejorar las condiciones de los individuos en engorde. Ambos factores están relacionados, pues a mayor hacinamiento, mayor incidencia de caligidosis y un mayor número de parásitos por individuo aumenta la prevalencia del ISA, puesto que las heridas hacen más vulnerable al pez.⁴

En agosto de 2007 conversamos con Lorena, pescadora de Puerto Aguirre, con algo de nostalgia nos relataba que “...hubiera sido mejor conservar lo natural del litoral de Aguirre, o sea no que llegue una salmonera y no me pueda comer un erizo... porque está contaminado”. Cinco años más tarde, en febrero de 2012, un pescador merlucero de Puerto Cisnes se respondía sus propias preguntas: “¿Pero cuál será el beneficio? el beneficio ha sido contaminarnos, quitarnos donde los pescadores trabajaban”. En marzo de ese mismo año organizamos nuestro primer grupo de conversación en la isla Quihua, entonces aseguraba uno de los anfitriones: “La industria ha traído contaminación, ha traído también violencia, así que nosotros no estamos tan contentos con los salmoneros”.

4 La medida sanitaria de mayor impacto ha sido la implementación de los denominados barrios salmoneros, esto implica una rotación de espacios para la instalación de las jaulas, una mayor recurrencia de muestreos, y, en los últimos años, una baja en la densidad de individuos por jaula (SERNAPESCA 2011).

Fracasan los dispositivos de control que la propia industria tiene sobre sí misma (Bauman 1996; Beck 1999), pero también fracasa el aparato estatal y la institucionalidad científica (Bustos 2012). Un desborde en la perspectiva de la gestión del riesgo y un desajuste mayor pero previsible en la proyección ilimitada, lineal y/o sin regulación, un salto al vacío. Algo falla en la formulación de la “naturaleza manufacturada”, en ese proyecto empresarial orientado a la acumulación de riquezas. En general un sinnúmero de problemáticas derivadas de unas cuantas acciones y prácticas muy “arraigadas” en las empresas. Subjetivamente hay un escasísimo compromiso del sector respecto del medioambiente. Prevalece la lógica de la mitigación, pero el condicionante del sistema es la rentabilidad, es decir, los cálculos costo/beneficio orientados a la productividad. “El que contamina paga”, es cierto, pero ese costo es absorbido en la inmediatez del negocio, queda atrapado en la misma “racionalidad fragmentaria” que pretende castigar (Hinkelammert 2001).

En cuanto a la sobreexplotación y al colapso de algunas pesquerías, son patentes las dinámicas perversas –en el sentido reseñado más arriba– que constriñen a la pesca artesanal hacia prácticas insustentables. Esto no implica una justificación, pero sí revela una situación recurrente a nivel global (Goodlad 2005), y que en Chile se agrava por una lógica administrativa que subordina la capacidad reproductiva del ecosistema a la rentabilidad de las inversiones (Barkin 2002, Hinkelammert 2001, Leff 2002). En la práctica se trata de dos expresiones de una misma racionalidad prevalente en la matriz administrativa/gerencial del Estado chileno.

Las percepciones locales aparecen condicionadas por sus experiencias relacionales con la IS. Quienes habitan el borde costero coinciden en que la industria contamina y que a su vez ha implicado nuevas fuentes laborales para las comunidades. Las visiones se despliegan en un plano que transita desde las experiencias cotidianas/sumergidas en las aguas, pasando por aquellas que solo han tenido la vivencia en tierra, hasta los testimonios que rememoran experiencias de familiares y vecinos. Los primeros, buzos principalmente, observan in situ las huellas de la IS, algo interesante pues anticipan lo que más tarde la investigación científica detecta en sus escasos estudios, o, más aún, en un ámbito más político, lo que la propia industria declarará cuando la situación sea insostenible. Así sucedió con el ISA y con el “piojo” entre 2007 y 2008. Así parece estar sucediendo en la actualidad. Estos testimonios son pesimistas, a ratos resignados, a ratos combativos, pero también con perspectivas de futuro a reconstruir.

El fondo marino es un espacio significado y subjetivado en las interacciones que allí se suceden desde tiempos remotos, es un espacio que dota a la realidad costera de sentidos profundos. En isla Quihua uno de los buzos nos relata que cuando se iban las salmoneras y abandonaban las jaulas (hundiéndolas en el mar) él “necesitaba” ir a ese lugar, bucear en ese espacio, re-conocer ese fondo

deteriorado. Lo interpretamos como una ritualización que permitía recuperar simbólicamente un lugar que nunca dejó de sentirse ni concebirse como propio... “eso es como más o menos la ideología del pescador, de volver a sentirnos dueños de” (mujer, pareja de buzo mariscador, Isla Quihua, marzo 2012).

Cabe matizar también la experiencia no sumergida. Hay quienes han aprovechado la llegada de la IS y han desarrollado prósperos servicios. Desde ahí que su testimonio sea favorable, puesto que el presente es auspicioso y el futuro es en alguna medida esperanzador. Hay quienes han encontrado en la IS un trabajo temporalmente más estable –precariamente más estable–, es un contrasentido, sin lugar a dudas. Ello también arroja una visión menos dramática, tal vez más intensamente vivida en el presente. En todos estos casos –posiblemente debido los matices experienciales de los sujetos– en general no se aprecia un énfasis en la dimensión destructiva de la industria. Aunque en el flujo de la conversación su constatación es patente.

La integración funcional de los sistemas pesquero-artesanales y económico-costeros al proyecto empresarial

Cabe hacer al menos dos lecturas. Por una parte, la lectura estructural en el sentido convencional y, por otra, la lectura a nivel de las subjetividades e intersubjetividades. En el primer caso hay unos datos objetivos, por ejemplo asociados al empleo y a los indicadores de productividad. Al respecto 2008 sigue siendo el punto de inflexión, hasta ese entonces la versión oficial entregada por la multigremial SalmonChile publicitaba la existencia de 53.000 empleos directos e indirectos, se situaban básicamente en las regiones de Los Lagos y en Aysén. Según sus propias estimaciones, una vez desatada la crisis, las cifras mermaron en torno al 50%, eso sí, con un repunte a partir de 2010 y 2011 significando una recuperación de prácticamente la mitad de los empleos directos y alcanzando hacia 2013 las cifras previas a la crisis.

La caída en la producción, y el efecto concomitante en el empleo, evidencia además la precariedad del mismo, ciertamente es ese marco jurídico-institucional el que requiere la IS para funcionar. Es decir, con la flexibilidad suficiente –que recomienda la ortodoxia– como para prescindir legalmente de los/as trabajadores en momentos de apremio. Como sucedió durante la citada crisis y como podría suceder a propósito del efecto Caligus o de cualquier otra patología de importancia.

¿Existe relación entre caída productiva de la IS y aumento de los desembarques pesquero-artesanales? Habría que entender la lógica económico-cultural de la pesca artesanal. Es razonable pensar en el dinamismo del Registro Pesquero Artesanal y

de las propias capturas, puesto que, por ejemplo, en varias localidades es solo una de las actividades económicas. La complejidad/integralidad del sistema ha sido escasamente analizada y por tanto cuesta visualizar a cabalidad el comportamiento de la pesca artesanal (y de la industria) en tiempos de crisis. Hay cierta similitud con las economías campesinas, en tanto despliegan estrategias diversas –no todas situadas en la pesca artesanal– para asegurar la reproducción de “la base” que sustenta la unidad familiar (Gudeman y Rivera 1990). Indudablemente la IS es una de esas alternativas. En efecto, al menos en Calbuco y Guaitecas se observa una tendencia al incremento de ciertos desembarques artesanales en períodos de crisis en la industria.⁵

La pesca artesanal en el Sur Austral ha sido funcional a la IS, en tanto provee fuerza de trabajo a bajo costo, espacios y en general servicios. Esta funcionalidad podría leerse en clave transicional como una dimensión objetiva del proyecto modernizante del desarrollo. Ahora bien, en seguida habría que relativizarlo puesto que es un proyecto/proceso que ocurre más allá de los límites del Sur Austral, en realidad el territorio en cuestión y sus recursos (de todo tipo) son materia prima de unas modernizaciones que están emplazadas en otras latitudes. Como señala Wallerstein (2005), la globalización, en su expresión transnacional, no necesariamente supera la tensión entre centro y periferia, por el contrario, progresivamente tiende a agudizarse bajo otras nomenclaturas. Pero la cuestión es todavía más compleja porque en esa funcionalidad reside también una cierta prosperidad, en los espacios locales y gestionada por actores locales. La funcionalidad tiene matices y no solo implica la desestructuración de las formas tradicionales ni la pasividad del territorio.

La lectura subjetiva e intersubjetiva de este escenario también tiene que ver con ello. Por una parte los actores del lugar deciden aprovechar las oportunidades y optan por el empleo directo e indirecto en la IS. Pero también hay una cuestión a nivel de percepciones, pues más allá de las estadísticas existe muy arraigada la idea de que la gente “se fue a las salmoneras”, o que “se irá a las salmoneras”. No pocas veces seguida de una reflexión en cuanto a que “nosotros los pescadores artesanales vamos a desaparecer”, pesimismo que se evidencia parcial si tenemos en cuenta los variados significados prácticos que la IS ha implicado para las

5 En el caso de Calbuco, este incremento –observable entre 2007 y 2010– está asociado a la captura de peces, en particular merluza del sur, anchoveta y sardina. En efecto, es coincidente con la caída de la cosecha de salmones en los centros de la comuna. En Guaitecas la relación se da en las pesquerías bentónicas. Aunque el incremento en desembarques de erizos y algas (luga roja) es menos notorio con relación a la caída de las cosechas de salmones. En ambos casos –y esto también es válido para Quellón y Cisnes– entre 2007 y 2010 no se registran descensos sustantivos de desembarques artesanales. En este sentido, la pesca artesanal comporta probablemente una base de resistencia o resguardo frente a la crisis, en este caso del salmón (Fuente: Anuarios Servicio Nacional de Pesca 2000-2010).

personas y para sus vidas cotidianas. Por ejemplo para quienes, aun siendo conscientes de la potencia contaminante de los centros de producción, valoran la oferta de empleos. Precarios y volátiles pero empleos al fin y al cabo.

Ahora bien, es pertinente diferenciar las subjetividades interpeladas en este proceso. Por una parte, cabe identificar a empleados que se trasladan desde otras latitudes del país en turnos de 15 o 20 días. Muchos de ellos –hombres en su mayoría– provienen de ciudades sureñas como Puerto Montt, Temuco o Concepción, aunque también hay “temporeros” que viajan desde Valparaíso y Santiago. En general estamos hablando, en este caso, de habitantes “urbanos” y que suelen ser valorados en la industria pues están acostumbrados a cumplir horarios y a trabajar por turnos. Sin embargo, por otra parte, la IS depende para algunas de sus operaciones clave de la fuerza de trabajo local. Posiblemente esto sea más evidente en el caso de los buzos mariscadores que se han empleado en los centros de engorde, autorizados como “buzos intermedios”, para realizar labores de reparación de redes y limpieza de mortandad. Lo mismo ocurre con las mujeres que se desempeñan en maquila o en otras funciones –desde la administración a la limpieza de instalaciones– y también en el caso de hombres que prestan servicios de transporte de pasajeros.

En julio de 2007 visitamos las Guaitecas, el testimonio de Carola, secretaria en una empresa de limpieza de redes, es representativo de lo que pudimos escuchar de otras mujeres: “Mucha gente ve a las salmoneras como que vienen a contaminar, pero también hay un gran progreso para Melinka...”. También en Puerto Melinka, Héctor, buzo mariscador y patrón de lancha estimaba que “no queda más del cuarenta por ciento de gente que se dedica todavía al mar”, y con orgullo nos comentaba su permanencia. En febrero de 2013 lo volvimos a visitar, ahora tiene dos lanchas que prestan servicios de acarreo en la IS. Su prosperidad es notoria. En marzo de 2012 los pescadores calbuicanos refrendaban estas impresiones: “Hoy día la mayoría está trabajando en las empresas salmoneras [y] en cuanto a lo económico no está tan malo...”.

Luego del repunte de la crisis del virus ISA, las percepciones tienden a ser igual de variadas y los matices son más explícitos. Por un lado respecto de los límites de las empresas en cuanto a su capacidad productiva/destructiva, y por otro respecto de las dinámicas reales o empíricas en la relación pesca artesanal/salmonicultura. Esto último, analizado en el cuarto escenario, supone reconocer que la IS no implicó el abandono de la pesca artesanal. Ambos matices, bajo la perspectiva de este segundo escenario, conllevan a pensar que el territorio debe admitir una funcionalidad inclusiva en donde quepa la industria –no solo acuícola– y especialmente la pesca artesanal.

Las resistencias confrontacionales de la base social y la expansión de la IS

No se constatan movimientos sociales de pescadores/as sostenidos en el tiempo que evidencien la activación organizada de una resistencia confrontacional a la expansión de la IS. Esto es algo que sí podemos hallar en otras instancias, por ejemplo en la dinámica interpelativa respecto al Estado (gobiernos) sobre cuotas de captura, o bien entre las mismas organizaciones de pescadores artesanales en cuanto al acceso a determinados lugares de extracción (p.ej., zona contigua). Pareciera ser que los quiebres, evidentemente tensionantes entre pescadores e intereses empresariales (muy privilegiados), tienden a ser mediados por el Estado. O mejor dicho, los pescadores artesanales identifican en el Gobierno a su antagonista, a su deudor. Y muchas de estas acciones de protesta se hacen en la interfaz Estado/comunidad.

Al revisar las movilizaciones de la pesca artesanal en el Sur Austral desde el 2001 en adelante, en su amplia mayoría se deben a problemas por cuotas de capturas y zonas contiguas. Sino en su totalidad.⁶ Por ejemplo, en la gran movilización de Aysén, de 2012, aparte de la dilatación del tema pesquero-artesanal y de la evidencia de sus conflictos internos, la tensión comunidad/IS no aparece sustancialmente reflejada.

Sin embargo, y esto llama la atención, sí es patente en el discurso, aunque no como algo predominante. No obstante esto permite advertir un posible decurso político potencialmente más radicalizado en caso de no regular, limitar, controlar la expansión de la industria o de cualquier proyecto empresarial de gran envergadura. Ahora bien, esto ocurriría solo en la medida en que la vida política se torne más consciente en cuanto a ciertas condiciones de la existencia económica de los sistemas de pesca artesanal, y en la medida en que la configuración identitaria del Sur Austral consolide más significativamente una base territorial, una suerte de desarrollo mayor de sentidos de pertenencia y apropiación de determinadas localizaciones. ¿Cómo decirlo?, hasta cierto punto una politización de espacio costero Sur Austral, como espacio de la vida material, como espacio condicionado– construido culturalmente desde unas particulares significaciones.

6 Los años críticos, previos a la gran movilización de 2012, fueron 2004 y 2005. En septiembre de 2004, con protestas callejeras y tomas de caminos entre Puerto Aysén y Puerto Chacabuco, los pescadores de merluza reclamaban nuevamente una redistribución de las cuotas de captura. En febrero de 2005 las tensiones se agudizan y se amplían a la cuestión bentónica, pues los sindicatos de Quellón –en el sur de Chiloé– exigen a la Subsecretaría de Pesca reconocer sus “derechos históricos” y autorizar la captura de erizos en las costas de Aysén. La figura invocada era la zona contigua, que justamente permite el acceso de pescadores a una región vecina. Lo anterior en el marco de sistema regionalizado de acceso a las pesquerías.

La interpelación recae sobre los escenarios en tanto futuros posibles: ¿existen otros proyectos de vida económico-cultural sobre el espacio costero Sur Austral más allá de la funcionalización, la evidente destrucción y la eventual resistencia como confrontación discursiva a la IS?, ¿qué otras respuestas son posibles desde el lugar? El cuarto escenario indaga en ello.

Las resistencias creativas no confrontacionales como base para la construcción de futuros imaginados

Interesa aquí superar las dinámicas netamente estructurales que ejercen un marcado condicionamiento del campo del desarrollo Sur Austral y sus actores (Bourdieu 2000, Ribeiro 2007), para atender a los dinamismos político-culturales que entretejen la vida social local. Tales dinamismos, que Long (2007) ha observado en el espacio microsocio denominando interfaz, permite, a su juicio, matizar las posiciones relacionales de los actores implicados, de sus posibilidades y capacidades de negociación y respuesta frente a otros interlocutores y frente a vectores –por ejemplo, empresariales– que estructuralmente tienden a observarse como determinantes.

Estrategias de prosperidad (García Canclini 1990), respuestas políticas de base cultural localizada (Escobar 1999; Grueso 2000, 2005), actividades no proletarias generadoras de ingresos (Barkin 2001), dinámicas endógenas de base distrital (Becattini 1995, Bellandi 2003), estrategias de la casa rural (the house) asociadas a la reproducción de la base (Gudeman y Rivera 1990), configuraciones institucionales para la gestión colectiva de los recursos de uso común (Ostrom 2000), solo por citar algunos ejemplos. A partir de tales nomenclaturas, al margen de sus diferencias, el eje común permite plantear que la expansión de la IS ha implicado, aun de forma incipiente, respuestas creativas de base local, en parte endógenas. Estas respuestas que, en cierto modo, son también un tipo de funcionalización apropiada, o resistencia creativa no confrontacional, implican expresiones diversas. No obstante en todas ellas hay en el trasfondo una posición deliberada de parte de los actores locales a objeto de dejar los beneficios en el lugar (Escobar 2010), pero simultáneamente continuar siendo lo que se es, o al menos tomado las decisiones –el control– respecto del futuro que se quiere vivir a partir de las condiciones del presente. Es decir, el desarrollo como proyecto político, de base cultural local. En parte volvemos sobre el problema del “control cultural” en la toma de decisiones sobre los “recursos”, propios o ajenos, aludido por Bonfil (1988).

A continuación se profundiza en dos espacios pesquero-artesanales ya reseñados: Puerto Melinka, en las Guaitecas, e isla Quihua, en Calbuco. En ambos se trabajó basado en la construcción de futuros, imaginados –deseados y realistas–, y ambos

dejan entrever algo más que una capacidad colectiva para pensar que la realidad puede ser de otra manera. La selección de estos dos casos está definida por su potencial ilustrativo, comparativamente mejor logrado en cuanto a matices analíticos. Siguiendo a Godelier (1990), hay aquí, posiblemente, la potencia germinal de unas voluntades locales capaces de instituir y de materializar sus mundos, bajo la nomenclatura de otro tipo de relaciones sociales.

Imaginando futuros de la pesca artesanal en Puerto Melinka

Puerto Melinka, en la comuna de Las Guaitecas, es un poblado de 1.860 habitantes estimados (muchos de origen mapuche-huilliche), que ha experimentado desde hace ya una década notables transformaciones –territoriales y sociodemográficas– producto del auge salmonero. En 2006 y 2007, trabajando en la construcción de imágenes temporales, estructuramos cuatro momentos de la economía bentónica de las Guaitecas: la imagen del pasado, relativamente compartida; la imagen del presente, subjetivamente controversial pero coincidente como vivencia contemporánea; y dos imágenes del futuro: el realista y el deseado.

La imagen del futuro deseado revela escenarios de “desarrollo” equilibrados en la relación con el medioambiente y respecto de su uso/apropiación en tanto recursos naturales. En contraste, en el futuro realista aparece una tensión asociada a cierto pesimismo frente a la potencia expansiva del proyecto modernizante. La salmonicultura y en especial las jaulas de engorde de salmones son imaginadas cubriendo todos los espacios del archipiélago. Es la interpretación nativa al modelo de naturaleza manufacturada y racionalizada. Los testimonios refieren a una proyección futura pero radicalizada de las condiciones funcionales del presente. En otras palabras, una pérdida total del control sobre el territorio y los recursos endógenos de sus economías. Esa imagen no solo retrata el espacio marino-costero como un “territorio enjaulado”, además imagina a todas sus personas trabajando en los centros o en las empresas o servicios asociados. Dos frases ilustran y sintetizan este pesimismo: “esto se va a llenar de salmoneras” y “vamos a terminar todos trabajando en las salmoneras”. El proyecto modernizante, como vector destructivo y funcionalizante, no es una abstracción, es una experiencia de la vida cotidiana observada en el presente y proyectada hacia el futuro.

La imagen deseada contrasta por varias razones. En primer lugar es una proyección del espacio económico diversificado, a diferencia del realista que se basa en el monocultivo, y que es visto como ajeno e impuesto. La metáfora de Vandana Shiva (2008) resulta dramáticamente perfecta: los monocultivos residen en la mente (modernizante) y se proyectan en los territorios. En 2007 los resultados de la investigación arrojaban una imagen discursiva en donde son compatibles el procesamiento local de pesquerías bentónicas, la diversificación de las capturas,

el desarrollo comercial bentónico, la consolidación organizacional, la acuicultura a escala artesanal,⁷ la coexistencia bentónica-salmonera y el turismo.

Estas proyecciones comportan una crítica a la expansión desregulada de la IS, observada más como amenaza que como oportunidad. Incluso como una figura peligrosamente ambivalente: una amenaza que además supone una oportunidad, condición culturalmente esquizoide –doble vinculante– que la hace más compleja en términos de formular alternativas reales a la misma.

Si bien la imagen deseada quiere recobrar en buena medida la centralidad de la práctica bentónica, esta proyección no deja de reconocer los factores condicionantes. Podríamos hablar de una voluntad cultural por reproducir, aunque no desde una claridad estratégica definida, la condición de pescador artesanal (de pescadores bentónicos). En las proyecciones deseadas se deja entrever lo que podría ser un proyecto económico-cultural local, en cuyas matrices es concebible la coexistencia de lógicas distintas; por ejemplo la compatibilidad de la salmonicultura, la pesca artesanal, la acuicultura artesanal y el procesamiento de recursos, revela que el problema no estriba en lógicas y prácticas excluyentes sino en cómo pueden concebirse. Germinal o potencialmente se observa una concepción de sociedad que da cabida a una diversidad de vidas económicas. En esto reside su condición cultural local.

Cinco años más tarde, de regreso en las Guaitecas en 2012, fuimos testigos del repunte local de la IS luego de la debacle desatada en 2008 (virus ISA y crisis financiera global). Ese repunte era visible en la gran cantidad de trabajadores de otras regiones que seguían llegando a la isla; en el auge de las hospederías que esperan a esos trabajadores en sus turnos de 20 x 10 días y que de paso evidencian una reubicación estratégica de la mujer en una economía masculinizada; pudimos observar la importancia que volvía a tener el trabajo en los centros salmoneros para los buzos mariscadores. Como en 2007, los testimonios aludían a que “la gente está trabajando toda en las salmoneras”, pero ciertamente con una conciencia sobre la importancia de “no perder historia” en el Registro Pesquero Artesanal que implica una estrategia de usar algunas tardes y los diez días fuera del turno para mariscar.⁸

7 Desde fines de la década de 1990 en la región de Aysén se ha venido promoviendo, principalmente por medio de la Universidad Austral de Chile, el desarrollo de la acuicultura artesanal de *Mitylus chilensis* (chorito o mejillón chileno). Si bien esto no ha prosperado, entre otras cosas por presencia de “marea roja”, la idea ha quedado instalada en algunos pescadores y líderes locales, tal cual ha ocurrido en Chiloé, Calbuco y Reloncaví en donde los cultivos artesanales, con ciertas limitaciones, sí han prosperado.

8 El Registro Pesquero Artesanal funciona reconociendo –exigiendo– como mínimo la actividad anual de los pescadores, por tanto quien no registre actividad durante ese período puede perder sus derechos específicos de captura.

Las respuestas más llamativas, en este nuevo contexto, fueron las de los pescadores organizados en los sindicatos. Por ejemplo, en 2010 se puso en marcha un proyecto de procesadora artesanal de recursos bentónicos, conocida como “desconchadora”. Este había sido un anhelo que durante varios años rondó en la mente de los pescadores. La desconchadora se obtuvo con recursos públicos, no obstante la idea y la base administrativa fue gestionada por la Federación de pescadores. En la actualidad el proyecto ha quedado paralizado producto de exigencias sanitarias no resueltas en la isla (agua potable, electricidad, alcantarillado). Otra iniciativa interesante fue la compra, también con recursos externos, de un camión de frío. El propósito es activar un proyecto de comercialización de productos fuera de la isla, prescindiendo de los intermediarios y decidiendo el momento más oportuno para la concreción de la venta. En ambos casos se observa la realización de parte de ese proyecto de futuro deseado imaginado en los grupos de conversación de 2007.

Por último, cabe referir a la recomposición estratégica de la plataforma política local, cuya evolución ha implicado un desplazamiento hacia una escala institucional distinta. En las pasadas elecciones de gobiernos locales (noviembre de 2012) el presidente de la Federación se presentó como candidato a la alcaldía, lo acompañaron otros dos dirigentes que optaron a ser concejales. Ninguno fue elegido, no obstante, con 45% de los votos para la alcaldía se puso en evidencia que el proyecto político cultural local del desarrollo admite además otras perspectivas en cuanto a las posiciones de la base social respecto del poder (Figura 2).

Imaginando futuros de la pesca artesanal en San Antonio, Isla Quihua

En isla Quihua –comuna de Calbuco– el trabajo de campo ha tenido lugar en San Antonio, un pequeño villorrio emplazado a 8 km de Calbuco, y en donde viven cerca de 20 familias dedicadas a la pesca, a la recolección de algas y a la agricultura a pequeña escala. Como ocurre en las otras locaciones del proyecto, predominan aquí percepciones negativas y críticas sobre la expansión desregulada de la IS, en especial al dar cuenta de sus impactos medioambientales, no obstante en forma simultánea se valora su aporte en la generación de empleos. Como se ha remarcado, esta es la paradoja más evidente del proceso.

El grupo de conversación, en ambos momentos de la investigación, arrojó una luz transversal sobre el horizonte del futuro postsalmonero como localización específica. En particular como reapropiación simbólica y productiva de un espacio temporalmente perdido, incluso secuestrado. El testimonio citado más arriba –el buzo que visita los lugares donde estuvo instalado por años un centro de cultivo– ilustra el sentimiento colectivo de la recuperación del lugar. Isla Quihua es además un espacio social de mixtura productiva entre la agricultura familiar y el buceo

bentónico, entonces las respuestas locales emanan de esa matriz que, por lo demás, está complementada con otras posibilidades de empleo en las distintas actividades industriales presentes en el entorno comunal. Tres formulaciones, sugeridas en el trabajo de campo, son destacables: (1) la intermediación endógena de las capturas; (2) la venta de productos en el mercado de la ciudad; (3) el cierre deliberado y temporal de sectores extractivos como acuerdo colectivo.

La intermediación local, estructural en la pesca artesanal (Pollnac 1995), apuesta en principio por quitar al intermediario del proceso y realizar la entrega y posterior venta en y desde el sistema local. En este caso es un dirigente sindical quien hace los contactos para comerciar las capturas con las empresas o con otros compradores. En teoría esto les ha permitido mejorar los márgenes de ganancia. Posiblemente el sistema funciona en buena medida por la calidad de los vínculos al interior de la comunidad, pues en primer lugar estamos hablando de un sector de la isla en donde el grupo de familias organizadas es reducido –en no pocos casos con relaciones de parentesco–, y, en segundo lugar, en donde aparentemente hay altos niveles de confianza y transparencia organizacional.⁹ Incluso, por sobre lo anterior, se observa una consciencia respecto de un modo de vida colectivo y lo que cabría admitir como valores de comunidad o intentos deliberados por reconstruirla (Bauman 2008).

La venta de productos locales en los mercados y ferias de las ciudades cercanas (Calbuco y Puerto Montt) evidencia una estrategia desde el sistema productivo, orientada hacia el intercambio. Cada fin de semana las mujeres del lugar, en forma colectiva, viajan muy temprano a comerciar sus productos a las ferias de las ciudades mencionadas. La oferta es diversa y refleja la composición de las economías del bordemar en gran parte de Chiloé insular y continental. Algunos de esos productos son papas, ajos, habas, arvejas, hortalizas de invernadero, almejas, erizos, mejillones, luche e incluso artesanías en lana de oveja y fibras vegetales.

Llevan también cajones y cajas con papas, bolsas con vegetales de todo tipo, un canasto de flores... ahora que las puedo ver mejor observo a la mujer: tendrá unos 60 años, en principio me pareció mayor, es delgada y de rostro huesudo... no puedo evitar pensar en lo temprano que es... seis y media de la mañana, algo pasmado me quedo mirando a los niños que viajan con ella –supongo que a Puerto Montt...¹⁰

9 Según observaciones realizadas en otros contextos (Reloncaví, Guaitecas, Cisnes), estos modelos de intermediación tienden a generar un tipo de estratificación al interior de los sindicatos y consecuentemente en las comunidades. En ese marco, esta aproximación es solo preliminar y exige una profundización en su nomenclatura y despliegue práctico.

10 Registro etnográfico Gonzalo Saavedra, Calbuco, marzo de 2012.

Es el retrato de un sistema productivo, de larga data, que integra dos espacios en una continuidad ecológico-cultural bordemarina (Skewes *et al.* 2012). Integración que además trasciende el extractivismo, como suele ser calificado el sistema pesquero artesanal desde la óptica administrativa. Esa amplitud económico-productiva puede verse reflejada en la tercera instancia que interesa destacar, en particular observada desde el punto de vista de la gobernanza ambiental.

En un análisis compartido con uno de los pescadores de isla Quihua, Juan C.C., quien además es secretario de un sindicato de buzos mariscadores y propietario de una huerta familiar, le explicamos la tesis de Hardin (1968) sobre la tragedia de los comunes y cómo esta había influido en las políticas de regulación (y desregulación) de las pesquerías en distintas latitudes, también en Chile. Le sugerimos que para la Subsecretaría de Pesca, entidad estatal que define los regímenes de administración, los pescadores artesanales requieren que se les transfieran soluciones estandarizadas para administrar racionalmente sus recursos.

En contraste con aquel provocador supuesto, Juan C.C. alude a las “medidas” que ellos han tomado en orden a mejorar la capacidad reproductiva del (eco) sistema. En particular nos comentó sobre el “cierre” temporal de sectores de alto valor productivo pero asimismo de fuerte presión extractivista. La experiencia ha consistido en un acuerdo de acción colectiva entre cuatro sindicatos de la comuna para dejar “descansar” por seis meses cuatro áreas contiguas, lo que ha permitido recuperar en parte su productividad. Este ejemplo permite dar cuenta de una gestión que va más allá de los límites administrativos de un sindicato, y que ha implicado una reinterpretación local y “fuera de ley” del Área de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos (AMERB). Ciertamente, como antecedente empírico, nos aleja de los planteamientos liberales de Hardin para situarnos en los modelos de gobernanza territorial de base colectiva que han observado diversos autores, especialmente a partir de los trabajos sobre el gobierno de los comunes (Ostrom (2000) y, en especial respecto de pesquerías en distintas latitudes (Berkes 2009), incluso en Chile (Gelcich *et al.* 2009) (Figura 3).

Conclusiones

Las perspectivas de las economías locales expresan diversidad de proyecciones sobre los escenarios futuros, asimismo establecen posiciones claras respecto de lo que aquí se considera componentes de un potencial proyecto económico cultural local. Ahora bien, desde nuestra experiencia investigativa, la condición de ese “proyecto” es aun parcial y relativa, no obstante sí cabe sostener que hay algunos elementos discursivos recurrentes –referidos en este análisis– que podrían favorecer su concreción. Interesa en principio el contraste entre proyecciones realistas y deseadas. En el marco realista, la salmonicultura y los servicios

complementarios aparecen casi con resignación abarcando imaginariamente todo el espacio económico (el poder del consorcio y del monocultivo). Sería la expresión resignada de la funcionalización. En contraste las actividades artesanales aparecen en un rango de recurrencia menor, tal vez esto revele cierto pesimismo en cuanto a recuperar o conservar espacios. Es interesante cómo se proyecta una incipiente acuicultura artesanal –con perspectivas tecnoproductivas adversas– y la agregación de valor mediante el procesamiento de recursos. El contraste ocurre a la inversa cuando atendemos a las proyecciones deseadas, que es un escenario que exige la activación política de la “comunidad”. En ese cuadro la salmonicultura es mucho menos importante, aunque sí está presente. Aquí se expresa con nitidez lo que hemos denominado un sueño realista, pues el procesamiento, la diversificación extractiva y la acuicultura artesanal constituyen actividades que existen en el repertorio práctico-simbólico de la pesca artesanal en el Sur Austral.

El presente, por otra parte, revela que el futuro deseado, como proyecto local de existencia económica, es un escenario posible y, hasta cierto punto, en construcción. La pregunta es ¿hasta dónde es o será esto posible teniendo en cuenta las constricciones económicas y políticas que tensionan e interpelan los espacios locales? La respuesta es política antes que tecnoeconómica, ello en tanto cualquier proyecto de base local, con capacidad de sostenerse por sí mismo en el tiempo, exige como condición el acuerdo de las voluntades que habitan y construyen la vida social del territorio. Las decisiones, constatables o potenciales, respecto de la capacidad reproductiva del espacio económico local parecen demostrarlo.

Convengamos en que cada una de las experiencias o proyectos reseñados –y soñados–, pueden considerarse dispositivos de resistencia creativa solo en la medida en que forman parte de un despliegue estratégico orientado a disputar, principalmente, al Estado y a las empresas, al “consorcio” y a sus redes, el control o parte del control sobre las bases reproductivas de unos sistemas de vida marcadamente presionados por la expansión del capitalismo transnacional. La fallida desconchadora de las Guaitecas, el camión de frío y, en otro registro, el proyecto por alcanzar la alcaldía de la comuna, o bien, en Calbuco, los arreglos colectivos para proteger bancos naturales o la intervención –comercial– en la cadena de valor, podrían parecer en principio estrategias convencionales para acceder a una mejor posición en el campo del “desarrollo” o en el mercado, no obstante cabe observar en todo esto un proyecto cultural. En el sentido escobariano ello supone que además de admitir contenidos simbólicos particulares –no necesariamente inscritos en el repertorio capitalista– implica indudablemente un intento por controlar parte del proceso económico-territorial desde la base local.

Agradecimientos

Este artículo ha sido realizado en el marco de los proyectos Fondecyt de iniciación 11110542: “Escenarios del desarrollo pesquero-artesanal en el contexto de la expansión salmonera. Antropología de las dinámicas económico-culturales en las costas del sur austral chileno” y Fondecyt Regular 1121204: “Geoantropología de los imaginarios del mar interior de Chiloé: Itinerarios de temporalidades y apropiaciones socioculturales marítimas”. Agradezco especialmente a mis colaboradores y tesisistas, Karen Mardones, Claudio Gajardo, Claudia Torrijos, María Pía Torres, Silvana Arteché y Magdalena Navarro. A Juan Carlos Gimeno, de la Universidad Autónoma de Madrid. A las mujeres y hombres de Isla Quihua, Quellón, Puerto Melinka y Puerto Cisnes por compartir sus testimonios y por su hospitalidad. A los/as evaluadores de la Revista Chungara.

Referencias citadas

- Anderson, B. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Trilce-Fondo de Cultura Económica, D.F.
- Barkin, D. 2002. “El desarrollo autónomo: un camino a la sostenibilidad”. En: H. Almodinda (ed.), *Ecología Política. Naturaleza, Sociedad y Utopía*, pp. 169-202. Buenos Aires: CLACSO.
- Barkin, D. y M. Rosas 2006. ¿Es posible un modelo alterno de acumulación? Una propuesta para la Nueva Ruralidad. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* (13): 361-371.
- Bauman, Z. 1996. “Modernidad y ambivalencia”. En: *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*, pp. 73-119. Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. 2008. “Comunidad”. En: *Busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Becattini, G. 1995. “El distrito marshalliano: Una noción socioeconómica”. En G. Benko y A. Lipietz (eds.), *Las Regiones que Ganan. Distritos y Redes. Los Nuevos Paradigmas de la Geografía Económica*, pp. 19-36. Edicions Alfons el Magnànim/ Generalitat Valenciana/Diputació provincial de València.
- Beck, U. 1999. *La Sociedad del Riesgo Global*. Madrid: Siglo XXI.
- Bellandi, M. 2003. Sistemas Productivos Locales y Bienes Públicos Específicos. *Ekonomiaz. Revista Vasca de Economía* (53): 50-73.
- Berkes, F. 2009. Evolution of co-management: Role of knowledge generation, bridging organizations, and social learning. *Journal of Environmental Management* (90):1692-1702.

- Blanco, G. 2008. "El rol de las expectativas en la creación de objetos tecno-políticos. Interacciones entre acuicultura y desarrollo regional en la Patagonia chilena". En L. Ávila (coord.), *Desafíos del Campo Latinoamericano frente a la Ciencia y la Tecnología del Siglo XXI*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Bonfil, G. 1988. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* (86): 13-53.
- Bourdieu, P. 2000. *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama.
- Brinck, G., R. Díaz y C. Morales 2011. "La merluza austral: economía y vida social en Puerto Gala y sus alrededores". En: G. Alcalá (ed.), *Pescadores en América Latina y El Caribe: Espacio, Población, Producción y Política*, vol. II, pp. 115-148. México: UNAM.
- Buschmann, A. y A. Fortt 2005. Efectos ambientales de la acuicultura intensiva y alternativas para un desarrollo sustentable. *Revista Ambiente y Desarrollo* (21): 58-64.
- Bustos, B. 2012. Brote del virus ISA: crisis ambiental y capacidad de la institucionalidad ambiental para manejar el conflicto. *EURE* (38): 219-245.
- Claude, M. y J. Oporto 2000. *La Ineficiencia de la Salmonicultura en Chile, Aspectos Sociales, Económicos y Ambientales*. Santiago: Terram Publicaciones.
- Clifford, J. 1997. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cunningham S. y T. Bostock 2005. *Successful Fisheries Management. Issues, Case Studies and Perspectives*. Eburon, Amsterdam.
- Escobar, A. 1999. *El Final del Salvaje. Cultura, Naturaleza y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: ICANH-CEREC.
- Escobar, A. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo". En: A. Viola (ed.), *Antropología del Desarrollo, Teorías y Estudios Etnográficos en América Latina*, pp. 169-216. Barcelona: Paidós.
- Escobar, A. 2010. *Una Minga para el Postdesarrollo: Lugar, Medio Ambiente y Movimientos Sociales en las Transformaciones Globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fernández, A. y J. Giráldez. 2013. Acuicultura y globalización: el caso de la industria del mejillón. Asociación Española de Historia Económica, <http://www.aehe.net/2013/01/dt-aehe-1301.pdf> (10 abril 2013).
- García, F. 2005. *Salmones en Chile. El negocio de comerse el mar*. Colección Soberanía Alimentaria. Barcelona: Veterinarios Sin Fronteras.
- García Canclini, N. 1990. *Culturas híbridas. Estrategia para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. 2000. "Noticias recientes sobre la hibridación". En: H. Buarque de Hollanda y B. Resende, *Artelatina, Cultura, Globalizacáo e Identidade*, pp. 48-79. Rio de Janeiro. Ed. Aeroplano.
- Gelcich, S., N. Godoy y J.C. Castilla 2009. Artisanal fishers' perceptions regarding coastal co-management policies in Chile and their potentials to scale-

- up marine biodiversity conservation. *Ocean & Coastal Management* (52): 424-432.
- Giddens, A. 1997. "Vivir en una sociedad postradicional". En: U. Beck, A. Giddens y S. Lash (ed.), *Modernización Reflexiva*, pp. 75-36. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. 1999. *Un Mundo Desbocado*. Madrid: Taurus.
- Godelier, M. 1990. *Lo Ideal y lo Material*. Madrid: Taurus.
- Goodlad, J. 2005. "Co-Management and community based fisheries management initiative in Shetland". En: S. Cunningham y T. Bostock (ed.), *Successful Fisheries Management. Issues, Case, and Perspective*, pp. 91-110. Amsterdam: EBURON.
- Grueso, L. 2000. "El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico sur Colombiano". Programa de Maestría en Estudios Políticos, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Cali.
- Grueso, L. 2005. "Representaciones y relaciones en la construcción del proyecto político y cultural del Proceso de Comunidades Negras en el contexto del conflicto armado en la región del Pacífico Sur colombiano". En: D. Mato (ed.) *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en Tiempos de Globalización*, pp. 53-70. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Gudeman, S. y A. Rivera 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: University Press.
- Hardin, G. 1968. The tragedy of the commons. *Science* (162): 1243-1248.
- Harvey, D. 2007. *Breve Historia del Neoliberalismo*. Madrid: AKAL.
- Hinkelammert, F. 2001. *El Nihilismo al Desnudo. Los Tiempos de la Globalización*. Santiago: LOM.
- Larraín, J. 2001. *Identidad Chilena*. Santiago: LOM.
- Leff, E. 2002. *Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- Long, N. 2007. *Sociología del Desarrollo: Una Perspectiva Centrada en el Actor*. México: COLSAN-CIESAS.
- Mansilla, S. 2007. Hay un dios que todo lo compra: identidad y memoria de Chiloé en el siglo XXI. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (12): 145-158.
- Martinic, M. 2004. *Archipiélago Patagónico*. Punta Arenas: La Última Frontera. Universidad de Magallanes;
- Martinic, M. 2005. *De la Trapananda al Aysén. Una Mirada Reflexiva Sobre el Acontecer de la Región de Aysén Desde la Prehistoria Hasta Nuestros Días*. Santiago: Pehuén.
- Medina, J. 1999. Construyendo futuros. Colombia. *Revista Ciencia y Tecnología* (17): 30-33.
- Medina, J. 2003. Las transformaciones de la prospectiva territorial y la formación de los futuristas: Etapas, perfiles y desafíos. *Cuadernos de Administración* (29): 7-49.
- Morin, E. 2006. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires: Paidós.

- Niklitschek, E. *et al.* 2013. Southward expansion of the Chilean salmon industry in the Patagonian fjords: main environmental challenges. *Reviews in Aquaculture* (4):1-24.
- Osorio, M. 2007. "Aisén territorio y Aisén humanidad". En: M. Osorio (ed.), *Otras Narrativas en Patagonia. Tres Miradas Antropológicas a la Región de Aisén*, pp. 9-33. Coyhaique: Ñirre Negro.
- Ostrom, E. 2000. *el gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Aleman, P. 2005. Cluster formation, institutions and learning: the emergence of clusters and development in Chile. *Industrial and Corporate Change* (14): 651-677.
- Pollnac, R. 1995. Las características sociales y culturales del desarrollo pesquero en pequeña escala. En *Primero la Gente. Variables Sociológicas en el Desarrollo Rural*, compilado por M. Cernea, pp. 305-346. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Ramírez, V. 1998. "Grupo Gala, Estudio de un Poblamiento Espontáneo en el Litoral Norte de la XI Región". Memoria para optar al título de profesor de historia y geografía, Universidad de Concepción, Concepción.
- Rebolledo, L. 2012. Resistencia y cambios identitarios en trabajadores/as del salmón en Quellón. *Polis* (11): 223-239.
- Ribeiro, G.L. 2007. Poder, redes e ideologías en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa* (6): 173-193.
- Rozas, M. y G. Asencio 2007. Evaluación de la situación epidemiológica de la caligiasis en Chile: hacia una estrategia de control efectiva. *Salmo Ciencia* (2): 43-59.
- Saavedra, G. 2011. "Perspectivas Culturales del Desarrollo en las Costas Australes de Chile. Aproximación Antropológica a las Persistencias y Transformaciones de las Economías de Pesca Artesanal en el Litoral de Aisén". Memoria para optar al grado de doctor, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Sáenz, A.D. 1999. Contribuciones al desarrollo endógeno: participación comunitaria, poder local, ONGs. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (3): 1-10.
- Salazar, G. y J. Pinto 1999. *Historia Contemporánea de Chile I. Estado, Legitimidad, Ciudadanía*. Santiago: LOM.
- SalmonChile 2014. Evolución de Exportaciones. Asociación de la industria del Salmón de Chile A.G.
- Scott, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura 2014. RPA - Pescadores y Embarcaciones, Registro Pesquero Artesanal. Departamento de Pesca Artesanal, Valparaíso.

- Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura 2011. Resultado Diagnóstico General por Jaula Anual de Caligidosis en Chile (DGJA) de 2011. Informe técnico, Valparaíso.
- Shiva, V. 2008. *Los monocultivos de la mente. perspectivas sobre la biodiversidad y la biotecnología*. Monterrey: FINEO.
- Skewes, J.C., R. Álvarez y M. Navarro 2012. Usos consuetudinarios, conflictos actuales y conservación en el borde costero de Chiloé insular. *Magallania* (40): 109-125.
- Ther, F. 2008. Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales: el sector de Cucao, isla Grande de Chiloé. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. (40): 67-80.
- Ther, F. 2011. Configuraciones del tiempo en el mar interior de Chiloé y su relación con la apropiación de los territorios marítimos. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. (23):67-80.
- Urbina, R. 1988. Chiloé, foco de emigraciones. *Terra Nostra* (12): 31-46.
- Wallerstein, I. 2005. *Análisis del Sistema Mundo*. México: Siglo XXI.



Figura 2. Puerto Melinka, Archipiélago de las Guaitecas.
Elaborado por Zamir Bugueño. Puerto Melinka/Guaitecas archipelago.
Prepared by Zamir Bugueño.



Figura 3. Archipiélago de Calbuco.
Elaborado por Zamir Bugueño. Calbuco archipiélago.
Prepared by Zamir Bugueño.



**HABITAR Y RESISTIR:
DILEMAS EN UN CONTEXTO
DE “DESARROLLO” Y DESIGUALDADES**

*Amutuan Pucatra Agüelito Huentiao, Amutuan Pucatra. Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa*¹

DANIEL QUIROZ LARREA
JUAN C. OLIVARES TOLEDO

E se día, el 20 de febrero de 1650, mientras amainaba la persistente lluvia y el Padre Agustín de Villaza alzando el cáliz elevaba una plegaria que se estrellaba en los vientos, se escucha el alarido resquebrajado de Ñancuchú, negándose a repetir el catecismo del conquistador. La lluvia alborota los helechos del acantilado, el picamaderos de rojo plumaje la escucha impávido, el barco busca refugio seguro, llora la extranjera sobre la cubierta. Se escucha nuevamente el grito y ahora es más intenso que el tictaqueo del aguacero en las arenas y en los rostros.

Tomo mis manos, las elevo y corto el aire con un conocido movimiento; luego, las hundo en las tibias cenizas y el alarido evoca realidades interiores que pugnan por salir. Rasgo completa mi piel con la andesita azul y mi sangre despeñándose retorna a las aguas para encontrarse con Huentiao. El divino y mágico latúe me convierte en peregrino de la eternidad: la visión, un pájaro que arde en las llamas de la existencia subido en la espuma de las olas, arañando el vientre de los peces, surge la música y sus trazos en las nubes poseen un color diferente. No se semejan al crepúsculo y los sonidos parecen arrancados de la sonaja de un brujo, lanzados contra los conjuros y maldiciones almacenados en la conciencia de los hombres y, antes de volver a este mundo, logro ver la Butahuillimapu arrasada, convertida en un enorme desierto, como los mundos donde hoy se asila Huentiao. Mis manos, junto a las de Ñancuchú y sus hombres, degollaron a los náufragos de Punta Galera. *Inche* Ñancuchú.

1 Publicación original: Quiroz Larrea, Daniel y Juan C. Olivares Toledo. 1987. *Amutuan Pucatra Agüelito Huentiao, Amutuan Pucatra*. Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa. En: *Boletín del Museo Mapuche de Cañete* 3: 13-26. <https://www.museomapuchecanete.gob.cl/publicaciones/boletin-ndeg3-museo-mapuche-de-canete>

Al encaramarse presurosa la muerte en los rostros de los forasteros, Ñancuchú muestra a sus hermanos la fragilidad de la vida, invocando esa guerra necesaria sobre la cabeza cercenada y sangrante de los naufragos y el cáliz roto del sacerdote que liberaría sus manos de la muerte lavada con la sangre de sus enemigos. Así, después del hombre, el silencio, la necesaria ofrenda para no perturbar las alucinaciones de la divinidad, y luego, la lluvia tremenda cae nuevamente al desgarrar el panguí, con un arañazo, los cielos. Es el último canto del chucao para Ñancuchú. Después del silencio la muerte, el chillido del ñancú estremece, al huir, el viento matinal.

Al atravesar el puente ferrocarrilero que existe antes del pueblo de Trumag, tendida su osamenta metálica sobre el cauce profundo del Río Bueno, no olvides antropólogo confuso y confundido, nihilista prejuiciado, el alarido de Ñancuchú. Su espíritu es un sueño escondido entre rieles abandonados en el patio de máquinas que espera a florecer en las realidades por nosotros invocadas.

El viaje delirante por el pensamiento

La manera de ver los problemas antropológicos que hemos escogido no es muy tradicional, pero tampoco implica una ruptura radical con nuestros antepasados. En su esencia es exploratoria, pues verdaderamente explora caminos no recorridos por nuestros especialistas, tanto en la teoría como en el método y las técnicas, inclusive en el campo de la presentación de la data etnográfica (tal vez la ruptura más notoria, pero no la más importante). Nuestro objeto de estudio son los sistemas ecoculturales (Quiroz 1978). Nos preocupan especialmente aquellos sistemas, llamados *indígenas* o *autóctonos*, que después de haber estado por un cierto tiempo en contacto con grupos culturalmente muy diferentes, especialmente con aquellos denominados *uropeos* u *occidentales*, permanecen vigentes. Este enfoque, que hemos denominado ecoetnohistoria no por el mero interés de crear un nuevo término sino para identificar un conjunto de problemas, teorías, conceptos, métodos, técnicas, etc., pretende fundamentalmente usar la etnohistoria, tal como se la considera habitualmente en los estudios antropológicos, en el análisis de los problemas que tradicionalmente enfrenta la llamada ecología cultural.

¿Qué es la ecología cultural? Dicho en forma simple es un intento por reunir los materiales provenientes de la antropología y de la ecología y utilizarlos para analizar la problemática hombre-ambiente. Evidentemente desde que J. R. Steward (1955) entregó los lineamientos del enfoque, se han producido una serie de modificaciones que lo han enriquecido y diversificado (Orlove 1980). Sin embargo, en lo esencial, se han mantenido sus características originales. La ecología cultural trabaja con conjuntos sistemáticos y ordenados de rasgos culturales. Uno de estos conjuntos es lo que hemos llamado *sistema ecocultural*. Los indígenas de Cunco

forman parte de una clase o categoría de sistema, cuya naturaleza es particular, pues como tales ahora no existen y no sabemos con certeza cuáles son los elementos de su sistema que se encuentran todavía presentes entre los habitantes de San Juan de la Costa. Por ello debemos recurrir imprescindiblemente a los materiales que nos ofrece la etnohistoria.

¿Qué es la etnohistoria? Se la ha definido como el estudio de cualquier pueblo no europeo con el objeto de reconstruir su historia, antes y después del contacto con Europa, mediante la utilización de fuentes arqueológicas, orales y documentales junto con el sistema conceptual y los modos de conocimiento de la antropología cultural. Podemos considerar muy estrecha y particular la anterior definición pero nos sirve para nuestros propósitos. De este modo, el objetivo de la etnohistoria es reconstruir la historia de los pueblos indígenas a través de los conceptos y modelos de la antropología.

Podemos, por lo tanto, definir la ecoetnohistoria como un procedimiento y un método, que pretende unir los resultados de la etnohistoria y de la ecología cultural, cuyo objetivo es analizar diacrónicamente sistemas ecoculturales. Pero creemos que no basta con este concepto para definir adecuadamente nuestros intereses. Tenemos que llevar a la antropología hacia un terreno escasamente recorrido: la posibilidad de incorporar al relato y a la explicación etnográfica la experiencia vital del encuentro investigador-informante, fundamental para entender la riqueza cognoscitiva del acercamiento antropológico. Esto nos lleva a la literatura, al cuento, a la poesía. Sí, se ha escuchado correctamente, a la poesía. Pensamos que las sugerencias que los antropólogos podemos encontrar en la literatura no son nada despreciables y este trabajo puede considerarse como un primer intento de sincero acercamiento.

El trazo del viento entre los cardos del silencio

En la ciudad de Osorno se manifiesta su presencia y también podemos encontrarla en los profundos pozos de agua clara, refugio del recuerdo, y en la luna yacente en el fondo, desgarrada en olvidos, llorada por el pez: es la realidad nunca mirada por otros antropólogos viajeros. Entonces, en los bares de Rahue, al mediodía, surge en el moribundo tendido boca arriba en el cemento desangrándose por la puñalada arterial de una venganza, en el vendedor ambulante que ofrece chucherías coloridas y billeteras de plástico opaco, en la ramera que te muestra una imagen del amor oculta por los reflejos del espejo, en los mensajes lanzados a los vientos por voces sin rostro (radiotelefónicas) alcanzando los más distantes silencios. Es así, en nuestro Rahue, al final de la avenida República, entre las tiendas oscuras y abarrotadas de los turcos, en la visión alucinante y resplandeciente del panguí, en la conciencia resquebrajada de los devotos del latúe, en el presidio del criancero

condenado por una legalidad desconocida, en las manzanas enteras y repletas de gusanos satisfechos vendidas en antiguos platos enlozados, en la ciruela negra, en la mosqueta anaranjada que crece en las colinas deforestadas, en la roja murta recolectada por las mujeres y los niños en los renovales cordilleranos, en la papa nacida y criada en las orillas de los esteros bajo la tierra fértil de las pequeñas vegas, en las hortalizas escasas de dudoso origen cultivadas en tierras agotadas, en los chupones silvestres alzando su ramaje filoso en los párpados del acantilado costero, en el coyofe, lunfo y luche, algas oceánicas recogidas en la intermarea, chaigua y rulamas también, el mudai de trigo pisoteado y masticado por las ancianas, en las chicha de arvejas, de manzanas ácidas, en fin, en los miltrines y el trigo en el mortero de los abuelos y apanado por manos laboriosas, en las gallinas flacas, en los patos silenciosos, gansos y pavos, chanchos, chivos y ovejas, en los vegetales y remedios del médico herbolario, en la sorprendente Feria de Rahue. Es la presencia de San Juan de la Costa, nombre que recibe hoy un extenso territorio situado al oeste de Osorno, al sur del Río Bueno. Comprende una superficie aproximada de 4.000 km² habitada por unas 20.000 personas, la mayoría de ascendencia indígena (Eguiguren *et al.* 1977: 12-13). Se le da también esta denominación a una misión católica, servida por sacerdotes capuchinos holandeses, a la jurisdicción de una Junta de Caciques (de la Butahuillimapu), y a la comuna recientemente creada de la Provincia de Osorno. Queda claro, entonces, que cuando usamos la palabra San Juan de la Costa nos referimos a cuatro entidades diferentes, con límites coincidentes: (a) un territorio definido ecológica y culturalmente, (b) un área misional-pastoral católica, (c) una región mapuche reivindicada y (d) una división político-administrativa del país. Nosotros, de ahora en adelante, la usaremos en su primera acepción.

Biogeográficamente, San Juan de la Costa pertenece a la llamada selva valdiviana costera, que se extiende desde los 40° hasta los 42° latitud Sur, parte importante de la ecorregión del bosque pluvial costero persistente (Quintanilla 1983: 126-133). Su relieve corresponde a un cordón costero, orográficamente muy despedazado, formando “verdaderos paños o jirones de relieve segmentados por los ríos costeros” (Börgel 1983: 121). El cordón es de baja altura, sobrepasando raramente la cota de los 600 m.s.n.m. y se lo conoce como Cordillera Pelada (Börgel 1983: 122). Pese a su escasa relevancia orográfica funciona como biombo climático, atenuando el efecto húmedo de los vientos del oeste y favoreciendo el predominio de los secos vientos sureños en los sectores de La Unión, Río Bueno, Osorno y Río Negro (Börgel 1983: 122, cfr. Romero 1985: 88). La región, en su conjunto, está caracterizada “por un clima donde predominan los vientos del oeste cargados de humedad con precipitaciones de más de 2.000 mm. anuales y por temperaturas oceánicas frescas que se enfrían notoriamente a medida que se avanza hacia el sur” (Quintanilla 1983: 126). La temperatura media anual en la zona de San Juan de la Costa bordea los 11° (Romero 1985: 208). A diferencia de lo que sucede en otras regiones, el tapiz vegetal muestra “una gran densidad y exuberancia, así

como una gran riqueza en epífitas, lianas, helechos y grandes hierbas, lo que hace que a estas formaciones se les denomine como selvas pluviales” (Quintanilla 1983: 126). Si descendemos latitudinalmente y subimos en altura, el bosque se hace cada vez más denso y exuberante. Tenemos, sin embargo, que recordar que ahora, la mayor parte de los contrafuertes de la cordillera costera que antes estaban cubiertos de densos bosques se encuentran deforestados o reducidos a terrenos semiexplotados y muy erosionados (Quintanilla 1983: 130). Sin embargo, todavía podemos encontrar en la Cordillera Pelada alerzales (Ramírez 1975: 3-13) de gran significado para los grupos indígenas costeros. Además, es conveniente tener en cuenta que el severo proceso deforestador “ha permitido, y permite aún, abastecer con leña y madera a un importante contingente poblacional, tanto en el contexto rural [...] como en los centros urbanos” (Valenzuela 1986: 85).

San Juan de la Costa estaba poblada, hasta principios del siglo pasado, casi exclusivamente por grupos indígenas. A mediados de dicho siglo el Gobierno de Chile le da un fuerte impulso y respaldo a la colonización alemana y chilena. Los colonos aumentaron la superficie agrícola de la zona introduciendo nuevos tipos de explotación agropecuaria y distintos estilos y modos de vida (Fuentes 1973: 16). Esta preferencia gubernamental se traduce en una marginación acelerada de los grupos indígenas siendo relegados a las peores tierras montañosas que actualmente ocupan (Quiroz 1979: 13), en una situación legal poco clara (Aldunate 1977: 172) que ha suscitado innumerables conflictos por la propiedad de la tierra (Quiroz 1978: 89-90). Estos grupos desarrollan una economía agropecuaria de subsistencia, con una explotación intensiva de tipo familiar y una tecnología muy rudimentaria (Quiroz 1979: 13). La situación descrita ha desembocado en un bajo nivel de productividad agropecuaria, un precario grado de capitalización, una alta tasa de migración rural-urbana y un creciente proceso de asalarización de la mano de obra campesina (Valenzuela 1986: 87). Es importante resaltar que San Juan de la Costa tuvo, durante mucho tiempo los índices de analfabetismo, desnutrición y mortalidad infantil más elevados del país, considerándose a la desnutrición como uno de los más graves, derivado de una mala alimentación, basada “en el consumo de papas, harinas y pescados [...]”: la carne de vacuno no se consume mucho debido a que en algunos casos constituye la única fuente de ingresos” (Sierens 1959: 197). Bajo estas condiciones ha sido difícil para los *costinos* su incorporación plena como una cultura diferente al desarrollo del país (Fuentes 1973: 18). En la consolidación de esta situación han concurrido un sinnúmero de factores algunos de los cuales hemos señalado, otros los nombraremos más adelante y, otros, ni siquiera los conocemos pues las investigaciones antropológicas están recién comenzando.

Tintes opacos desgarrados por el peso de los tiempos

Llueve nuevamente sobre Santiago y, en otros tiempos, entre el cardo blanco de la ausencia de las manos presurosas del tipógrafo componen textos con la fragancia de realidades delirantes pasadas, y, nosotros, antropólogos peregrinos viajamos por los mundos polvorientos almacenados en los anaqueles de las bibliotecas, sin pudores, ubicando el dato que oriente la búsqueda interminable de los estilos de vida. Incluso, en ocasiones, nos sorprendió la madrugada arañando manuscritos en los archivos. En los profundos sótanos de las palabras permanecen ocultas noticias y significados entrelazados en los confines de la conciencia, imaginando que la faz aniquilada de los tiempos desaparece con los trazos de la clara lectura en los escritos, el único rastro del mundo al cruzar la realidad los despoblados arenales del papel. Emprendimos este viaje con la claridad que otorga el convencimiento de su utilidad para propósitos de más trascendencia. San Juan de la Costa formaba parte de lo que los españoles llamaron a fines del siglo XVI el *repartimiento* o *comarca* de Cunco. Lograr identificar en forma precisa sus límites es complicado y, tal vez, innecesario, pero interesa de sobremanera una simple aproximación que sirva de base para futuras construcciones. La primera crónica escogida corresponde al Expediente de Servicios de Juan de Arostigui, escrito en 1602, donde aparecen varias referencias al territorio de Cunco. Recibe este nombre un *repartimiento*, un *río*, un *pasaje* y un *valle*. El repartimiento de Cunco era bastante extenso ya que comprendía varias comarcas e incluso extendía su influencia sobre toda *la cordillera de la mar*, sugerente nombre para la Cordillera de la Costa. Este territorio se encontraba *río en medio de dichos llanos* (refiriéndose a los famosos llanos de Valdivia y Osorno). Pensamos que este río que divide la región de Cunco no puede ser otro que el Río Bueno. Junto a esta denominación más bien general encontramos alusiones más específicas, donde se señala que Cunco es un valle, un río y un pasaje. El vado se encontraba a *casi tres leguas* de Osorno. Aunque la distancia no coincide plenamente, pensamos que estaba sobre el Bueno. No podemos determinar nada acerca de la ubicación precisa del río y el valle. En todo caso creemos que un núcleo neurálgico importante dentro de Cunco es la confluencia de los ríos Bueno y Rahue, este último *que llaman de las Canoas* (Arostigui 1901: 423-491). De esta pequeña lectura podemos suponer que Cunco se desplegaba tanto al norte como al sur del río Bueno, y al oeste de Osorno. Pero, ¿cuáles eran sus fronteras reales y, por ende, con qué territorios limitaba? Usaremos una segunda crónica (el relato de la Expedición Brouwer, que arriba a Valdivia a fines de agosto de 1643), donde se enumeran los territorios meridionales de la Capitanía General de Chile. Según el narrador, al sur del Río Itata se encontrarían las comarcas de Penco, Arauco, Bío Bío, Imperial, Villarrica, Valdivia, Osorno, Cunco y Chiloé, siguiendo un patrón norte-sur claramente (1888: 62-73). Es decir, Cunco limitaría al norte con Valdivia, al oeste con Osorno y al sur con Chiloé separándolo de ellas tres fronteras hídricas: el Río Valdivia, el Río

Rahue y el Canal de Chacao. El mundo contenido entre estos límites es el mundo de Cunco.

Cunco se caracterizó por constituir un territorio que impedía el libre tránsito de los españoles entre Valdivia y Chiloé. Incluso un cronista hispano a fines del XVI indicaba que los indios de Osorno y Cunco “nunca quisieron dar la paz” (Mariño de Lovera 1865: 64). Otro escritor colonial nos dice que a mediados del XVII, al norte de la *provincia* de Chiloé, sometida a dominio español, se encontraban las *provincias* de Cunco y Osorno, rebeldes, cada una con su propio *gobernador* o *toqui general* (hacia 1650 eran Culapillán y Naucopillán respectivamente; Olivares 1874: 387-388). Por estas razones los españoles construyen las fortificaciones de San Miguel de Calbuco y San Antonio de Carelmapu, en el continente, “para hazer desde allí la guerra a los rebeldes de Osorno y Cunco, como se les ha hecho desde entonces” (Rosales 1877: 147).

Las características fisiográficas y climáticas del territorio de Cunco han sido descritas por innumerables cronistas. Diego de Rosales, por ejemplo, señala que

de la serranía marítima de Cunco, vecina al Río Bueno, se descuelgan otros muchos arroyuelos que sólo sirven de regar la tierra y hacerla pantanosa, que una de las mayores defensas que tienen aquellos belicosos indios de Cunco son los pantanos y atolladeros que estorban a entrarles a correr sus tierras. (1877: 277).

De la misma manera se expresa Antonio de Sors, en un trabajo escrito a fines del XVIII:

no tiene sino tal cual pampa o llano pequeño, lo demás son bosques inmensos, con árboles tan gruesos y altos que ponen miedo, de suerte que para rozarlos eran menester cincuenta mil hombres, que trabajando bien no sé si los derribarán en sesenta años; ni el fuego puede prender, por que a más de ser muy verdes, están llenos de agua, que se hacen incapaces de arder. Las guaridas que tienen los indios en estos bosques son muchas y muy seguras y tal que, ellos mismos [...] cuando alguno se refugia en ellas ya dejan de buscarlo aunque sea su mayor enemigo. Asimismo, tienen infinitos pantanos, caminos estrechos y malísimos, muchos arroyos, ríos, aguas y lluvias [...], tiene de todo, llanos, cerros, médanos, bosques, ríos, aguas y lluvias con suma frecuencia. Ahora, la cordillera, tiene muchísimas guaridas para los indios, de suerte que, refugiados en ellas, no hay quién les pueda ofender (1922: 325, 326).

Este panorama representa adecuadamente la vida de los indígenas en el territorio de Cunco, específicamente en su relación con los españoles entre los siglos

XVI y XVIII. La firma de las paces de Osorno y Quilacahuín en 1793 cambiará completamente este panorama determinando el futuro de los habitantes de San Juan de la Costa para siempre.

En esta zona vivían grupos indígenas que fueron denominados por los españoles *cuncos*, siguiendo la antigua práctica de *bautizar* a los indios con el nombre del territorio que ocupaban al momento del contacto. Los antropólogos han usado generalmente un esquema clasificatorio propuesto por Latcham, topográfico y centrado en Temuco (1912, 1928). Nosotros proponemos usar uno elaborado por el viajero y aventurero alemán Paul Treutler, que recorrió a mediados del siglo XIX el sur del país. Este esquema, también topográfico, está centrado en Valdivia, lo que nos parece más cercano y pertinente. En un trabajo de 1861 nos dice que los *araucanos* (nombre usado por el autor para referirse a todos los indígenas) se divide en tres

razas, una de ellas, los *picuntos*, ocupa las comarcas situadas al norte de Valdivia, y las otras dos las que se hallan al sur del mismo río: los *cuncos*, se extienden por la orilla del mar, en el terreno comprendido entre el río Calle Calle o Valdivia i el archipiélago de Chiloé, y los *huilliches*, por el lado de la cordillera, hasta los grados 44 ó 45 (1861: 51).

En una obra posterior, publicada en alemán en 1882, agrega una cuarta nación: los *pebuenches*, en los *valles andinos* (1958: 259). Aunque usa la palabra *araucano* para nombrar a los indígenas, Treutler hace constar el hecho que “se denominan a sí mismos *mapuches*, lo que quiere decir autóctonos, pues *mapu* es la tierra y *che* la gente, en lengua araucana” (1958: 443). Estos *cuncos* son los antepasados de los *costinos*, actuales habitantes de San Juan de la Costa, llamados peyorativamente *cholos* y académicamente *huilliches* (cfr. Foerster 1985, Valenzuela 1986).

Nos interesa ahora referirnos brevemente al sistema económico que los cuncos presentaron a los ojos de los españoles. Un cronista del siglo XVI escribe que los Llanos de Valdivia y Osorno, en la parte que “está sin monte [...] es tierra fértil del maíz y frisoles y de papas” (Vivar 1966: 166). Sabemos también que los indígenas poseían rebaños, no muy numerosos, de guanacos semidomésticos (Mariño de Lovera 1865: 44, cfr. Benavente 1985: 45). Además de este patrón adaptativo horticultor-criancero, la recolección jugó un papel importante en el sistema económico indígena (Dillehay 1981: 162). Hemos querido subrayar en esta oportunidad una clase de recolección, la de especies marinas, para estudiar su permanencia a través del tiempo. El mismo Treutler nos dice, refiriéndose a los mapuches situados al norte de Valdivia (o picuntos), que

los habitantes de la costa viven jeneralmente de mariscos y coyofe i luche. Estos dos últimos alimentos son mui apreciados en toda la Araucanía i

forman el plato favorito indígena, agregando que para buscarlos vienen en ciertas épocas del año familias enteras desde el pie de la cordillera hasta la costa i pasan allí algunos días (1861: 71-72).

La estacionalidad denotada en la frase *vienen en ciertas épocas del año*, el hecho comprobado que se trasladan familias enteras, y la permanencia por *algunos días* en la costa, caracteriza adecuadamente el rasgo cultural entre los cuncos, como podemos mostrarlo acudiendo a crónicas de los siglos XVIII y XIX. Entonces, será la naturaleza del *viaje a la costa*, el tema que trataremos ahora.

En la Historia Geographica e Hydrographica, elaborada en 1760 por mandato del entonces Gobernador de Chile Manuel de Amat y Junyent, aparecen una serie de datos muy pertinentes al tema que nos preocupa. En esta obra se indica que los cuncos, o mejor dicho *juncos* (es el nombre con el que se los conoció desde mediados del siglo XVIII) son indios *costinos y bárbaros* (1927: 362). El adjetivo *costino* nos está indicando que su hábitat es la cordillera y precordillera de la costa, reforzada esta aseveración con la ubicación que se entrega de dos reducciones de cuncos, ambas al poniente de la destruida Osorno: una, Cumilla, al norte del Bueno (1927: 362), y la otra, Repelhue, al sur del mismo río y al oeste del Rahue (1927: 364). El adjetivo *bárbaro* nos indica que los cuncos no estaban sometidos ni a las armas de los soldados ni al evangelio de los misioneros. Según esta obra, uno de los rasgos adaptativos más característicos de los cuncos era el aprovechamiento que hacían de ciertos recursos marinos, tales como *pege, lobos marinos y mariscos*. Los cuncos, desde sus asentamientos en el interior de la cordillera costina, alcanzaban el litoral usando como vías de comunicación ríos tales como el Quillencahuín y el Llico. Por estos ríos los cuncos “suben i baxan, en canoas” en los tiempos de realizar dichas actividades (p. 364, 368). La crónica, además, nos habla de la Punta y Farallón de San Martín como “mariscadero copioso de los juncos” (1927: 364), agregando que a los indígenas se les llama juncos por el Río Junco, “que los deslinda de los huilliches” (1927: 362). Queda de esta manera establecida la naturaleza económica del *viaje a la costa*.

Poco tiempo después, en 1793, se celebraron las Juntas de Osorno y Quilacahuín, a partir de las cuáles los cuncos perdieron su calidad de bárbaros conservando sólo la costinos, al permitirse la entrada de misioneros y aceptar someterse a las órdenes de un comandante español (Donoso y Velasco, 1970: 137-141). A fines del XIX tenemos dos informes elaborados por oficiales de la Marina de Chile, exploradores de las costa y ríos de la antigua *comarca* de Cunco, que corroboran y amplían los datos de la Historia Geographica e Hydrographica. Carlos Juliet, en un trabajo sobre el litoral entre Corral y el Seno de Reloncaví, nos entrega datos etnográficos sobre los mecanismo de subsistencia de los indígenas que habitaban la costa de Osorno. Encuentra en Rada de las Banderas, “una choza [...] al S. de la playa de arena, i otra [...] se divisaba oculta

por el bosque, i sobre las altas barrancas” (1870: 76) y en Caleta Maicolpué, a orillas del río del mismo nombre, “algunas chozas pajizas no visibles desde el mar” (p. 68), donde sostuvo conversaciones con algunos indígenas. Estos asentamientos son temporales, ocupados por “indios del interior o indios de Osorno”, en algunas épocas del año (p. 66, 68). Los indígenas alcanzaban el litoral utilizando normalmente “sendas estrechas taladas a través de los cerros marítimos” (p. 68), por donde podían “bajar a mariscar” a las playas durante los meses de verano, “única época en que las visitan” (p. 66, 68). Podemos suponer que estos datos los obtuvo de sus conversaciones con los indígenas. Francisco Vidal Gormaz, en un trabajo sobre el Río Maullín, complementa el panorama que ya hemos presentado. Relata que “aún los pocos habitantes actuales bajan a mariscar a la Boca del Río Maullín para conducir en seguida los moluscos río arriba, hasta las chozas en que habitan situadas, muchas de ellas, más allá de los límites navegables de los ríos” (1874: 618). Es para nosotros de mucho interés transcribir el comentario que le merece a Vidal Gormaz este hecho: “si esto ocurre en el presente, como hemos tenido ocasión de verlo en El Surjidero, La Chépica, Puelpún, Alto del Paraguai i otros puntos, no es de estrañarse que los indios juncos practicasen el mismo sistema, desde que muchas de las costumbres actuales traen su origen de aquellas” (p. 618). Queda, de esta manera, fijada la permanencia de la utilización estacional de los recursos marinos en nuestra zona de estudio.

Nosotros, en 1976, tuvimos la oportunidad de observar los preparativos de un *viaje a la costa* y de conocer, de fuente directa, algunas de sus características más notables. En noviembre de ese año, en Quitra Quitra (lugar perteneciente a la jurisdicción de la Misión de Quilacahuín), conversamos con Juan Currián, que se aprestaba a viajar a Caleta Milagros. Durante los meses de octubre y noviembre realiza varios viajes en busca de cochayuyo, luche y mariscos, para el consumo familiar y la venta en la Feria de Rahue, en Osorno. Dura el viaje aproximadamente doce horas en buen caballo, con suerte si se considera la calidad de los caminos. Permanece cinco a ocho días en la caleta; si lo acompaña su mujer y los hijos menores, el tiempo se alarga a unas dos semanas (Eguiguren *et al.* 1977: 24). En esa oportunidad don Juan nos habló sobre el Agüelito Huentiao, deidad protectora del mar y de sus recursos, al que debía invocarse si se deseaba tener éxito en la recolección de algas y mariscos (Quiroz m.s.). Se abría así la posibilidad de que *el viaje a la costa* tuviera un significado no sólo económico sino también uno religioso (cfr. Foerster 1985).

El rastro del peregrino es una ausencia

Arcadio Yefi Melillanca era joven y aquella mañana de escarcha vestido con *carros* de lana de oveja y *chbalas* de crudo cuero vacuno mascaba tabaco. Comenzaba

junto a su hermano Floridor y a Justo Cheuquián Quintupurrai, de Popoen, a cruzar, orillando el Estero Cuinco, las montañas de Puaucho. En ese tiempo, las colinas que rodeaban el valle de Cuinco estaban cubiertas de ulmos, pellines, coigües y mañíos. Era la espesura selvática donde buscaban refugio el traro peregrino de los mares, junto al *chucao*, al *buet-buet*, al *panguí* y a las otras bestias hijas de Huentiao. En lo más alto de la colina, al ingresar al *claro* situado frente al cruce La Cumbre, vio venir a Alberto Cantero, el menor de los Cantero de Loma de la Piedra, casado hace poco con Martina Bahamondes, hija de Marcial, dueño de casi todo el valle de Cuinco. Por esa vez Alberto Cantero no sacó el seguro de su Winchester. Desde hace rato había reconocido a los Yefi y, al cruzarse, se dieron los buenos días. Ya una semana antes Cantero se había enterado de la noticia: como todos los veranos, los hermanos Yefi y Floridor Cheuquián iniciaban el duro viaje por las cordilleras para *marear*, durante unos días, en Pucatrihue y Maicolpué. Arcadio, después de saludar a Cantero, recordó que antiguamente, cuando iban al mar, pasaban a un *huachihue*, que había en Coigüería. Era el ritual milenarío del peregrino creyente.

En la antigüedad, cuando íbamos para la mar, teníamos que pasar a cortar una varillita y dejarla plantada. Si iba yo, dejaba una varillita, si iba con otro dejábamos dos y así no más. Botábamos harinita tostá y adorábamos al Agüelito Huentiao. Pasábamos a pedirle al Agüelito que nos diera buen camino, que diera chaigua, luche y coyofé. La chaigua es pescado. Esto formaba una rogativa, sin la que no podíamos pasar al mar. Se hacía antes, hoy el huachihue queda de lado, nadie le hace caso. Luego venía el Agüelito Huentiao a recoger la ofrenda. Nos quedábamos un momentito no más, no ve que éramos viajeros. En la rogativa se hablaba en castellano, si había lengua se podía hablar en lengua: *amutuan Pucatribue, amutuan Agüelito Huentiao*, que nos des buen camino y hartas cosas en el mar. Esa era la religión que nosotros llevábamos, que éramos muy educados en lo antiguo y eso porque mi papá era muy creído en la antigüedad.

El peregrino creyente susurra una oración y los pájaros quedan en silencio: el arcoiris es el trazo del silencio que alimenta a Huentiao. Corto y profundo ritual donde desembocan los siglos del pasado en el recorrido adaptativo de los costinos, sustentado en los relatos dejados como herencia en la conciencia de los viejos que recuerdan sus antepasados guerreros, cuyos nombres han sido olvidados. Trágico el destino de Ñancuchú, Nicú, Tacaquisto, Libcoy, Culpillán, y tantos otros, conservados sólo en las amarillentas páginas de las crónicas españolas, olvidados por su propia gente, esperando madrugadas que anuncien el retorno de los orígenes. Arcadio, Floridor y Justo harían esta vez su huachihue en Pucomo, dos kilómetros al oriente de La Cumbre, lejos de los ojos claros y las creencias de Cantero. Luego los viajeros continuaban su camino. El itinerario era inmutable y duraba toda una semana, por un camino dificultoso, lleno de peligro. Una vez

en Pucatrihue o en Maicolpué se instalaban en la playa en unos pequeños *toldos*, esperando la *vaciante* del mar.

Tenemos que esperar que la mar esté buena. Eso sucede con la vaciante. El agua se recoge para adentro, eso ocurre como a las diez hasta las doce. A las once el gua queda en seco, se recoge sesenta metros y ahí el curioso logra sacar el coyofe y el marisco. Entonces, yo veo una vaciante y entro altiro y rápido sacábamos para afuera el coyofe, el marisco, el erizo. Después como a las doce, de a poco viene el agua, como una marejada de agua que lo voltea si no sale rápido. Ahí sabe que el mar viene tupido. Cuando se llena el mar es hora de irse al rancho, con las cosas que ha recogido, y esperar la próxima vaciante. Esta es la forma del marero.

Arcadio piensa que ahora las cosas han cambiado. Las creencias se transforman en el tiempo, desapareciendo unas y permaneciendo otras. La divinidad se ausenta sólo cuando el olvido enmudece al creyente. Así, cada verano que pasa, el mar se trueca más sordo y Arcadio más silencioso, así, las palabras ya no tienen la misma fuerza que antes.

Del mar sacamos coyofe, luce, chaigua y rulama. Para el coyofe usamos primero el vichero, que es como un corvo al que le ponemos una vara de *coleo*, larga, y con eso saco coyofe de abajo donde hay. Con un cuchillo, corriente no más, lo vamos cortando, también el luce, le sacamos el lunfo al coyofe. También usamos el cuchillo para sacar las rulamas o mariscos, de los pegados en las rocas. Cuando están con la comida casi afuera hay que pillarlos descuidados, o si no usted no los saca. Llega rápido, lo toma descuidado, le mete cuchillo y lo saca. Facilito y no se da ni cuenta. Después lo ensarta en unas hebras de ñocha y va juntando las presas de marisco, se hacen unas sartas, de tres o dos cuartas y media, cosa muy sabrosa. El coyofe hay que dejarlo secar, lo mismo los mariscos. El lunfo se puede comer crudo o cocido o en escabeche. El coyofe se deja secar al sol y se lo va estirando y dando vueltas todas las mañanas y tardes para que no se recueza. El luce se recoge y se envuelve en hojas de pangue y se entierra en la arena caliente, se lo tiene diez o quince minutos en la rescoldá y se sacan unos pancitos hechitos y livianitos. Al coyofe se lo hace tercio, como se conoce. Los tercios son largos, como un saco de trigo. Se enrolla el coyofe y adentro se le coloca luce, marisco, lunfo, se hacen unos tercios bien formados y se amarran con boqui o con unas piolitas que se hacen en el mar con hojas de ñocha. A los caballos se les pone hasta tres tercios, uno arriba del lomo y los otros, uno por cada lado para que no se ladeen. Salen cargaditos, es una maravilla ver un caballo así, se le ven las orejas no más. Ahora ya no vamos a caballo entonces, cuando vengo del mar, hago mis tercios y los traigo en la micro, que deja en el treinta, ahí me esperan los caballos.

En el mar también se comunican con Huentiao. A la hora de comida debían ir a dejar un poco a las piedras y en un momento de descuido Huentiao recogía las

ofrendas. Eso era antes, ahora uno puede dejar hasta el alma y nadie se da por aludido. En Arcadio, el escarabajo de la memoria, entornado por la claridad del recuerdo, desentierra la imagen de los capuchinos llegando a las misiones de San Juan de la Costa y Quilacahuín, de verano en verano, envueltos en sus trajes oscuros, amenazando con los fuegos eternos y un viaje interminable por vacíos enormes, si Arcadio y sus hermanos, amigos, sus mayores, se olvidaban y dejaban de orar todas las mañanas continuando con ceremonias y pensamiento indignos de hombres, hijos de Dios. Mientras mascaba tabaco, Arcadio pensaba en el terror que le causaban. Después, cuando los curas compraron 400 hectáreas a la familia Tuchia, migrantes del medio oriente, e instalaron la Misión de Cuinco, Arcadio se puso a trabajar con el cura y llegó a olvidar los viejos temores. Sin embargo, siempre cuando entornaba los ojos aparecían sus miedos infantiles y no sabía cuando terminaría todo. Entre las sombras horadadas por la lumbre olorosa nuevamente la imagen, empalada, herida y suplicante de un hombre que solo es silencio, olvido y muerte. Así esperamos el día cuando Arcadio retome a Cuinco, luego de haber realizado su viaje al océano, con las manos vacías. En aquel instante tendremos la seguridad que las aguas del mar ahora transformado en páramo y el esqueleto destrozado del traro nos hablará de la muerte de Dios. Entre las marismas putrefactas escucharemos la oración de los frailes y el cristianismo establecerá su reino en las vastedades de San Juan de la Costa y el regreso de Jesucristo significará el fin de los hombres.

Un viaje mágico a través del espejo

Pero tal vez no todo esté perdido, quizás, en un rincón escondido encontraremos una salida. En otra ocasión, uno de nosotros (Olivares 1985b) escribió que

no muy lejos de los delgados, claros y rápidos esteros que bajan por las vertientes de las cordilleras costinas, bajo la sombra que impone el follaje de los ulmos en flor de blanco color, los coigües, lingues y pellines, no lejos, incluso de la chaura, la murta, el coleo y algunos helechos, acompañados por el correteo del monito de monte y el ratoncito lanoso y por el desplazamiento silencioso, certero y mortal de la huiña y los trapiales, inmerso en los territorios del chucao y el huet-huet, en un sotobosque bajo y estrecho, nos encontramos al latúe, o “palo de los brujos”.

El latúe, la *Latua pubiflora*, una planta que contiene “potent alkaloids which have physiological effects on man [...], on the central nervous system, producing dellirium, hallucinations and trance like states often resembling psychosis” (Plowman *et al.* 1971: 61). El latúe, planta considerada viva por los costinos, fue entregada por la divinidad, para provecho de los hombres. Hoy lo hemos

encontrado inserto en una escatología y teología propiamente costina. Su uso tanto con fines benéficos como malignos (asociado éste a la práctica de la brujería) es secreto y subterráneo.

La planta se encuentra “sporadically in the coastal mountains of southern Chile between 40° and 43° latitude, from the province of Valdivia to Chiloé, *Latua* occurs primarily in the middle elevations of the cordillera between 300 and 900 m” (Plowman *et al.* 1971: 66). La localización de San Juan de la Costa (región aislada, impenetrable y muy desconocida) y la eficaz manipulación (dosis precisas, modos de ingesta) de los costinos han permitido que su consumo se mantenga hasta ahora casi desapercibido para nuestros especialistas.

Que los límites de la comarca de Cunco corresponden casi exactamente con el área de distribución de una planta de características tan especiales, pareciera ser una coincidencia azarosa. Si miramos con otros ojos la totalidad del mundo cultural de los costinos, con los ojos de una experiencia que pretende ser vital, tendemos a pensar que las relaciones entre los hombres de Cunco y la *Latua pubiflora* no pueden ser meramente una coincidencia azarosa (o, por lo menos, no queremos que lo sea) sino que, por el contrario, creemos que los hombres y la planta a través de los años y de acuerdo a un plan establecido, se han encadenado posibilitando, en gran medida, bajo innumerables procesos de adaptación y autoorganización, la propia supervivencia de los hombres y de sus mundos de semejanzas y diferencias culturales. No pretendemos probar esto pues, por ahora, no valdría la pena. La supervivencia de ciertos rasgos culturales en el tiempo obedece a leyes que escapan muchas veces a la comprensión científica de los procesos humanos, procesos casi siempre demasiado humanos.

Referencias citadas

- Aldunate, C. 1977. “Alonqueo estudio de terratenencia de una comunidad mapuche (1906-1976)”. Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena. I: 169-190. Talca.
- Amat y Junyent, M. 1927 [1760]. Historia Geographica e Hidrographica con derrotero general correlativo al plan del Reyno de Chile. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (59): 353-379.
- Arostigui, J. 1901 [1602]. Información de Servicios Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. XXV: 423-491, Santiago.
- Benavente, A. 1985. Reflexiones en torno al proceso de domesticación de camélidos en los valles del centro y sur de Chile. *Boletín del Museo Regional de la Araucanía* (Temuco). (2): 37-52.
- Borgei, R. 1983. *Geomorfología*. Santiago: Geografía de Chile. II.

- Brouwer, H. 1888 (1643). Narración histórica del viaje ejecutado del este del Estrecho de Le Maire a las costas de Chile. *Anuario Hidrográfico de La Marina de Chile*. (16) 9-88.
- Dillehay, T. 1981. Visión actual de estudios de Araucanía Prehispánica. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*. (38): 155-166.
- Donoso, R y F. Velasco. 1970 [1928]. *La propiedad austral*. Santiago.
- Eguiguren, J.E H. Oyarte y D. Quiroz 1977. "Estudio de áreas ecológico-culturales en la Provincia de Osorno, una aproximación antropológica". Osorno (mimeografiado).
- Foerster, R. 1985. "Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa". Santiago.
- Fuentes, G. 1973. "Algunos antecedentes básicos de la Provincia de Osorno". Santiago (mimeografiado).
- Juliet, C. 1870. Reconocimiento del litoral comprendido entre el puerto de Corral y el seno de Reloncaví. *Anales de la Universidad de Chile*, (25): 30-109.
- Latcham, R. 1912. Los elementos indígenas de la raza chilena. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (8): 303-329.
- _____. 1928. *La Prehistoria Chilena*. Santiago.
- Mariño De Lobera, P. 1865 [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, VI, Santiago.
- Olivares, J.C. 1985a. Un encuentro con Arcadio Yefi Melillanca: bajo la hojarasca estaba la gota de rocío. *Boletín del Museo Mapuche de Cañete*. (1): 19-27.
- _____. 1985b. Prácticas alucinógenas entre los moradores de la cordillera de la costa. *Boletín del Museo Mapuche de Cañete*, 1: 39-52.
- Olivares, M. 1874 (1736). *Breve noticia de la provincia de la Compañía de Jesús en Chile*. Colección de Historiadores de Chile, VII, Santiago.
- Orlove, B. 1980. Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, (9): 235-273.
- Plowman, T., L.D. Gyllenhaal y J.E. Lindgren 1971. Latua pubiflora: magic plant from southern Chile. *Botanical Museum Leaflets*, 23(2): 61-92.
- Quintanilla, V. 1983. *Biogeografía. Geografía de Chile, III*. Santiago.
- Quiroz, D. m.s. Diario de Campo Quitra-Quitra (Sector Quilacahuín), septiembre-octubre 1976.
- _____. 1978. "Antropología de los Sistemas Culturales: una aproximación epistemológica y metodológica". Tesis para optar al Grado de Licenciado en Antropología, Santiago.
- _____. 1979. El problema de la tenencia de la tierra indígena: el caso de las comunidades de San Juan de la Costa, Provincia de Osorno, X Región. *Revista de la Universidad de Chile*, 3 (144): 12-15.
- Ramirez, C. y M. Riveros. 1975. Los alerzales de la Cordillera Pelada: flora y fitosociología. *Medio Ambiente*, 1(1): 3-13.
- Romero, H. 1985. *Geografía de los Climas. Geografía de Chile, IX*, Santiago.
- Rosales, D. 1877 [1674]. Historia General del Reino de Chile, Valparaíso.

- Sierens, J. 1959. "Informe de la encuesta-estudio San Juan de la Costa, Osorno, II", Santiago (mimeografiado).
- Sors, A. 1922 [1765]. Historia del Reino de Chile situado en la América Meridional. *Revista Chilena de Historia y Geografía* (46): 320-367.
- Steward, J. 1955. *The theory of culture change*. Urbana, III.
- Treutler, P. 1861. *La provincia de Valdivia i los araucanos*. Santiago.
- _____. 1958[1882]. *Andanzas de un alemán en Chile (1851-1863)*. Santiago.
- Valenzuela, R. 1986. "Ambiente y Desarrollo: el problema huilliche de San Juan de la Costa, Provincia de Osorno, Chile". Versiones Abreviadas del II Encuentro Científico sobre el Medio Ambiente, III: 82.88, Talca.
- Vidal Gormaz, F. 1874. Reconocimiento del río Maullín por la Comisión Exploradora de Chiloé i Llanquihue. *Anales de la Universidad de Chile*. (45): 567-65.
- Vivar, J. 1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Santiago.

El agua en el derecho consuetudinario de aymarás y atacameños del norte de Chile¹

MILKA CASTRO

Antecedentes generales

La emergencia de las demandas indígenas en todo el continente americano, en general, y en Chile, en particular, debe ser analizada a la luz de varios hechos que han tenido lugar en los últimos cincuenta años, como es el surgir de un sistema internacional de defensa y protección de los derechos humanos universales e individuales; los pactos universales que hacen referencia a la protección de las minorías; y el reconocimiento del derecho de los pueblos a la libre determinación. Además de las declaraciones de las Naciones Unidas, la Conferencia General de la OIT adoptó el año 1989 el Convenio 169 sobre poblaciones indígenas y tribales, el que ha sido ratificado por numerosos países de América Latina. También la OEA se ha sumado a las políticas de derechos humanos y a las políticas indigenistas. Como señala Stavenhagen, es sobre el marco internacional existente donde hoy se coloca la discusión sobre el derecho indígena y los derechos de los pueblos indígenas (1997). El tema que se abre en el campo del derecho es el llamado Pluralismo Jurídico. Aceptar un pluralismo jurídico equivaldría a “rechazar la idea de que exista, de hecho o potencialmente, una única representación completa y verdadera de la realidad a la cual deban acceder todos los seres humanos, ni siquiera a largo plazo, sea cual sea la cultura o la comunidad epistémica a la que pertenezcan” (Olivé 1999:121).

En el caso específico de los recursos naturales, la movilización popular indígena demanda por un reconocimiento de sus derechos sobre el control, el manejo y la explotación de estos recursos cuando se encuentran dentro de sus territorios ancestrales y se ven amenazados por sobreexplotación y deterioro por parte de

1 Publicación original: Castro, Milka. 2001. El agua en derecho consuetudinario de aymarás y atacameños, del norte de Chile. En: *Revista de Derecho Administrativo Económico* (Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile) 3 (2) (Actas III Jornadas de Derecho de Aguas, Santiago, 2000): 345-354. DOI: <https://doi.org/10.7764/redae.6.10>

la acción e intereses de grandes inversionistas, como ocurre con las empresas mineras, petroleras, madereras o turísticas. En el caso del agua, la situación es paradigmática. Aun cuando Chile no ha ratificado el Convenio 169 de OIT, sí ha promulgado una Ley Indígena (N° 19.253/1993), que ha establecido normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas; y en el caso de los pueblos indígenas del norte del país ha establecido disposiciones particulares en tomo a los derechos de agua, como veremos más adelante.

Por otro lado, la apertura económica del país, inspirada en las políticas neoliberales en boga, ha atraído la inversión de grandes empresas que requieren la libre disposición de recursos naturales, entre ellos el agua, llegando a niveles de extracción que en algunos sectores han generado desecamiento de praderas naturales, con las consecuencias sobre la ecología y la economía de las poblaciones andinas del norte del país. Para dimensionar los efectos que puede llegar a tener esta nueva disposición baste señalar algunos hechos: el crecimiento de las ciudades costeras se ha acrecentado enormemente y con ello han aumentado las demandas de agua para el consumo; los valles costeros han incorporado producción orientada al mercado nacional e internacional; y ha aumentado la presencia de empresas de exploración y explotación minera. La única vía propuesta hasta hoy para satisfacer todos estos requerimientos es proceder a intensificar la extracción de agua desde los acuíferos que se encuentran en las zonas altas. Un caso paradigmático y de grave repercusión ocurrió en la cuenca del río Loa; acá la extracción hecha por empresas mineras produjo el desecamiento de las “vegas de Inacaliri”, en el nacimiento del río San Pedro, tributario del Loa. Otro caso, en la misma cuenca, es el del pueblo de Toconce, que posee extensas áreas agrícolas con sistemas de irrigación en terrazas. Hasta el año 1958 la comunidad disponía de 50 litros por segundo, pero a partir de esa fecha una empresa de agua potable para la ciudad de Antofagasta (ESSAN) tomó el control de las aguas del río Toconce, asignando al pueblo sólo 20 litros por segundo, situación que se agrava porque los dirigentes, en carta a la Dirección General de Aguas, denuncian recibir sólo 12 lts/seg. La disminución que tuvo que efectuar la comunidad de superficie cultivaba ancestralmente dejó como único camino visible, al igual como ocurrió en las vegas de Inacaliri, la inmigración hacia las ciudades (Castro Lucic, 2001, en prensa).

En este contexto, el derecho de agua ha alcanzado un apreciable valor de mercado que ha despertado el interés por su venta. Hendriks (1998) muestra cómo la mercantilización de los derechos en esta región genera mucha sensibilidad pública “[...] no sólo por los temores de repercusiones sobre sectores sociales o económicos, sino también por los montos espectaculares involucrados. Por ejemplo, en 1996 una empresa química compró derechos de aprovechamiento a dos agricultores de la comuna de Quillagua (región de Antofagasta). Un derecho de 885.600 m³/año (equivalente a 28 l/s) fue vendido en aproximadamente en

US\$ 280.000, y otro derecho de 238.568 m³/año (equivalentes a 8 l/s) fue transado en US\$ 235.000.” Las empresas con poder económico tendrían la capacidad de ‘secar’ y desorganizar los pueblos locales, “no es para menos: un frágil hábitat verde en medio del desierto y la calidad de vida de las familias que viven allí corren peligro de desvanecer al derivarse derechos de agua hacia fuera de la agricultura” (Hendriks, 1998). El mismo autor menciona que no son solamente las transacciones de derechos que en estas regiones desérticas pueden llegar a tener precios altos; también el servicio del agua –sobre todo cuando es monopolizado por empresas privadas– puede tener altos precios. “Así por ejemplo, las aguas servidas tratadas vendidas por una empresa de tratamiento a los horticultores del sector La Chimba, en las inmediaciones de la ciudad de Antofagasta, tienen un precio de aproximadamente US\$ 0,60 por m³, con lo cual el costo del insumo agua se eleva en el orden de US\$ 3.000 por hectárea por campaña hortícola. Esto ha conllevado a protestas públicas en más de una oportunidad, aludiendo, entre otros, al alto grado de monopolio de la empresa vendedora de aguas, en medio de un mercado que es considerado libre”. Hendriks (1998) plantea correctamente que la venta de derechos de aprovechamiento de aguas hacia sectores fuera de sus sistemas de riego, no controlados por las comunas de usuarios indígenas o campesinos, pone en peligro la subsistencia de sus sistemas de riego y la sobrevivencia de sus pueblos. Al mismo tiempo genera incertidumbre y falta de interés de invertir en el sistema propio, ya que cada regante tiende a razonar que en el futuro próximo seguramente se disminuya el caudal y se desorganice el sistema de turnos por la venta de aguas a sectores ajenos (Castro Lucic, 2001, en prensa).

La única vía propuesta hasta hoy para satisfacer los requerimientos de agua de los ‘sectores modernos’ es proceder a intensificar la extracción de agua desde las fuentes, ríos y acuíferos en las zonas altas, frente a lo cual se han levantado algunas voces defensoras alertando de las consecuencias que ello tendría en la población indígena, como en los excepcionales ecosistemas andinos.

Efectivamente, en el largo territorio semidesértico de las montañas del norte de Chile (17°50’ y 26° L.S. aproximadamente) se encuentra una población cercana a los 20.000 habitantes indígenas, diferenciada en dos grupos étnicos. En la parte más septentrional (17°50’ a 21° L.S.) se localiza la población aymará, hacia el sur en las cuencas del río Loa y Salar de Atacama habita la población atacameña. Estos dos pueblos cuentan con una trayectoria histórica de permanentes disputas por el agua; sin embargo, hoy se han incrementado las demandas por derechos especialmente por parte del sector minero, at amparo del nuevo Código. Entre ambos marcos jurídicos comienza a instalarse un conflicto que adquiere un nuevo

rostro con ribetes que parecen amenazar la sobrevivencia misma de aymarás y atacameños.²

Estos pueblos han ocupado una extensa zona cuya geografía se caracteriza por tener un perfil transversal entre la costa y las altas cumbres de la cordillera de los Andes, tres niveles claramente diferenciados atendiendo a los recursos productivos que el hombre ha sido capaz de explotar para lograr la sobrevivencia. En el nivel más alto, aproximadamente 4.000 m sobre el nivel del mar, se encuentra el altiplano donde la rigurosidad climática ha hecho muy difícil la agricultura, por lo que la temprana domesticación de llamas y alpacas permitió a muchos pueblos de altura dedicarse preferentemente a la producción ganadera. Esta práctica productiva ha sido posible gracias a la presencia de grandes extensiones de praderas naturales, llamadas humedales; este nombre obedece a que crecen en zonas de anegamiento permanente, lo que les hace dependientes de la presencia de agua corriente. Estas formaciones vegetacionales se encuentran asociadas a la presencia de acuíferos y todos los cursos superficiales como ríos, lagos y lagunas. Los asentamientos humanos de los pastores se encuentran dispersos, de acuerdo al patrón de distribución de los humedales; la presencia de algunos poblados debe verse como resultado de las políticas de reducción a pueblos de la población indígena en los primeros años de la colonización.

A un nivel inferior, alrededor de los 3.000 metros, se encuentra la zona llamada precordillerana; es un área montañosa donde los cursos de agua en pequeñas quebradas dan vida a valles más cálidos, aptos para la agricultura, permitiendo una mayor concentración de población en pequeños poblados que se caracterizan por tener en su entorno un sistema agrícola en terrazas o andenes, como es el caso de Putre, Belén, Chiapa, Camiña, Toconce.

El tercer nivel corresponde a los valles en las zonas más bajas formados por ríos que bajan de la precordillera en dirección a la costa, aunque muy pocos alcanzan a llegar al mar, como es el caso de Lluta y Azapa, en las cercanías de la ciudad de Arica. Esta zona, que antes de la llegada de los europeos era un espacio productivo de las poblaciones andinas, hoy se encuentra prácticamente articulada a la cultura, sociedad y economía occidental.

Una particularidad de estos pueblos es su asentamiento disperso en medio de un paisaje semiárido, con distancias de 15 a 30 kilómetros entre uno y otro pueblo; por tanto también sus áreas productivas aparecen intermitentes o discontinuas.

2 La Ley Indígena reconoce ocho etnias indígenas. Entre éstas señala que “son aimaras los indígenas pertenecientes a las comunidades andinas ubicadas principalmente en la I Región, y atacameños los indígenas pertenecientes a las comunidades existentes principalmente en los poblados del interior de la II Región y, en ambos casos, los indígenas provenientes de ellas” (Art. 62).

Sin embargo, existe una serie de significados espaciales propios de estas culturas, como antiguas redes de caminos troperos que unen los pueblos entre costa y cordillera, estructuras de piedras con significado mágico y religioso, y muchas otras significaciones invisibles para quienes no conozcan su compleja cultura. La antropomorfización y sacralización de cerros, lagunas, fuentes de agua, y una multiplicidad de accidentes del paisaje, constituyen en la actualidad evidencias para demostrar el derecho a este vasto territorio que hoy se extiende desde la cota de los 2.000 metros aproximadamente hasta el límite con los países vecinos de Perú, Bolivia y Argentina.³

Los recursos naturales utilizados por los pueblos indígenas al interior de este territorio nunca se vieron tan amenazados como hoy. La escasez de tierra fértil en suelos planos o de escasa pendiente no atrajo el interés por comprar o usurpar este recurso, de una agricultura mercantil o empresarial. Los suelos disponibles para la explotación agrícola que hoy podemos observar fueron obra de la organización política de una sociedad que disponía de un gran contingente de fuerza de trabajo. Con estos recursos construyeron suelos aterrizados con muros de piedras en laderas de cerros y redes de canales y represas como parte de un extenso y complejo sistema de irrigación, que se abastecía muchas veces de alejadas y altas fuentes de agua.

La creación de suelos productivos y la eficiencia en el manejo del agua dan cuenta de una tecnología que permitió maximizar los escasos recursos disponibles; ello ha sido uno de los mayores logros de estos pueblos, al punto de hacerse merecedores del reconocimiento como sociedades hidráulicas.⁴ En las frías zonas altas, donde la producción ha debido orientarse preferentemente a la ganadería, los mismos principios técnicos usados en la agricultura han sido utilizados para irrigar los llamados humedales⁵ (vegas y bofedales) y lograr así ampliar las praderas naturales, base de alimentación para la ganadería.

3 La Ley Indígena reconoce como tierras indígenas aquellas que posean títulos y que históricamente hayan ocupado (Artículo 12, Ley 19.253). El artículo 19 señala que la Comunidad Indígena podrá solicitar la transferencia a título gratuito de los sitios sagrados o ceremoniales, cementerios, canchas de guillatún, apachetas, campos deportivos y otros espacios territoriales de uso cultural o recreativo, que sean de propiedad fiscal.

4 “Los trabajos hidráulicos de los antiguos pobladores de los Andes centrales pueden ser comparados con los logros más relevantes, que en provecho de la irrigación fueron alcanzados antes de nuestro siglo en el Viejo Mundo, incluyendo las grandiosas edificaciones hidráulicas en China, las Indias Orientales, Egipto, el Imperio Romano, la España árabe y la llanura del Po a fines del Medioevo” (Horkheimer 1960, citado por Dietschy 1990).

5 Los humedales son formaciones de vegetación que se encuentran en relación a la gradiente hídrica, desde estado flotante, emergentes o sumergidas; requieren, al menos, de un elevado y permanente contenido de humedad.

El derecho indígena o derecho consuetudinario y el agua

El tema que nos interesa abordar en esta presentación requiere algunas precisiones conceptuales previas. El concepto indígena, aun cuando se le reconoce un origen colonial, alude a los habitantes descendientes de pueblos originarios que habitaban América a la llegada de los conquistadores europeos. En el derecho de estos pueblos, llamado también derecho consuetudinario, prevalece la costumbre jurídica, definida como un conjunto de reglas y normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, que tienen la particularidad de estar constantemente renovándose.⁶ Al momento de estudiar, de investigar sobre este derecho, han surgido varias controversias entre enfoques que privilegian la aplicación de teorías y categorías del derecho occidental y quienes buscan entender este derecho en sus propios términos.

Para efectos del análisis del derecho consuetudinario sobre el agua, diremos que existe una serie de elementos que podemos agrupar en los siguientes niveles:

a) Marco normativo general: i) el mantenimiento del orden interno en el acceso a y distribución del recurso agua, ii) la definición de formas de transmisión e intercambio del recurso.

b) Control social y usuarios: i) definiciones de derecho y obligaciones, ii) sanciones, iii) manejo, control y solución de los conflictos, iv) definición de delitos contra el agua como bien comunitario.

c) Autoridades: i) definiciones de cargos, y ii) funciones de las autoridades en torno al uso del agua

d) Dimensión mágico-religiosa como principio ordenador, interrelacionado con cada uno de los niveles señalados.

En efecto, el agua constituye un recurso central en la organización social, política y cultural entre los pueblos que han habitado las zonas altoandinas semiáridas del extremo norte de Chile. Estos pueblos de montaña se han dado un orden social basado en un conjunto de normas que definen derechos y obligaciones, y una reglamentación de cómo acceder, distribuir y usar racionalmente el recurso, con una definición de delitos y aplicación de sanciones por una autoridad reconocida.

6 La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador afirma que para los indios “el Derecho Indígena es un derecho vivo, dinámico, no escrito, el cual a través de su conjunto de normas regula los más diversos aspectos y conductas del vivir comunitario... es conocido por todo el pueblo, es decir existe una socialización en el conocimiento del sistema legal, una participación directa en la administración de justicia, en los sistemas de rehabilitación, que garantizan el convivir armónico” (1992).

En este ordenamiento, cada comunidad ha delimitado su territorio en función, básicamente, de un criterio de control y manejo de una cuenca o microcuenca, donde cobra especial importancia el derecho reconocido por la costumbre ancestral sobre vertientes, ríos y lagunas, y los correspondientes espacios productivos agrícolas y ganaderos en el área circundante.

Una particularidad del derecho sobre el recurso agua radica en esa interrelación que mantiene con otros aspectos de la cultura como son: a) las formas organizacionales; b) los componentes tecnológico-productivos, y c) particularmente el ámbito ideacional de lo mágico-religioso y la cosmovisión. Estos últimos contienen un conjunto de valoraciones sobre este escaso recurso ligado a concepciones ancestrales, que son muy diferentes a las concepciones y valoraciones que posee la cultura occidental, y que se traducen en una concepción distinta de derecho.

Una de las mayores fortalezas de la cohesión cultural andina radica en la persistente gestión comunitaria del uso y manejo del agua que se ha mantenido, más allá de una serie de transformaciones concretas, adecuándose a los cambios impuestos. Precisamente, un aspecto que nos interesa destacar son los cambios experimentados como respuesta a presiones externas, desde la llegada de los europeos con sus nuevos intereses económicos hasta la imposición reciente de nuevas legislaciones.⁷ Una intervención directa se encuentra en aquellas legislaciones que han impuesto nuevas estructuras de organización, nuevas autoridades para la resolución de conflictos, nuevos requisitos para acceder a las aguas de riego, y un nuevo Código de Aguas que obliga a la inscripción de este recurso como un derecho de aprovechamiento privado, transable en el mercado. Pero también la introducción de nuevas iglesias, la educación formal, la migración y la necesidad creciente por insertarse en el mercado laboral y de productos han ocupado un papel importante en los cambios de actitud hacia la aceptación de un orden diferente.

Entonces, para un análisis pormenorizado de la relación del derecho, el agua y la cultura, creemos que es útil usar el concepto de “cultura hídrica”. Refiere al contexto dentro del cual distinguimos tres planos. las ideas, normas y creencias asociadas al agua (plano ideacional), las acciones sociales manifiestas (plano organizacional) y los objetos materiales (plano tecnológico productivo) pueden ser descritos como una trama de significaciones, con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y aptitudes frente al recurso hídrico (Castro Lucie

7 En otro trabajo hemos señalado que desde la llegada de los europeos y su concepción del derecho, los indígenas han debido optar por, a lo menos, tres posibilidades: a) ocultar, para proteger, algunas costumbres; b) defender sus derechos, cuando la sobrevivencia del grupo estaba en peligro, en el marco de las nuevas disposiciones legales; c) someter definitivamente algunos aspectos de su cultura al nuevo orden (Castro Lucie 2000).

et al. 1992). Con este concepto podemos distinguir las manifestaciones concretas de la “cultura hídrica” y conocer sus variaciones en tiempo y espacio.

Esta cultura hídrica se plasma en dos áreas diferentes: una alude a toda la cuenca omicrocuenca, desde donde surgen las aguas en las faldas de los grandes cerros de la cordillera hasta el propio poblado. La otra alude al espacio que se genera desde el lugar en que el hombre interviene el curso natural de las aguas para desviarlas hacia sus suelos cultivables, lugar de la captación, continuado por redes de conducción, a través de extensos canales que llevan las aguas hasta los predios, donde bajo diversas formas de distribución al interior de cada terraza, el agua es conducida en cantidades y tiempos regulados para cada especie, según el desarrollo de cada planta, estableciendo particulares formas de aplicación. En cada uno de estos puntos hemos podido constatar la presencia de los tres niveles culturales señalados en el párrafo precedente.



Una manifestación de cómo la comunidad organizada aun mantiene prácticas de control comunitario sobre la distribución del agua se observa en las reuniones que cada año efectúan todos los regantes para acordar sobre el sector en el que realizarán los cultivos temporales (papas, maíz y habas, preferentemente). También es prerrogativa de esta instancia decidir qué pueden sembrar, tomando en cuenta que hay productos que requieren mayor cantidad de agua. Por ejemplo, en el caso del orégano, si es una planta nueva deberá tener agua cada 15 días, pero una vez que está crecida bastará que se riegue cada 40 días. En el caso de Socoroma, poblado de la precordillera hacia el interior de la ciudad de Arica, para establecer el orden de la distribución del agua los regantes acostumbran a reunirse un mes antes de empezar las siembras –antes se reunían en la plaza del pueblo, hoy en la sede comunitaria– para tomar acuerdos acerca de dónde y qué sembrar. Enseguida, la autoridad elegida debía confeccionar una lista con las personas que iban a sembrar para organizar la distribución del agua. Esta autoridad debía hacer cumplir el listado de acuerdo a los derechos de agua de cada regante y a la cantidad de agua que se calculaba, tomando en cuenta el tamaño del predio y el tipo de cultivos. En la mayoría de las comunidades agrícolas existe hoy una lista de personas con los derechos de agua en una medida de tiempo y caudal.

En el plano material tecnológico-productivo se encuentran por ejemplo las formas particulares de distribución del agua en función de diversas etapas y actividades del calendario agrícola –siembra y desarrollo de la planta– y del tipo de cultivos –alfalfa, orégano, maíz, papas–; o las formas de riego según la pendiente y la calidad del suelo –riego por inundación, riego por derrame–. El método de riego más común entre los poblados aymarás es por derrame, conocido también como riego por “chipaya”. Se lo aplica en los predios con una pendiente suave, en los que se realiza la conducción del agua a través de pequeños surcos, que reciben nombres tales como “contras”, “chipañas” y “lloraderos”, desde los que se aplica el agua con una vara o “chipaña”, con la que se guía el agua desde un canal principal hacia el interior del predio o terraza. Diferente es el riego en aquellas terrazas que poseen una superficie plana de bordes levantados, donde se utiliza el sistema de inundación; una vez irrigado el predio –lo que demora unos pocos minutos– se corta el agua y se continúa con la terraza del nivel inferior.

El mantenimiento de la eficiencia de la tecnología no sería posible sin la existencia de un plano organizacional donde el control está dado por los reglamentos y autoridades que se ha dado la comunidad, así como el conjunto de familias, parientes en la mayoría de los casos, que gestionan comunitariamente sus recursos. El período en que se debe ejercer el mayor control es entre los meses de octubre a marzo, correspondiente al ciclo agrícola; y es durante este período que la organización y los derechos al agua “están en vigor” (cfr. Barthel 1986). En Peine, por ejemplo, un poblado próximo al salar de Atacama, las autoridades deben hacer cumplir el reglamento de riego en este período con el objetivo de no

desperdiciar el agua; con un fundamento técnico exigen que los turnos de riego se inicien ordenadamente a partir del predio de la parte más baja, e ir ascendiendo hasta llegar al turno/riego del primer predio en la parte alta. En el poblado de Socoroma existen dos autoridades, un “Comisario” o “repartidor”, quien es responsable de organizar el mantenimiento de la infraestructura, y un “Delegado de Aguas” que cumple una función controladora. A pesar de que cuentan con estas autoridades, los turnos de agua se han flexibilizado, y hoy se distribuyen a medida que lo solicitan, de acuerdo al orden en que fueron sembrando, por lo que el agua se mueve en distintas direcciones cada día, generando pérdidas por infiltración y evaporación. Con respecto a las autoridades encargadas, es una norma ampliamente compartida que se retribuya en cuotas de agua a quienes prestan servicios en el sistema de reparto y control del agua.

En el ámbito ideológico o ideacional, reconoceremos los aspectos valorativos, normativos y los aspectos cognitivos de la cultura. En el plano valorativo, el agua presenta dos facetas: a) la valoración del agua como recurso práctico-funcional y productivo y b) la valoración del agua por sí, como un elemento (o ser) ritual y metafísico. La segunda faceta refiere a las valoraciones que se generan considerando el agua como un elemento desprovisto de funciones concretas dentro de la rutina diaria. Esta faceta adquiere una dimensión abstracta, que se representa en el conjunto de creencias y ceremonias asociadas al agua. Las posibilidades de disponer de suficiente cantidad de agua y poder controlar la falta del recurso dependen también de cumplir cada uno de los pasos rituales y rogativas, como ocurre durante la limpieza de canales. De lo contrario se temen las peores catástrofes, pues las deidades andinas también castigan, aunque siempre existe la posibilidad de una reparación del equilibrio ofreciendo un “pago” ritual, preferentemente la vida y sangre de un animal.

Las normas que regulan el derecho al agua y que posibilitan los beneficios individuales son producto de una ordenada gestión comunal. En el ámbito individual-familiar, el derecho al agua de un poseedor de terrenos de cultivo se sostiene en requisitos tales como: a) tributar en trabajo para el mantenimiento de la infraestructura de regadío; b) proporcionar bienes y servicios para el culto religioso católico, cumpliendo con los sistemas de cargos –mayordomía y alferazgos–; y c) poseer un status especial. Esto último, alude a que la comunidad puede exigir que la incorporación de nuevos regantes pase por tener la condición de adulto o jefe de familia.

En el ámbito comunal, la posibilidad de acceder a los derechos al agua exige cumplir obligaciones que desbordan el espacio estrictamente productivo y se extienden hacia las relaciones de reciprocidad con el panteón andino, los cerros, la tierra y los antepasados, pues de ellos depende que la comunidad como un todo disponga del agua requerida anualmente. Es por ello que el ciclo productivo

anual va precedido de ceremonias para pedir lluvias, y cada actividad productiva tiene un componente mágico-religioso o ceremonial, como realizar las faenas con buen ánimo y disposición o como efectuar una ceremonia antes de iniciar un trabajo en la tierra, la “pachamama”. Se teme que el no-cumplimiento de un ritual de acuerdo a la costumbre podría significar sanciones que dañarían la base productiva de la comunidad –por ejemplo a causa de sequía, epizootias, plagas, o movimientos tectónicos.

Esta relación entre el derecho sobre agua y la cultura nos permitirá entender mejor los aspectos espaciales relacionados con el agua: 1) la dimensión del espacio involucrado en un sistema de riego, y 2) la relación entre este espacio y la concepción de territorialidad. Entendemos por territorio indígena aquella porción de superficie terrestre que constituye el ámbito donde ejercen sus derechos, encontrándose delimitada por hitos geográficos, económicos, políticos y religiosos. Contrariamente a la delimitación “clásica” occidental de los sistemas de riego, que basados en criterios técnicos como obras de riego, represas, canales y técnicas de cultivos reducen el sistema al espacio predial bajo riego, la cosmovisión andina concibe este sistema en una mayor amplitud.

El trabajo invertido cotidianamente en los puntos desde los que se extrae el agua, generalmente a varios kilómetros de los predios bajo riego, y la concepción religiosa que incorpora cerros y vertientes que de ellos nacen y que dan origen a lagos, ríos y quebradas que irrigan los pastizales y áreas de cultivos, amplían este sistema. En el mundo andino las ceremonias que constituyen parte inseparable del ciclo productivo permiten conocer algo más de sus territorios sagrados, especialmente cuando en cada invocación y ofrenda el oficiante va nombrando a los legendarios “abuelos”, a los *malkus* y *tallas* (cerros tutelares, masculino y femenino) que forman parte de su panteón, y a la tierra, *pachamama*.

El territorio que abarca esta religiosidad, y que alude a un sistema de significaciones espaciales, alcanza extensiones diferentes: a) algunos lugares son conocidos, venerados e invocados por comunidades localizadas a una distancia que puede ir más allá de los 100 kilómetros; b) otros, en cambio, son parte de las ceremonias de cada una de las comunidades; y c) de mayor privacidad, son aquellos lugares rituales que pertenecen sólo a un linaje o familia. En este último ámbito, una regla frecuente es que sólo los hombres de mayor edad, de cada linaje, estén autorizados a conocer y llegar hasta los lugares sagrados –vertientes, cimas o faldeos de cerros–, donde actúan como intermediarios en los actos de reciprocidad con las deidades, entregando directamente sus ofrendas.

En algunas de las manifestaciones religiosas en torno al agua, el ceremonial cumple funciones de tipo mágico-técnicas, cuando con el rito se busca una eficacia práctica. Estas técnicas mágicas consisten en “un conjunto de procedimientos en

que se mezclan y combinan las experiencias de la técnica cotidiana del trabajo manual, excepcionalmente con la técnica científica o teórica con un conjunto determinado de acciones, instrumentos y prácticas que buscan dominar las fuerzas sobrenaturales para producir determinados efectos en la naturaleza y en la sociedad” (Mauss 1967). Esto porque al campesino andino no le es suficiente la técnica cotidiana, ni la científica. No le basta construir represas, canales y mantenerlos. El ejercicio de una serie de ritos mágico-religiosos es absolutamente necesario para asegurar no sólo la localización de la obra sino también para contar con todas las bondades de la naturaleza, como abundancia de aguas de lluvias y vertientes, asegurar la fertilidad de la tierra y animales, controlar las plagas y las heladas. Estas prácticas rituales, a la vez que previenen sanciones sobrenaturales, obligan a cada regante a guardar un comportamiento normativo en el plano productivo y en lo religioso, ello le asegurará su condición de individuo con derecho a los recursos productivos, y específicamente al agua de riego para sus cultivos y pastizales.

Consideraciones finales

El derecho consuetudinario sobre el agua es inseparable de la cultura de los pueblos aymarás y atacameños; constituye una costumbre regulada por normas y sanciones seculares y sagradas que ha reglamentado el uso de las fuentes de agua, áreas de riego y campos de pastoreo, y se encuentra penetrado en algunos aspectos por la lógica de propiedad privada que emana del derecho nacional. Este derecho difiere según la actividad productiva: agricultura o pastoreo. En el caso de los campos de pastoreo que surgen con las aguas de lluvias, no tienen dueños en el sentido de propietarios privados individuales; el derecho es situacional y lo otorga el uso; la aparición del conflicto, por tanto, es también una transgresión situacional. Este derecho emana de la absoluta dependencia que tienen los pastores de las fuerzas sobrenaturales que rigen las lluvias, haciéndoles a ellos mismos parte de un sistema integrado además por la flora y fauna (Castro Lucic 2000). En este contexto el derecho es de todos los hijos del complejo panteón andino.

Como señaláramos en el texto, diferente es el caso de las áreas bajo riego; una fuente importante del derecho al agua de riego emana del trabajo invertido en la construcción de terrazas y canales. Este sistema reconoce principalmente el derecho a los descendientes de lejanos antepasados que les legaron tal infraestructura. Ello se ha plasmado en un número limitado de personas que poseen en cada comunidad derecho a agua, nómina que como señaláramos hoy ha sido llevada a un registro escrito.

La cultura es dinámica, la cultura hídrica también lo es; el derecho consuetudinario al ser parte del entramado cultural no escapa a este proceso. En el análisis del

derecho al agua podemos distinguir dos ámbitos: uno, la comunidad indígena misma, donde podemos encontrar vigencia de formas que provienen de la cultura indígena; formas sincréticas; y aspectos que han sido tomados del derecho positivo. El otro ámbito es el de la comunidad al interior del Estado nación, frente al que claman por la reivindicación de los derechos al acceso y uso de sus recursos naturales en su calidad de pueblos originarios. Estas demandas, como vimos, han emergido en el contexto de demandas mayores, como es el reconocimiento como pueblo, el derecho a la diferencia como tal, y el derecho a sobrevivir y evolucionar conforme ellas mismas lo decidan en sus territorios ancestrales.

No deja de sorprender que estando inmersos, por cinco siglos, en una sociedad occidental moderna, globalizante y homogeneizadora, que les ha impuesto diversos aspectos sociales, económicos, legales y culturales, llegando a internalizar una valoración positiva por la propiedad individual sobre el recurso hídrico, sus demandas se dirijan hoy hacia el reconocimiento de derechos colectivos sobre los recursos naturales, como ocurrió con la inscripción comunitaria de aguas del pueblo atacameño. Intentemos, finalmente, una breve explicación: la cultura no es individual, son aspectos compartidos por los individuos que conforman una sociedad. Lo que se comparte son significantes y significados, en este caso, vertientes, cerros, lagunas, por ejemplo, y los respectivos significados de sacralización, magia, poder sobrenatural, religiosidad, todo ello en un vasto territorio, que generalmente corresponde a una cuenca hidrográfica, donde grupos familiares han establecido sus viviendas, terrazas, canales, represas, iglesias, sitios ceremoniales, dando sentido al espacio habitado e identidad al grupo humano que lo habita. En la cultura de los pueblos andinos el agua ocupaba un lugar central en el ámbito de los espacios sagrados, en los mitos de origen del pueblo aymará, por ejemplo, asociados a la cuenca lacustre el lago Titicaca; no ha sido solamente un recurso para ser usado y menos aún un bien que podía ser transado en el mercado como ocurre en la cultura occidental. El uso y manejo del agua era el eje de la organización social, económica, cultural y religiosa de cada pueblo andino.

Referencias citadas

- Barthel, Th. 1986. El agua y el festival de primavera entre los atacameños. *Allpanchis*. 18 (28).
- Castro Lucic, Milka *et al.* 1992. *Cultura hídrica: un caso en Chile*. Caracas: UNESCO-ORCAL-CRESALC.
- Castro Lucic, Milka. 2000. "Llameros de puna salada en los Andes del Norte de Chile", En: Flores Ochoa y Kobayashi (eds.), *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural Editores.

- _____. 2000. "Agua, derechos y cultura en los Andes del Norte de Chile", en *Revista Tierra* (2) CERAI, Valencia España.
- _____. 2001. "Derecho Indígena y Derecho Positivo, El agua en las comunidades aymarás y atacameñas del norte de Chile", En: Rudgerd Boelens y Paul Hoogendam (eds.), *Derechos de agua y empoderamiento en el riego campesino*. En prensa, Holanda.
- Dietschy, B. 1990. "Respuestas altiplánicas a la escasez de agua". En: Greslou *et al.* (eds.), *Agua, visión andina y usos campesinos*. La Paz: Hisbol.
- Hendriks, J. 1998. "El agua como propiedad privada. Apuntes sobre la problemática de aguas en Chile". En: Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.), *Buscando la equidad: Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*. The Netherlands: Ed. Van Gorcum.
- Mauss, M. 1967. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Ed. Payot.
- Olivé, L. 1999. *Multiculturalismo y Pluralismo*. México: Paidós.
- Stavenhagen, R. 1997. "El marco internacional del derecho indígena", En: M. Gómez (coord.), *Derecho Indígena*. México.

Procesos transnacionales en el salar de Atacama-norte de Chile: los impactos de la minería y el turismo en las comunidades indígenas atacameñas¹

PAOLA BOLADOS GARCÍA

Introducción

En las últimas décadas, los estudios sobre transnacionalización experimentaron un agudo tratamiento tanto desde la antropología, la sociología, la economía, como de otras corrientes, tales como la crítica literaria y los estudios poscoloniales. Estos, particularmente, relevaron los efectos tanto sociales como económicos del nuevo orden mundial nominado por algunos como capitalismo global (Harvey 2006), capitalismo milenarista (Comaroff y Comaroff 2001), capitalismo transnacional, o bien conocido como parte de una nueva fase de liberalismo denominada neoliberalismo (Ferguson 1994, Taylor 2006). Gran parte de este corpus se centró en los desplazamientos forzados y sus efectos sobre la construcción de nuevas identidades y territorialidades fuera del espacio local tradicional, y mostró los imaginarios en contextos de diásporas, exilios y desterritorializaciones (Appadurai 2001, Bhabha 2002).

Sin desconocer este intenso y prolífero debate, diversos investigadores exploran sugerentes perspectivas, y consideran que este paradigma tiene un interesante potencial analítico en la medida que es capaz de superar su principal debilidad: “su inhabilidad [...] para pensar sobre las fuerzas del nacionalismo, [...] o la agresión imperialista” (Briggs *et. al* 2008: 626). De esta manera, lo transnacional se presenta como una categoría analítica que puede facilitar nuestra comprensión de las trayectorias fuera del marco establecido por la categoría de nación, dominante en los estudios sociales y antropológicos del último período. A su vez, nos permite relevar la agencia resignificadora de los procesos hegemónicos intervinientes en

1 Publicación original: Bolados García, Paola. 2014. Procesos transnacionales en el salar de Atacama-norte de Chile: los impactos de la minería y el turismo en las comunidades indígenas atacameñas. En: *Intersecciones en antropología* 15 (2): 431-443. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1850-373X2014000200011

los tartamudeos del capitalismo transnacional (Tsing 2005: 5). En consecuencia, lo transnacional no lo estudiamos sólo y exclusivamente como un fenómeno contemporáneo, sino como un concepto/problema constitutivo y constituyente de lo social e histórico, cuyo potencial analítico y explicativo contribuye a entender la emergencia de grupos en procesos de diferenciación socioétnica. Observamos que procesos de identificación y memoria surgen desde experiencias y trayectorias sociales que se gestan o crean fuera del ámbito de lo que tradicionalmente se ha comprendido como el espacio de lo local o comunitario (Kearney 1995: 548); mientras que, paralelamente, su rastreo etnográfico nos redirige al estudio de las sedimentaciones complejas que revelan la lógica histórica sobre la cual se construyeron y construyen las que hoy conocemos como sociedades indígenas (Hill 1996, Bartolomé 2006). Estos procesos son incentivados desde instancias globales de producción cultural cuyos efectos se reflejan en las representaciones e imaginarios de los agentes sociales (instituciones, organizaciones, fundaciones, etc.). Estas, a su vez, contienen apropiaciones y contestaciones diferenciadas entre grupos y/o comunidades, las cuales se producen desde memorias inconexas y provenientes de heterogéneas trayectorias sociales. De esta forma, lo transnacional se vuelve un punto de intersección desde el cual recoger múltiples historias que, más que remitir a temporalidades consecutivas, se presentan como memorias heterodoxas en una región estratégica como es el salar de Atacama en el norte de Chile.

La historia de esta región y de sus grupos étnicos y sociales hoy identificados como “atacameños” ha estado marcada por una dinámica de interacción e intercambio bajo diversas ideologías y fronteras, y se revela como un paisaje resultado de variadas luchas y reconfiguraciones sociales y territoriales. Lo transnacional, en este sentido, contribuye –a nuestro entender– a escapar de las visiones nacionalizadoras y/o nacionalistas que tienden a representar lo atacameño exclusivamente como un fenómeno étnico moderno o bien un objeto/sujeto exclusivo de la arqueología. Ambas perspectivas quedaron consignadas en el informe final de la denominada Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato del año 2003 realizado a solicitud del estado de Chile, mediante el cual se buscó legitimar científicamente la preexistencia de las poblaciones originarias reconocidas en la legislación indígena del año 1993 (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2003). El informe mostró una variedad de perspectivas no del todo coincidentes respecto de la emergencia de una identidad atacameña: por un lado, la interpretación arqueológica enfatizó los intercambios e interacciones desde una identidad y una cultura protagónicas identificadas con el surgimiento de una nación atacameña en el periodo pre inca hacia el 900 DC.² Del otro, la interpretación antropológica propuso lo atacameño

2 Este informe fue resultado de un trabajo realizado por un número importante de investigadores, quienes, según su área de estudio, conformaron grupos de trabajo, comisiones y subcomisiones. Aquí nosotros nos referimos a los trabajos realizados por

como una identidad étnica producto de procesos modernizadores vinculados a la inclusión social de estas poblaciones a la república de Chile a fines del siglo XIX, producto de la Guerra del Pacífico en 1879, con la cual Chile consigue anexas estos territorios, antes pertenecientes a Perú y Bolivia. Entre ambas perspectivas, los estudios históricos de la zona aportan con abundante material documental una tercera tesis: un mapa interdigitado e interétnico conformado por poblaciones como los atacamas, lípes, tarapacas, omahuacas, camanchacas y proanches, quienes comparten y cohabitan una extensa área (hoy parte del sur boliviano, noroeste argentino y norte chileno). Estas interpretaciones constituyeron la base de la política multicultural del estado que caracterizó la década de los noventa en Chile, la cual pretendió otorgar visibilidad política a las poblaciones indígenas nacionales, a la vez que participación económica en los mercados regionales y globales (Boccaro y Bolados 2008).

La región del salar de Atacama entonces se presenta como una amalgama resultante de geografías, relaciones sociales y poder (Ferguson y Gupta 2002, Moore 2005) configurada, entre otros elementos, por los grupos originarios diversos que han habitado en ella, la impronta que dejaron funcionarios coloniales y agentes modernizadores y civilizatorios como viajeros y cronistas que permitieron la actuación temprana de las ciencias naturales primero y luego de las sociales; la presencia de ideologías liberales y socialistas que marcaron los primeros conflictos obreros mineros en el territorio; la presencia de religiones como el cristianismo, especialmente el catolicismo y, en los últimos tiempos, el protestantismo en sus diferentes versiones evangélicas que se introdujeron en los Andes; las divisiones sociales del trabajo, que incorporaron actividades prediales y no prediales relacionadas con el turismo y la minería, la circulación de poblaciones migrantes tradicionales (quechuas y aymaras) y las migraciones transnacionales movilizadas por las actividades antes mencionadas, las políticas educativas de chilenización que operaron como fronteras simbólicas desde la república hasta la llegada de las políticas interculturales; las acciones extractivistas y depredatorias del medioambiente derivadas de una actividad minera centenaria; las privatizaciones de los recursos naturales no renovables como son las aguas superficiales y subterráneas en las últimas cuatro décadas, la participación e involucramiento de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales en la región del salar y la presencia masiva de servicios e instituciones estatales. Todas constituyen piezas de un puzzle nada fácil de armar y cuyas historias, vistas desde la categoría de lo transnacional, abren nuestro horizonte de análisis más allá de la nación, lo nacional y otras categorías que de ella han surgido: minorías étnicas, comunidades indígenas, minorías nacionales, etcétera.

el grupo Pueblo Atacameño. El informe se encuentra disponible en el link <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf>

Discutida ya en términos generales la categoría de lo transnacional para entender los procesos de la región del salar de Atacama en el norte de Chile, le otorgamos especificidad a partir de la noción de Daniel Mato (2000, 2004) de “producción cultural de complejos transnacionales”, la cual nos permitiría entender los impactos de las industrias de la minería y el turismo en esta región. A través de esta noción queremos señalar dos aspectos: el primero se refiere a las dimensiones socioculturales de estas industrias; el segundo, a su configuración en espacios sociales dentro de los cuales agentes tradicionalmente denominados locales, regionales, nacionales y transnacionales establecen en el tiempo relaciones que pasan por momentos de alianzas y negociación, mientras que en otro, por luchas y conflictos. De esta forma, nos negamos a ver a ambas sólo y exclusivamente como industrias económicas, sino fundamentalmente como productoras culturales en la medida en que participan y se constituyen en actores relevantes de la vida y el desarrollo de las poblaciones y de los grupos donde realizan actividades extractivas. En este caso, el salar de Atacama agrupa a las poblaciones que desde tiempos coloniales forman una unidad administrativa conocida como Atacama La Grande o Atacama la Alta y cuyo centro fue desde entonces la localidad de San Pedro de Atacama. Esta área geográfica refería a las localidades que rodeaban el salar y se distinguía de las agrupadas en el sector denominado Atacama la Chica o Atacama la Baja, cuyo centro fue el poblado de Chiu Chiu. Esta región, en las postrimerías del siglo XX, adquiere autonomía política y administrativa con la creación del Municipio de San Pedro de Atacama en el año 1981, cuando se independiza de la ciudad de Calama y se constituye en un municipio que a lo largo del tiempo adquirió carácter étnico. Una década y media después y producto de la implementación de la legislación indígena, esta región se configura en un Área de Desarrollo Indígena (ADI) –bajo la denominación colonial– de ADI Atacama La Grande, designación que el estado chileno utilizó para desplegar su política indígena y multicultural con cuantiosos recursos dirigidos a las entonces siete poblaciones originarias reconocidas en la ley, entre ellas la de los atacameños (Bolados 2012). No obstante, este proceso de reconocimiento y de patrimonialización promovido por el estado, luego de retornada la democracia en Chile, convergió con demandas socioétnicas pendientes cuya intensidad se expresó en un fenómeno étnico y político en el salar de Atacama durante la década del noventa, el cual mostró directas implicancias con la instalación y expansión de una minería y un turismo transnacional en la región. Ambas actividades industriales, minería y turismo, se configuraron así, y esta es nuestra tesis, en complejos culturales transnacionales, en tanto estimularon definiciones sobre el desarrollo local, la cultura e identidad atacameñas, los migrantes nacionales y extranjeros, el estado, las empresas, la participación de instituciones globales como ONG y otros organismos internacionales. A su vez, se constituyeron en activadores de nuevos circuitos de movilidad y prácticas de territorialidad en regiones indígenas de especial interés para las empresas transnacionales relacionadas con estas industrias.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, nuestro trabajo privilegia los efectos globalizantes y transnacionalizadores de estas actividades en un sentido amplio, así como sus impactos territorializadores consecuencia de la presión por configurarse simultáneamente en una región indígena, minera y turística en la nueva cartografía del capitalismo global. Un capitalismo milenarista que se caracterizará, entre otras cosas, por fomentar procesos de mercantilización de la cultura y la etnicidad mediante la exaltación de un indigenismo exótico y la aparición de un nativo ecológico (Doane 2007). Estos procesos experimentan contestaciones y resignificaciones en un contexto de formación de nuevas redes transnacionales formadas por actores locales, regionales, nacionales y transnacionales, que despliegan relaciones cambiantes en el transcurso del tiempo. En concordancia con lo que sostiene Mato, lo que nos resulta interesante aquí es relevar las “convergencias y divergencias” entre agentes; asimismo, los “aprendizajes mutuos, préstamos culturales, transacciones de conveniencia y otras formas de negociación, o de conflicto y resistencias, entre los intereses de unos y otros” (Mato 2004: 72). En consecuencia, observamos los procesos transnacionales en la región del salar de Atacama-norte de Chile como fenómenos contemporáneos con arraigo histórico, cuya intensidad es producto de múltiples acciones y una heterogeneidad de agentes intervinientes (Figura 1).

Los complejos culturales transnacionales de la minería y el turismo en el salar de Atacama

La década del noventa reveló ser un período paradigmático en cuanto se vieron desplegar procesos contradictorios. De un lado, los avances en cuanto a derechos y participación social indígena se canalizaron a través de políticas inter o multiculturales en varios países y sus respectivas legislaciones. Paralelamente, la progresiva incorporación de organismos internacionales con un discurso medioambientalista y de protección del entorno natural y cultural presionaron a agentes nacionales y transnacionales a adoptar políticas de responsabilidad social empresarial bajo el concepto/ paradigma de la sustentabilidad. El primer proceso se explica en parte por la transnacionalización de la problemática indígena o étnica (Stavenhagen 2001), la cual se tradujo en un acogida positiva a demandas históricas de los movimientos indígenas de las décadas anteriores (Bengoa 2007, Bello 2008). El segundo se relaciona con la globalización del discurso verde que se cristalizó en la Declaración de Río firmada en 1992,³ que obligó a las empresas

3 Desde 1992, con la convención sobre biodiversidad, la declaración de Río de Janeiro y Agenda XXI, se promueve y presiona a un desarrollo en equilibrio con el medio natural y cultural que propulsa un proceso de institucionalización a nivel global sobre el cuidado del medio ambiente, cuyos efectos impactaron tanto a las corporaciones transnacionales como a los estados nacionales para tomar medidas ante los avances de la contaminación y el cambio climático (Organización de Naciones Unidas 1992).

a comprometerse con medidas de mitigación y políticas de buen vecino con las comunidades aledañas a sus faenas.

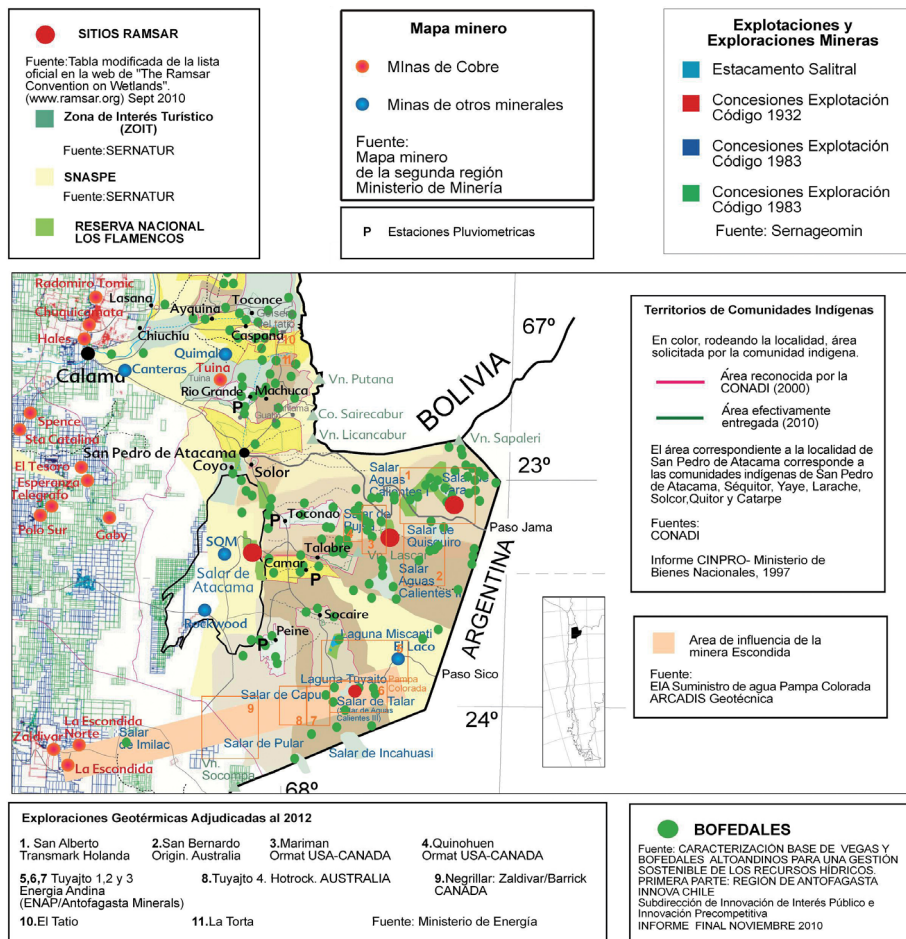


Figura 1. Mapa del salar de Atacama y sus comunidades, donde aparecen las concesiones mineras y geotérmicas, así como las diversas protecciones nacionales e internacionales relacionadas con el turismo y la biodiversidad.

Estos avances, no obstante, se entrecruzaron con una consolidación del capitalismo transnacional en la región, luego de casi tres décadas de extractivismo. Industrias como la agricultura, la minería y el turismo entraron en conflicto respecto del acceso y disponibilidad de los recursos, especialmente el hídrico; asimismo, los impactos en el deterioro del paisaje y la calidad de vida de las comunidades comienzan a

ser visibilizados, cuestionados y resistidos. Este movimiento fue incorporado no sólo por medioambientalistas opositores a megaproyectos contaminantes, sino que también fue liderado por organismos internacionales relacionados con los pueblos indígenas, quienes denunciaron impactos tanto en el desplazamiento de poblaciones, la contaminación de suelos agrícolas y cambios en sus actividades tradicionales.

El primer proceso se inicia en Chile con la aprobación en el año 1993 de la Ley Indígena.⁴ La misma que permitió la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y con ella, de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), y que reconoció jurídicamente a las poblaciones originarias nacionales como “comunidades indígenas”. El segundo se expresó en la Ley de Medio Ambiente promulgada el año 1994,⁵ la cual incorporó el tema de la participación social y definió como elementos del patrimonio ambiental el resguardo de áreas de valor arqueológico, antropológico, paisajístico y turístico. Ambas acciones fueron parte de los compromisos de los gobiernos democráticos de la concertación que subieron al poder luego de 17 años de la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1989). Este proceso tuvo como objetivo compatibilizar democracia política y liberalismo económico abriendo las puertas a lo que algunos han llamado un neoliberalismo templado (Taylor 2006). No obstante, las paradojas de la democracia chilena (Paley 2001) se manifestaron tempranamente con el proyecto hidroeléctrico Ralco en la región del Bío Bío en el año 1997, el cual mostró las incompatibilidades y superposiciones entre la legislación indígena y medioambiental con la política energética sustentada en un modelo económico basado principalmente en las exportaciones de materias primas y cuyos impactos directos significaron el desplazamiento de familias pehuenches de sus territorios.⁶ Este conflicto que se desató en el gobierno de Eduardo Frei (1994-2000) intentó ser reparado con los diálogos comunales del año 1998 por medio de un programa de etnodesarrollo denominado Programa Orígenes. Este megaproyecto fue ejecutado durante los gobiernos socialistas de Ricardo Lagos (2000-2006) y Michell Bachelet (2006-2010), período en el cual se terminaron de privatizar las aguas sanitarias en

4 Nos referimos a la Ley 19.253 o Ley Indígena que establece normas de protección, fomento y desarrollo de los indígenas.

5 Ver en referencias Ley 19.300.

6 El proyecto hidroeléctrico Ralco fue uno de los primeros en alertar a las comunidades indígenas sobre las limitaciones y alcances reales de la legislación indígena y medioambiental. Asimismo, mostró la ambivalencia de los gobiernos democráticos de la concertación respecto de su política indígena y sus, entonces, directas colaboraciones con las empresas transnacionales. En este caso, se trataba de la empresa española ENDESA, la cual se convirtió en la controladora del tema energético en Chile hasta que en 2007 pasa a ser controlada por la italiana ENEL, una de las empresas socias del consorcio Geotermia del Tatio, involucrado en el conflicto del Tatio.

Chile y continuaron entregándose indiscriminadamente concesiones mineras y de aprovechamiento de aguas –superficiales y subterráneas– en el salar de Atacama.

En resumen, la estructura indigenista y multicultural que operó desde el retorno a la democracia en el salar de Atacama coincidió con la expansión de la industria minera y con lo que se conoció como el “boom turístico” desatado hacia fines de los años noventa en la comuna de San Pedro de Atacama (Bustos 2005). Estos procesos se tradujeron en un crecimiento sociodemográfico exponencial que se expresó en la variación intercensal entre los años 1992 y 2002 (INE 2002) y que mostró no sólo una duplicación de la población de la comuna de San Pedro de Atacama, sino también una mayor demanda de los recursos naturales y culturales asociados al recurso hídrico y a la venta del paisaje exótico de lo indígena atacameño. Junto con la fiebre de inversiones característica de los años noventa en esta área, la conflictividad social en la región del salar creció hasta que en la segunda mitad de la década siguiente, explotó con los conflictos ambientales de Pampa Colorada y Tatio, producidos en 2007 y 2009 respectivamente. El primero significó el rechazo de las comunidades al proyecto de extracción de aguas en el sector Pampa Colorada solicitada por la minera transnacional australiana BHP Billiton controladora de Minera Escondida, segunda productora de cobre en Chile. El segundo tuvo como protagonista al consorcio Geotermia del Norte, formado por la multinacional italiana ENEL y las empresas nacionales del estado CODELCO (Corporación del Cobre) y ENAP (Empresa Nacional del Petróleo), las cuales realizaron exploraciones geotérmicas cerca del sitio sagrado y turístico de los géiseres del Tatio, que fueron frenadas cuando se produjo la descompensación en una de sus fumarolas.

Las luchas protagonizadas por los habitantes de la región del salar de Atacama, tanto indígenas como no indígenas, revelaron no sólo las diversas visiones y cosmovisiones sobre el territorio entre los agentes, sino también y por primera vez de manera directa, mostraron la oposición explícita de la industria turística frente a la minera. Estos conflictos reflejaron la importancia de estas actividades para los agentes regionales, nacionales y transnacionales involucrados en la minería y el turismo del salar, pero también mostraron una posición distinta de los agentes indígenas respecto del control y el manejo de los recursos naturales y culturales. En este sentido, estos episodios configuraron un escenario y un posicionamiento inédito marcado por el rechazo de las comunidades indígenas y otras agrupaciones adheridas frente a la política energética que se pretendía imponer desde el gobierno nacional, la cual hasta ese momento había marginado a los agentes indígenas y no indígenas habitantes del salar directamente afectados por las intervenciones del desarrollo transnacional. Como describe un exdirigente minero e indígena que pidió ser citado bajo el seudónimo de Tajniri:

mirando un poco después y sacando la cabeza un poco más allá y mirando el horizonte de lo que estaba ocurriendo en aquellos años, estoy hablando de los años 90 o un poco 2000, mejor dicho 2001... me doy cuenta que efectivamente, incluso yo mismo era parte de un sistema que había sido instalado a partir del año 78, cuando se crea el decreto ley que modifica la constitución chilena dejando que el cobre sea explotado además por terceros, un poco subvencionado por el estado chileno, eh... lo curioso es que durante los 17 años de dictadura no se hizo nada, o sea... aparte de dejar esa puerta amplia abierta ahí, para que alguien la tome, ellos no dan ningún paso más allá, pero llega la concertación y la concertación... eh... abrió de par en par las puertas, a partir del gobierno de Aylwin ya salen los primeros pasos y en el gobierno de Frei se termina por, yo creo que fue el gobierno más nefasto que ha tenido Chile en ese aspecto... se firmó el tratado minero con Menem con Argentina... creo que nadie le ha tomado el peso a eso, pero es una cuestión tremenda... lo que hace que ambos países tengan una franja de territorio binacional para las transnacionales... lo otro es que se abren como ocho o nueve mineras en ese período y todas transnacionales y la excusa en ese instante era, 'bueno provoquemos empleo porque estamos en una etapa que Chile necesita desarrollo', que es la cuestión que creo yo nací con ese concepto en la cabeza y todavía no veo ¿qué es desarrollo? No lo entiendo... la cosa es que en ese instante ya con el modelo más que consolidado en Chile de este neoliberalismo... Con la presencia potente de las transnacionales en la explotación del cobre... Antiguamente el 75% del cobre era producido por chilenos, con empresas chilenas a través de CODELCO (Tajñiri, comunicación personal, febrero 2012).

Este líder atacameño, cuya familia sufrió durante la dictadura la persecución política y marginación social y económica debido a la militancia de izquierda de su padre, dirigió a comienzos de los años noventa la principal asociación sindical de trabajadores mineros de Chile hasta que decidió volver a San Pedro de Atacama. Luego de un período de reencuentro con sus raíces y su identidad indígena en un contexto de efervescencia étnica, será el responsable de liderar, desde la principal organización atacameña, la oposición al proyecto geotérmico del Tatio. Luego de la experiencia con el conflicto de Pampa Colorada, consideró relevante unir fuerzas y convocar a una movilización más allá de las organizaciones indígenas, decisión que le significó la crítica y separación de los sectores más radicalizados de la protesta, que consideraban la "Defensa del Tatio" una lucha exclusivamente ancestral. Posteriormente se produjo el quiebre del Consejo de Pueblos Atacameños a partir de la salida de gran parte de las comunidades del Alto Loa, entre las cuales se encontraban Caspana y Toconce, hasta ese momento administradoras del sitio turístico Géiseres del Tatio. Pese a estos quiebres y rupturas, el proyecto logró ser detenido y la empresa fue sancionada por la Comisión Regional de Medio

Ambiente (COREMA) por los daños ambientales producidos. Actualmente, y como una forma de permanecer en su tierra, este exdirigente sindical atacameño fundó un proyecto turístico capaz de armonizar el rescate de su cultura con un servicio de excelencia.

Los episodios de Pampa Colorada y el Tatio significan un antes y un después respecto de las políticas y acciones de sustentabilidad implementadas por las empresas mineras en el salar. Se levantó un precedente inexistente relativo a las luchas ambientales, y tanto las empresas mineras como el estado y las propias agencias turísticas reflexionaron sobre sus estrategias de acercamiento y relación con las comunidades. De hecho, estos conflictos incentivarón una profundización y expansión de sus discursos y prácticas de responsabilidad social, desarrollo comunitario y sustentabilidad vía creación y expansión de fundaciones o áreas corporativas enfocadas a contribuir en el “rescate y fortalecimiento de la cultura atacameña”: y asimismo “al cuidado y protección del medio ambiente”. Dentro de las comunidades y organizaciones atacameñas, estos conflictos significaron una polarización entre sectores que vieron en estas actividades “un lavado de imagen” o simplemente las “migajas de la minería” y otro dispuesto a establecer un marco de negociaciones con restricciones y una participación directa de la comunidad en los procesos de monitoreo de los proyectos desarrollados en su territorio.⁷

Junto con la pugna por el control y acceso a los recursos como el agua y el paisaje quedó en evidencia la incidencia en el sector del salar de Atacama de los impactos de las circulaciones masivas y permanentes de la llamada población flotante. Una mirada en permanente movilidad conformada por trabajadores de la minería directos y subcontratados; mano de obra de la construcción de grandes, medianos y pequeños hoteles; contingentes de funcionarios de los diversos servicios públicos; personal de agencias y operadores turísticos; científicos de diversas disciplinas y universidades tanto nacionales como internacionales que desarrollan proyectos en el sector; y cientos de turistas transitando las principales calles y sitios turísticos de la comuna, lo que provoca interacciones y tensiones entre agentes social y culturalmente heterogéneos.

7 Estos beneficios se comprenden principalmente como mayor acceso y oportunidades de trabajo, capacitación, becas, convenios, etcétera.

Geografías e identidades en producción: de atacamas a atacameños

Los hoy adscriptos como *licanantay* o atacameños formaron parte de una dinámica red de relaciones interétnicas dentro de una amplia región denominada circumpuneña, caracterizada por un modelo de complementariedad ecológica e interdigitación étnica practicada con grupos y regiones del actual noroeste argentino y sur boliviano (Martínez 1998; Hidalgo 2004). Los documentos coloniales y otras fuentes históricas se refieren a estos grupos como “los atacamas”, con lo cual señalan una adscripción geográfica y lingüística de un grupo que comparte espacios y territorios comunes, así como herederos de una lengua extraña como el kunsa y cuya movilidad con diversos grados de diferenciación se debió reorganizar permanentemente de acuerdo con contextos cambiantes (Álvarez [1588] 1998). Uno de estos marcos fue el que obligó a estas poblaciones a incorporarse al proyecto republicano y modernizante de Chile a fines del siglo XIX, luego de que esta región—hasta ese momento perteneciente a la república de Bolivia— fuera anexada a Chile. La también llamada Guerra del Salitre se constituyó en el inicio de un periodo de expansión y consolidación de la minería industrial que se prolongó durante todo el siglo XX. Con este escenario, las fronteras geopolíticas y económicas se redefinieron sobre la base de un proceso de territorialización en torno a la actividad minera en la actual región de Antofagasta. Estas circulaciones definieron una ruta de movilidad que tuvo como eje la mina de Chuquicamata, la cual estimuló procesos de migración desde las localidades indígenas hacia la ciudad de Calama (Carrasco 2010). Ruta que se invirtió a partir de los años ochenta del siglo XX, primero con la entrada de dos empresas para la explotación del litio al salar de Atacama; segundo, con la creación de un distrito jurisdiccional independiente de la ciudad de Calama como fue la creación de la comuna de San Pedro de Atacama. Aunque resultan todavía escasos los estudios sobre el impacto de la minería en el salar, los realizados hasta el momento dan cuenta de la presión para que las comunidades se convirtieran en pequeños campamentos mineros y abandonaran actividades tradicionales vinculadas al pastoreo y la agricultura debido a la falta de agua (Yáñez y Molina 2008). Como lo constata el trabajo de Núñez, esta minería que denomina “moderna” para diferenciarla de la minería del salitre y del cobre del siglo anterior, pese a que frenó el desdoblamiento, significó sin embargo, una progresiva sedentarización en comunidades atacameñas como Toconao y Peine (Núñez 2002: 12).

Una década y media más tarde, en 1996, estos procesos de retorno se intensificaron con la puesta en marcha Ley Indígena mediante la conformación del Área de Desarrollo Indígena (ADI) Atacama la Grande⁸. La confluencia de factores históricos,

8 Esta área indígena fue una de las primeras en funcionar en el norte de Chile y fue concebida por la política indígena de los noventa como una medida para focalizar los recursos y acciones del estado hacia los pueblos indígenas. Las comunidades del Alto Loa hasta ese momento formaron parte del ADI Atacama la Grande; no obstante, en el

políticos, económicos y socioculturales tuvo como correlato la emergencia de procesos de revitalización socioétnica, caracterizados por la aparición de una primera generación de líderes indígenas que iniciaron una actuación protagónica en el municipio local y luego en otras agrupaciones indígenas que se formaron en ese período (Consejo de Pueblos Atacameños y CONADI principalmente). A partir de este proceso, la categoría de atacameños o lincanantay referirá a elementos de pertenencia a un pasado común en el cual se incorporan elementos de un discurso arqueológico (Ayala 2007), pero que a su vez activa procesos de construcción étnica basados en la pertenencia a una historia, una territorialidad y una religiosidad compartidas entre las comunidades del salar. Como lo describe Morales, la etnopolítica atacameña se caracterizará hacia adentro por estimular procesos de diferenciación étnica, mientras que hacia afuera “actuará como una ideología de la sujeción y asimilación de la diferencia en los procesos legales de reconocimiento multiculturalista” (Morales 2010: 153). Un comunero del ayllu de Solor en San Pedro de Atacama describe este proceso con las siguientes palabras:

lo que pasa en el 2007 después de 25 años de ausencia, entonces cuando yo era muy chico tenía mucha cercanía con San Pedro hasta que me fui a estudiar a la universidad a los 18 años, entonces de alguna manera para mí fue un shock este cambio porque de repente pasamos de que yo era sampedrino, de que no existía el concepto indígena... Yo recuerdo que en ese momento como que había una interfaz, es decir, nosotros veníamos al museo y ahí habían indios, en algún momento de la historia, del desarrollo de esta zona, habían indios... que no éramos nosotros no, ¡no por favor! ¡Cómo vamos a ser indios! De hecho, nosotros... yo me acuerdo que estudié en primero medio en la escuela de Calama, en el Liceo Industrial de Calama y nosotros teníamos un compañero ‘el paitaco’, o sea, nosotros le decíamos ‘paitaco’, que eran indios de mierda, o sea, nosotros nos reíamos de ellos, de hecho, nadie quería ser eso, ya, y llego acá y me encuentro con el shock que todos quieren ser indios o indígenas, entonces es como, es más, hay gente se siente orgullosa, es más, hay gente que incluso tiene como una historia, como una, como diríamos, como... toda una continuidad, ¡siempre fue así!, ¡nosotros descendientes de los tribus Paniri...! Esa era la visión que yo tenía de la cosa indígena en esta zona, como algo que pasó, nosotros ya no somos indígenas... Entonces cuando llegué fue un shock descubrir que sí había indios... y que además ¡yo era atacameño! ¡Era indio! (Gerardo Ramos, comunidad de Solor, febrero 2012).

año 2003 y liderados por la comunidad quechua de Ollagüe, se constituyeron en un ADI independiente denominado Alto Loa.

En el transcurso de este período San Pedro de Atacama se convirtió en uno de los principales destinos turísticos tanto nacional como internacional, cuyo reconocimiento se hizo explícito en 2002, cuando el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR 2009) lo declaró Zona de Interés Turístico. Esta declaración fue particularmente útil para las comunidades y organizaciones del salar, que llevaron adelante la “Defensa del Tatio” y se refugiaron en esta declaratoria consagrada por el propio estado nacional para detener el proyecto de exploración geotérmica en el delicado sitio de los géiseres del Tatio. Simultáneamente, esta y otras acciones tanto del estado como de las organizaciones atacameñas favorecieron el surgimiento de experiencias de turismo cultural, étnico o rural, etnoturismo, etc.; en las cuales las comunidades se incorporaron de manera protagónica y lograron convertirse en coadministradoras de sitios emblemáticos como la Reserva Nacional Los Flamencos y de museos comunitarios como los de los ayllus de Tulor y Quitor.

En este contexto de expansión sociodemográfica producto de las presiones globalizantes generadas por los complejos culturales de la minería y el turismo en la región del salar, las comunidades indígenas atacameñas volvieron a la palestra nacional en el año 2011 por las solicitudes de exploraciones geotérmicas otorgadas por el estado a empresas transnacionales en todo el sector precordillerano;⁹ por el decreto que abrió la licitación internacional del Sistema Nacional de las Áreas Silvestres Protegidas del estado conocidas como SNASPE, y por el preanuncio de la venta de las bases para la licitación internacional de litio como parte de las políticas del gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014).¹⁰ Esta triple demanda sobre el territorio en el último período replanteó un escenario de tensiones entre

9 Estas adjudicaciones fueron otorgadas a empresas transnacionales como las canadienses Polaris y Barrick-Zaldivar, la holandesa Transmark, las australianas Origin y Hot Rock y la norteamericana Ormat. Además de algunas que quedaron en manos de grupos nacionales como Colbun (relacionada a la familia Matte) y Antofagasta Minerals (controlada por la Familia Luksic). Estas fueron adjudicadas mediante decretos promulgados entre los años 2009 y 2011.

10 Esta licitación generó enormes críticas desde un grupo de parlamentarios de la oposición al gobierno, quienes presentaron un recurso de amparo por considerar que se trataba de una cuestión de estado que requería ser discutida en el congreso, y que terminó abruptamente como uno de los escándalos más grandes del gobierno en el último período. Esto en parte, por la enorme difusión mediática de parte de gobierno a un proceso que finalmente fue duramente sepultado por haber incurrido en errores tan fundamentales como otorgarle la concesión a la empresa SQM, con quien el estado mantenía litigios pendientes. Finalmente, este error significó la renuncia del subsecretario de Minería y la declaración de la licitación como desierta. Es preciso recordar que parte de la denuncia fue llevada adelante por las otras dos empresas que participaron y que no se adjudicaron la licitación, las mismas que dieron antecedentes de estos errores a nivel público y actualmente se encuentran considerando las posibilidades de querrellar contra el estado por los perjuicios producidos por este episodio. Esta situación significó, por un lado, recordar las formas de privatización de empresas como SQM –en ese momento SOQUIMICH– durante la dictadura. Estas y otras informaciones fueron levantando un manto de dudas y oscuridades respecto de una

agentes locales –indígenas y no indígenas–, agentes regionales y nacionales y empresas transnacionales, que reveló nuevamente la superposición de acciones entre la actividad minera y la turística en el salar y una nueva fase del proceso étnico local, que esta vez judicializó los conflictos contra el estado interponiendo recursos de protección.

Estas territorialidades y los imaginarios promineros y proturísticos que circulan en torno al salar de Atacama, son fomentados en gran parte gracias a la acción de los medios de prensa escrita y televisiva regional, y al trabajo de las áreas corporativas de las empresas donde se diseñan y planifican las políticas de responsabilidad social empresarial (RSE). A través de ambas se propagan las concepciones tanto del estado como de los privados sobre lo que definen como sustentabilidad; asimismo sirven como espacios de difusión de los proyectos e inversiones de estos agentes y de su importancia en la economía regional y nacional. Sin embargo, y pese al enorme esfuerzo comunicacional que alimentan las empresas en favor de su actividad como fuente del desarrollo chileno, éstas no han podido aplacar el descontento expresado en las protestas y movilizaciones que se suscitaron en el último período. Estas protestas tienen como trasfondo principal la percepción de las externalidades negativas por sobre las positivas de la minería. No obstante, la prensa escrita regional insiste en destacar los impactos económicos positivos de la minería tales como las millonarias inversiones, la variedad de cartera de proyectos y los potenciales negocios asociados; cuyo efecto “no deseado” –como es el aumento de la inmigración colombiana–, es presentado como un efecto menor asociado y legitimado por un discurso xenofóbico y racializado que los incorpora en tanto delincuentes, traficantes de drogas o prostitutas.

Aunque las mismas autoridades son conscientes de que parte importante de los beneficios de la actividad minera no queda en la región y mucho menos en la comuna, la población ha comenzado a sentir el peso de cargar no sólo con la contaminación del ambiente sino con otros problemas asociados, por ejemplo, la infraestructura deficiente, la desigualdad social entre quienes pertenecen o no a la actividad minera, la inseguridad laboral, los problemas de salud asociados al alcoholismo, la drogadicción, etcétera. En el caso de las comunidades indígenas, tanto atacameñas y quechuas de la provincia del Loa, el descontento y sus demandas no se relaciona sólo con el problema redistributivo asociado a la explotación y agotamiento de sus recursos naturales, sino principalmente por la marginación en los procesos de participación y toma de decisión sobre los proyectos que se instalan en su región, comuna o localidad. La crítica principal en este sentido apunta a denunciar la exclusión en las decisiones que impactan en su territorio, lo cual pone en riesgo la posibilidad de desenvolverse a futuro en él,

de las dos empresas que concentran la producción de litio nacional y la cual tiene una presencia directa en las comunidades del salar de Atacama.

contenido esencial del concepto de sustentabilidad según la declaración de Río de 1992 (Organización de las Naciones Unidas 1992). Junto con la no participación, la exclusión y la marginación, las memorias de Pampa Colorada y Tatio revelaron el olvido e incumplimiento del estado de los compromisos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la propia ley indígena, instancias que salvaguardan el derecho a recibir una información clara y oportuna. A su vez, estos hechos llevaron a las áreas corporativas mineras a reorientar las estrategias hacia propuestas en el área productiva con fuerte énfasis en una lógica empresarial y de autoemprendimiento, con lo cual lograron desviar el eje de las tensiones y conflictos relacionados con el control del territorio y sus recursos, principalmente el agua. Sus acciones, en consecuencia, tendrán como meta mitigar los impactos sobre la comunidad, y realizar convenios directos con estas, todo lo cual desperfila progresivamente la importancia de organizaciones indígenas como el Consejo de Pueblos Atacameños. Estas estrategias individualizadoras tienen en parte su asidero en la propia legislación indígena de los años noventa, que debilitó a organizaciones tradicionales al levantar a cada comunidad como una unidad jurídica independiente. Esto se pudo observar con claridad en el caso del Tatio, donde el Consorcio Geotermia del Norte formado por la italiana ENEL y CODELCO/ ENAP desplegó acciones directas con las comunidades de Toconce y Caspana, quienes tenían a cargo la administración del sitio Géiseres del Tatio, obviando al resto de organizaciones locales y provocando, como dijimos antes, una ruptura dentro del Consejo de Pueblos Atacameños.

Frente a esta manera de administrar la información y a estas formas de exclusión en decisiones fundamentales que afectan al desarrollo cultural y medioambiental de las comunidades, estas se han apoyado cada vez más en redes transnacionales y nacionales¹¹ como forma de contrarrestar estos megapoderes en pos de conseguir un mínimo de visibilidad sociopolítica y comunicacional para sus demandas. Pese a estas acciones de defensa, el salar de Atacama sigue siendo representado como un lugar por explorar y explotar recursos, sean estos naturales o culturales, y que hoy involucran a la energía geotérmica, áreas silvestres protegidas por el estado y privadas, como también recursos tan estratégicos como el litio. Esta misma idea la sostienen las autoridades regionales de distintas áreas, como la turística y la minera, y también la nueva institucionalidad medioambiental, quienes ven al salar como una región en pañales desde el punto de vista de su desarrollo, donde queda mucho por hacer y donde es posible compatibilizar los intereses tanto de la minería, el turismo y las comunidades. Estos son los fundamentos actuales para el incipiente desarrollo de lo que se ha llamado turismo minero, cuyo objetivo es

11 Se pueden mencionar las ONG internacionales de ayuda a los migrantes, como OCCIM, Pan para el Mundo y, en otro momento, a nivel nacional, el activo involucramiento del Observatorio de Derechos Indígenas (hoy de Derechos Humanos). Algunos grupos también han buscado apoyo en la Red Medioambiental Norte, como en el programa Chile Sustentable, liderado por la medioambientalista Sara Larraín.

difundir las actividades extractivas dentro de circuitos turísticos que se ofrecen. Se lo percibe así como una estrategia para acercar a la gente a conocer la actividad y cambiar su imagen respecto de esta. Asociado a lo mismo, el turismo de negocios es un interesante aliado para la gente que llega a la región y a la cual se la quiere invitar a conocer los atractivos turísticos, de los cuales, uno de los principales es la región del salar de Atacama. Una tercera actividad que viene sonando en la boca de la recién creada Subsecretaría de Turismo es el aún no trabajado turismo astronómico y que probablemente tendrá como punto de inicio la puesta en marcha del observatorio ALMA, el más grande del mundo. Mientras se despliegan las representaciones de la región en un proceso de desarrollo incipiente en cuanto a sus bondades y potencialidades, algunos sectores y comunidades originarias atacameñas denuncian, por el contrario, un desastre ecológico porque no se ha respetado los ciclos de la patahoiri –madre tierra en la lengua extinta kunza–, quien, hoy dicen sus dirigentes y sanadores, se encuentra trastocada y agotada por la sobreexplotación de sus recursos y de su gente. Las comunidades atacameñas consideran que el estado debería abandonar su actitud de transgresor de sus derechos y reconocer a la región –habitada desde hace milenios por grupos de hombres y mujeres dedicados al cultivo y al cuidado de los animales– como territorio indígena. Un proceso cuyas principales deficiencias y contradicciones se encuentran en el no reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas de Chile y en la lenta implementación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobada en el 2008, convenio que, es necesario recordar, estuvo detenido 17 años en el Congreso chileno.

A modo de cierre

En este escenario global, los actores dominantes insisten en que la región del salar de Atacama apunte a constituirse en un centro de producción minera no metálica y de energías renovables como la geotermia, mientras paralelamente se pretende que siga siendo un destino turístico de renombre nacional e internacional. La pregunta que surge es, entonces, ¿cómo podría lograrse este objetivo, en medio de la conflictividad social permanente que en los últimos años ha caracterizado la región, y cómo esta podría satisfacer intereses tan opuestos como los de industria del turismo –que vive del paisaje y de la cultura–, los de la minería –que destruye el paisaje para obtener su producto– y los de las comunidades indígenas que buscan reconocimiento y legitimidad en tanto primeros habitantes de esta tierra? Los discursos y prácticas de la sustentabilidad que continúan inundando el salar no han sido suficientes para salvaguardar una política de los acuerdos y de confianzas con las comunidades indígenas y otros actores.¹² Las acciones de

12 La Ley 19.300, conocida como la Ley de Medioambiente, fue promulgada en Chile en el año 1994. No obstante, entró en completa vigencia recién en el año 2001 luego de que

mitigación que emanaron posteriormente a los conflictos de Pampa Colorada y el Tatio revelaron ser un campo en permanente estado de ebullición. Su carácter inestable e impredecible no implica, sin embargo, que las comunidades se encuentren plenamente cerradas al diálogo y la negociación. Ellas son las primeras en saber que su presente y su futuro se relacionan con la minería, y que sus alternativas de desarrollo dependen de este complejo transnacional. Paralelamente a este escenario de negociación, existe otro, liderado por el Consejo de Pueblos Atacameños, que tomó el camino de la judicialización de estos conflictos indígenas y ambientales, en algunos casos buscando instalar al turismo –industria que reporta retornos más directo y a más corto plazo a las economías atacameñas– como una defensa frente a la minería. Esta estrategia de defensa frente al avance de la minería, a su vez, coincide con las masivas actividades desplegadas en este último tiempo por el Servicio Nacional de Turismo y una nueva política nacional/regional que pretende “ordenar” e “intervenir” sobre el descontrolado turismo en la comuna de San Pedro de Atacama.¹³ Este ha cobrado impulso desde las nuevas instancias nacionales creadas recientemente como es la Subsecretaría de Turismo, cuyo estudio sobre áreas prioritarias del 2011 tenía aún como portada la iglesia colonial de San Pedro de Atacama (SERNATUR 2009). La creación de este organismo da cuenta de la voluntad política de consolidar esta parte de la región de Antofagasta como región turística dentro de los nuevos lineamientos económicos del país. Resumiendo, los conflictos del salar revelan lo transnacional como un espacio complejo y dinámico de relaciones entre actores locales, regionales, nacionales y transnacionales que interceptan y yuxtaponen intereses, imaginarios y voluntades. Un escenario de tensiones al interior de las comunidades y otros actores locales, como también entre las autoridades regionales de la Minería, de Economía y Turismo, Energía o Medio Ambiente. Mientras algunos actores locales –tanto indígenas como no indígenas– apuestan a la mesa de diálogo con la Subsecretaría de Turismo, otros más radicales tales como el Consejo de Pueblos Atacameños piden recuperar sus derechos ancestrales en tanto territorio indígena, rechazando una negociación más abierta con residentes nacionales y extranjeros, y trasladando su lucha a los tribunales nacionales e internacionales. La multiplicidad de acciones, políticas y presiones sobre el territorio interrogan no sólo por los efectos socioculturales asociados a esta complejidad, sino también por la capacidad de recarga del reconocido frágil ecosistema del salar de Atacama en un contexto de exigencias y protecciones medioambientales, que marchan paralelas a las concesiones permanentes de recursos naturales al mundo privado. Entonces, tanto

se aprobara su reglamento operativo. Entre sus aspectos principales, la ley establece un sistema de evaluación de impacto ambiental (SEIA), encargado de evaluar en un plazo determinado los proyectos presentados. Este proceso se inicia con la presentación de un EIA o Estudio de Impacto Ambiental por parte de la empresa interesada. Además, señala los órganos del estado competentes, encargados de pronunciarse y las formas legítimas de participación ciudadana.

13 Entrevista a la secretaria regional de Economía, Turismo y Fomento. Mayo de 2012.

el denominado patrimonio cultural que intenta salvaguardar la ley indígena del año 1993 como el patrimonio medioambiental que intenta defender la legislación del año 1994, se enfrentan a una crisis permanente de legitimidad y consenso. Aunque para muchos pueda aparecer el agua como el eje central del conflicto, la complejidad del salar de Atacama refiere, a nuestro entender, a dimensiones históricas e identitarias múltiples que provienen de la presión por constituir al salar simultáneamente en una región indígena, minera y turística. A su vez, esta deriva de la nula credibilidad hacia el estado y sus conglomerados transnacionales para avanzar en una política de participación real y efectiva, coherente con las diversas legislaciones y políticas implementadas por Chile en las últimas dos décadas; aunque las proyecciones insisten en que el cobre seguirá en alza y continuará siendo supuestamente el sueldo de Chile. Desde esta perspectiva, la sociedad chilena en general, pero en particular las comunidades para las que la actividad minera es central –como Calama, San Pedro de Atacama, e incluso algunos sectores de Antofagasta–, han tomado conciencia de la desproporcionalidad y las marginalidades asociadas a la actividad minera que trasladan el beneficio a otros sectores y regiones, en su mayoría fuera de Chile. Esta percepción y este descontento que tiene en el centro del huracán los problemas medioambientales y la crisis de los recursos naturales actuales han activado movilizaciones sociales que al parecer no van a desaparecer ni mucho menos disminuir. Estas tensiones permean la mayoría de los espacios sociopolíticos actuales en el salar de Atacama, y las comunidades ven hoy como mejor aliado al turismo, mientras acusan a la minería de avanzar sin respeto y por sobre sus derechos culturales. La crisis hídrica del salar producto de la excesiva demanda minera, y de manera más invisibilizada la turística, así como las presiones para implementar energías limpias en su producción, junto con las exigencias de un paisaje natural prístino abierto al turista, marcan el presente y futuro cercano de la región al tiempo que ponen en crisis los modelos de desarrollo económico y social. El actual código de aguas de 1981 impuesto durante el período de la dictadura y que separa el agua de la tierra –propiedad consustancial de la vida en la cosmovisión de pueblos originarios y campesinos como lo son las comunidades atacameñas del salar de Atacama– configura un territorio cuya superposición de mapas se traduce en una dinámica social cuya complejidad y heterogeneidad crecen. Un destino turístico camino a la destrucción, señalan algunos antiguos vecinos, mientras otros auguramos un pequeño/ gran negocio del litio para el estado y las transnacionales que partió mal, pero que –como fueron los ejemplos de Pampa Colorada y Tatio– reflejaron un capitalismo sin memoria y capaz de reinventarse que promete por un tiempo prolongado seguir otorgándole complejidad a este espacio social. Desde esta perspectiva, el salar de Atacama constituye, a nuestro modo de ver, un caso interesante para analizar los procesos de globalización transnacional en perspectiva histórica. Asimismo, se presenta a la región del salar como un ejemplo etnográfico grandilocuente relativo a los modelamientos del poder cuya historicidad se percibe

en las memorias y prácticas sociales de los habitantes del salar. Ellas revelan elementos de un pasado reconstruido y atravesado por historias, ideologías y prácticas, donde la interacción transnacional ha sido un eje constitutivo de la sociedad atacameña. De igual forma, los procesos de globalización nos permiten observar los discursos y las prácticas transnacionales, al igual que sus reelaboraciones y traducciones en la construcción de identidades étnicas y sociales entre las comunidades atacameñas. Así también, la conformación de la minería y el turismo en complejos culturales transnacionales deja entrever la utilización de estrategias del pasado en el presente donde los recursos de la naturaleza y la cultura refieren tanto a las memorias de un pasado-presente relacionado con la tierra, como a ideologías inclusivas que desde la colonia inculcaron las prácticas de la propiedad, la territorialidad y la cultura como mercancías transables, las cuales coexisten, han coexistido y continuarán coexistiendo con las prácticas de reciprocidad andina que se llevan adelante en esta región.

Agradecimientos

Agradezco a CONICYT por el apoyo a través del proyecto posdoctoral FONDECYT 3120062 y a mi colega Mónica Montenegro por su ayuda en la traducción del resumen en inglés. También mis agradecimientos a los evaluadores, quienes realizaron interesantes sugerencias al manuscrito.

Referencias citadas

- Álvarez, B. 1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo.
- Appadurai, A. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce.
- Ayala, P. 2007. Relaciones entre atacameños, arqueólogos y estado en Atacama. *Estudios Atacameños* (33): 133-157.
- Bartolomé, M. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Maná* 12 (1): 36-68.
- Bengoa, J. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. 2002. *Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bello, A. 2008. "Los pueblos indígenas y las contradicciones de la globalización". En: A. Bello y J. Aylwin (eds.), *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, pp. 48-65. Temuco: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

- Boccaro, G. y P. Bolados 2008. ¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la pos dictadura. *Memoria Americana* 16 (2): 167-196.
- Bolados, P. 2012. Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 44 (1): 135-144.
- Briggs, L., G. McCormick y J. T. Way 2008. Transnationalism: A Category of Analysis. *American Quarterly* 60 (3): 625-648.
- Bustos, A. 2005. Hacia un turismo intercultural: el caso atacameño. *Líder* 10 (13): 133-150.
- Carrasco, A. 2010. A Sacred Mountain and the Art of “Impression Management”. *Mountain Research and Development* 30 (4): 391-397.
- Comaroff J. y J. Comaroff. 2001. *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham: Duke University Press.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2003. Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf> (17 octubre 2014).
- Congreso Nacional de la República de Chile. 1993 Ley 19.253. Sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas.
- _____. 1994 Ley 19.300. Bases Generales del Medio Ambiente.
- Doane, M. 2007. The Political Economy of the Ecological Native. *American Anthropology* 109 (3): 452-462.
- Ferguson, J. 1994. *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferguson, J. y A. Gupta. 2002. Spatializing States: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29 (4): 981-1002.
- Harvey, D. 2006. “Neo-liberalism and the restoration of class power”. En: *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, pp. 9-68. Londres: Verso.
- Hidalgo, J. 2004. *Historia andina en Chile*. Santiago: Universitaria.
- Hill, J. 1996. “Introduction: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992”. En: J. Hill (ed.), *History, power, and identity. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992*, pp. 1-19. Iowa: University Iowa Press.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) [Chile]. 2002. Censo 2002. <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisiscensal.pdf> (20 agosto 2013).
- Kearney, M. 1995. The local and global: the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review Anthropology* (24): 547-564.
- Martínez, J. L. 1998. *Los pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago: DIBAM.
- Mato, D. 2001. “Des-fetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios Latinoamericanos sobre*

- Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*, pp. 147-178. Caracas-Buenos Aires: UNESCO y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- _____. 2004. "Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil". En: Daniel Mato (ed.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, pp. 67-93. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Moore, D. 2005. *Suffering for territory: race, place, and power in Zimbabwe*. Duke University Press, EEUU.
- Morales, H. 2010. *Etnopolítica en Atacama. Laberinto de la etnicidad atacameña en Chile*. Freie Universität Berlin, Alemania.
- Núñez, M. 2002. "Transformaciones culturales en Toconao por impacto de empresas mineras: un estudio de caso en el norte de Chile". Tesis de Magíster inédita. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Chile.
- Organización de las Naciones Unidas. 1992 Rio Declaration on Environment and Development. The United Nations Conference on Environment and Development. <http://habitat.igc.org/agenda21/rio-dec.htm> (26 agosto 2013).
- Paley, J. 2001. *Marketing Democracy. Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley: University of California Press
- SERNATUR, Chile. 2009. "Zonas y centros de interés turístico nacional declarados bajo el Decreto 1.224 de 1975. Subdirección de Estudios Unidad de Territorio y Medio Ambiente". SERNATUR, Chile.
- Stavenhagen, R.. 2001. *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Taylor, M. 2006. *From Pinochet to the "third way": neoliberalism and social transformation in Chile*. Londres: Pluto Press.
- Tsing, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Yáñez, N. y R. Molina. 2008. *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: LOM.

Heterogeneidad y tensión entre las formas de comprender el desarrollo: Examen antropológico a la convivencia entre empresas forestales y comunidades mapuche en La Araucanía, Chile¹

NOELIA CARRASCO HENRÍQUEZ

Introducción

El análisis de la expansión de la industria forestal en contextos territoriales específicos no puede limitarse a describir sus efectos sobre la empleabilidad o a los indicadores productivos, menos aun cuando se trata de empresas con patrimonio y carácter transnacional. Detenernos en el fenómeno de la presencia de las empresas de tipo transnacional en el territorio implica observar la reconstitución permanente de las dinámicas económicas y socioculturales del mismo. Ello a su vez permite dilucidar el orden de la tensión entre las fuerzas económicas de las empresas y la predisposición de las comunidades locales hacia el estilo de desarrollo económico y productivo que promueven los sectores públicos y privados. El foco central de este estudio ha sido entonces la caracterización de las relaciones que se expresan a partir de la tensión entre intereses políticos, económicos y culturales dentro de un contexto específico, a saber, el territorio mapuche de Chol Chol, región de La Araucanía, Chile.

En lo disciplinario, se trata de materializar un aporte desde las ciencias sociales, particularmente desde la antropología del desarrollo, construida a partir una etnografía de las relaciones sociales del capitalismo contemporáneo; una etnografía de las relaciones cara a cara entre actores que vitalizan a la industria forestal contemporánea, que permite reflejar las formas y contenidos implicados. Para ello, la antropología ofrece una perspectiva que permite comprender los efectos

1 Publicación original: Carrasco Henríquez, Noelia. 2012. Heterogeneidad y tensión entre las formas de comprender el desarrollo: Examen antropológico a la convivencia entre empresas forestales y comunidades mapuche en La Araucanía, Chile. En: *Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO)* 22 (2): 11-26. <https://hdl.handle.net/10925/1544>

de la actividad forestal en territorios indígenas, en tanto actividad productiva de escala transnacional, propia de la internacionalización económica y social que actualmente vivimos. Desde el enfoque antropológico utilizado, se ha hecho posible identificar perfiles socioculturales de empresas y comunidades, ofreciendo una posibilidad para comprender la trama de relaciones interétnicas en la región de La Araucanía, atravesadas por intereses económicos específicos.

Enfoques teóricos y metodológicos

La antropología del desarrollo postula que los lenguajes y las prácticas obedecen a ideologías que construyen, en su vitalidad y dinamismo, la realidad sociocultural (Escobar, 1991; Crush, 1995; Ferguson, 1996). A partir de esta premisa, interpretamos que la presencia y la posición de las empresas forestales en el territorio mapuche marcan una pauta que da entonación al ritmo de las relaciones interétnicas en el territorio. Las empresas –sus imágenes corporativas, su actividad principal, sus lenguajes y sus planteamientos sobre el desarrollo– demuestran una modalidad de comprender y explotar productivamente los recursos naturales, que provoca una serie de reacciones en las comunidades mapuche del territorio. El sentido antropológico de esta afirmación se encuentra en reconocer en los grupos humanos la facultad de organizarse en torno a convicciones y preconcepciones, a partir de lo cual se desprende un comportamiento que materializa el funcionamiento del sistema sociocultural. Por otra parte, el contenido emanado desde convicciones y preconcepciones, siendo de carácter ideológico, establece los límites de lo que entendemos como modo de entender. Así definido, la investigación realizada ilustra a partir del caso estudiado la existencia de diversos modos de entender, tanto el desarrollo como la economía, en el territorio de La Araucanía.

Para poder obtener un análisis cabal del problema abordado, se incluyó como segunda perspectiva teórica a los estudios antropológicos de la empresa y de los negocios. Este enfoque aporta un campo de investigaciones marcado por la asociación de la disciplina a los desafíos que la economía y la política imponen en la sociedad contemporánea. De acuerdo a Roca (1998), la antropología industrial, de la empresa o de los negocios, concentra un interés clave por las instituciones centrales del capitalismo industrial. Confluyen en esta perspectiva los estudios antropológicos sobre el trabajo en las sociedades complejas, y en general todos aquellos que consideran a las sociedades industriales como contexto determinante de las dinámicas socioculturales (entre los cuales destacan los trabajos de Sennett de 2006 y 2007). De esta manera, la construcción del enfoque teórico para el tratamiento del problema de investigación propuesto constituye parte del proceso mismo, pues supone y exige la búsqueda de categorías y miradas que permitan enriquecer el análisis del fenómeno desde los dos focos centrales identificados: el abordaje antropológico de las empresas como constructos socioculturales, y la

precisión en la mirada al contexto y a las condicionantes económicas y políticas que lo trazan afectando de manera rotunda el escenario interétnico e intercultural.

Lo anterior implica arribar a una postura que aborde los aspectos relacionales del desarrollo, en el contexto de instalación y expansión de la gran industria forestal. La finalidad en esta ocasión no ha sido la definición de políticas, puesto que no se ha tratado de una investigación de carácter aplicado, no obstante la posibilidad de suministrar elementos para ello sigue estando en pie. En ese sentido, el estudio expone las características de una relación política y económicamente clave en el territorio, de consideración estratégica para la planificación de su desarrollo. Para ello, ha sido necesario asumir “la incorporación imaginativa y epistemológicamente significativa” (Roca 1998: 18) de una problematización que cruce dimensiones económicas, ecológicas y culturales, identificando formas y contenidos propios de la sociedad contemporánea. La lógica que sostiene la adopción de esta perspectiva teórica en el tratamiento de los datos, obedece a la necesidad de ampliar la definición de la antropología como una ciencia tradicionalmente concebida para el estudio de lo marginal. Esta ampliación se basa en la consideración de que el análisis de la marginalidad de determinados sectores de la sociedad posee causas estructurales y simbólicas posibles de identificar intencionadamente desde el trabajo etnográfico.

Finalmente, así configurado el aparatage teórico es posible profundizar en el mundo de las empresas forestales en tanto instituciones básicas del capitalismo contemporáneo, explorando su diversidad interna y sus sofisticaciones ante los desafíos que el mercado y las coordinadas políticas que lo regulan, les imponen. Desde este acercamiento, las empresas constituyen “un sistema interactivo que crea una cultura propia a través de la cual coordina situaciones y contingencias hacia el exterior, en cuyo medio trata de alcanzar una misión” (Aguirre Baztán 2004: 25). Acorde a ello, podemos comprender a las realidades empresariales como subculturas nativas (Roca 2001) y aplicar sobre ellas aproximaciones emic o buscar el punto de vista nativo en sus modos de organizarse, identificarse y relacionarse.² El acercamiento etnográfico a estas expresiones socioculturales ha permitido conocer el sistema de relaciones en el cual las empresas forestales poseen un protagonismo política y económicamente determinante, aportando con

2 En este punto, propongo seguir los planteamiento de Pacheco de Oliveira (2006), quien afirma que “las relaciones entre el investigador y su objeto no pueden ya describirse bajo la óptica del exotismo y del extrañamiento” (p. 203). Ello supone el uso reflexivo de la idea de “nativo”, pues se trata de un término cargado de presupuestos cognitivos y hasta fuertes significados peyorativos. Desde este punto de vista, seguirá teniendo sentido metodológico para la antropología en la medida que refleje las efectivas condiciones políticas y sociales que definen la relación etnográfica. Es decir, no es solo “nativizar” a cualquier tipo de población –en este caso, actores de empresas transnacionales–, sino asumir, ante todo, el estatus político de éstos en el contexto abordado.

antecedentes nuevos respecto de los modos en que estas empresas definen su alteridad con las comunidades mapuche.

A modo de síntesis, podemos establecer que la alianza entre los enfoques de antropología del desarrollo y de antropología de la empresa, proceden cuando nos preocupamos por los engranajes entre actores con diversas lógicas económicas puestas en juego. Categorialmente, se propone integrar la comprensión del desarrollo con la comprensión de los procesos de industrialización (Rapley 2007) de territorios indígenas, visualizando el impacto de ambos procesos en la configuración sociocultural. Estos impactos trenzan a su vez elaboraciones ideológicas acerca de unos y de otros, y evidencian prácticas que denotan intenciones y transformaciones que tensionan y equilibran permanentemente el sistema de relaciones.

Considerando la estructura teórica expuesta, fue necesario identificar y organizar los contrapuntos metodológicos ad hoc. En efecto, se trató de un trabajo etnográfico altamente complejo, tanto por cuestiones de tipo práctico como por la sensibilidad del tema para las comunidades mapuche, las empresas y la comunidad académica más tradicional. Se trató, en efecto, de una etnografía que posicionaba al trabajo antropológico en una tensión latente, entre dos actores controversiales desde el punto de vista ético y político. Prueba de ello es que en el contexto de entrevistar a los agentes empresariales, de procurar su comprensión y valoración del estudio, se dieron diversas situaciones que debieron ser igualmente abordadas como dato etnográfico. Por ejemplo, cuando una de las empresas se demostraba inquieta ante las eventuales repercusiones del estudio, y a través de su responsable a nivel local expresaban que les parecía muy importante pero a su vez nos preguntaban con sospecha qué queríamos averiguar. En este contexto, se persiguió conservar lo que Ghasarian llama “el equilibrio con respecto a uno mismo y a la deontología de la disciplina” (2002: 111), considerando el compromiso declarado con la protección de los derechos indígenas y el interés de poder contribuir a ello desde el análisis de estas dimensiones sumergidas del desarrollo económico. Desde esta posición fue posible controlar las sutilezas del problema de investigación y convenir en que la antropología no sólo es una herramienta de persuasión para fines insurgentes, sino también un recurso para el conocimiento de los grupos de poder.

Hallazgos

El objetivo general propuesto en la formulación del proyecto estipuló describir y comparar los fundamentos, prácticas e impactos asociados a tres modalidades actuales de vinculación entre empresas forestales y comunidades mapuche: el programa Modelo Forestal Intercultural (Mofin), el Programa de Forestación Mapuche (PFM) y los procesos de Diálogo con Comunidades Mapuche (DCM),

para evidenciar el entrecruzamiento de lógicas privadas, estatales y locales y dar cuenta de la posición de cada discurso en el proceso que sigue la construcción del sistema de relaciones interétnicas en la región y el país. Cada programa constituye la apuesta que las empresas hicieron para construir y/o reforzar su presencia en el territorio y relación con las comunidades y, por ende, son el reflejo de la modalidad que consideran debe organizar el sistema económico y social.

El complejo entramado social, económico y político actualmente vigente en la región de La Araucanía, responde a las concepciones dominantes del otro culturalmente distinto, y al alcance de las prácticas económicas y ambientales en el territorio. En un sentido sincrónico, las relaciones entre el Estado, los empresarios forestales y las comunidades aparecen en la primera década del siglo XXI, marcadas en primer lugar por el control soberano del Estado por sobre el territorio. En virtud del ejercicio de este control, el Estado a través de los gobiernos aplica medidas tendientes a mantener el orden y el adecuado funcionamiento del territorio. Esto implica, ante todo, la conservación del orden y el efectivo desarrollo de las actividades productivas que tributan a los indicadores económicos del país. Producto de este ejercicio, el territorio de La Araucanía ha sido fuente de enfrentamientos asociados a un proceso social y jurídico de criminalización de las demandas y reivindicaciones indígenas. Un segundo factor que caracteriza al sistema de relaciones Estado-empresas y comunidades mapuche en La Araucanía es el rol que cada sector juega en los procesos económicos y políticos claves del territorio. El Estado se ha mantenido durante la última década en un rol de control y resguardo de los procesos de desarrollo en lo que a las comunidades se refiere. Desde los aparatos públicos regionales y comunales se implementan dispositivos que convocan a las comunidades mapuche a priorizar y a participar en la implementación de procesos de desarrollo, emanados desde iniciativas estratégicas como el Programa Orígenes o bien desde instrumentos ministeriales tales como los programas de salud y educación intercultural. Asimismo, el aparato público para con los pueblos indígenas permite que los municipios se hayan venido haciendo progresivamente parte de programas de carácter transversal, que de modo integrado pretenden abordar al desarrollo indígena y la inclusión de la mujer en las actividades económicas, entre otras.

Pero el escenario es mucho más complejo aún, las fuerzas en tensión no son sólo las comunidades mapuche y el Estado. El sector privado bajo la figura de las empresas forestales comienza a visibilizarse en el contexto social de la región de La Araucanía, cuando comunidades mapuche reivindican tierras explotadas por estas empresas con monocultivos de pino radiata y eucaliptus globulus. Para los mapuche, la principal causa de las reivindicaciones es la recuperación de tierras, no obstante los efectos ambientales y socioeconómicos de la convivencia con las empresas forestales también pudo ser motivo de irritación y demanda (Montalba, Carrasco y Araya 2006). De esta manera, algunas comunidades y organizaciones

mapuche se hicieron parte de movimientos sociales ambientales, resistiéndose a los impactos de plantas de celulosa, y de las faenas en general de la producción forestal. No obstante, este sector de comunidades mapuche representa sólo una de las posiciones o formas de entender su lugar en la sociedad nacional, aquella que cuestiona, reivindica y demanda, articulada a su vez con otros movimientos sociales como los ambientalistas y de crítica al modelo económico.

Desde otra perspectiva, y dando cuenta del impacto de las políticas de forestación campesina impulsadas por Corporación Nacional Forestal (Conaf) en las últimas décadas, se encuentra otro sector de comunidades mapuche que sigue el ritmo productivo y económico que promueve el Estado, buscando articularse a sus modalidades productivas y comerciales. En efecto, muchas familias mapuche han optado por los recursos que, pensados para promover el desarrollo en el mundo de los pequeños campesinos, han contribuido también a la expansión de la industria forestal en el territorio mapuche. Los datos obtenidos en el curso de la investigación permiten demostrar, no obstante, que no todas las familias que deciden destinar parte de sus suelos a la producción de monocultivos están necesariamente de acuerdo con la expansión forestal en las comunidades y su entorno. Los datos demuestran, como se verá más adelante, que tanto por inquietudes acerca de la desaparición del agua como por desconfianzas instaladas respecto de la figura genérica de las empresas y las plantaciones forestales, existe un sector de personas en las comunidades que deciden la plantación de monocultivo en sus predios únicamente por constituir una oportunidad productiva. Es decir, se reconoce que dicho esquema económico y comercial incide en sus dinámicas domésticas, aun cuando no compartan sus principios.

Lo anterior configura parte de la heterogeneidad sociocultural en el territorio, marcada por la existencia de distintas formas de concebir el desarrollo, la identidad mapuche y lo que el pueblo mapuche es y debe ser. Los perfiles de comunidades y de empresas forestales identificados en el proceso de la investigación permiten organizar una gráfica de posiciones que refleja dicha heterogeneidad. Esta gráfica presentaría como eje central a la coincidencia de mayor peso político, entre el Estado y las empresas forestales, en la adhesión a una lógica económica basada en la explotación de los recursos naturales para el crecimiento económico. Luego, ubicaría gradualmente a los sectores mapuche que se encuentran más y menos próximos a esta lógica, considerando como indicador empírico al tipo de relación que establecen finalmente con las empresas forestales.

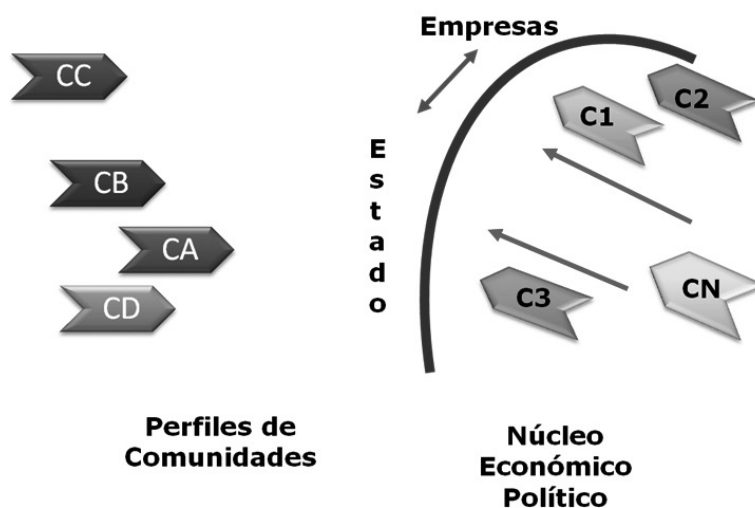


Imagen 1. Perfiles de comunidades mapuche y empresas forestales en relación.

Fuente: Elaboración propia, Informe Final Proyecto Fondecyt 11080196, octubre 2010.

La imagen 1 muestra que el escenario de las relaciones interétnicas en el territorio estaría marcado por la heterogeneidad de posiciones tanto dentro de lo preconcebido como mundo social mapuche, como también dentro de la sociedad nacional. No obstante dicho principio de heterogeneidad que atraviesa el sistema, existe un eje inexorable para todos los sectores que le componen, cual es el la lógica económica basada en el principio de la producción de excedentes. En tensión con este modo económico, podemos identificar además algunas variantes críticas, principalmente visibles a través de la configuración de un nuevo movimiento social, inclusivo, que integra a personas y organizaciones que cuestionan la explotación desmedida de los recursos naturales y la transgresión de derechos ambientales, territoriales y culturales del pueblo mapuche. Este movimiento se expresó emblemáticamente en los conflictos de la Planta de Celulosa Valdivia y el ducto en Mehuín (originados en 1995 y 1996), entre otros, en que grupos ambientalistas establecen alianzas con sectores de las poblaciones locales, configurando una posición crítica con demandas explícitas. Se ponen de manifiesto así conflictos provocados por la imposición de proyectos productivos lesivos con intereses sociales, dentro de los cuales se incluye la protección del patrimonio natural y cultural de las comunidades mapuche.

Por otra parte, se constata la presencia en el territorio de un movimiento social que intenta promover la respiración del sistema económico formal, abriendo espacios para iniciativas económicas solidarias, cooperativas y asociativas en general. Este movimiento también posee un carácter inclusivo, y desde una orientación de

diálogo y de articulación, fomenta el comercio justo, la protección de patrimonios y la generación de circuitos económicos locales.

Por otra parte, respecto a la heterogeneidad interna entre los mapuche, esta investigación pudo constatar la presencia de diversas posiciones acerca de si es posible o no –y bajo qué condiciones– establecer vínculos con las empresas forestales. Como resultado de un proceso intensivo de tensiones y negociaciones, se advierte una distinción entre el Estado y comunidades que reivindican derechos por un lado, y comunidades que proyectan su desarrollo acorde con los lineamientos del fomento productivo oficial. De esta bifurcación entre el Estado y el pueblo mapuche, deriva la imagen dicotómica de los mapuche hacia la sociedad nacional: por un lado los mapuche terroristas o marginados del sistema, y por otro los mapuche pobres que necesitan integrarse al mercado.

No obstante lo anterior, la situación desde las comunidades hacia el esquema económico, y en particular hacia la posibilidad de gestionar su desarrollo contando con la vinculación con empresas forestales, es mucho más compleja. En efecto, se expresan las posiciones acordes con las imágenes que han difundido los respectivos gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia, pero existen matices y cambios permanentes en la envergadura y el impacto que pueden implicar las respectivas posiciones. Dentro de una gama que evidentemente ha de ser más amplia que la que logramos obtener con este estudio, identificamos los siguientes perfiles:

Comunidad a. Comunidades y familias que aceptan formar parte de un proyecto productivo asociativo, para la comercialización asociada de productos dirigidos a mercados de exportación. Para la implementación de este proyecto, buscan el respaldo del mundo privado, y su posición se refleja en planteamientos como el siguiente:

El ingresar a CorpAraucanía como asociación mapuche no significa en ningún caso que nosotros vamos a abandonar la causa de la reivindicación de nuestro pueblo mapuche. Eso se mantiene tal cual, y vamos a seguir planteando nuestra propuesta, vamos a seguir entregando la demanda al Estado chileno. Pero qué es lo que queremos hacer aquí, queremos vincularnos con el mundo empresarial, queremos mirarnos las caras, queremos conocer el mundo empresarial, y que ellos nos conozcan a nosotros porque tenemos sueños, tenemos proyectos, tenemos esperanzas, queremos construir un camino distinto (dirigente de asociación mapuche, 30.11.09. Ver CorpAraucanía 2010).

Comunidad b. Comunidades y familias que se detienen a reflexionar y reconocen a las empresas forestales como un actor negativo que llegó para quedarse. Desde

este prisma, aceptan participar de un diálogo, valorando positivamente que las empresas les reconozcan como mapuche, tal y como lo ilustra el siguiente testimonio.

Fueron discusiones, o sea ni siquiera discusiones tan grandes sino más bien conversaciones de por qué nosotros no plantábamos árboles exóticos, por qué no plantábamos pino y eucalipto, no plantábamos la mitad del campo con pino pa poder tener plata. Entonces ahí en nuestras mentes prevalece nuestra diversidad, y nosotros no, no debemos hacer eso, si venimos aquí a trabajar, trabajemos la tierra, cuidemos la tierra, protejámosla, cuidemos el agua, entonces las plantaciones que vamos a hacer van a ser de árbol nativo... (integrante comunidad mapuche, 27.10.09)

Ojala fuera así, seríamos mucho más... mejores vecinos si nos dieran capacitación en algo no sé po' hay tantos programas ahora a través de la forestal, trabajo para la gente de repente los mismos hijos. Mi hijo apenas encontró trabajo para hacer su práctica, él estudio técnico agrícola y apenas encontró para hacer su práctica para no irse para afuera, eso mismo entonces... y después cuando los niños terminan su práctica ahí quedan sin nada, sin trabajo entonces en eso deberían apoyar más a la gente y sería mucho mejor (integrante de comunidad mapuche, 12.05.09).

Comunidad c. Comunidades y familias que no conciben la posibilidad de asociarse con las empresas forestales para llevar a cabo sus procesos de desarrollo. Desde esta posición, las condiciones para el desarrollo mapuche están determinadas por el acceso a la tierra, y la autonomía para pensar y conducir su proyecto propio. Así lo refleja, el siguiente extracto:

Reiteramos nuestra decisión de llevar adelante nuestra lucha por territorio y autonomía, que pasa porque salgan de nuestras tierras todos los particulares y empresarios forestales que sólo se han enriquecido a costa de nuestra pobreza y opresión (declaración de Comunidad Mapuche, Cherquenco, 2 de febrero de 2001).

Comunidad d. Comunidades y familias que independiente de su visión política sobre el desarrollo mapuche, han adoptado la producción forestal como estrategia económica. Esta adopción puede hacerse en sociedad con una empresa forestal, bajo la figura de un contrato comercial, como lo exponen las siguientes referencias:

Es que las comunidades, algunas vecinas por ejemplo, dirigentes de comunidades vecinas decían que el tema del eucalipto era para secar el pozo, el agua, y bueno en parte yo creo que tienen razón, pero yo

también tomaba en cuenta que ese campo que tenía botado que no servía nada, para nada, era puro pica pica, y además de eso era tierra que no era fértil, yo estaba perdiendo, entre perderlo y plantar preferí plantarlo (integrante de comunidad mapuche, 19.12.09).

Las cifras no engañan, toda vez que Lumaco dentro de la región, de las 32 comunas de la región, 31 tienen problemas de agua y Lumaco es la más crítica, pero dentro de las mismas Lumaco tiene el 75% de su superficie física plantada de éstas especies exóticas. Detrás de esto viene la publicidad engañosa, donde le dicen a la gente mira –y esto en complicidad con el gobierno, con el Estado– el gobierno dice “coloca las lucas y bonifica a aquellas personas que planten su campo, le bonifica el establecimiento al orden del 90%” y posteriormente la Mininco dice “estos árboles yo se los voy a comprar posteriormente a un precio tal que usted se va a hacer mucho dinero. Con ese dinero usted va a poder educar a sus hijos, claro que va a tener que esperar pero va a tener que esperar, pero va a esperar 12 años pero ahí van a llegar las lucas en cantidades”. Con ese engaño la gente empieza a establecer, se entusiasma, pero le cuentan el cuento hasta la mitad nomás porque una vez que crecen los pinos, el tema del agua. El peñi que tiene poco espacio físico, que no supera las 4 a 5 hectáreas, planta por ejemplo 4 y se queda con una, pero obviamente empiezan las necesidades económicas. Donde alimentaba sus gallinas ya no está el pasto, donde tenía sus ovejas ya no está el pasto, donde tenía sus aves, sus hortalizas, el espacio se hace chico y la falta de agua... (integrante de comunidad mapuche, Documental Agua de Luma, enero de 2012).

Los grupos identificados con la categorización b y d, representan matices y posiciones intermedias entre una tensión aparentemente dicotómica. Ciertamente no se trata sólo de dos formas de vivir la condición mapuche, una a favor y otra en contra de las políticas económicas, sociales y judiciales del Estado. La historia, la intervención y los propios procesos de producción de conocimiento desde el mundo mapuche favorecen la vigencia de una gama de síntesis elaboradas en las comunidades para vivir, explicar y proyectar su desarrollo y participación en el escenario de las relaciones en el territorio.

Escenario y desafíos actuales

Complementando lo anterior, es necesario agregar que los movimientos en el escenario descrito, obedecen consecuentemente a determinantes políticas que atraviesan aquello que inicialmente fue señalado como lógicas privadas, estatales e indígenas. Entre estas determinantes claves, podemos identificar a los procesos

de implementación del Convenio 169 de la OIT y a los procesos de certificación internacional que condicionan a la industria forestal. En lo concreto, estos procesos han venido afectado notoriamente las modalidades de vinculación que las empresas han propiciado con las comunidades en el último periodo, generando el inicio de lo que se propuso en la hipótesis inicial, a saber, la sofisticación de los sistemas interacción socioculturales vigentes en el territorio. Estos procesos han implicado cambios significativos en los posicionamientos de los actores, contribuyendo al reacomodo permanente de las tensiones y del sistema interétnico vigente.

Como esta investigación demuestra, los dos procesos enunciados anteriormente pueden ser considerados como los grandes motores políticos de las transformaciones suscitadas en la dinámica configurada entre empresas forestales y comunidades mapuche, particularmente en el periodo de investigación. Se trata de la emergencia de dos importantes condiciones que exigen reformular procedimientos, a fin de hacerlos corresponder con los requerimientos respectivos. Éstos poseen a su vez la coincidencia de obedecer a estándares globales y por lo tanto, contar con pocos instrumentos a nivel nacional para proyectar su implementación. Generan de este modo una impresión de incertidumbre en cuanto a lo que concretamente implicarán en su aplicación cabal, lo indiscutido es que suponen cambios y mientras más preparados se esté para ellos, mucho mejor puede ser el pronóstico.

En el marco de la implementación del Convenio 169 de la OIT, existe en las empresas y en las comunidades una serie de interrogantes, que pareciesen concentrarse en torno a los procesos de consulta (artículo 6), pues es aquí donde no se ofrecen a la fecha orientaciones ni procedimientos que permitan visualizar de modo acabado cómo operará este instrumento y qué impactos efectivos podrá tener.

Principios de Certificación FSC	Convenio 169
Manejo forestal ajustado a normas	
Transparencia en propiedad de tierras	Artículos 14, 15 y 17
Derechos de los pueblos indígenas	Todo el Convenio
Relaciones con las comunidades y derechos de trabajadores	Artículo 20
Beneficios del bosque	
Impacto ambiental	Artículos 4 y 7
Planes de manejo	
Monitoreo y evaluación	
Mantenimiento de bosques	
Plantaciones	

Cuadro 1. Criterios y condiciones de los Principios de Certificación y el Convenio 169 de la OIT para la relación empresas forestales y comunidades mapuche.

Fuente: Elaboración propia, Informe Final Proyecto Fondecyt 11080196, octubre 2010.³

Al considerar los procesos de certificación, la situación puede resultar un poco más conocida y parcial, debido a que a diferencia de la implementación del Convenio 169 de la OIT no atañe directamente a ambos actores –empresas y comunidades–, sino principalmente a las empresas. Si bien es cierto que el proceso de evaluación al que las empresas se someten les implica demostrar correctas modalidades de vinculación con el entorno, éstas siguen teniendo la libertad para escoger estrategias que no supongan mayores cambios en sus filosofías corporativas (como ha sucedido durante muchos años con los denominados Programas de Buena Vecindad). Con la implementación del Convenio 169 de la OIT, no obstante, esta situación debiese prontamente presentar modificaciones.

3 Se consideran los principios de certificación del sistema FSC por tratarse de los que poseen mayor consenso a nivel mundial, y por concentrar a su vez aspectos que otros sistemas de certificación –nacionales e internacionales– igualmente exigen. Forest Stewardship Council-FSC es una organización internacional independiente y no gubernamental que fue fundada el año 1993 en Canadá, cuyo objetivo es promover una gestión forestal inspirada en 10 principios y 56 criterios que permiten que la gestión sea económicamente viable, socialmente beneficiosa y ambientalmente responsable en los bosques del mundo. FSC se ha convertido en uno de los sistemas internacionales de certificación forestal de mayor prestigio en el mundo. Las certificaciones son obtenidas mediante el rol de las empresas certificadoras independientes quienes aseguran que los bosques y plantaciones están siendo manejados de acuerdo a los principios y criterios promovidos por FSC.

El cuadro 1 presenta de modo descriptivo los contenidos de los dos procesos señalados, con el objetivo de ilustrar su importancia para la relación estudiada. Como puede vislumbrarse, desde el escenario internacional el rol del Estado adquiere una atención mayor, puesto que la regulación y el control de los procedimientos para la implementación del Convenio 169 de la OIT –con alta correspondencia con los principios de certificación, tal y como describe el cuadro 1– recae bajo su responsabilidad. El tenor que estos procedimientos adoptarán y las reales implicancias que supondrán para las empresas y las comunidades es la principal incertidumbre que actualmente pulsa sobre la situación estudiada.

Referencias citadas

- Aguirre Baztán, A. 2004. *La cultura de las organizaciones*. Barcelona: Ariel.
- Corp. Araucanía. 2010. Corp Araucanía. Organismo. Disponible en http://www.corparaucania.cl/index.php?id_portal=249.
- Crush, J. (ed.) 1995. *Power of Development*. Nueva York: Routledge.
- Escobar, A. 1991. Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist*, 18 (4): 658-682.
- Ferguson, J. 1996. "Development". En: A. Barnard y J. Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (pp.154-160). Londres: Routledge.
- Ghasarian, C. 2002. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Montalba, R., N. Carrasco y J. Araya 2006. "Contexto económico y social de las plantaciones forestales en Chile: el caso de la Comuna de Lumaco, región de la Araucanía. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales". Disponible en <http://www.wrm.org.uy/paises/Chile/LibroLumaco.html>.
- Rapley, J. 2007. *Understanding Development: Theory and Practice in the Third World*. Lynne Rienner Publisher.
- Sennett, R. 2006. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2007. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Pacheco De Oliveira, J. 2006. "Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre un cierto malestar en la antropología". En J. Pacheco de Oliveira (comp.), *Hacia una antropología del indigenismo* (pp. 201-21). Río de Janeiro: ContraCapa.
- Roca, J. 1998. *Antropología industrial y de la empresa*. Barcelona: Ariel.
- _____. 2001. ¿Antropólogos en la empresa? A propósito de la (mal) llamada cultura de la empresa. *Revista Etnográfica* 5 (1): 69-99.

Desigualdades socioecológicas y sufrimiento ambiental en el conflicto “Polimetales” en Arica¹

MAYARÍ CASTILLO-GALLARDO

Introducción²

Es poca la investigación sobre desigualdad que se ha producido en las últimas décadas desde una mirada cualitativa y sobre aquellas dimensiones socioculturales asociadas. Al parecer, hoy las ciencias sociales de América Latina han olvidado que las sociedades desiguales estructuran la experiencia cotidiana y percepciones de los individuos, articulándose con complejos entramados culturales e institucionales (Tilly 2000, Reygadas 2004, 2008^a, 2008b).

Este artículo busca ser un aporte en esta dirección de interpretación, enfocándose en aspectos relacionados con la construcción cultural de la desigualdad en las sociedades contemporáneas, específicamente en la sociedad chilena.

Para un análisis desde este enfoque, el artículo indaga en la construcción cultural de uno de los fenómenos que ha encontrado escaso desarrollo en la agenda de investigación de estudios sobre desigualdad en las últimas décadas, aunque no ha dejado de estar presente de alguna manera en la reflexión desde el campo de la geografía o la ecología política (Harvey 1996, Smith, 2008, Müller y Clayton, 2013): las desigualdades socioecológicas.

Rescatando algunos aportes de esta tradición, se parte de la hipótesis de que al igual que otros bienes socialmente valorados, en sociedades desiguales el vivir

1 Publicación original: Castillo-Gallardo, Mayarí. 2016. Desigualdades socioecológicas y sufrimiento ambiental en el conflicto “Polimetales” en Arica. En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales* 72, septiembre-diciembre: 89-114. DOI: <https://doi.org/10.29101/crcs.v0i72.4132>

2 Investigación financiada por: Proyecto FONDECYT de Iniciación núm. 11140008 y Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR, Código de Proyecto: CONICYT/FONDAP/ núm. 15110006.

en un ambiente libre de contaminación es también un bien que encuentra una distribución desigual. Las variables más influyentes en que los sujetos se vean expuestos a vivir en un territorio degradado ambientalmente y con altos niveles de contaminación son las mismas que determinan su posición en términos de acceso a otros bienes: la pertenencia étnica/racial, de clase, género y territorial, por nombrar las más relevantes para el caso chileno.

Esto ha sido considerado por quienes han trabajado con los conceptos de racismo ambiental y justicia ambiental a partir de la década de 1970 (Bullard 1990, 1999, 2005, Dosbon 1998, Pezullo 2001, Checker 2005, Cole 2005, Harvey 1996, Smith 2008, Müller y Clayton 2013) y ha sido señalado también para el caso latinoamericano en la última década (Guimarães, 2012, Auyero y Swistún 2008, Vázquez y Salgado 2009, Castillo 2015).

En el caso chileno, esto resulta notorio si analizamos la composición en términos socioeconómicos en la que se concentran algunas actividades económicas: sin ir más lejos, en la ciudad de Santiago las comunas donde se reúnen las principales actividades industriales son aquellas donde el porcentaje de población perteneciente a grupos ocupacionales en la base de la estratificación social supera el 50%.

Tal es el caso de Renca con 66,2%, Cerro Navia con 71,4%, Cerrillos con 61,1% y Pudahuel con 57,3%, por nombrar los polos industriales más relevantes y con mayor cantidad de problemas de externalidades negativas para sus vecinos.³ Parafraseando a Auyero (2008), es posible decir entonces que los sujetos vulnerables no sólo tienen problemas relativos a ingresos o condiciones de trabajo desiguales, sino también se ven expuestos a mayores riesgos ambientales y a enfermedades derivadas de éstos que quienes se encuentran en posiciones de mayor privilegio.

Los efectos de la contaminación y degradación ambiental se ven agravados en dichas circunstancias, pues la exposición tóxica es un elemento más dentro de un contexto de vulnerabilidad general que dificulta los procesos de acción/reacción/protección de los sujetos, generando situaciones bastante específicas de

3 El enfoque con el cual se trabajaron los datos de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional 2006 (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2006) fue el análisis de clases, basado en el trabajo de E. O. Wright (1985, 2009), a partir de cuyo esquema y con base en los grandes grupos del código CIUO se establecieron segmentos de clase. A partir éstos, se clasificaron las comunas del Gran Santiago de acuerdo con la proporción de jefes de hogar económicamente activos que pertenecían a las distintas categorías de clase, considerando el peso relativo que estas clases poseían en el total de la población.

sufrimiento social, incertidumbre y contextos de crisis que reproducen muchas veces las relaciones de dominación presentes en los territorios.

Para analizar este fenómeno a nivel sociocultural, el artículo recupera el concepto de sufrimiento ambiental utilizado por Auyero y Swintún (2008) en el análisis del caso “Inflamable” en Argentina. En dicho estudio, los autores proponen la noción de sufrimiento ambiental como concepto que agrupa la experiencia de vivir en un contexto tóxico y que sobrepasa los meros efectos biológicos. Incorporan así todos aquellos elementos que van configurando las posiciones de desigualdad, directamente relacionados con la exposición tóxica en la que se encuentran los sujetos, la lentitud de las soluciones y la escasa visibilidad pública del conflicto.

Con esta noción Auyero y Swintún (2008) destacan que hay una violencia invisible que se impone sobre quienes son expuestos a contextos tóxicos: no sólo porque hay una serie de variables que determinan que vivan en estos territorios y se vean expuestos, sino también porque dichas variables influyen en nuevas formas de victimización en el marco de la exposición, como malos tratos en el sistema de salud, invisibilidad de sus demandas en el espacio público, soluciones deficientes al problema de la contaminación, reubicaciones no consensuadas, por nombrar algunas de las más comunes, que revisaré más adelante en la exposición del caso analizado.

Así, se utiliza este concepto para el análisis de un territorio de alta degradación ambiental: el caso “Polimetales”, ubicado en la ciudad de Arica,⁴ estudiado durante los años 2013, 2014 y 2015. Se busca establecer las formas mediante las cuales los sujetos involucrados en estos territorios padecen dicho sufrimiento ambiental, interpretan las relaciones de desigualdad socioambiental en las que se encuentran, intentan modificarlas o muchas veces las reproducen. Aquí, los sujetos se hallan constantemente interpelados por una degradación ambiental visible –e invisible en el caso de los efectos silenciosos, de los cuales sospechan los habitantes– y van elaborando relatos con una “Gramática de la Desigualdad” (Boltanski y Chiapello, 2002) que los orienta.

Para analizar este proceso, se utilizan los aportes de los enfoques teóricos recientemente desarrollados sobre el tema (Boltanski y Thévenot 1999, Boltanski y Chiapello 2002, Boltanski *et al.* 2006, Thévenot *et al.* 2011), que rescatan la necesidad de observar la dimensión cultural de las desigualdades y el rol de los sujetos en la transformación de ésta. Para estos autores, las políticas redistributivas no tienen un efecto en sí mismo, sino en tanto son capaces de modificar patrones culturales persistentes, que permean la cotidianidad de los sujetos y que van

4 La ciudad de Arica se encuentra en el norte de Chile, en la zona fronteriza con Perú y Bolivia.

estructurando mecanismos de reproducción de la desigualdad, hecho que también ha sido señalado en la última década para el caso latinoamericano, aunque de manera incipiente (Gootenberg y Reygadas 2010, Castillo y Maldonado 2015).

Dentro de los elementos teóricos a considerar de estos enfoques, cabe destacar el rol de activo del sujeto en la transformación de dichas estructuras a partir de la crítica permanente y el rol del conflicto en estos procesos, en donde resultan claves las modificaciones que se observan en los discursos y significados que articulan la crítica e impulsan la conflictividad en las sociedades contemporáneas.

En esos términos, resulta central el análisis de los relatos que los sujetos elaboran en estas posiciones de extrema vulnerabilidad y que se encuentran en el corazón de las dinámicas de conflicto en torno a las desigualdades, ya que la emergencia de molestia, reclamo o conflictividad respecto a las nociones de riesgo y contaminación requiere un complejo proceso a través del cual los sujetos van transformando lo que les parece “normal” o “injusto”, así como se van modificando también las percepciones y expectativas sobre medio ambiente, “calidad de vida”, “limpio” y “sucio”.

La emergencia de conflictividad en estos contextos va unida a procesos de construcción de sentido, por un lado, y a un proceso de constitución y reconocimiento del sujeto “contaminado”, por el otro. Este último proceso resulta particularmente interesante porque va transformando las subjetividades en el marco del conflicto, impulsando procesos de empoderamiento y articulaciones identitarias nuevas.

Dicho proceso tiene también una dimensión altamente violenta, ya que las comunidades deben pelear por la legitimidad de su dolor y por la importancia de la reparación frente a otro que muchas veces los niega: en ese tránsito, los efectos sobre el cuerpo son escrutados, los espacios más privados son expuestos y los lugares colectivos son transformados en ejemplos del daño ocasionado.

El logro del reconocimiento del “sujeto contaminado” va dejando huellas dolorosas que liga las biografías individuales y familiares a las ideas de daño y enfermedad; al mismo tiempo, los sujetos deben cargar con la estigmatización por habitar estos espacios, aunada muchas veces a la que ya suelen padecer por ser población vulnerable.

Con el fin de dar cuenta de estos procesos, se presentan los resultados del análisis del caso del conflicto por contaminación por polimetales en barrios periféricos de la fronteriza ciudad de Arica, emplazada en el norte de Chile. Para este caso se ocupó el método etnográfico (Baztan 1997), enfatizando la documentación de aspectos relativos a la cotidianidad de la experiencia tóxica.

Durante los tres años que se ha llevado a cabo la investigación, se han aplicado técnicas como la entrevista semiestructurada, la observación participante, el análisis documental y de prensa, entre otras. Respecto a las entrevistas, se han realizado 40 a actores claves en el territorio, segmentados en cuatro grupos: a) dirigentes de organizaciones sociales y territoriales; b) autoridades político-administrativas involucradas; c) funcionarios públicos en contacto con la población del territorio (salud, educación y dirección comunitaria); y d) expertos/abogados y ONGS.

A la vez, se han recopilado un total de 13 causas judiciales y abundante material fotográfico, documental y archivos de prensa local y nacional. Parte de estos materiales han sido obtenidos por el equipo de la investigación aquí presentada. Otros han sido facilitados por los mismos afectados durante el transcurso de las distintas visitas a terreno que se han realizado. La importancia de la colaboración de los habitantes de los territorios en conflicto habla de una inmensa necesidad de hacerse visibles en la esfera pública, con el fin de encontrar alguna reparación, hasta ahora sin resolver.

Dado el gran volumen de información, los materiales fueron examinados a través de análisis de contenido *bottom up*, asistido a través del software para análisis cualitativo *Nvivo*. A continuación se exponen los resultados preliminares del presente estudio de caso de larga historicidad, razón por la cual se exhiben de manera sintética y organizada en función de ciertos hitos demarcatorios que integran la distinta evidencia empírica recopilada, permitiendo la comprensión de las transformaciones que ha operado en torno a la “gramática de la desigualdad” (Boltanski y Thévenot 1999) en el caso y su relación con ciertas dinámicas del conflicto en el territorio.

Arica. El caso “Polimetales” y la búsqueda de reconocimiento

El caso analizado se encuentra emplazado en las poblaciones de Cerro Chuño y Los Industriales I, II, III, IV, ubicados en la periferia de la ciudad fronteriza de Arica. En estos territorios se ha documentado contaminación por múltiples metales pesados –plomo y arsénico, principalmente– en zonas habitadas por población pobre y vulnerable. Las primeras acciones del caso se registraron a principios de la década de 1990 y hoy, casi treinta años después, el conflicto se mantiene vigente, experimentando una creciente judicialización a partir del año 2014.

La presencia de metales proviene de la utilización de la zona como lugar de acopio de desechos con altos contenidos de plomo y arsénico provenientes de Suecia e ingresados al país durante 1984 y 1985 por la empresa Procesadora de Metales Ltda. (Promel), en forma de materiales destinados a la extracción de metales como el oro y la plata. El ingreso –se ha referido en varias oportunidades

por canales oficiales— tenía por objetivo el procesamiento de estos desechos como actividad productiva a cargo de dicha empresa chilena.

Sin embargo, los hallazgos de las primeras acciones judiciales emprendidas por los afectados han mostrado que los socios europeos de Promel habrían declarado abiertamente su intención de establecer un trato comercial en torno a la eliminación de desechos tóxicos no permitidos en Suecia y que éstos no estarían en condiciones de formar parte de una nueva cadena productiva.

Estos elementos se encuentran aún en disputa por parte de los distintos actores: las diferentes versiones respecto al tema son sintomáticas de la confusión e incertidumbre generalizada sobre éste. Lo que sí sabemos es que casi cuatro años después de la internación de los residuos, el emplazamiento de la empresa Promel cerró sus puertas y desmanteló sus instalaciones sin explicación alguna, despidiendo a sus trabajadores y desarmando la planta.

Posterior al cierre de esta empresa, en la década de 1990, en el espacio contaminado por las actividades de Promel hubo procesos de autoconstrucción y “tomas de terreno”. Pero en su mayoría fue utilizado por el Gobierno Regional y el Ministerio de Vivienda para ubicar hogares destinados a la población vulnerable y pobre, asignados mediante el sistema de subsidio a la vivienda social. De manera adicional, en las inmediaciones de la zona residencial de Cerro Chuño se emplazó el vertedero municipal de la ciudad, actualmente en uso.

Estos hogares fueron habitados por la población durante un periodo breve antes de que ésta empezara a manifestar síntomas de envenenamiento por plomo y arsénico;⁵ dicha situación fue denunciada sin éxito por diversos actores locales por casi una década. Durante este proceso y a pesar de ciertas medidas cautelares por parte del Servicio Regional Ministerial de Salud (SEREMI) en el año 1997, se finalizó la construcción y entrega de nuevas viviendas sociales en la zona.

Tras casi veinte años de conflicto, en el año 2009, por primera vez, hubo un reconocimiento oficial de la gravedad de la situación en el documento principal del Programa Maestro de Intervención en Zonas con presencia de Polimetales en Arica (de ahora en adelante “Plan Maestro”).

Este Plan Maestro, además de reconocer oficialmente el problema, indicó una serie de medidas de intervención en el territorio. En 2012, y luego de un intenso

5 Entre éstos figuran síntomas como alergias, dolores de cabeza, pérdidas de embarazos de estado avanzado, malformaciones en fetos y recién nacidos, problemas en articulaciones y huesos, problemas de concentración y en el funcionamiento de órganos blandos.

conflicto, el “Plan Maestro” se convirtió en ley y entró en ejecución en 2013.⁶ En este proceso, el proyecto de ley sufrió numerosas modificaciones y su resultado final no fue aprobado por las organizaciones involucradas, las que hasta el día de hoy siguen apelando a la implementación del “Plan Maestro” originalmente pactado con la autoridad de la época, la entonces ministra de Salud Michelle Bachelet.

Quando se concluyó la elaboración de este artículo, existía todavía un intenso debate en la zona, en torno a las políticas reparatorias y en función de su ejecución. Pese a lo largo y complejo de este conflicto, se pueden distinguir varios hitos referenciales que impulsaron acciones concretas por parte de los vecinos y que modificaron la forma de percibir la cotidianidad y fueron moldeando la experiencia tóxica.

En cada uno de ellos se pueden ver reflejadas las diferencias de visibilidad pública y las dinámicas de dominación, poder y conflicto entre los actores del territorio, marcadas por la condición de extrema vulnerabilidad de la población afectada. Este caso nos permite observar claramente la relación entre experiencia tóxica, las posiciones desiguales de los afectados frente a los diferentes actores y percepción del conflicto, que se va modificando a lo largo de tiempo a partir de elementos como la voz de los expertos, la voz de la institucionalidad y la voz de los medios de comunicación, por nombrar los más relevantes.

Esto nos posibilita reflexionar también en torno a la condición de invisibles de ciertos sectores de la población en el ámbito de nuestras democracias y sobre la necesidad de generar escenarios de igualdad que permitan que estos sectores sean “vistos y oídos” en el marco de un debate público, rescatando el sentido del espacio político planteado por Arendt (Castillo, 2013).

Medicina y poder: Estar enfermo para ser “visible”

Sin duda uno de los elementos que llaman la atención de este caso son los niveles desiguales de visibilidad pública que cruzan la trayectoria del conflicto y están marcados por la situación de pobreza y extrema pobreza de los beneficiarios de las viviendas sociales construidas en el polígono contaminado.

6 Entre las medidas consideradas en la ley se decretó la incorporación de los afectados a un plan de seguimiento en salud, becas a nivel universitario y un apoyo monetario mensual para quienes acreditasen su condición de “exposición”. También se modificaron los territorios por reubicar según lo establecido originalmente en el “Plan Maestro”. Para más detalles, véase ley núm. 20.590, Programa de Intervención en Zonas con Presencia de Polimetales en La Comuna de Arica.

Luego de habitar las viviendas durante un corto periodo, la población afectada manifiesta una serie de síntomas físicos, cuya relación con el problema de los residuos tóxicos es completamente ignorada tanto por ellos mismos como por el personal de salud en contacto directo con ella. La problemática se detona cuando las organizaciones vecinales –impulsadas por agentes territoriales y municipales–, la Oficina de Medio Ambiente y Secretaría de Planificación de la Municipalidad (SECPLAN) y ONG medio ambientales realizan un primer diagnóstico para identificar en general los problemas de la población asociados con la pobreza y la vulnerabilidad.

Los resultados de este diagnóstico dirigen las sospechas a un “montículo” ubicado en el centro del perímetro habitado y que enciende las alarmas de ONG y ambientalistas, que toman muestras independientes de suelo y polvo de los techos, con resultados positivos para altos niveles de plomo. Frente a la denuncia de esta situación, las autoridades locales y regionales no tuvieron reacción alguna.

Durante este periodo, los habitantes acudían a los centros asistenciales de salud del territorio y eran remitidos de vuelta a sus casas con medidas orientadas al control de síntomas, sin mayores indagaciones. En muchas ocasiones los entrevistados refieren que se desestimaban sus sospechas en las enfermedades de los niños, aludiendo a un mal cuidado, falta de aseo por parte de las madres o negligencia.

En estos testimonios se puede ver la violencia que se impone sobre alguien “invisible” a los ojos del funcionario municipal en su dolencia y espacio privado mínimo: su cuerpo. Tal como se constata en la siguiente cita, durante estos tratamientos iniciales, los funcionarios interpretaron y actuaron frente a la situación a partir de una peligrosa asociación entre pobreza, suciedad, enfermedad y negligencia, que impidió en un primer momento una atención oportuna:

Los niños iban a jugar ahí y les empezaron a salir ronchas, como sarna, obviamente empezaron a tener reacciones y cuando empezaron a llevar a los niños al médico, los médicos decían que los niños tenían sarna y que era porque éramos cochinos⁷ (Dirigente territorial, mujer, marzo de 2014).

Pese a las denuncias de las organizaciones vecinales y ONG asociadas –aún escasas en número–, no se emprendieron mayores acciones y tampoco se paralizó la entrega de viviendas en la zona. Los vecinos –excepto los dirigentes vinculados con redes y organizaciones fuera del territorio– no estaban informados de lo sucedido o desestimaban las denuncias y su importancia. Hasta ese momento no había “pruebas” de nada, pese a las tomas de muestra de suelo y techos de las ONG de la zona. Uno de los elementos fundamentales que influía en desestimar

7 Término coloquial: sucios.

el problema entre los vecinos era la constante negación de los centros de salud en contacto con la población.

El primer hito referencial que modificó esta percepción –para autoridades y habitantes– fue el establecimiento formal del envenenamiento por metales pesados a través de pruebas médicas en la población expuesta, que tuvo lugar luego de una serie de acciones por parte de vecinos y ONG. Ésta se emprendió en 1998 cuando los organismos de salud competentes se vieron obligados a realizar análisis de sangre a la gente.

Los resultados arrojaron niveles de plomo en sangre y de arsénico inorgánico en orina mayores a los referenciales por la Organización Mundial de la Salud (2012) sobre todo en los niños⁸ y determinaron el traslado del “Montículo” de residuos a la zona de la Quebrada Encantada, a menos de cinco kilómetros del espacio habitado. Pero antes de decretar esta medida, la “toma de muestras de sangre” se vio empañada por la desacertada acción de los organismos de salud, que –dice la población como un secreto a voces– adulteraron una parte de las muestras y extraviaron otra, desatando la furia de los dirigentes y la desconfianza de la gente. Las organizaciones (Juntas de vecinos de las zonas afectadas y las 14 dirigentas del plomo) denunciaron públicamente esta situación a través de la prensa, y las autoridades les ofrecieron disculpas.

La ratificación, mediante exámenes, de los niveles de contaminación, así como su extravío y adulteración, resultaron clave para la percepción de los habitantes y las posteriores acciones realizadas por las organizaciones. Antes de que esta medición tuviera lugar, la efectiva contaminación en la zona era todavía un tema no establecido ni “creíble”. A la ratificación de los altos niveles de metales se le sumó la certeza creciente de que si las autoridades actuaban de manera tan poco transparente es porque “algo hay” o “por algo lo hacen”.

Contrario al efecto esperado, el comportamiento de los organismos de salud apuntaló las dudas de gran parte de la población y les permitió establecer una relación en términos de percepción –comprobable o no– entre la contaminación y una serie de síntomas físicos y psicológicos que veían en sus propios cuerpos y los de sus familias.

Así, la “toma de muestras” modificó de una vez y para siempre la percepción de los habitantes sobre su entorno, su casa y su espacio común. Los lugares que antes eran sitios de juego se volvieron espacios prohibidos y el polvo de las casas

8 Los niveles de referencia OMS son de un máximo de 10 $\mu\text{g/l}$ y 25 $\mu\text{g/dl}$ para plomo y arsénico, respectivamente. Para mayor información, véase: <http://www.who.int/topics/arsenic/es/>

era continuamente limpiado. En este punto, los sujetos comenzaron a padecer el sufrimiento que implica no saber a ciencia cierta los efectos que los desechos tóxicos tenían sobre su salud, a sentirse vulnerables por la acción abusiva de las autoridades y a sentir miedo por perder lo invertido en el mejoramiento de sus ansiadas casas.

Este sufrimiento, tal y como lo documentan Auyero y Swistún (2008) en el caso de “Inflamable”, está estrechamente vinculado con la incertidumbre y con los niveles de información desigual y contradictoria a la que se ven expuestos los habitantes de las zonas contaminadas, que se acrecienta por la vulnerabilidad por las variables previas a la exposición. Estas variables previas los hace, en términos de Chatterjee (2008) –“objetos de la política pública”–, depositarios de la acción de un Estado que los mantiene en una permanente espera y que maneja información clave para entender la propia experiencia y entorno.

En ese sentido, el conocimiento experto se vuelve central como elemento que da forma a la experiencia tóxica para los habitantes, a la vez que legitima la demanda de éstos en el espacio público: la voz de dichos actores locales se vuelve relevante sólo si existe una institucionalidad que, a través de las pruebas médicas, ratifica su veracidad y su pertinencia.

En este tenor, los dirigentes de la zona establecen como uno de los ejes referenciales claves en el proceso a dos médicos toxicólogos, quienes colaboraron con las Juntas de vecinos de las zonas afectadas, y no sólo emitieron informes para avalar las denuncias sino también “nos explicaron lo que nos pasaba”, haciendo uso del poder que en su calidad de expertos tenían de conformar y construir la experiencia de un cuerpo que duele, pero no tiene palabras para referir dicha experiencia. A partir del diagnóstico, se inauguró en los habitantes la posibilidad de denunciar y, con el tiempo, de ser reconocidos como “víctimas”.

Si bien la importancia de la evidencia médica en la interpretación de la propia experiencia ayuda a la generación de “reclamo”, produce un efecto problemático al interior de las comunidades. Al ser la prueba médica “positiva” uno de los hitos que “inaugura” la posibilidad de hablar por parte de los habitantes, tiende a constituirse también en un elemento que divide a la población entre “víctimas merecedoras” y “gente que se aprovecha”. Así, las primeras se ubican entre quienes tienen exámenes con cifras altas de arsénico y plomo, mientras que la gente que no presenta estos niveles de contaminación es considerada “oportunista” en busca de beneficios estatales.

Esta división es problemática, pues los efectos de los desechos muestran bastante heterogeneidad en su distribución al interior del mismo territorio, incluso entre

gente expuesta por la misma cantidad de tiempo y en el mismo cuadrante.⁹ Además, impide observar la condición transversal de vulnerabilidad que ha llevado al conjunto de los habitantes a estar expuestos a niveles de contaminación potencialmente perjudiciales para la salud. Así, paradójicamente, las Juntas de vecinos de las zonas afectadas y las familias hasta hoy en día terminan esperando que sus exámenes salgan positivos, porque esto constituye la única alternativa de ser escuchados y obtener alguna clase de reparación o “visibilidad”.

La ratificación a través de los exámenes médicos del problema de la contaminación en la zona fue un elemento clave que activó a dichas Juntas y dio forma a las primeras acciones, tanto organizacionales como judiciales. Dentro de este proceso, destaca el rol del dirigente territorial Lombardo Molina y de las conocidas como “las catorce dirigentas del plomo”, quienes dedicaron gran cantidad de tiempo a generar redes y a visibilizar el conflicto a nivel local.

Con estas acciones, el problema alcanzó cierta notoriedad pero no se establecieron medidas a nivel del gobierno central sino hasta mucho tiempo después. Como se señalaba anteriormente, la ratificación de las pruebas influyó de manera decidida en implementar el traslado de la parte más visible de los desechos tóxicos a la Quebrada Encantada. Sin embargo, el traslado se realizó sin asesoría técnica, y el polvo en suspensión, agravado por el contexto desértico, aumentó la dispersión de los desechos.

Pese a reconocer la peligrosidad de la situación, los habitantes siguieron viviendo en la zona. Frente a las escasas medidas precautorias, las acciones de presión de las Juntas de vecinos continuaron con “acampadas” en la plaza de la ciudad, marchas y manifestaciones que fueron transformando poco a poco sus subjetividades a esta idea de “víctima”, “afectado” o sujeto “contaminado”. A partir de este momento, el concepto de daño y reparación comenzó a formarse entre los vecinos.

Medios de comunicación: Estar en la “tele” para ser “visible”

Es posible ver un fenómeno similar respecto a los niveles de visibilidad pública desigual en relación con el segundo hito referencial: la intervención del programa

9 Según lo observado en los casos analizados, generalmente los efectos “comprobables” por exámenes de sangre no se distribuyen de manera homogénea en la población expuesta a niveles similares de contaminación, ya que el efecto de los agentes contaminantes interactúa con otros elementos como edad, alimentación, género, predisposición hacia algunas enfermedades, por ejemplo. En ese sentido, muchas veces los resultados sorprenden a los vecinos y ocasionan aún mayor especulación al no mostrarse de manera homogénea o al no aumentar con el paso del tiempo, lo cual la toxicología considera difícil de predecir o relacionar en un modelo de causalidad directa.

de reportajes y denuncias Contacto, emitido en el año 2002 por la red de televisión abierta Canal 13.

Los periodistas de este conocido programa se interesaron por la historia de “las catorce dirigentas del plomo”, quienes recientemente habían visitado la ciudad de Santiago para denunciar su problema ante la Presidencia con magros resultados. A los periodistas les llamó la atención lo poco público que era el conflicto e indagaron con base en información básica; las Juntas de vecinos les facilitaron un archivo elaborado por los mismos pobladores, el cual no sólo contenía documentos, exámenes médicos y catastro de la población enferma, sino también el archivo que guardaba la oficina de Medio Ambiente y que había sido entregado a estas dirigentas.

Pese a que las dirigentas sociales habían utilizado los datos para hacer múltiples denuncias, hasta ese momento el problema seguía sin más intervención que el traslado de los restos a la Quebrada Encantada. A su vez, las organizaciones vinculadas con la denuncia de esta situación continuaban intentando introducir en la población la idea de que “algo no andaba bien”, con resultados variables.

Con la información recopilada por los dirigentes de la zona y entrevistas in situ, los periodistas hicieron un programa que titularon “Contaminados” y que se emitió en un horario estelar por la red abierta. Dicha emisión fue decisiva en la acción de las autoridades centrales en la elaboración de un plan de intervención en la zona y para que los propios vecinos adquirieran un mayor conocimiento de su situación.

Las dirigentas recuerdan que después de años de solicitar reuniones sin éxito, una semana después del programa Contacto las autoridades centrales visitaron la zona y establecieron compromisos concretos de acciones al respecto. Así, el “Plan Maestro” es fruto de la controversia generada por dicho programa. Es en momento cuando los sujetos se volvieron realmente “visibles” para los distintos actores políticos a nivel nacional.

Cuando llegaron los niños del programa Contacto le dijimos: “No sé qué es lo que quieren, nosotros tenemos esto” y se lo tiramos arriba de una mesa en la casa de la señora Bety, teníamos unas cajas, unas cajas de plátanos llenas de cachureos, de papeles. Ellos quedaron muy asombrados, ellos dijeron, “ustedes acá tienen todo”, “ustedes tienen todo”, esas fueron palabras textuales. Ellos trabajaron con toda la información de nosotros, ellos revisaron punto por punto, se instalaron a vivir en la población. Y empezaron a investigar y bueno, yo creo que tú pudiste ver el programa y vas a ver que es un testimonio crudo (Dirigente territorial, mujer, marzo de 2014).

Si bien a partir de ahí se inaugura un periodo de grandes logros para las Juntas de vecinos en términos de ser escuchadas sus demandas, el impacto mediático del programa desató también un efecto inesperado y adverso: la estigmatización de la población y las reacciones de los habitantes de Arica al respecto. Las imágenes transmitidas buscaron aumentar el impacto, exacerbando la representación de una zona degradada y marginal, llena de gente enferma, basura y con altos componentes delincuenciales, lo cual repercutió directamente en el trato que los habitantes de estas zonas comenzaron a recibir de parte de quienes no pertenecían a la misma.

Al mostrar un territorio casi desconocido para algunos, no sólo se hizo público el problema, sino también se hizo pública y extendida la asociación entre pobreza, enfermedad y marginalidad con la población de dichos territorios.

Yo quería prácticamente sacarme el estigma de polimetales, porque el estigma de polimetales acá en Arica es como que “el polimetales son las viejas rascas,¹⁰ son las viejas pobres, son las viejas de población, son Los Industriales, son Cerro Chuño”, o sea, es lo más pobre de los más pobres es Polimetales, y más encima están contaminados y más encima están enfermos, es como, un perro sarnoso que nadie lo quiere (Dirigente territorial, mujer, junio de 2014).

Por otro lado, la emisión del Programa Contacto y su impacto mediático en la localidad también desató la competencia al interior de las organizaciones que se habían movilizadas en torno a la denuncia de los sucesos. La figuración pública dividió a la vocería e instaló una competencia por el “capital político” que implicaban los líderes de un sector, si bien marginado, bastante numeroso en términos de padrón electoral.

Las alianzas, negociaciones y entrevistas dividieron a las organizaciones y provocaron rivalidades que se encuentran presentes hasta hoy en día en el territorio y que mostraron las características diversas de las poblaciones afectadas, independientemente de su condición compartida de vulnerabilidad. Los entrevistados indicaron explícitamente que desde este momento se perdió el carácter reivindicativo y se vincularon las vocerías a proyectos políticos de mayor alcance, lo cual en algunos casos específicos tuvo efectos positivos en términos de visibilidad pública, pero también generó relaciones clientelares en otros.

10 Término coloquial: pobre.

Aparato jurídico en la configuración de experiencia tóxica

El tercer hito también alude al reconocimiento por parte de una instancia externa al territorio y su influencia en la transformación de la experiencia tóxica de los habitantes de las zonas contaminadas. Este se refiere a la posibilidad del aparato jurídico de impactar en las subjetividades y reproducir posiciones desiguales, al ser una institución que conjuga la relación de poder cristalizada entre Estado y población vulnerable en términos de trato, con aquella relacionada con un conocimiento y experticia específica: el manejo de la ley, sus procedimientos y jerga asociada.

Un grupo de familias, lideradas por el dirigente Lombardo Molina, emprendió acciones judiciales contra el Estado, Promel y sus socios en Suecia en 1997. Luego de un largo proceso, la Corte Suprema determinó que la empresa sueca, dueña de los desechos tóxicos enterrados en la zona, debía reparar a las víctimas, además de hacerse cargo de una serie de medidas de mitigación. Se ordenó así indemnizar a 356 personas por \$2.848 millones de pesos (ocho millones por persona) por la responsabilidad que correspondía al Servicio de Salud de la Región, el cual, en representación del Estado chileno, debió haber tomado las precauciones del caso.

Esta reparación fue asignada sólo a quienes formaron parte de la demanda, por lo que no todos los habitantes afectados recibieran la compensación necesaria, lo cual dividió aún más a la comunidad. Sumado a esto, la reparación no implicó la relocalización de la población de la zona afectada: en el año 2009 la mayor parte de la población indemnizada permanecía ahí.

La reparación diferenciada dividió aún más a la comunidad, aunque sentó un precedente clave para ratificar la situación ante los ojos de los vecinos incrédulos. Muchos de ellos refieren que fue en este momento cuando se vincularon al movimiento de protesta, bajo la idea de que “si los suecos pagaron, por algo será”. La peligrosidad de los desechos sólo adquiere realidad entonces para algunos, al existir una entidad externa, legítima, poderosa, dispuesta a reconocer y reparar aunque sea de manera mínima a los afectados.

El año 2007 salió la demanda de los polimetales, salieron ganadores trescientas ochenta y tantas personas, no me acuerdo el número fijo, ahora en este momento. Pero la demanda llevaba mil y tantas personas, era la demanda del año 98. Entonces cuando salió esa demanda, yo debo reconocerlo, dije: “Oye, ¿por qué ciertas personas ganaron?, tiene que haber un daño” (Dirigente territorial, mujer, junio de 2014).

Una vez conseguida la primera victoria, en el territorio proliferaron iniciativas legales. Muchos de los entrevistados apenas recuerdan cuántas demandas han

firmado, dirigidas a quién y con qué efectos. El rol de los “abogados” en este contexto se vuelve una figura central en el fortalecimiento de la experiencia de vulnerabilidad e incertidumbre de los habitantes: los abogados “aparecen” y “desaparecen” en el territorio, muchos de ellos no vuelven a visitarlos ni contestan las llamadas de los dirigentes de las organizaciones.

En una dinámica también centrada en el poder del conocimiento experto, muchos de los habitantes estaban involucrados en las casi 13 demandas colectivas que, según se pudo constatar en tribunales, habían sido abandonadas por el abogado a cargo al ser objetadas en una primera instancia por errores propios del mismo profesional. Pese a este abandono de más de siete años, el abogado jamás señaló esto a quienes formaban parte de dichas acciones ni contestó sus llamadas.

Tan es así, que durante la primera fase de esta investigación realizada en el año 2014, los relatos de los sujetos refieren a causas “aún” vigentes y se encuentran esperando resultados en torno a ellas con gran expectativa. Durante la estancia de terreno de enero de 2015 algunos de los involucrados recién habían sido notificados por un nuevo abogado a cargo de que sus causas estaban archivadas y que muchos de ellos, al haber presentado ya una acción judicial, no podrían emprender nuevas acciones por el problema de la proscripción de ciertos delitos. La sensación de los entrevistados era de amargura y resignación por la situación, tras casi diez años de espera.

De esta manera, el elemento judicial se constituyó en un punto clave para la articulación de las organizaciones ejes del conflicto y la búsqueda de reparación. Según lo narrado por los actores y durante el trabajo etnográfico, se pudo constatar que buena parte de las gestiones de los dirigentes estaban articuladas en torno a la generación de estas demandas y a la posterior localización de los abogados para obtener información respecto a los resultados.

En este proceso se jugaba también el “capital político” de los dirigentes sociales frente a otro considerado casi como un “superior”, al cual no se puede acudir directamente: el abogado. Al dirigente se le solicitaba el rol mediador –el “que nos explique con peras y manzanas”¹¹– entre el abogado y la comunidad, para que informara exactamente y en términos más cotidianos qué sucedía con el tema legal, qué documentos y papeles se necesitaban, entre otras cosas.

Si los dirigentes no podían dar información al respecto, los vecinos consideraban que no eran “eficientes”, “ocultaban cosas” o no tenían la capacidad para llegar a los abogados. Por eso, gran parte del actual descrédito que tienen algunos dirigentes en el territorio –concretamente las conocidas como “las catorce dirigentas del

11 Expresión coloquial: Que explique en términos simples y sencillos.

plomo”– se asocia al destape de la situación de las demandas que nunca llegaron a finalizarse y que fueron gestionadas por estas personas a nivel de territorio, a pesar de que éstas tampoco tuvieron ninguna capacidad real de presión sobre el abogado que abandonó las causas.

En ese sentido, uno de los efectos inesperados y ciertamente negativos sobre la importancia dada a la judicialización como mecanismo para obtener reparación ha sido el descrédito de la acción colectiva en torno al logro de objetivos comunes. El escaso éxito de las acciones judiciales emprendidas por las Juntas de vecinos, sumadas a la incertidumbre e información contradictoria en torno al proceso de construcción de la demanda y finalización, provocaron que los habitantes tuvieran la percepción de que la permanencia en la organización no sólo había sido inútil, sino hasta perjudicial.

Así, luego del auge del conflicto en años anteriores, actualmente los pobladores se encuentran en una fase de desesperanza y/o acción individual, así como de profunda desconfianza hacia las organizaciones territoriales. Este hecho se vio reforzado cuando a finales del año 2014 la Corte Suprema admitió una demanda realizada de manera individual por una familia, indemnizando el Servicio de Salud Regional a cuatro personas.

Los beneficiarios de este veredicto constituyen un caso paradigmático de una salida individual beneficiosa que aumentó la amargura de quienes invirtieron su tiempo en la acción colectiva: estos vecinos no tuvieron extensa relación con nadie del territorio, nunca quisieron involucrarse en las organizaciones ni en las acciones de protesta y contrataron a un abogado de manera individual para que llevara su causa. En lugar de esperar las medidas de erradicación, acudieron al Servicio de Vivienda para que permulara su casa en la zona contaminada por otra en una zona rural aledaña a Arica.

Lo mediático del fallo favorable a esta familia golpeó fuertemente a las organizaciones vecinales que, durante ese mismo periodo, llevaban casi diez años esperando sus causas en tribunales y que recién estaban empezando a saber que éstas se encontraban abandonadas. El efecto inmediato de esto fue la gran cantidad de causas individuales que llegaron a manos del abogado victorioso en menos de dos meses, incluyendo las de dirigentes emblemáticos del territorio.

Respecto al caso puntual de la demanda de 1997 que ratificó la percepción de los sujetos de que “algo andaba mal”, la reparación no tuvo el efecto esperado por quienes la cursaron: muchos de los que tuvieron acceso a esta reparación gastaron sus recursos ampliando o mejorando las casas en los sitios contaminados, lo cual da cuenta de la escasa noción de la peligrosidad de la contaminación de la zona o, como nos refirieron algunos de los afectados, de que el monto no estaba

pensado para que se pudieran mover, pues no les alcanzaba para trasladarse a otra vivienda.

Podemos ver que el aparato judicial también tiene una gran importancia en la experiencia tóxica y en el sufrimiento de los habitantes. Por una parte, los coloca en una situación de conocimiento desigual frente a “otro” abogado que monopoliza la posibilidad de obtener justicia; y, por otra, cuando se obtiene esta reparación, no sólo le pone un precio al dolor ocasionado –que muchas veces no se condice con el daño causado y el cual aún falta por observar en el largo plazo–, sino también pone en marcha procesos que generan nuevas formas de victimización de la población por su condición vulnerable.

Un ejemplo claro de esto es el tratamiento de la causa reciente ganada en la Corte Suprema de manera individual por la familia Sanhueza, en el que la desacertada acción del poder judicial en lugar de reparar, ha infringido nuevas formas de victimización sobre esta familia: luego de casi seis años de litigio por la grave enfermedad de sus dos hijos pequeños, se asignó una reparación de diez millones de pesos¹² por cada miembro del grupo familiar, pero al transcribir el fallo formalmente y realizar la orden de pago, los funcionarios del poder judicial cometieron un error que redujo el pago a sólo diez millones de pesos en total, sin posibilidad de réplica ni apelación a pesar de que evidentemente se trata de un error de transcripción de acuerdo con los documentos oficiales. Esta información les fue entregada a los afectados luego de mucho presionar en los tribunales en busca de una explicación.

Junto con la incertidumbre de no saber qué sucedió, en el momento de escribir este artículo el demandante había hecho gestiones en casi todas las instancias municipales, regionales y nacionales para aclarar la situación sin éxito, utilizando gran parte de su tiempo en largas esperas frente a las oficinas de diversos funcionarios quienes le aconsejaban “aceptar lo que hay, porque es mejor que nada”.

La impotencia ante el abuso reiterado que sufrían golpeó emocionalmente con dureza a esta familia, según relataron sus integrantes cuando se les visitó en el marco del trabajo de campo, lo cual constituyó también, sin duda, uno de los momentos emocionalmente más intensos para la investigadora a cargo de documentar su experiencia.¹³

12 US=16 008, al 9 de marzo de 2015.

13 Al respecto, no cabe más que agradecer de manera especial a la familia Sanhueza por haber recibido a nuestro equipo en su casa y haber compartido experiencias sumamente dolorosas con quienes éramos unos desconocidos para ellos. Esperamos contribuir, al menos mínimamente, a visibilizar su problema y a que puedan encontrar reparación.

Intervención estatal. Política pública, reparación y revictimización

Como es posible ver, en cada uno de los puntos anteriores es posible distinguir posibilidades para la reparación y la acción colectiva, pero también nuevas formas de victimización de la población. Ambos elementos pueden ser observados también en las políticas públicas que se han implementado en el territorio. Las principales fueron las medidas del “Plan Maestro” y la posterior “Ley de Polimetales”, actualmente en ejecución. Los problemas en la implementación de dichas medidas vienen de mucho antes de su puesta en marcha, sobre todo en la errática y deslegitimada acción de los actores institucionales y la escasa competencia técnica para lidiar con la complejidad de la situación.

Antes de que existiera el documento que dio forma al “Plan Maestro”, los habitantes del territorio ya manifestaban su desconfianza frente a la acción de algunos actores, quienes una y otra vez habían intentado ocultar la situación:

Las autoridades siempre nos dijeron que no estábamos contaminados, siempre nos engañaron y se confabularon. Eso es lo más triste, se confabularon, se confabularon con la Universidad, la Universidad cambió nuestros exámenes. Acá tuvo que ver mucho el tema de que fuera personas con escasos recursos, de hecho, nos costaba incluso llegar a Santiago, estamos a dos mil kilómetros, el viaje en bus era terrible, con suerte tal vez nos conseguíamos algunas veces pasaje en avión. Que nos escucharan fue la pelea más dura de la vida yo creo (Dirigente territorial, mujer, junio de 2014).

Junto con esta falta de legitimidad, durante varias de las intervenciones las autoridades competentes no tuvieron la adecuada asesoría técnica para lidiar con un caso tan complejo; mientras éste no adquirió relevancia nacional, no se hizo un esfuerzo real por instaurar medidas adecuadas técnica y humanamente.

Pese a la dificultad de establecer los territorios afectados por la dispersión aérea de los desechos, se determinaron zonas críticas –“El Polígono”– sobre las cuales se focalizó la intervención, lo cual constituyó una fuente de permanente conflicto e incertidumbre para la población, ya que la delimitación de zonas críticas incluyó en un principio un radio bastante menor en relación con lo solicitado por las organizaciones vecinales y tuvo que ser modificado en varias ocasiones.

Muchas de las zonas afectadas con dirigentes territoriales emblemáticos quedaron fuera de “El Polígono” en un primer momento, sin saber si recibirían ayuda aun cuando se encontraban a pocos metros de la zona considerada como “peligrosa”. Según los datos del Censo 2002 disponibles al momento de la intervención del

“Plan Maestro”, en las zonas afectadas residían alrededor de 12.660 personas, quienes habitaban 3.752 viviendas.

Sin embargo, se consideró que la población afectada era de 5.000 personas y sobre este número se aplicaron las medidas, las cuales no sólo eran insuficientes sino que fueron implementadas de manera heterogénea por cada sector. Al hablar con los encargados locales de su aplicación, señalaron que la heterogeneidad de las medidas se debía a los requerimientos de los mismos sectores o dirigentes de las organizaciones de cada lugar, a la hora de implementar el conjunto de soluciones establecidas en el Plan Maestro.

Con estas prácticas se fomentó la atomización de las organizaciones, la división entre los vecinos y lo que es peor, no se tomaron las medidas técnicamente necesarias para proteger a la población completa. Entre dichas medidas se consideraba la pavimentación rápida de los sectores afectados para evitar la dispersión por aire, la ampliación de estudios para conocer la profundidad de la presencia de metales y la “relocalización de viviendas ubicadas en el Sector F, que incluyen las calles Renato Rocca, Alejandro Azola, Capitán Avalos, Cerro Chuño, Calles 1, 2, 3, 4, 7, 8 y Mario Ojeda, las cuales corresponderían a aproximadamente 1880 viviendas”¹⁴ (Programa Maestro, 2009: 26).

Se propuso también la implementación de un plan de salud que consideró la atención en la red primaria estatal de los afectados y se elaboró un sistema de acompañamiento de los procesos de aprendizaje de los niños en las escuelas de las zonas afectadas, entre otras medidas. Pero la puesta en marcha de éstas, ha conllevado una serie de problemas que han impuesto un nuevo sufrimiento a los sujetos. El primero es la lentitud: se puede rastrear el inicio de las denuncias a mediados de la década de 1990, mientras que el primer “Plan Maestro” corresponde a 2009 y la ley que permite su implementación data del 2012.

Considerando que a la promulgación de la ley se le acompañó también la elaboración de un “reglamento” destinado a definir los aspectos operativos, los beneficios y políticas reparatorias establecidos en la ley comenzaron a llegar al territorio a partir de 2013. Tiempos cortos en términos del aparato estatal, pero largos en relación con la salud de la población.

Durante ese periodo, las organizaciones se fraccionaron varias veces, los vecinos que tenían la posibilidad de irse simplemente abandonaron las viviendas en el polo afectado y éstas fueron tomadas por nuevos ocupantes, en su mayoría

14 Estas definiciones se modificaron en el marco de la implementación de la ley, incluyéndose sectores antes no considerados como de riesgo, a partir de la acción y reclamo de los vecinos.

migrantes indocumentados, vagabundos o familias en extrema pobreza. Las zonas donde se debían mitigar los daños presentan escaso avance: en algunos casos se ha limpiado el polvo de los techos y se han creado “plazas secas”.¹⁵ Sin embargo, poco se ha avanzado en la pavimentación total de las calles y de los patios de las viviendas, donde aún hay tierra contaminada, a la cual se expone la población diariamente.

Una segunda fuente de sufrimiento por las políticas reparatorias proviene de las medidas de relocalización de los habitantes de zonas que estaban definidas como críticas en la ley. Como primer punto, cabe señalar que han sido lentas e inefectivas, ya que buena parte de las familias que debieron ser trasladadas permanecen en la zona afectada; sólo parte de Cerro Chuño ha sido beneficiario de la relocalización.

Como segundo punto, en la zona donde esta medida de erradicación ha sido efectivamente cumplida, se ha implementado con diferencias en los tiempos y en la calidad de las casas entre vecinos con el mismo tipo de vivienda.¹⁶ Esto ha ocasionado conflictos e insatisfacción entre la gente, aumentando la sensación de que el Estado ofrece soluciones de “o lo tomas o lo dejas” y de incertidumbre en los casos de quienes no aceptaron las primeras condiciones de reubicación.

Por otro lado, llevar a cabo por etapas la relocalización también ha implicado que quienes se han ido, han abandonado viviendas sin agua, sin luz, las cuales se encuentran actualmente tomadas por población en situación de calle; esto aumenta la tensión entre los vecinos, los delitos y la degradación del barrio.

Cuando se estaba escribiendo el presente artículo, se iba a producir una segunda “oleada” de relocalizaciones en Cerro Chuño, y las familias que permanecerían en la zona esperando una solución para finales de 2015 –alrededor de 50 viviendas– temían por su seguridad en un contexto donde ya no existe transporte público ni comercio, donde la basura se acumula por los rincones y la mayor parte de las viviendas, pese a su clausura, estaba habitada ilegalmente. Todo esto sin contar que los nuevos hogares entregados se hallan a escasos kilómetros de “El Polígono” contaminado.

Tanto en el caso de las otras poblaciones relocalizadas como en el de las que aún permanecen a la espera, existen tensiones constantes respecto a que las viviendas ofrecidas como solución por el Ministerio de Vivienda no tienen características

15 Espacios recreacionales completamente sellados por pavimento, sin pasto ni tierra.

16 A unos se les han entregado departamentos, a otros, casas, dependiendo de la disponibilidad de recursos del Ministerio de Vivienda.

similares a las que los afectados poseían, ni compensan las inversiones hechas en su mejora, lo cual constituye una tercera fuente de sufrimiento.

En lugar de adoptar una posición que propiciara el diálogo y la reparación de los afectados, –criterio que debería primar en la responsabilidad que le compete al Estado por el daño ocasionado–, se otorgaron viviendas según el presupuesto disponible y no en función de las necesidades y demandas mínimas de las organizaciones y habitantes. Se cambiaron casas pequeñas por departamentos que no tenían la misma superficie, ni el valor ni ventajas en términos de ubicación que los de sus casas originales.

Por esta razón, la sensación de “perder el esfuerzo de tantos años” y “empezar de cero” hizo que algunos de ellos rechazaran la oferta de relocalización y prefirieran permanecer en las zonas afectadas. Por lo demás, la ubicación de las nuevas viviendas a escasos metros de “El Polígono” contaminado despertó desconfianza entre los vecinos y los instó a permanecer en las suyas, aun cuando muchos enviaron a sus hijos a vivir a otros lugares. Todos estos elementos han ocasionado que el conflicto se mantenga vigente, acrecentando la percepción de abuso y vulnerabilidad en los habitantes.

Conclusiones

El caso presentado muestra los procesos conflictivos de construcción de sentido en torno a la experiencia de vivir en un ambiente degradado. De esta manera es posible ver cómo la construcción de los relatos producidos en este contexto se encuentra estrechamente vinculada con las relaciones de dominación que cruzan los territorios y delimitan quiénes son los actores autorizados y legítimos para hablar, cómo y cuándo.

A partir de estas relaciones, los sujetos van elaborando su “gramática de la desigualdad” (Boltanski y Thévenot, 1999), en un juego constante entre la victimización y la construcción de sentido desde los intersticios existentes entre el coro de voces provenientes de los distintos actores y les dicen cómo interpretar su propia experiencia. Es en estos intersticios donde los afectados van encontrando su propia voz, uniendo la información disponible de manera creativa y estableciendo así su propio marco de sentido (Butler, 2010) para orientar su acción en las circunstancias en que se encuentran.

Dentro de estas voces, una de las más importantes es la del “experto”, quien aporta la evidencia empírica y médica capaz de constituir al sujeto víctima, dar forma a la experiencia corporal que implica vivir en un contexto tóxico y entregar herramientas para “entender lo que nos pasa”. El momento de la prueba médica

es fundamental e inaugural tanto en la constitución de subjetividades como para instalar la noción de daño y, por ende, la idea de reparación y responsabilidades. Luego de este momento inicial, el proceso de obtención de reconocimiento va dejando huellas en los sujetos y depende también de los distintos actores que van moldeando estas experiencias tóxicas: el Estado, la prensa, el poder judicial.

En dichos procesos de “reconocimiento”, los sujetos se ven involucrados en relaciones desde una posición de extrema vulnerabilidad, por la intersección con otras variables como los niveles de pobreza y desprotección social, el género, los niveles de participación y visibilidad pública desigual. Los habitantes del caso de Polimetales en Arica deben disputar esta visibilidad desde el lugar de quienes ya son invisibles: los usuarios de vivienda social, los habitantes de los márgenes urbanos. En ese sentido, la experiencia de vivir en un ambiente degradado agudiza su violencia con la intersección de ejes de desigualdad operando en un mismo territorio, marcado por flujos y actores políticos y económicos cuyo alcance supera por mucho la acción de sus habitantes.

Finalmente, y a la luz de estos casos, me gustaría aportar en torno a por qué resulta importante introducir la dimensión socioecológica en los análisis de desigualdad y conflicto. En primer lugar, la experiencia de desigualdad socioecológica es relativamente nueva en relación con otras variables de desigualdad persistente que han estructurado nuestras historias nacionales. Si bien la disputa por el acceso y distribución de los beneficios de la explotación de recursos naturales es de larga data, el debate sobre los efectos negativos de estas actividades no tiene más de treinta años de visibilidad en el caso chileno. En ese sentido, es precisamente acá donde es posible ver arme y desarme de los mecanismos de legitimación/tolerancia o conflicto en torno a las desigualdades.

En segundo lugar, las desigualdades socioecológicas resultan particularmente violentas para los sujetos, pues generan efectos visibles e impactan muchas veces en el corto plazo en la biografía y subjetividades de los individuos, al tener consecuencias sobre los cuerpos, la salud y la forma de pensar los espacios colectivos. Por ello se vuelve especialmente relevante documentar los aspectos cualitativos asociados con estos procesos, para comprender cómo es la experiencia de vivir en las sociedades desiguales más allá de las cifras y entender a quien habita en ellas como el sujeto que es hoy protagonista de nuestras democracias.

Finalmente, me gustaría destacar que este es un fenómeno en expansión, ligado precisamente a la concentración urbana y al auge renovado del extractivismo en América Latina, el cual se acrecentará en la próxima década. En el marco de esas tendencias y dados los niveles de inequidad en nuestras sociedades, no podemos sino esperar una distribución fuertemente desigual de los niveles de riesgo y el aumento del sufrimiento ambiental, con efectos desconocidos sobre

las comunidades en el largo plazo, que requieren de mecanismos de protección, regulación e intervención.

Referencias citadas

- Acker, Joan. 2006. Inequality Regimes: Gender, Race, and Class in Organizations. *Gender & Society*. 20 (4).
- Aguirre, L. 2011. Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial. *Working Paper*, (5) Berlín: Desigualdades.Net.
- Araujo, Kathya. 2009. *Habitar lo social. Usos y abusos en la vida cotidiana del Chile actual*. Santiago de Chile: LOM.
- Araujo, Kathya y Darío Martucelli. 2011. La inconsistencia posicional: un nuevo concepto sobre la estratificación social. *Revista CEPAL* (103)
- Auyero, Javier y Débora Swistun. 2008. *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Baztan, Ángel. 1995. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Ciudad de México: Alfaomega.
- Bertaux, Daniel. 1997. *Pathways to Social Class: a qualitative approach to social mobility*. Oxford: Clarendon Press.
- Boltanski, Luc *et al.* 2006. *On Justification: Economies of Worth*. New Jersey: Princeton University Press.
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello. 2002. *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal.
- Boltanski, Luc y Laurent Thévenot. 1999. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*. (2).
- Byrne, D. 2005. Class, Culture and Identity: A Reflection on Absences Against Presences. en *Sociology*. 39 (5).
- Bullard, Robert. 1990. *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality, Boulder*. San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Bullard, Robert. 1999. *Confronting Environmental Racism. Voices from the Grassroots*, Cambridge: South End Press.
- Bullard, Robert. 2005. *The quest of for the enviromental justice. Human Rights and the politics of pollution*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Butler, Judith. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Castillo, Juan C. 2009. ¿Cuál es la brecha salarial justa? Opinión pública y legitimación de la desigualdad económica en Chile. *Estudios Públicos*. (113=).
- Castillo, Mayarí. 2013. Construyendo categorías para pensar la agencia política en sociedades desiguales. Una reflexión sobre Arendt y Butler. *Revista Internacional de Pensamiento Político*. (7).
- Castillo, Mayarí. 2015. “Desigualdades socio ecológicas en Chile contemporáneo. Legitimación y conflicto en torno al sufrimiento ambiental”. En *Desigualdades, Legitimación, Tolerancia y conflicto en las Sociedades*

- Latinoamericanas*, Santiago: RIEL Editores, Center for Cohesión and Social Conflict (COES), ICIIS, Desigualdades.net.
- Cole, Luke y Sheila Foster. 2001. *From the Ground Up: Environmental Racism and the rise of the environmental justice*, Nueva York: New York University Press.
- Costa, Sergio. 2011. Researching Entagled Inequalities in Latin America. The Rol of Historical, social and Transregional interdependencies. *Desigualdades Working Papers*. (9).
- Chaterjee, Partha. 2008. “Grupos de población y sociedad política”. En: *La nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI.
- Checker, Melissa. 2005. *Polluted Promises. Environmental Racism and the Search for Justice in a Southern Town*. Nueva York: New York University Press.
- Dosbon, Andrew. 1998. *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*. New York: Oxford University Press.
- Elvers, Horst-Dietrich. 2007. Umweltgerechtigkeit als Forschungsparadigma der Soziologie. *Soziologie*. 36 (4).
- Fuenzalida, Manuel y Rodolfo Quiroz. 2012. La dimensión espacial de los conflictos ambientales en Chile. *Polis, Revista Latinoamericana*. 11 (31).
- Gootenberg, Paul y Luis Reygadas eds. 2010. *Indelible inequalities in Latin America: insights from history, politics, and culture*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Gootenberg, Paul y Luis Reygadas. 2004. Desigualdades persistentes en América Latina. Historia y Cultura. *Alteridades*. 14 (28).
- Guimarães, Roberto. 2012. Environment and Socioeconomic Inequalities in Latin America. *Notes for a Research Agenda Working Paper* (20).
- Harvey, David. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). 2002. Censo Nacional de Población. Disponible en: <http://www.ine.cl/cd2002/> 01 de agosto de 2016
- McCall, Leslie. 2005. The complexities of intersectionality. *Signs*. 30 (3).
- Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile. 2006. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional. Disponible en: http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen/casen_usuarios.php 01 de abril de 2014.
- Müller, Markus y Susan Clayton. 2013. Introduction to “Environmental Justice. *Social Justice Research*. 26 (3).
- Organización Mundial de la Salud. 2012. Arsénico. *Nota Descriptiva*, (372). Disponible en: <http://www.who.int/topics/arsenic/es/> 1 de agosto de 2016.
- Pezzullo, Phaedra. 2001. “Performing Critical Interruptions: Stories, Rhetorical Invention, and the Environmental Justice movement”, en *Western Journal of Communication*. 65, (1).

- Programa Maestro de Intervención Zonas con Presencia de Polimetales en Arica. 2009. *Arica*, Chile: Gobierno Regional.
- Reichards, Michael. 2003. *Poverty Reduction, Equity and Climate Change: Global Governance Synergies or Contradictions?* London: Overseas Development Programme.
- Reygadas, Luis. 2004. Redes de la desigualdad. Un enfoque multidimensional. *Política y Cultura*. (22).
- _____. 2008a. Distinción y reciprocidad. Notas para una antropología de la equidad. *Revista Nueva Antropología*. 21 (69).
- _____. 2008b. *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos.
- Savage, Mike. 2001. *Class Analysis and Social Transformation*. Philadelphia: Open University Press.
- _____. 2008. Affluence and Social Change in the Making of Technocratic Middle Class Identities. *Contemporary British History*. 22 (4).
- Savage, Mike *et al.* 2008. Class and Cultural Division in the UK. *Sociology*. 42 (6).
- Smith, Neil. 2008. *Uneven Development. Nature, capital and the Production of Space*. Atenas y Londres: The University of Georgia Press.
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Thévenot, Laurent *et al.* 2011. An interview with Laurent Thévenot: on engagement, critique, commonality and power. *European Journal of Social Theory*. 14 (383).
- Thévenot, Laurent. 2007. The Plurality of Cognitive Formats and Engagements Moving between the Familiar and the Public. *European Journal of Social Theory*. 10 (3).
- Vásquez, Alexis y Marcela Salgado. 2009. Desigualdades socioeconómicas y distribución inequitativa de los riesgos ambientales en las comunas de Peñalolén y San Pedro de la Paz. Una perspectiva de justicia ambiental. *Revista de Geografía Norte Grande*, (43).
- Wilkinson, Richard. 2005. *The Impact of Inequality: How to Make Sick Societies Healthier*. Nueva York: Routledge.
- Wright, O. Erik. 1985. *Classes*. London: Verso.
- _____. 2009. Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach. *New Left Review* (60).



ANTROPOLOGÍA EN Y DE LA CIUDAD

Identidad marginal entre personas sin hogar de la ciudad de Temuco, Chile¹

MARCELO BERHO C.

Introducción

El enfoque de trabajo adoptado en el presente texto asume que el análisis de las diferentes experiencias de vida de las personas sin hogar permite la reconstrucción teórica del proceso de configuración de la identidad marginal. Desde el punto de vista metodológico, para esta reconstrucción se han considerado los siguientes aspectos: 1) los relativos a la dimensión estructural o anatómica de la categoría social; 2) los relativos a las prácticas sociales e individuales desplegadas por las personas en el mundo cotidiano; y en menor medida 3) los constitutivos de las interpretaciones o visión del mundo de las personas. Así, este enfoque considera un acceso a y un análisis de datos de diferente naturaleza, tanto cualitativos como cuantitativos. Además, cada uno de estos niveles de realidad han sido analizados respecto de tres ejes fundamentales de estructuración del proceso identitario, a saber, la relación de la persona con el mundo, con los otros y con sí misma, de tal manera de ofrecer una mirada de la configuración de la identidad de las personas sin hogar como un proceso relacional complejo en el que lo individual se fragua y halla incrustado en lo social-cultural global.

Asimismo, siguiendo algunos principios metodológicos clásicos de la etnografía, se ofrece una lectura en que los procesos de configuración identitaria son observados tanto desde el punto de vista de los actores como del etnógrafo. En el primer caso, se busca captar los puntos de vista nativos, ya sea mediante la ilustración de las propias simbolizaciones de las personas –en cursivas y que, por espacio, han sido más o menos suprimidos so pena de perder la frescura y fuerza de la expresión

1 Publicación original: Berho C., Marcelo. 2006. Identidad marginal entre personas sin hogar de la ciudad de Temuco, Chile. En: *Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO)* 11 (1): 39-55. DOI: <https://doi.org/10.7770/cuhso-v11n1-art243>

lingüística de actores vivos–, o bien encaminando descripciones comprensivas de sus experiencias, situaciones, relaciones y procesos constitutivos de sus modos de ser y vivir. En el segundo caso, en tanto, se han establecido relaciones y diferencias, se han levantado categorías tipológicas y se han establecido inferencias conceptuales a partir de lo observado, lo oído y lo comprendido. Por último, en la medida de lo posible estas construcciones se han contextualizado en el marco de la sociedad de la que tanto las personas sin hogar como el antropólogo son parte.

Se espera que el presente material sirva tanto a los estudiantes de los procesos identitarios entre grupos marginales como a las instituciones que buscan “ayudarlos”. Tanto las descripciones como las interpretaciones vertidas en el texto buscan contribuir al entendimiento general de una realidad social dramática que requiere ser conocida en profundidad y en la cual todos estamos involucrados. El estudio antropológico de la identidad marginal sugiere que ésta se configura de cara al mundo social y sus determinaciones materiales y simbólicas. Aun cuando nos enfoquemos en las personas no podemos dejar de llamar la atención sobre las estructuras que condicionan sus circunstancias de vida. La tarea del antropólogo es gratificada si a través de su conocimiento logra provocar algún tipo de movimiento en sus lectores. Nos sentiríamos satisfechos si este movimiento ha resultado ser interpelador y si simultáneamente ha operado en el otro en términos polisémicos articulando lo intelectual con lo político y lo ético.

Contexto social

Temuco es la ciudad capital de la región de La Araucanía, en el centro-sur de Chile. Antiguamente conocida como la capital de La Frontera,² en Temuco habitan actualmente un poco más de 250 mil personas (de las 900 mil de la región), mayoritariamente de origen mestizo –indígena y español– y criollo –descendientes de españoles– y, en menor medida, indígenas mapuche y descendientes de colonos europeos –alemanes, suizos, italianos, franceses y vascos–.

Actualmente, Temuco se caracteriza por ser una ciudad comercial y de servicios que ha vivido un acelerado proceso de crecimiento durante los últimos veinte años. Frente al despegue de la economía terciaria y la mantención de la producción agropecuaria más o menos tradicional, la región –y la capital– se caracteriza por estar atravesada por sendos problemas sociales, destacando por su dramatismo y persistencia la extrema pobreza y la marginalidad social de algunos segmentos

2 La que gozó de autonomía territorial, política, económica y cultural durante todo el período colonial hasta 1881, momento en que, tras la derrota militar del pueblo mapuche por parte del ejército republicano, es anexada al territorio nacional.

de su población, ligados fuertemente a la ruralidad y la presencia de población indígena (aprox. 65% y 10%, respectivamente).

La región de La Araucanía lidera los índices de pobreza a nivel nacional con cerca de un tercio de su población en situación de pobreza, distribuida en un 20,1% de pobres y un 8,9% de indigentes.³

En términos relativos, la región detenta un 9% del total de la población nacional que vive en situación de pobreza, siendo la Región Metropolitana la que mayor cantidad de pobres concentra a escala nacional: un 31,5% (MIDEPLAN 2000: 9).

Desde el punto de vista de las políticas sociales implementadas en los últimos años, contamos con antecedentes del período de 1998-2000, período en que, a pesar de la crisis económica global, conocida como crisis asiática, “el país fue capaz de mantener y fortalecer un amplio conjunto de programas sociales orientados a mejorar la calidad de vida de los hogares en situación de pobreza”. Durante estos años, en efecto, el gasto fiscal en materia social alcanzó un 18,6% y en el año 2000 representó un 34,6% y un 59,1% “del mismo excluyendo el gasto en previsión (descontando pensión asistencial)” (MIDEPLAN 2000: 15).⁴

No obstante este esfuerzo –y a diferencia de los países desarrollados–, en Chile no se cuenta con políticas o programas que aborden y cubran el fenómeno en toda su complejidad.⁵ En efecto, el gasto social del gobierno no llega aún a esta porción de la población que, de acuerdo a la información oficial, sobrepasa las

3 Seguida por la región del Bío-Bío, con un 27,9%, la III, VII, IV, X y V regiones, entre un 24,3% y un 19,3%.

4 En términos específicos, el gasto social fiscal durante el 2000 fue destinado a los siguientes ámbitos: 1) subsidios monetarios (asignación familiar, pensiones asistenciales (PASIS), subsidio único familiar, subsidio al consumo de agua potable y subsidio de cesantía); 2) subsidio en salud (atenciones y Programa Nacional de Alimentación Complementaria); y 3) subsidio en educación (subvenciones escolares, programas de textos, útiles, salud escolar, salud oral y Programa de Alimentación Escolar). De acuerdo a MIDEPLAN, a fines del año 2000, fueron 78.519 hogares los que recibieron algún tipo de subsidios sociales del Estado chileno. Los beneficios entregados a través de los programas de subsidio social representaron “el equivalente a un incremento del ingreso autónomo promedio de 193,9% para los hogares indigentes, de 63,9% para los hogares pobres no indigentes y de 79% para los hogares pobres en conjunto” (2000: 13). La mayor parte de estos subsidios se destinaron al ámbito educacional, con un total de 44.819 subsidios, distribuidos fundamentalmente entre la enseñanza básica (con 30.279 subsidios), seguidos por los otorgados para la enseñanza media y la pre-escolar (con 8.707 y 5.363 subsidios respectivamente). En importancia le sigue el ámbito de la salud, con un total de 23.980 subsidios.

5 En julio de 2005 se llevaría a cabo el primer Catastro Nacional de “Personas en Situación de Calle”, el que ha sido concebido como un instrumento clave para dimensionar el problema a escala nacional y regional, así como para diseñar políticas encaminadas a otorgar beneficios a la población.

siete mil personas.⁶ En el caso de la región, se registra un déficit de pensiones de invalidez y vejez que llega a las 1.300 personas, al tiempo que, como han indicado algunos parlamentarios, estos casos llevan esperando ser atendidos hasta por tres años. Asimismo, las formas de asistencia privadas –formales o informales, profesionalizadas o no, publicitadas o anónimas– tampoco han tenido la capacidad suficiente para ofrecer oportunidades a las cientos y miles de personas que cada año reciben su apoyo.

Desde el punto de vista del Estado, sólo son considerados objetos de políticas de atención especial aquellas poblaciones incluidas en alguna de las siguientes categorías: infancia, juventud, adulto mayor, mujer, personas con discapacidad, familias en extrema pobreza e indígenas. Estas categorías de persona han pasado a ser consideradas como “grupos prioritarios” tras haberseles identificado como “grupos vulnerables”. Sin embargo, desde el punto de vista social se advierte una disposición favorable a asistir a la población que vive en situación de marginalidad extrema, la cual, como lo han venido señalando desde hace un tiempo diversos agentes sociales a nivel nacional, no sólo debe ser objeto de la caridad y la mera asistencia sino, fundamentalmente, de justicia.

Una de las características que quizá por ser la más evidente y, por lo mismo, la que menos atención ha recibido de parte de los diferentes sectores o componentes sociales que, tanto en Chile como en América Latina, se han preocupado del problema de la marginalidad de las personas sin hogar, es la ausencia de vivienda, así como de programas especiales para tener acceso a ella.

Sólo para el caso de la región de La Araucanía, y de acuerdo a los datos de la Encuesta Casen 2000, en La Araucanía se requeriría reponer cerca de 30.000 viviendas. Esto significa que existe un déficit habitacional de un 12% en la región. No obstante, de acuerdo a los registros de inscritos en los programas habitacionales del gobierno, la cifra se eleva a un total de 42.314 familias que demandan vivienda. Si bien no existen cifras respecto de la proporción de gente que no cuenta con una vivienda donde habitar, las cifras antes señaladas pueden considerarse un factor desencadenante de sin hogarismo, así como una suerte de indicador empírico ligado a la pobreza y la marginalidad regional.

En términos relativos, el porcentaje de déficit antes señalado, varía considerablemente entre las comunas de la región. Así, mientras para la comuna de Los Sauces, el déficit es superior al 30%, para Temuco es menor a un 10%, más precisamente alcanza a un 6,2% (de un total de 61.337 familias). No obstante, la mayor demanda habitacional corresponde precisamente a esta última comuna, a pesar de que la mayor inversión se registra para el caso de las otras comunas (Seremi de Vivienda

6 En el caso de Temuco, el Catastro registraría un número superior a las 150 personas.

y Urbanismo 2003). En términos de demanda de vivienda en la comuna, la cifra asciende a un total de 13.924 familias. La misma fuente indica que “un 88,7% de la demanda registrada en la región la concentran las líneas de atención destinadas a la población de menores recursos”. De este porcentaje, “sobre un 30% de la población regional... está en condición de pobreza” y/o indigencia (Seremi de Vivienda y Urbanismo 2003: 25).

Personas sin hogar en Temuco

Partiendo de una base de datos de sesenta personas sin hogar de la ciudad de Temuco,⁷ se puede afirmar que las personas que viven en una situación de “sin hogarismo” (del inglés *homelessness*) en dicha ciudad son, en su mayoría, hombres, solteros y separados, de origen chileno, cuyas edades oscilan entre los 21 y 75 años de edad, con un promedio de 47 años de edad.

Excluyendo a los ancianos mayores de 65 años así como a los discapacitados, la mayoría de estos hombres se encuentra en una edad económicamente activa, lo que resulta interesante desde el punto de vista sociológico. En una sociedad donde la idea de trabajo, productividad y voluntad individual de superación, competitividad y eficiencia forman parte del sistema de valores, todo aquel que se encuentre en condición productiva y no desarrolle actividad alguna orientada por dichos valores, es objeto de evaluaciones negativas. En nuestro caso, el no incorporarse a actividades productivas formales y no poseer impedimentos para realizarlas, convierte a la persona automáticamente en “ocioso”, “mendigo”, “vagabundo”, “alcohólico”, etc., categorías éstas que, de acuerdo a las observaciones, pueden representar potentes, aunque sutiles, criterios de discriminación social.

Cabe advertir que no obstante el juicio social predominante, las personas sin hogar sí desarrollan actividades económicas. De lo contrario, simplemente no podrían sobrevivir. Volveremos sobre este punto más abajo, una vez que entremos plenamente al objeto de nuestro interés.

Otro hecho de interés sociológico emerge cuando comparamos el estado civil de las personas sin hogar con el de la población de la comuna de Temuco. Las diferencias entre los casados, en ambas poblaciones, resulta ser abismante,⁸ mientras que la relación inversa se da entre los separados, donde la diferencia es a

7 Equivalente, según las cifras del Primer Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle (MIDEPLAN 2005), a un poco menos de la mitad de la población de la comuna.

8 Llegando al orden de los 54,1 puntos porcentuales a favor de la población comunal.

favor de las personas sin hogar⁹. Asimismo, las personas sin hogar se caracterizan por sobrepasar casi cinco veces a la población de viudos de Temuco.

Contrariamente al supuesto social que afirma una correspondencia entre indigencia y analfabetismo y bajo nivel de instrucción, el acercamiento etnográfico a personas sin hogar de Temuco, y más específicamente la documentación estadística desplegada dentro de este mismo, arrojó como resultado la existencia de una mayoría de personas que han cursado prácticamente todo el ciclo primario de educación formal (primero a octavo año básico).¹⁰ Cabe señalar que esta situación es bastante diferente en comparación con la de muchas provincias y comunas del país.¹¹ Por último, no se ha registrado ningún caso de analfabetismo y sí personas con estudios secundarios completos y unos pocos con estudios técnico-universitarios.

Considerando estos datos, se pone en entredicho el supuesto de sentido común que señala que las personas sin hogar carecen de educación o son analfabetos, lo que desde ese mismo razonamiento explicaría su “anormalidad”. Muy por el contrario, como hemos dicho, las personas sin hogar en Temuco poseen promedios altos respecto de otras poblaciones, lo que representa una singularidad en términos socioculturales.

Por otro lado, las personas sin hogar son y han sido histórica y socialmente categorizadas como “vagabundos” y “deambulantes” (Bauman 2003), etiquetas que hacen referencia a una constante movilidad. En un sentido analítico, la movilidad geográfica es clave para entender la desvinculación comunitaria y el desarraigo de estas personas; desde el punto de vista etnográfico, en tanto, hay una relación directa entre esta conducta y la carencia de hogar. En nuestro caso se observa que, en su mayoría, las personas son oriundas de la ciudad de Temuco y de la IX región, y prácticamente no habían salido de allí, mientras que menos de un 1/5 provenía de otros lugares. Estas dos últimas categorías representan un poco menos de la mitad de las personas que declararon no ser originarias de Temuco, lo que condice la idea social (y académica) de movilidad geográfica entre las personas sin hogar, aunque ésta no sea de gran alcance y se realice, más bien, dentro de un área limitada –fundamentalmente la región–.

No obstante lo anterior, podemos señalar que si bien las personas sin hogar experimentan cierto grado de movilidad geográfica, es imposible afirmar que se trate de un rasgo identitario. En este sentido, la migración de población mapuche desde la región sobrepasa ampliamente la registrada en cualquier otra población

9 En que llega a los 29,9 puntos porcentuales.

10 Estableciéndose un promedio de 7,8 años de estudio.

11 Sobrepasando el promedio de veintiún comunas de la IX Región.

del país. Por último, podemos señalar que la movilidad geográfica poblacional es una característica de nuestros tiempos, asociada a los procesos de globalización y desterritorialización de las comunidades, internacionalización de la economía capitalista y búsqueda de nuevas oportunidades de desarrollo social y personal.

El tiempo sin hogar es una variable determinante para comprender la situación de sin hogarismo como una forma de marginalidad, cada vez que a partir de ella se definen rasgos socioculturales entre las personas. En este sentido, si podemos asumir que las personas que llevan menos tiempo viviendo sin hogar reflejan la edad de inicio como personas sin hogar, podemos afirmar que las personas sin hogar que podemos llamar “novatas”, siguiendo a Grigsby *et al.* (1990), son básicamente personas mayores de 30 años; mientras que quienes, en el otro extremo, llevan más tiempo en esta situación –más de cinco años– son personas mayores de 40 años.

Dada la importancia que tiene el tiempo en todo proceso de configuración (físico-natural, psicológico y socio-cultural), y según el tiempo que la persona suma viviendo en dicha situación las personas que han vivido más de cinco años sin hogar y que, en el caso de Temuco, concentra a la mayoría de la población, han sido categorizados en otros estudios como “permanentes” o “atrincherados” (Grigsby *et al.* 1990). Más adelante veremos los rasgos socio-culturales de este perfil, aunque podemos adelantar que se trata de personas que despliegan un estilo de vida caracterizado objetivamente por la ausencia de un “hogar” convencional, la distancia con respecto a los espacios de asistencia y protección social públicos y la apropiación de la calle como territorio existencial.

En el otro polo encontramos a las personas que llevan menos de un año viviendo sin hogar. Se trata de los “novatos” y los “recientemente desalojados”, “personas que tras haber tenido las condiciones mínimas de habitabilidad digna, inician un proceso de desafiliación relacional, emocional e institucional que se ve agravado por la imposibilidad de conseguir un sitio donde poder vivir y de ver aminorado su acceso a los bienes y servicios de la sociedad” (Berho 2003: 23). Por último, las personas situadas entre uno y cinco años, se caracterizan por atravesar una situación de vulnerabilidad relativa que abarca diferentes perfiles: desde los “experimentados”, y “veteranos”, hasta los “permanentes” y “atrincherados”.

Para cerrar esta primera parte, diremos que, en el caso de Temuco, se observan personas sin hogar de origen étnico mapuche y no mapuche, predominando las de origen no mapuche (o chileno).¹² Las personas mapuche, en tanto, se caracterizan

12 Siguiendo la conceptualización de Da Matta (2002) acerca de las sociedades tradicionales, quizás esta situación obedezca a la estructura holística de la sociedad mapuche, la que se mantiene vigente aún en nuestros días y en la que, a pesar de las transformaciones estructurales derivadas del proceso de integración forzada a la sociedad nacional, el

por llevar más de tres años viviendo sin hogar, estar desvinculados familiarmente, poseer escaso nivel de instrucción –hasta cuarto básico– y presentar conductas alcohólicas en grado diverso.

Por último, otro rasgo significativo entre las personas sin hogar es la presencia de algún tipo de *handicap* físico, sensorial y psíquico o “discapacidad”. Si bien la mayoría de las personas no presentaba ningún tipo de discapacidad, un sector importante de ellos (1/5 aprox.) presenta rasgos considerados culturalmente “psicopatológicos” –desórdenes mentales, alucinaciones visuales y auditivas, dificultades para comunicarse– y en menor medida algún tipo de discapacidad física y sensorial (ceguera y sordomudez).

Procesos de configuración identitaria entre las personas sin hogar

Desde el punto de vista teórico, asumimos que la identidad de las personas sin hogar es en gran medida el producto de un proceso contextualizado de marginalización, desvinculación y adaptación particular –signada por la vida sin hogar– al entorno psico-socio-cultural de la calle. Dado que las personas experimentan este proceso de un modo particular según las relaciones que despliegan con el mundo, la sociedad y la subjetividad, la identidad adquiere rasgos singulares que cristalizan en perfiles más o menos identificables. Nuestra hipótesis de partida en este sentido es que la experiencia de vivir sin hogar es una experiencia fundante en la generación y conformación de los perfiles. De este modo, la configuración identitaria puede concebirse como una “carrera”¹³ en que se adquieren, desarrollan y proyectan diversos perfiles, cada uno de los cuales remite a su vez a un conjunto de propiedades individuales, relacionales, adaptativas y culturales que a continuación pasamos a explicitar.

A continuación se expone la estructura de las “carreras” marginales inferida a partir del análisis de las notas de campo y de los relatos biográficos de las personas sin hogar en Temuco con quienes se alcanzó mayores niveles de confianza.

1. Ruptura básica o iniciación desatada generalmente a partir de crisis vitales o hechos biográficos de honda repercusión emocional: muerte de seres queridos, separación, maltrato, vicio, locura, ruina económica. En conjunto estas experiencias refieren a momentos de liminalidad, sufrimiento e infortunio.

sistema de parentesco de linajes y la estructura de congregación ritual siguen teniendo centralidad entre los mapuche rurales e incluso urbanos.

13 En otra parte he expuesto inicialmente algunas de estas ideas. El término “carrera” lo he tomado de Goffman (1991), quien en su libro *Estigma* se refiere a las carreras morales que siguen las personas estigmatizadas.

2. Desvinculación socio-afectiva (familia y amistades) y socioeconómica (trabajo, sistemas sociales de protección y apoyo psicosocial).

3. Vulneración de la integridad, correspondiente al momento de abrazo y adquisición de una identidad estigmatizante, relacionada con el abuso de bebidas alcohólicas y una serie de experiencias vitales que inciden en el deterioro del cuerpo (enfermedades, accidentes, violencia urbana, inseguridad) y el desarrollo de procesos adaptativos al mundo de la calle, dado fundamentalmente a partir del despliegue de diversas estrategias de sobrevivencia.

4. Consolidación de un estilo marginal: resignificación del sí mismo y de la calle y de las experiencias de desvinculación social; reestructuración de las expectativas de vida.

Cada una de las fases de una carrera marginal entre personas sin hogar se va construyendo a través de diferentes materiales vitales y en ellas están implicados actores, contextos y experiencias diversas. Así, la partida compromete aún a actores que conforman el núcleo familiar, incluyendo a parientes consanguíneos y/o afines. Los contextos iniciáticos son contextos de drama social y las experiencias vividas representan el desmembramiento, la descomposición y pérdida progresiva de la unidad y el sostén social y afectivo primarios. La materia prima desde la que se proyecta esta experiencia es el sentido de abandono (“quedarse solo”), la ruptura, la desvinculación (“no tengo a nadie”) y la incertidumbre (“no sabía qué sería de mí”, “no sé si mañana sigo vivo”) que todo ello desata a nivel subjetivo.

Los relatos vitales de las personas sin hogar, recogidos una vez que el etnógrafo alcanza la suficiente confianza con éstas, enseñan que las adaptaciones comienzan tras episodios de remoción psicosocial que pueden activar una serie de mecanismos de resiliencia sin los cuales el momento por el que éstas atraviesan podría ser insostenible. En algunos de los casos conocidos, la ingesta de bebidas alcohólicas –y en menor medida de sustancias como solventes– y la emergencia de psicopatologías o su presencia previa al momento de ruptura podían afectar gravemente la identidad y disposición personal y relacional de la persona, acelerando el quiebre con los referentes de proximidad y estabilidad social que hasta ese momento daban garantía de cierta seguridad ontológica.

La razón principal que esgrimen las personas para explicar su situación de vivir o estar en la calle o sin hogar –independientemente del tiempo que llevan en esta situación– tiene que ver con problemas al interior de la familia. En efecto, la mayoría de las personas de las que tengo registro me contó que llegó a la calle debido a rupturas familiares, ausencia de figuras familiares significativas, separación conyugal y/o violencia al interior del hogar; además de la muerte y/o pérdida de seres queridos (especialmente de alguno de los padres o de ambos,

así como de la esposa) y, por otra, a decisiones voluntariamente inducidas, como el abandono de hogar y la búsqueda de nuevos espacios vitales.

Las razones económicas –ligadas a la precariedad laboral y la pérdida de empleo–, en tanto, se ubican en el tercer lugar de importancia, seguidas de los problemas psicosociales derivados directamente del abuso de bebidas alcohólicas, la emergencia de psicopatologías como esquizofrenia y, en menor medida, problemas legales derivados de la comisión de delitos (“como tengo mis papeles manchados, nadie me quiere abrir las puertas”, “la gente desconfía de uno”).

Cabe señalar que los cambios en la estructura del trabajo en Chile, relativos al aumento de la competencia laboral, la mayor cualificación técnica y experta, o la crisis económica de los noventa, han jugado en contra de muchas de las personas sin hogar conocidas. Asimismo, no se puede soslayar el hecho de que muchos de los problemas psicosociales identificados se han visto acentuados por la insuficiencia de recursos y servicios especializados, públicos y privados, que puedan prevenirlos, contenerlos y tratarlos apropiadamente.¹⁴

La importancia que tienen estos datos es sustancial debido a que nos muestra que la situación de marginalidad de las personas no responde a causas necesariamente individuales como se asume desde diversos sectores de la sociedad, incluyendo a algunos sectores políticos y académicos. Al observar las proporciones vemos, más bien, una situación constitutiva de un problema de naturaleza social y relacional primordial.¹⁵

14 Desde la última década, en Chile se percibe todo un movimiento institucional en el ámbito de la salud mental que busca reformar el tratamiento de las enfermedades psíquicas y mentales sobre la base de corrientes pos-estructuralistas que asumen que los problemas psiquiátricos tienen su razón de ser en el entorno en que el enfermo se encuentra. Este enfoque impulsa la desinstitucionalización y rehabilitación del paciente dentro de su comunidad de vida. De acuerdo a nuestras observaciones de campo, pareciera ser que con este tipo de medida no sólo se reduce el gasto público en la materia, sino que se puede ayudar a engrosar las filas de marginales. Esta situación probablemente responda a que la sociedad carece de los soportes, mecanismos y condiciones básicas para disminuir el quiebre que experimentan las personas que han vivido dentro de instituciones totalizantes como son los “psiquiátricos” (Foucault 1993) y que, de pronto, se ven compelidas a tener que abandonarlos y re-iniciar una vida en circunstancias muchas veces hostiles o inundadas de incompreensión e intolerancia social.

15 Estos hallazgos son coherentes con las explicaciones dadas en las ciencias sociales contemporáneas al destacar el papel explicativo que tendrían las dimensiones socio-relacionales y afectivas en la desvinculación o desafiliación social, remitiéndonos a la estructura social primaria del sujeto, antes que a las características individuales de éste (Cabrera 1998, Castel 1999), como se sostiene desde perspectivas de sentido común o políticas liberales. De todos modos, es importante señalar que este tipo de situaciones da pie, ante todo, a una discusión más amplia sobre la forma de concebir y buscarle alguna solución a esta problemática.

Al observar la situación “civil” de las personas sin hogar, podemos señalar que un poco más de la mitad presenta un estado de 1) no conformación del núcleo familiar, mientras que un tercio de ellos 2) experimenta disgregación o disolución del grupo familiar. Esto quiere decir que en su mayoría las personas sin hogar no llegan a desarrollar vínculos posibles o estables que permitan la constitución de lo que, en nuestro marco cultural, denominamos “familia” u “hogar” y que son percibidos como normas: la familia como la unidad mínima de reproducción, producción y endoculturación, y el hogar como principal núcleo de estabilidad y privacidad. Este vacío se expresará también, a diferencia de otras categorías marginales,¹⁶ en la escasa presencia de nichos de sociabilidad y conformación de una consciencia grupal, durante todo el proceso configurativo.

Asimismo, la mayor parte de las personas sin hogar que inician y desarrollan carreras marginales se caracterizan porque, por un lado, poseen itinerarios de destabilidad relacional asociados a la presencia de familias descompuestas, maltrato o violencia familiar, alcoholismo, situaciones de orfandad, etc., en las que se experimentan, por otro lado –como señaláramos más atrás–, sentimientos de pérdida de las figuras significativas: del padre o la madre, la esposa o los hijos. La sensación de sentirse abandonado, a la deriva, desilusionado y desesperanzado que acompañan a estas experiencias y aquellas donde la persona decide romper con una relación afectiva relevante –a causa del engaño y el infortunio–, parecieran ser correlativas en general con el nivel de estructuración y proyección del perfil marginal entre las personas. En este contexto es común oír declaraciones de las personas que señalan no contar con nadie que los pueda ayudar, que es “mejor ni saber de la familia”, “ya ni me acuerdo de la familia”, “hago como que no tengo ni señora ni hijos”, “solito estoy más tranquilo, no tengo preocupaciones de nada ni de nadie”, “cada uno con sus piojos”, etc.

Por otro lado, la frustración que experimentan las personas que pierden su trabajo o no logran insertarse laboralmente, a pesar de sus esfuerzos por hacerlo, puede constituir un terreno fértil para la emergencia de sentimientos de infortunio y disponer a la persona a proyectar actitudes de auto-abandono y auto-aniquilación. En el mejor de los casos, unos pocos abrigan expectativas de cambio que, al no cumplirse, poco a poco van cediendo lugar a la resignación y la desesperanza. Estas últimas situaciones se dan sobre todo entre personas relativamente jóvenes que han llegado a la ciudad en busca de oportunidades para mejorar su nivel de vida, así como también entre personas que, tras la pérdida de familiares o sus parejas, pierden consistencia vital, volviéndose pusilánimes y despojando a la existencia de su sentido anterior.

16 Principalmente grupos étnicos en la ciudad, así como homosexuales, autodenominados “gay”.

En general, las personas que más claramente vivencian esta fase del proceso y que desplegarían un perfil “novato” o de “iniciados”, personas situadas entre los 21 a 45 años de edad que llevan viviendo sin hogar menos de un año que, a pesar de lo indicado anteriormente, cuentan con redes sociales primarias o de proximidad (familiares y amigos), usan el sistema de asistencia privada, presentan enfermedades psíquicas (45,5% se sitúa entre los 21 y 36 años) y pueden desarrollar una forma de alcoholismo tendiente a configurar perfiles endoculturales conocidos como torrentes (ver más adelante). En general, son personas que viven en un estado “fronterizo”, puesto que todavía conservan atributos sociales para continuar dentro de la corriente normal de la vida social, aunque desde el punto de vista subjetivo no se sienten lo suficientemente fuertes como para sobreponerse por completo.

El proceso de desvinculación que se pone en marcha tras la ruptura inicial presenta una primera acomodación psicosocial por parte de la persona en la que ésta desarrolla una separación no sólo emocional sino también física de la red de contactos sociales primarios, tras la aceptación a regañadientes que hace de su nuevo estado. No obstante, este proceso puede tomar tiempo. En efecto, hemos conocido personas que no logran superar la desgracia de perder un ser querido durante mucho tiempo, circunstancia que se va agravando cada vez más al desvalorizarse a sí mismas y perder la esperanza de efectuar cambios en sus vidas.

Durante esta fase, la persona comienza a desagregarse de los soportes de socialización, los que ve incapaces de responder a sus exigencias: vacíos existenciales que ni la familia, el trabajo o la asistencia pueden llenar. En estos contextos, quien llega a la calle se ve enfrentado a una situación de progresiva desvinculación, a la vez que de adaptación y transformación de su estilo de vida e identidad, pudiendo ésta llegar a estar a tono o no con las categorías sociales usadas para simbolizar a y relacionarse con quien vive de esa forma.

En efecto, las personas sin hogar pueden o no usar, apropiar, invocar, evocar y re-significar algunos objetos, espacios, referentes, símbolos y contenidos de la identidad pública y del entorno sociocultural en el cual se desenvuelven, posicionándose de manera variable en ellos y construyendo su identidad en la tensión estar dentro / estar fuera, Ser Uno / Ser Otro.

Gran parte de la adaptación que requiere operar la persona concierne al cómo resolver las necesidades básicas. Una vez sin hogar, la persona debe enfrentar cada día la cuestión de la alimentación y la bebida, la protección, el abrigo, el descanso y la seguridad. Es más, debe decidir qué hará si no quiere morir. La persona descubre lo imperioso que es que la necesidad sea cubierta. Descubre también que para que así sea debe modular su conducta al entorno de la “calle”

(ver más adelante). Esta comienza poco a poco a convertirse en un territorio para vivir, donde es posible extraer lo necesario para sobrevivir (ver más adelante).

Algunas personas experimentan sendas crisis emocionales que sólo alivian momentáneamente embriagándose o fantaseando. Otros sienten deseos de morir o de acabar con la vida que llevan. Pueden ser muy críticos hacia la sociedad o ni siquiera esbozar que sus existencias se hallan entrelazadas. Durante esta fase las personas tienen experiencias y sentimientos de discriminación social ligadas al cambio de su apariencia. Es obvio que todas estas experiencias surten profundos efectos sobre la configuración de la identidad social y subjetiva de la persona. Sin poder determinar aún claramente como todo esto ocurre, podemos afirmar que lo que está en juego es la consistencia relacional y el sentido de la vida.

En este contexto, juegan un rol importante las redes de apoyo que existen en el marco de la asistencia social de la ciudad –conformada por un conjunto de instituciones públicas y privadas–,¹⁷ las cuales brindan servicios básicos –alojamiento, alimentación, vestuario, atención en salud, orientación previsional, etc.– que los soportes sociales de integración no logran cubrir.

La estrategia de acceder tanto a redes públicas como privadas es la mayormente desplegada por las personas en esta fase del proceso, seguida por quienes utilizan todas las formas posibles de ayuda o apoyo, vale decir, del sistema público y privado, incluyendo a familiares, amigos o conocidos con quienes existe confianza. Dada la invisibilidad del fenómeno a nivel público, no debe llamar la atención el bajo porcentaje de personas que utilizan solamente el sistema de asistencia o red pública de apoyo.

La red más utilizada por las personas varía en función de sus edades. Así tenemos que quienes usan todos los tipos posibles o disponibles son las personas menores de 45 años, es decir, que la conducta sociocultural de las personas sin hogar más jóvenes tendería hacia la maximización de las escasas oportunidades que el medio provee. Al contrario, las personas que recurren principalmente a las redes públicas y privadas, estableciendo así una estrategia más convencional, son las personas de mayor edad, donde el elemento discriminante corresponde al vínculo con familiares y amigos. De acuerdo a los datos disponibles, sostenemos que la edad estaría asociada al tamaño de la red total de las personas, donde la hipótesis a contrastar afirmarí que, a mayor edad, menor tamaño de la red, y, a la inversa, a menor edad, mayor será el tamaño de la red de las personas sin hogar.

17 En Temuco, hasta el 2005, han existido unas diez de estas instituciones, generalmente de derecho privado. La característica común de estas instituciones es su orientación asistencial caritativa más o menos profesionalizada.

Durante esta fase parecieran establecerse con propiedad las actividades económicas que cada una de las personas realizará mientras siga en situación de sin hogarismo. Si durante la primera fase, las personas sin hogar desarrollaban actividades económicas “informales”, en la fase de desvinculación emergen y se desarrollan otras formas: mendicidad y recolección. Las actividades informales abarcan actividades como la “venta ambulante” de objetos de uso cotidiano (aguja de coser, parches para heridas, pinches para el pelo, manteles de cocina) u otras actividades situacionales conocidas como “pololos” o “changuitos”¹⁸ (cuidado de vehículos, carga y descarga de camiones, “carretoneo”, traslado de bultos, entre otras). Estas actividades son ejercidas principalmente por personas que responden al perfil de los “experimentados” correspondiente, desde el punto de vista de los actores, al perfil de los torrantes, quienes se desenvuelven más o menos espontáneamente en lugares populares y bulliciosos de la ciudad.¹⁹

La mendicidad es una actividad económica en que la persona pide dinero o comida directamente a un transeúnte o a veces a los moradores de un hogar. En ambos casos, estas actividades son desarrolladas mayormente por personas ancianas, personas con alguna discapacidad física o jóvenes en un visible estado de deterioro físico, producto del exceso de alcohol y/o la acumulación de enfermedades sin tratar. Generalmente las podemos encontrar en las afueras de iglesias, centros comerciales, paseos peatonales, etc. Se ha constatado que algunos de estos sitios son prácticamente concebidos como lugares de trabajo por quienes ejercen la mendicidad. Esta actividad puede llegar a ser muy bien evaluada por quienes requieren dinero para pagar sus gustos y urgencias: alcohólicos inveterados, personas que necesitan mayor protección (y prefieren dormir en hospederías) y quienes, por último, mantienen hábitos alimenticios e higiénicos más o menos corrientes (y que pagan para comer y asearse).

Quienes desarrollan actividades de recolección de desechos son la minoría. Dentro de esta actividad se puede distinguir la recolección comercial y la orientada a la subsistencia. Mientras el primer tipo de recolección es realizado esencialmente por personas mayores de 45 años –que se auto-definen o no como torrantes–, el segundo concierne a una práctica propia de marginales sin hogar que en otra parte denominamos como “alucinatorios” y “profesionales”, aunque con frecuencia se puede observar también entre personas que tienen una trayectoria de pobreza

18 Trabajos de poca monta, aunque puedan requerir el uso de la fuerza.

19 En el caso de Temuco, este espacio es fundamentalmente el que se conoce como Feria Pinto y, en general, el sector Estación de Temuco. Este es un espacio tradicional de comercio de productos agropecuarios al que confluyen diferentes actores sociales, mapuche y no mapuche, provenientes de sectores rurales aledaños y de la propia ciudad. Además hay en él un terminal de buses rurales, la estación de ferrocarriles, supermercados, tiendas comerciales, mayoristas y minoristas, ferreterías, tiendas de ropa usada, bazar –conocido como “feria de las pulgas”– y una amplia gama de cantinas y restaurantes.

previa y que, por diversos motivos, terminan viviendo en la calle. En el primer caso, las personas buscan latas de bebida o cerveza, botellas de vidrio o plástico, cartón y metales. En el segundo, las personas auscultan en busca de comida, ropa, calzado, botellas, tuestos o cualquier utensilio que puedan reciclar para uso personal.²⁰ En cualquiera de los casos señalados, las personas tienen una ruta que recorren habitualmente en función de obtener lo que buscan.

Todas estas prácticas muestran una relación adaptativa diferente a la que habitualmente se establece con “la calle”. Si bien todos los miembros de una sociedad urbana “salen” de sus casas a “la calle”, en el caso de las personas sin hogar, no se sale sino que se está ya en ella. Así, mientras los ciudadanos salen corrientemente de sus hogares a sus trabajos, la calle no es en ellos, como sí lo es entre las personas sin hogar, en propiedad su espacio laboral. Y esto es así aun cuando la oficina, la tienda, el mesón, etc. no sean ni la casa ni la calle.

Por otro lado, de acuerdo al registro documental, un décimo de las personas se mantienen, aún dentro de esta fase, con los ingresos reportados a partir del cobro de pensiones, lo que nos muestra un hecho significativo: que existe una cobertura mínima de acceso a los beneficios asistenciales del Estado, es decir, que éste no constituye un soporte de socialización entre las personas sin hogar. En este caso, generalmente se trata de ancianos, jubilados y personas con discapacidad que han recibido atención previsional una vez en la calle. En el caso de ancianos y personas sin hogar discapacitadas –especialmente con discapacidad psíquica los beneficios que obtienen generalmente gracias a acciones emprendidas para dichos efectos por agentes institucionales sensibles al problema social encarnado por las personas.

Otra experiencia constitutiva en el proceso identitario entre los marginales es la de pernoctar. De acuerdo a las conversaciones con ellos y a las propias observaciones de campo, se ha determinado que, al igual que en el caso de las prácticas económicas, existe un abanico de posibilidades relativas a los sitios donde pernoctar. Así, las personas pueden dormir en espacios prestados –como “allegados”–, hospederías u otros servicios sociales y en la calle. En el caso de Temuco, más de la mitad de las personas ya “experimentadas” duermen en hospederías y en la calle, mientras que menos de un décimo, generalmente los “novatos”, lo hace en un espacio facilitado por algún familiar, amigo o conocido. Asimismo, algunos ancianos, enfermos, alcohólicos o pacientes psiquiátricos pueden acceder, cuando aceptan hacerlo, a hogares de ancianos, hospitales o

20 En mi experiencia de campo conocí a una persona que obtenía todo lo que necesitaba para vivir de la basura. Se consideraba a sí mismo, entre otras definiciones, un “limpiador” y, a nuestro juicio, podríamos caracterizarlo también como un “acumulador”. Cabe resaltar que esta persona no usaba dinero. En base a este caso y a otro par de personas es que levantamos la categoría de personas sin hogar “profesionales”.

centros de rehabilitación, sin que existan establecimientos exclusivos para los de su tipo.²¹

En el punto de mayor territorialización de “la calle” algunas personas prefieren dormir en ésta, lo que da cuenta de una inversión del “hogar”, “la casa” como el espacio donde se debe dormir y despertar cada mañana. Asimismo, es otra muestra de la ausencia de relaciones con la familia, amigos o cercanos en los cuales poder confiar, así como de desvinculación institucional –básicamente con las hospederías u otro tipo de centros de asistencia social. Cabe señalar que dentro de la “calle” las personas distinguen lugares más o menos cómodos: bancos de plaza, portales de viviendas o edificios públicos y privados, centros comerciales, faldas del cerro, puentes, sitios eriazos, se consideran “malos” sitios para pasar la noche; mientras que los vehículos o casas abandonadas, los hospitales, centros de urgencia y portales cubiertos o protegidos son mejor evaluados. La elección de esos lugares no es azarística: responde a las circunstancias climáticas, las preferencias psicosociales, el nivel de familiaridad o adaptación a las condiciones de la calle y el grado de intemperie alcohólica, entre otros aspectos.

En el otro extremo se encuentran las hospederías y otros establecimientos privados, que ofrecen mejores condiciones y comodidades que la calle, pero cuyo acceso está mediado por el pago de un monto de dinero –lo que exige el desarrollo de estrategias para su obtención–, y que imponen al sujeto la necesidad de tener que desenvolverse más o menos normativamente. Efectivamente, sólo acceden a estos establecimientos quienes han reunido el dinero suficiente, ya sea mendigando o haciendo “changuitos”, y quienes pueden reproducir aunque sea parcialmente un conjunto de interacciones pautadas de antemano. Quienes pueden presentarse en ellos en estado de ebriedad u otro estado que implique una considerable alteración de la interacción pautada encuentra generalmente dificultades de acceso. Asimismo, éste último puede ser objeto de restricción en base a un criterio diferente, tal como el que se presenta en los casos en que la no posesión de documentación identificatoria legal podía significar el cierre de la entrada al establecimiento. Dado que esta percepción generalmente no coincidía con el status legal de las personas, más allá de no poseer documentación identificatoria, vemos que el contexto más cercano a “la casa” –las “hospederías”– puede ser también una fuente de prejuicios y discriminación que atraviesa el proceso de configuración de la identidad entre las personas sin hogar.

Por último, en esta fase la persona inicia un proceso de re-invencción de su mismidad, cuyas expresiones más evidentes son el abrazo de una identidad

21 Lo que nos advierte el status inusitado que representaría la categoría dentro del mundo social o, en otro plano, la ambigüedad implicada o contenida en su afirmación por parte del discurso institucional.

social estigmatizante –y la auto-identificación como torrante o, en otros casos, como caminante– que puede consolidarse durante las dos fases siguientes del proceso. Lo que interesa en este caso es la proyección, entre prácticamente todas las personas de estas categorías que vivían sin hogar entre uno y cinco años, de conductas o atributos estigmatizantes. Estos atributos se expresan en la vida cotidiana de una manera dramática a partir de un eje estético –rostro demacrado, desaseo corporal, vestimenta sucia o roída, hedor– y ético –ligado a una estética del dolor y el abandono, vinculada a su vez a una estrategia de sobrevivencia sostenida en el modelo de caridad vigente en la sociedad nacional.²² Otro de los atributos relevantes dentro de este grupo es el alcoholismo y todo un cortejo de consecuencias negativas que su abuso trae consigo.

El uso excesivo del alcohol está asociado a un consumo cultural extendido dentro de la sociedad chilena y especialmente dentro de la sociedad regional que, desde el punto de vista de los actores, se define desde diversos planos que contrastan frente al punto de vista especializado, el que lo define como una “toxicomanía”, o sea, una práctica que activa “la potencia de un deseo que se ha vuelto insaciable y cada vez más devorador, hasta tal punto que la satisfacción nunca definitiva se transforma aquí en tolerancia y en dependencia: fijación en productos de los que ya no se puede prescindir para no sufrir demasiado” (Sissa 1997: 13). En este marco, el placer viene a calmar el sufrimiento y se transforma en “placer negativo”. Lo que nos interesa recalcar aquí es que el cuerpo pasará a ser una especie de mapa biográfico y moral en el que la persona ira dejando claramente inscrita su experiencia de vida sin hogar en la unidad o discontinuidad de sus vivencias y deseos.

En este marco, el torrante sin hogar encarna una identidad social y personal desacreditada, aunque no plenamente privada de la posibilidad de su restauración, basada en la frustración, la resignación, la obstinación y el auto-abandono a conductas socialmente reprochables –y por ende objeto de discriminación– como la de beber alcohol en exceso, la que incide en la emergencia de otros atributos y actitudes psicosociales: despreocupación por el cuerpo y el cuidado de la salud, desaseo, refracción al trabajo instituido, daño psico-orgánico, arrebatos de violencia, despecho e irritabilidad, etc. El caminante, en tanto, se caracteriza principalmente por su nomadismo, su dependencia alcohólica, su preferencia por la calle como contexto de sociabilidad, la práctica del “macheteo”²³ y la mayor tendencia gregaria. A pesar de presentar un aspecto físico similar al del torrante,

22 Me refiero fundamentalmente al modelo de caridad cristiano que justifica y promueve la limosna y la ayuda social hacia el desposeído.

23 Término nacional usado generalmente por los sectores juveniles para designar una forma de mendicidad cuyo propósito principal es reunir dinero para comprar bebidas alcohólicas.

el caminante encarna una actitud más hedonista y menos trágica ante la vida que aquél. Probablemente, en este caso, la edad juegue un papel importante.

Entre una y otra fase pareciera no existir una brecha muy visible que las separe. Lo que se observa es una especie de yuxtaposición e imbricación compleja de elementos. Durante la fase de desvinculación la persona experimenta las primeras sensaciones de vulneración de su integridad que lo llevan a desarrollar una serie de estrategias de auto-protección sin las cuales el mundo de la calle sería prácticamente imposible de vivir y llegar a convertirse en un territorio existencial. La violencia y la locura, así como la dramatización del dolor y la apariencia de abandono pueden ser algunas de estas estrategias. Así, durante la fase de vulneración de la integridad propiamente tal el sujeto experimenta las consecuencias directas de su proceso de desvinculación del mundo de la vida social (familia, amistades, vecinos), así como de los sistemas sociales (trabajo, asistencia social, salud, protección social): el reproche y rechazo social, la desprotección y la exposición a las violencias urbanas de todo tipo: de los pares más jóvenes o más fuertes, de los sistemas de control social, de las pandillas juveniles, incluso de los perros. Hasta entonces todas estas experiencias de que ha sido objeto se han colado profundamente en su ser y han remodulado sus nociones del mundo, la sociedad y el yo.

Cuando la persona desarrolla prácticas de alcoholismo o cuando proyecta desórdenes psíquicos (en el caso de los perfiles de torrentes, caminantes y “alucinatorios”, respectivamente), se da paso a otras nuevas vulneraciones: la persona puede experimentar estados de profunda inestabilidad psico-orgánica, o bien de deterioro de las competencias comunicativas que le permitirían, en otras condiciones, establecer relaciones de reciprocidad mínima. En estas circunstancias, la malla de interacciones que sostienen el mundo de la vida social de las personas se hace cada vez más reducida. Los torrentes y/o caminantes interactúan sólo con fines instrumentales, para satisfacer necesidades creadas dentro de sus nuevas condiciones de vida: mendigar para comprar bebidas alcohólicas, alimentarse o reunir el dinero para hospedarse. En el caso de las personas con perfil “alucinatorio” se da una ausencia de contactos interpersonales, por lo que se despliegan estrategias de vida ego-centradas, la que no es exclusiva de esta fase sino que pueden hacerse presentes desde el inicio mismo del proceso.

Cabe destacar que en estos dos perfiles la persona es víctima de sí misma: su propio vicio o su propia locura son los enemigos mortales con los que debe aprender a convivir. De este modo, vivir situaciones de vulneración de la integridad es vivir de cara a un proceso de deterioro progresivo de las fuentes que garantizan y proyectan la unidad afectiva, valórica, intelectual y corporal del ser humano. Dado que el cuerpo es el soporte material en el cual queda inscrita la tonalidad de nuestro vínculo con nosotros mismos y nuestro entorno social y con el mundo en general, es en el cuerpo donde más evidentemente uno puede observar las

marcas de las respectivas carreras marginales que las personas sin hogar llevan a cabo en su tránsito por el mundo. En efecto, la apariencia física y el estado de salud son ejes que ocupan un lugar notorio dentro de este tránsito.

En nuestro análisis etnográfico inicial de las “carreras” marginales (Berho 2000), descubrimos algunas demarcaciones sociales invisibles que se establecen cuando las conductas habituales se desgastan al punto en que el cuerpo se pone putrefacto o está a punto de estallar, como ocurrió con tres hombres que conocí, dos de los cuales tenían heridas corporales infectadas (uno de ellos con su pierna agusanada) y un tercero una hernia del tamaño de una pelota infantil. Hay aquí unos cuerpos indiferentes consigo mismos, pues sus centros están fuera de ellos: en el auto-abandono de la conciencia, a la deriva de una jornada de excesos, en las cantinas, las “picás”²⁴ y las borracheras. Todo esto puede expresarse, en última instancia, en alienación.

Entre los torrentes esta fase constituye un momento de agravamiento de la desvinculación unida al desarrollo de una identidad social indeseable aborrecida incluso por sí mismos, que refuerza la simbolización de la experiencia de la persona como una “caída” (ver abajo). Ya sea para sentirse feliz, para pasar la noche, pasar el frío, apaciguar las “ganas de tomar” (volver a beber), el insaciable apremio del deseo va quedando de manifiesto dramáticamente en el cuerpo de la persona. Algunas de estas manifestaciones han quedado registradas visualmente y su análisis muestra los cambios fisonómicos que experimenta la persona, a veces en muy poco tiempo y que esta tenga conciencia de ellos. “La despreocupación por las cosas y por la gente se transforma en necesidad absoluta, en preocupación dominante por un único objeto: el producto que, se suponía, iba a dispensarnos de toda inquietud” (Sissa 1997: 18). “En cuanto el hábito se instala, el principal cuidado que se tiene es, sobre todo, el de evitar todo cuidado. La incuria en el mantenimiento del cuerpo no demora, por otra parte, en manifestar la pérdida del amor propio” (Sissa 1997: 35-36).

La repetición de la práctica a que conduce la dependencia al alcohol no es parte de la reflexividad del actor, aunque se asocie a la posibilidad de “anular las preocupaciones, negociar con la incompletud, la dificultad, el sufrimiento” (Ibíd.: 16). La anulación de las preocupaciones mediante el uso excesivo del alcohol genera un régimen de nuevas preocupaciones: la sustancia monopoliza la vida y reemplaza todo tipo de interés volviéndose en lo único importante y absorbiendo la mayor parte del tiempo. En estas circunstancias, la persona pierde el apetito, deja de comer o se alimenta muy mal, adelgaza considerablemente, bajan sus defensas, su piel se reseca, desarrolla halitosis y una indeleble angustia

24 Expendios de bebidas alcohólicas de bajo costo y de frecuentación habitual.

lo atraviesa. Los niveles de tolerancia a la sustancia entre los tórrantes llegan a ser muy significativos durante esta fase.²⁵

Las principales adaptaciones que se registran y que conducen a la adquisición de una identidad marginal tienen que ver, a estas alturas del proceso, con la resignificación del sí mismo y de la calle y de las experiencias de desvinculación social como territorios existenciales; el desarrollo de estrategias de sobrevivencia que desafían los cánones económicos del mérito y la iniciativa individual capitalista; y la actitud ante la vida.

En relación con la resignificación de la calle como territorio existencial, observamos que esta es una afirmación que hacen, en general, quienes ven en la calle un contexto que, a pesar de su violencia, es capaz de acoger a los más desposeídos. “La calle es mi madre” –señaló una vez un tórrante ya fallecido. La calle, en este sentido y a pesar de todo lo que podemos imaginar, es re-significada como un contexto de estabilidad, es decir, como el hogar mismo. Asimismo, la calle constituye un territorio que tiene su propio recorrido: con una partida, una estancia, planicies, pliegues y un final. La seguridad que prodiga la madre, la calle también la puede dar. Es cosa de saber dónde buscar, a quién recurrir, a qué horas producir los desplazamientos, cuándo entrar en escena y en qué momento retirarse. Esto sólo cobra real significado en el caso de aquellos que han alcanzado un conocimiento íntimo de la vida en la calle, es decir, tras haber vivido a la sombra de ésta, cobijándose en su seno del frío y de la lluvia, comiendo de su comida, bebiendo de sus líquidos. Aunque con el paso del tiempo pareciera diluirse el sentimiento de inseguridad que emana de la calle, esto no significa que ésta sea segura o protegida: la mayor parte de las personas que llegan a esta fase sufren desequilibrios asociados a la vida en la intemperie –enfermedades respiratorias (TBC), estomacales (úlceras, cólicos, gastritis) y traumatológicas (a causa de quebraduras o fracturas y de la falta de comodidades ergológicas) que aumentan considerablemente el riesgo vital.

La desvinculación primaria que han experimentado lleva a las personas a simbolizar la vida en la calle como contexto existencial en el que simultáneamente se registran relaciones más o menos estandarizadas, contingentes y azarísticas de benevolencia, jocosidad, indiferencia, abuso y violencia. Así, las interacciones que desarrollan las personas sin hogar, especialmente las “experimentadas” y “atrincheradas” con perfil tórrante, caminante, “alucinatorio” o “profesional”, trazan un continuo relacional que va de la caridad, basada en la compasión, al

25 Sin contar con datos promediales, algunas personas pueden llegar a beber diariamente hasta cinco litros de vino o 1,5 litros de ron o cognac. Debe considerarse, además, que estas bebidas son de la peor calidad expendida en el mercado.

más contundente de los rechazos, pasando por la invisibilidad y el humor que sus respectivas figuras parecieran concitar.

Dentro de las principales estrategias de sobrevivencia identificadas a partir del acercamiento de campo, tenemos las siguientes, de acuerdo a sus respectivas orientaciones: 1) económicas, 2) relacionales, y 3) de defensa o contención subjetivas. Estas últimas se orientan a impedir el acceso de un externo al reino privilegiado de las biografías, especialmente cuando la antigua identidad era la de alguien que gozaba de cierta respetabilidad y prestigio social (como en el caso de excomerciantes, exprofesionales, o exfuncionarios), o sencillamente cuando para las personas se trata de un asunto que la sacude emocionalmente. También se observa un control de la información relativa a la identidad personal entre las pocas personas que tienen antecedentes penales. En estos casos, la persona puede sostener relaciones de evitación tendientes a no ser descubierta, eludiendo así la posibilidad de que su actual situación se vea aún más exacerbada a causa de un nuevo estigma que virtualmente pueda imponerse. En un plano menos virtual, otra de las estrategias de defensa y protección es la de tener y llevar consigo perros, los que hacen las veces de “guardianes” frente a eventuales peligros y de “guateros” para calentarse en las noches.

El conocimiento de estos casos sugiere que mientras la persona busca borrar su antigua identidad, “guardando en su corazón” pequeños vestigios de ésta, el proceso de adaptación y desarrollo del estilo de vida marginal lo lleva a re-inventarse una nueva identidad. Así, entre los torrantes existe la tendencia a cambiarse de nombre o a adoptar apodos. Estos apodos constituyen verdaderas marcas dentro del proceso de conversión identitaria que hemos detectado entre las personas sin hogar “experimentadas” y “atrincheradas”. Las personas con perfiles “alucinatorios” –más bien sus padecimientos–, en tanto, tienden a anular la identidad actual y la pasada. Esta tendencia se vincula directamente al proceso que hemos denominado de anonimación, específicamente porque, a diferencia de la conversión identificada entre los torrantes y caminantes “atrincherados” o “experimentados”, en él la persona pierde el control de sí mismo respecto de los marcos de comunicación generales que atraviesan la vida social. Esto es lo que lleva a que la persona adopte una apariencia desaliñada y que a veces incluso deje de llevar vestimentas.

Si en la fase anterior los torrantes “experimentados” ya son presa del monopolio de la existencia y la sustitución de todo tipo de intereses que impone la dependencia alcohólica, en esta última fase la persona experimenta también una especie de anonimación ontológica, en el sentido de que su vida puede llegar a perder completamente consistencia existencial y temporal. En los casos conocidos más directa e íntimamente, la persona se concibe a sí misma como alguien que experimenta una “caída” existencial que lo puede llegar a convertir en

un animal, particularmente en un perro. Así, es común oír decir de boca de estos tarrantes “valgo menos que un perro”, “vivo como los perros, tirado en la calle”, etc. En otros casos, la persona vivencia su situación como una especie de auto-espectáculo de la tragedia del mundo. Su persona puede asimilarse, desde la tradición religiosa, a la figura de Cristo en la Tierra. Mientras en el primer caso, la persona adopta un perfil que se auto-clausura a la posibilidad de experimentar un agenciamiento tendiente a recomponer creativamente su identidad, en el segundo la persona usa para su provecho las convenciones sociales ligadas a la tradición religiosa, especialmente católica, predominante aún en la cultura nacional. Sólo en unos pocos casos de “profesionales” “atrincherados” se producen construcciones positivas en torno a la mismidad, a pesar de no existir un ejercicio de los derechos sociales y civiles ni siquiera mínimo, como en el caso de algunos tarrantes y “alucinarios”. Entre estas personas la vida es concebida como un estado particular y/o una opción a partir de la cual se busca refundar la propia identidad. Así se explica que entre ellos exista una permanente preocupación por el estado del cuerpo, la mente y la salud, los que son objeto de interesantes simbolizaciones y metáforas, siendo las más representativas las ligadas al cuerpo: el cuerpo como “templo” o “lugar sagrado”; y el cuerpo como “máquina” o “rodamiento” o el cuerpo como “reloj”.

Las palabras y la actividad física mental pueden tener, en casos como estos, el poder de dar vida en medio de los desechos y los “desvíos” de la ciudad. A juicio de uno de estos “profesionales”, “se vive porque se es capaz de hablar y moverse, “desarrollar el lenguaje... y el don de las extremidades”. El poder está en la magia de las palabras y en un cuerpo vivo que continuamente constatan la existencia de la persona con sólo darse cuenta que las cosas pueden ser nombradas” (Berhó 2000: 49). De allí que esta persona dedicara gran parte del tiempo a “hacer oraciones”, “componer cantares” y “ejercitar el don de las extremidades”, esto es, “limpiar la ciudad” recogiendo desechos que transporta de un lugar a otro y que acumula en lo que denomina su “mampara” u hogar. Al mismo tiempo, en varias oportunidades la observé “haciendo pesas” con grandes rocas del río o bien con fierros y neumáticos viejos que colgaba a brazos y cuello durante horas para sentirse vivo o, en sus propias palabras, “para estar a nivel”.

Las estrategias relacionales observadas se trasponen con las estrategias antes señaladas y, especialmente, con las estrategias económicas de sobrevivencia: una barba larga, la ausencia de una pierna o un brazo, la ceguera, la vestimenta harapienta, la suciedad, la apariencia de estar desnutrido, abatido y enfermo son todas marcas visibles que pueden afectar la sensibilidad del ciudadano común

y corriente, al punto que su conmoción lo lleva a dar limosna o a “tenderle una mano al ‘necesitado’.”²⁶

Por último, cabe señalar que algunas personas sin hogar han podido restituir su identidad marginal y re-iniciar una vida en la que, en general, han debido hacer esfuerzos de toda naturaleza para recuperar la confianza perdida entre sus seres queridos. La posibilidad de efectuar cambios significativos y salir de la marginalidad es una realidad, sobre todo entre quienes tienen la voluntad y buscan o aceptan la ayuda para hacerlo. A nuestro juicio dos son los factores que actúan en que esto sea así: por un lado, la cercanía que puede existir entre la persona y alguna institución de ayuda y, por otro lado, el nivel de conciencia y discernimiento subjetivo que puede tener la persona de su situación vital. Este último aspecto puede estar relacionado, a su vez, con las creencias religiosas de las personas y la confianza que tienen en que su estado actual no es más que “una prueba del de arriba”. En los casos en que no existe disposición al cambio, en tanto, se trata de personas que presentan un fuerte sentido de resistencia y resignación y porque consideran, también desde una perspectiva religiosa, que su situación responde a un designio providencial que los trasciende radicalmente y frente al cual no hay nada que puedan hacer.

Referencias citadas

- Bauman, Zygmunt. 2003. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Berho, Marcelo. 1998. Esbozo para una etnografía del vagabundo. *Cubso*, 4 (1): 38-43.
- _____. 2000. Una carrera hacia los bordes de la sociedad. *Cubso*, 5 (1): 45-56.
- _____. 2003. “Perfiles socioculturales de personas sin hogar. Informe de sistematización”, Programa de Apoyo a Personas Abandonadas en la Calle, DIDECO-Municipalidad de Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.
- _____. 2003. “Personas sin hogar en Temuco. Enfoque antropológico aplicado”. En Nicolás Richard (ed.), *Movimiento de campo en torno a cuatro fronteras de la antropología chilena*. Guatemala: ICAPI.
- _____. 2005. Antropología de la marginalidad extrema. *Anthropos*, (207): 43-53.
- Cabrera, Pedro. 1998. *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. Madrid: Pontificia Universidad de Comillas.

²⁶ El etnógrafo puede dar limosna como un camino potencial para acceder a las personas e iniciar una relación etnográfica. Otro método de acceso y establecimiento de contacto es el de visitar las instituciones de servicios.

- Castel, Robert. 1999. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2003. *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Rosario: Homo Sapiens.
- Da Matta, Roberto. 2002. *Carnavales, malandros y héroes. Una interpretación sociológica del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1993. *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grigsby, C., *et al.* 1990. Disaffiliation to entrenchment: A model for understanding homelessness. *Journal Of Social Issues*, 46 (4): 141-156.
- Goffman, Ervin. 1991. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sissa, Giulia. 1997. *El placer y el mal. Filosofía de la droga*. Buenos Aires: Manantial.

“Así ocupo un lugar”: situación de calle y las otras formas de habitar la ciudad en Chile y Uruguay¹

LEONARDO PIÑA CABRERA

Introducción

Vivir en ciudad, desde antiguo, ha sido sinónimo de civilidad. Hacerlo bajo techo y en privado, la forma en que históricamente se ha entendido. Heredero del modo en que en nuestros países se pensó el urbano acto de brindar civilización a quienes se presumía o indicaba faltos de ella, de su consolidación en el tiempo no solo ha decantado una forma de comprender la vida social, sino una cierta noción de la ciudadanía, excluyente y no inherente a la condición humana.

Determinante en el caso de la población toda, con las personas en situación de calle no ha ocurrido algo muy diferente. Pensadas como carentes, y movilizadas en ello distintas formas de atención y desatención, su presencia en nuestras ciudades ha supuesto su mayoritaria consideración en falta, el afianzamiento de una particular retórica de la marginación incapaz de observar sus capacidades y maneras de afrontar aquello que, desde tal perspectiva, precisamente los definiría: la falta de techo y de sujeción que lo haría posible. Este artículo, que se sitúa en la discusión de dicha lógica, busca dar cuenta de las formas de habitar y representar la situación de calle por parte de esta población, justamente a partir de la expresa intención de no agregar vacío ahí donde sí hay contenido. ¿El modo de hacerlo? A través de la selección y exposición de algunos de los materiales producidos en una investigación mayor en cuatro ciudades de nuestro continente: Paysandú y Montevideo, en Uruguay, y Arica y Santiago, en Chile.²

1 Publicación original: Piña Cabrera, Leonardo. 2019. “Así ocupo un lugar”: situación de calle y las otras formas de habitar la ciudad en Chile y Uruguay. En: *Estudios Atacameños* 63: 105-130. DOI: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0027>

2 Pupilas vacías, o el acto de observar puertas adentro de la calle. Un estudio comparativo de fotografía participativa, representaciones sociales y situación de calle (FONDECYT de Iniciación 2014, N° 11140871).

Sobre la base, pues, de un más amplio conjunto de materiales producidos a través de la entrevista y fotografía participativa, aquí se ahonda en la pregunta por lo que hay y no únicamente falta entre esta población, esto es, una otra forma de vivir en ciudad. De paso, y a partir de sus mismos resultados, se reflexiona en torno a la persistencia del enfoque sinhogarista de la desafiliación y el punto de vista del domicilio, reconociéndose las posibilidades del método y mirada antropológica como herramientas para el conocimiento de un fenómeno tan escaso en abordaje como en lecturas críticas de ello.

Cerca y acerca del fenómeno

Una cuestión de números

Más allá de su cercanía o distancia geográfica, Chile y Uruguay comparten varios horizontes en materia de trabajo con respecto al tema y esta población. Ambos, como otros países de la región, hacia mediados de la década pasada emprendieron esfuerzos de conteo e integración a sus políticas públicas estrenando una preocupación bastante similar en términos de perspectiva y dispositivos de atención. Y los dos, aunque de distinto modo, han perseverado y mutado con el tiempo, anotándose, y evidenciándose por lo mismo, como otro de los factores incidentes y no necesariamente conscientes de ello³ (Tabla 1).

Uruguay, cuya población en situación de calle alcanza las 1.274 personas de acuerdo al censo del año 2011 (Mides 2011), muestra en su composición una fuerte concentración en la ciudad de Montevideo, además de una marcada masculinización y una relativa tendencia al uso de hospederías o refugios por sobre la vía pública como sitio para pernoctar. Con 1.023 de esas personas residiendo en la capital (80,3%), tres cuartas partes de ellas serían hombres (950) y casi 17% mujeres (216);⁴ y mientras cerca del 66% del total haría uso de los distintos recursos bajo techo para dormir que se les ofrece (837), el 34% restante lo haría en la calle u otros sitios de la vía pública (437). En cuanto a las edades, y no obstante las dificultades de establecerla por el tipo de conteo, el rango etario que concentraría más población en esta situación es el de 30 a 54 años, proviniendo

3 La llamada Ley de Faltas y Conservación y Cuidado de los Espacios Públicos en Uruguay (Camejo *et al.* 2014), por ejemplo, o el Programa Noche Digna en nuestro país, pueden anotarse como casos paradigmáticos del efecto de distintas acciones del Estado sobre el fenómeno y, de paso, de cómo su misma implementación es representativa de una cierta transformación desde el enfoque de derecho o restitución a otro centrado en la acción asistencial, de emergencia, e incluso penalización.

4 La diferencia, del orden del 8,5% (108 personas), correspondería a una cifra indeterminada, dadas las características del conteo hecho en la vía pública, esto es, por avistamiento y no por contacto directo o cara a cara por parte del equipo que lo realizó (Mides 2011).

de tal tramo el 39% de las personas que hace uso de las hospederías para dormir y cerca del 50% de quienes, por el contrario, lo hacen en la calle.

En Chile, en tanto, 12.255 personas estarían en situación de calle según datos del segundo catastro nacional (Midesoc 2012), el que, efectuado también en 2011, dejó a la vista un comportamiento relativamente similar, esto es, la masculinización del fenómeno y una muy alta concentración, aunque no tan marcada como en el caso uruguayo, en la región que es cabecera metropolitana del país. Así, con un 83% de ellos hombres (10.185) y un 16% mujeres (1.986), la concentración de aproximadamente la mitad de esta población en la región Metropolitana (47%) mostraría una ligera variación con respecto a sus comportamientos, lo que también se haría efectivo en lo concerniente a los sitios que se usan para pernoctar, pues un 56,2% de las personas encuestadas habría pasado la noche anterior en la calle (6.388), mientras que el 43% restante lo habría hecho en hospederías u otro tipo de lugares bajo techo semejantes (4.883).⁵ Con más población empleando las calles para dormir que en Uruguay, la ampliación del rango temporal de la consulta confirmaría tal tendencia, ello porque cuando se pregunta por los siete días precedentes a la realización del censo, solo un 38% de los consultados informa haber pernoctado bajo techo (Tabla 2).

	Chile	Uruguay
Instrumentos de conteo de población en situación de calle	Primer Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle, 2005. Segundo Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle, 2011. Integración a Registro Social de Hogares, 2017.	Primer conteo y censo de personas en situación de calle y refugios de Montevideo, 2006. Censo y conteo de personas en situación de calle, 2011. Censo de Población en Situación de Calle, 2016.
Políticas o acciones de legitimación de la domiciliación	Programa Rescate Social, Municipalidad de Santiago. Programa Noche Digna.	Ley de Faltas y Conservación y Cuidado de los Espacios Públicos. Programa de Desocupación de los Espacios Públicos, Intendencia de Montevideo.

Tabla 1. Resumen instrumentos de registro y domiciliación citados, Chile y Uruguay
Fuente: elaboración propia

5 Como en el caso de los totales parciales para hombres y mujeres (cuya suma es 12.171 y no 12.255 como se informa), con el número de personas que dormían bajo techo o en la calle durante los días del censo pasa algo similar, pues la suma de ambas cifras también es inferior al total informado, en este caso 11.271, sin que se informe la causa de ello y tampoco de sus porcentajes asociados, consecuentemente erróneos.

Población	Uruguay			Chile		
Cantidad	1.274 p.			12.255 p.		
Concentración	Montevideo	Resto del país		Región Metropolitana	Resto del país	
	80,3%	19,7%		47%	53%	
Distribución por género	Hombres	Mujeres	S/inf.	Hombres	Mujeres	S/inf.
	74,5%	16,9%	8,4%	83,1%	16,2%	0,6%
Sitio de pernoctación	Bajo techo		En la calle	Bajo techo	En la calle	S/inf.
	65,6%		34,3%	43%	56,2%	984 p. ⁶

Tabla 2. Comparación situación de calle Uruguay y Chile, año 2011.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos Mides 2011 y Midesoc 2012.

En relación a las edades y el factor tiempo, los datos señalan que el promedio de edad de las personas que están en situación de calle alcanzaría los 44 años, en tanto que un 6% sería menor de edad y un 16% tendría más de 60 años; y que el tiempo en la calle llegaría a los 5.8 años como valor medio, dato que no se consigna en el caso de Uruguay, tal como se ha dicho, por la imposibilidad de establecerlo dadas las características del registro efectuado: por inspección visual y no por contacto directo, al menos entre quienes se encontraban durmiendo a la intemperie durante el conteo.

Con valores y comportamientos más o menos similares, si se mira hacia atrás y adelante en el tiempo, lo que se observa tampoco cambia mucho. En Uruguay, por ejemplo, el *Primer conteo y censo de personas en situación de calle y refugios de Montevideo*, efectuado durante la noche y madrugada del 24 y 25 de octubre de 2006 (Mides 2006), señala la existencia de 320 personas durmiendo a la intemperie, 7,6% de las cuales serían hombres (242) y 9,1% mujeres (29).⁷ En refugios, por su parte, los datos muestran que 419 personas mayores de 18 años dormían en ellos, 58,9% en albergues del Programa de Atención a las Personas Sin Techo (PAST) y 41,1% en refugios de tipo permanente,⁸ correspondiendo el 63,7% de su total a hombres (267) y 36,3% a mujeres (152). Hecha la comparación, y aunque esta no

6 Cifra correspondiente al diferencial no informado, tal como se indica en nota anterior.

7 La diferencia, cercana al 15%, otra vez correspondería a un valor indeterminado dadas las características del conteo efectuado: por avistamiento.

8 La diferencia, según indicación del mismo Mides (2006), corresponde al pago según tipo de refugio, sin capacidad en el caso de los refugios PAST, y con capacidad en el de los refugios permanentes.

se pueda establecer a nivel país dado que este relevamiento fue solo en la capital, se tiene que 739 personas estaban en esta situación, 284 menos que en 2011 (incremento del 38,4%), observándose ya entonces las proporciones que luego se mantendrían en materia de perfiles y comportamientos: mayoría masculina entre su población (68,9%), y mayoría pernoctando en refugios (57%, siete puntos porcentuales menos que en 2011).

En el caso chileno, cuyo censo de 2006 reveló la existencia de 7.254 personas en esta situación, los datos dejan ver un incremento del 68,9% entre censos, correspondiendo un 85% a hombres y un 15% a mujeres (Mideplan, 2005), proporción prácticamente igual a la que se verificaría cinco años después. En cuanto a los sitios empleados para pernoctar, las cifras señalan que en términos declarativos las mujeres tendían a ocupar en mayor medida las locaciones bajo techo dispuestas, esto es, un 67,6%, mientras que los hombres lo hacían en un 59,4%. Respecto a la concentración de la población, y tal como se observaría hacia 2011, esta tendía a agruparse en la región Metropolitana, que ya concentraba cerca de la mitad de la misma (47,7%).

Finalmente, en lo que toca a lo sucedido con posterioridad, el último registro de población realizado en la ciudad de Montevideo en 2016 (Mides 2016) muestra la existencia de 1.651 personas en esta situación, lo que significa un incremento informado del orden del 52,6% con respecto a 2011. De esta población, 556 personas estaban en situación o disposición de pernoctar en la calle (33,7%), mientras que 1.095 ocupaban los diversos dispositivos bajo techo existentes (66,3%), lo que consecuentemente deja ver la no modificación de los últimos valores registrados. En cuanto a la diferenciación por sexo, en ambos casos la mayoría correspondería a población masculina, toda vez que tanto a la intemperie (94%) como en los recursos bajo techo dispuestos (83%), gran parte de sus ocupantes eran hombres, lo que a su vez significa la mantención del perfil masculino señalado. De Chile, en tanto, la interrupción del esfuerzo censal que en seis años significó la realización de dos catastros nacionales y la inclusión, en adelante, de su interés como protocolo anexo del ya existente registro social de hogares, no ha supuesto la actualización pormenorizada de la información, solo el adelanto en la página web respectiva (www.registrosocial.gob.cl) de la existencia, sobre la base del 81% de avance en el procesamiento de los datos de 10.610 personas viviendo en las calles, 85% de las cuales serían hombres y poco menos de la mitad (43,9%) residente en la región Metropolitana.

Respecto a las ciudades de Arica y Paysandú, cuya información es muy disímil en cuanto a contenido y atención, consígnese la existencia de 395 personas viviendo en esta situación según datos del último censo de 2011 para el caso de la región de Arica y Parinacota (Midesoc 2012), lo que significa un porcentaje bastante reducido de ella en relación a su distribución país: 3,2% frente al 46,7%

ya anotado de la región Metropolitana.⁹ A pesar de ello, tal número adquiere otro valor cuando el punto de observación es su propia densidad regional, del orden de las 22 personas por cada 10 mil habitantes, el segundo más alto después de la región de Tarapacá, que por su parte muestra una relación de 25 por esa misma cantidad. Esta situación, que señala una presencia relativa más visible que en el resto del país, también deja abierta la pregunta por las bondades de su clima y de su condición de frontera norte como factores incidentes de tal concentración.¹⁰

De Paysandú, por último, con escasa presencia en las cifras nacionales dado el menor volumen relativo de esta población, el censo de 2011 anota la existencia de 17 personas pernoctando en la calle (Mides 2011), último dato registrado considerando que el conteo de 2016 solo se realizó en Montevideo. Datos locales, sin embargo, de un informe técnico del Refugio La Heroica (2017) que presta atención, entre otros públicos, a esta población, muestran que el 52% de los ingresos verificados en 2016 fueron a propósito de esta situación, porcentaje que correspondería a un total acumulativo de 426 personas, si se tiene en consideración que ese año se atendió, por diversos motivos y con distintos tiempos de duración, a un total de 819 personas.

Un asunto también de decires

No un tema profusamente abordado, la situación de calle, y en particular las formas en que se usan o apropian los espacios públicos de modo distinto a los establecidos, sí ha sido materia de abordaje y discusión relativa. Marginal, sin embargo, su revisión deja ver la centralidad de la posición y la lectura que de ella se haga, toda vez que, mayoritariamente interpretada como falta, ha obstaculizado la observación de los muchos otros sentidos que representa. Y dificultándolo, también ha afectado la posibilidad de leerla como una otra forma de ampliar el ancho de lo posible (De Certeau 1999, Rosaldo 1991), practicar la ciudad (De Certeau 1996) y/o producir espacio urbano (Delgado 2007).

Pensada como condición de posibilidad de los fenómenos, tal lectura de la posición, o del espacio según se anota en lo señalado por Kant (2007), podría

9 Respecto del detalle de los cálculos, considérese que varios de ellos han sido hechos por el articulista, toda vez que la documentación revisada para este primer censo y conteo (Mides 2006), en muchos casos solo establece porcentajes relativos.

10 Sobre lo primero, consígnese un reportaje fotográfico del periodista Roberto Farías (2008), mientras que para lo segundo, una nota de prensa (Astudillo 2006) y otro reportaje (Gutiérrez 2006), en los que se llama la atención, respectivamente, acerca del movimiento estacional de esta población hacia el norte del país durante el invierno, y del efecto que sobre el fenómeno tendría el ingreso al país desde el extranjero, no siempre legal, en búsqueda de empleo.

consignarse como el grado cero de los abordajes en la materia, ello porque el tipo de ocupación que se hace de o en lo público no ha sido leído en conformidad, vale decir, como un estar que posibilite el ser. Park (1999), por ejemplo, que a partir de los trabajos de Anderson ha relevado la importancia de la locomoción o movilidad en la organización de lo que denomina la naturaleza de la sociedad, también ha hecho hincapié en su localización, señalando que “a fin de asegurar la permanencia y el progreso de la sociedad, los individuos que la componen deben estar localizados. Han de estarlo por una razón: para mantener la comunicación, pues sólo a través de ésta, el equilibrio dinámico que llamamos sociedad puede ser preservado” (p. 87). Con ello, no solo ha dejado en un segundo plano la lectura de la hoboemia de Anderson como un mundo posible, sino que ha dado pie a las perspectivas de la carencia y la desafiliación, tradición dominante en lo que seguiría con posterioridad:

Todas las formas de asociación entre los seres humanos descansan en definitiva en la localidad y en la asociación local. Los extraordinarios medios de comunicación que caracterizan a la moderna sociedad –el periódico, la radio y el teléfono– son simplemente mecanismos para preservar esta permanencia de la localización y de las funciones en los grupos sociales, en relación con la mayor movilidad y libertad posibles de sus miembros.

El hobo, que comienza su carrera rompiendo los vínculos locales que le ligaban a su familia y a su vecindario, ha terminado rompiendo con todas las demás asociaciones. No es sólo un “sin techo”, sino un hombre sin causa y apátrida (Park 1999: 87).

Puesto así, la lectura relacional, organizada y próxima de la hoboemia hecha por Anderson (1923), o eso que lo lleva a caracterizarla como un modo de vida al paso capaz de reunir “al hombre en búsqueda de empleo y al trabajo en busca de hombres” (p. 12) –y que incluso en Pujadas queda señalado como “una cuestión de tipo cultural, [...] una visión del mundo, [o] una estructura de las relaciones sociales distintas a las de la mayoría de la población urbana” (2002: 32)–, paulatinamente va dando paso a un tipo de lectura que, restringiendo el sentido de lo social al asentamiento, poco a poco lo ha llevado al terreno de la pérdida de relaciones, la carencia y su condición en falta. Con ello, a invisibilizar los muchos lazos que igualmente desarrolla y mantiene, esto es, su lectura como retraimiento, asocialización o conducta desviada (Merton 1960), o bien como falta de lazo o disminución de este, base del aislamiento social que caracterizaría la predominante lectura sinhogarista del fenómeno (Bahr 1973). Y que en nuestro país le ha caracterizado, incluso, como un proceso de desacoplamiento socio-relacional progresivo (Berho 2010), base de la adaptación que la vida en la calle requeriría.

Visto, entonces, como un problema de lugar y a partir suyo de vinculación en él, de sus muchas resonancias posibles destáquese la muy persistente dificultad para ver otras formas de construcción de ambos, no ancladas a su arraigo, como permanentemente ocurrió en nuestro país con quienes por distintas circunstancias debieron recorrer su geografía en búsqueda de trabajo (Araya 1999, Salazar y Pinto 2002, Bengoa 1988, Falabella 1970), o bien entendiendo su transitoriedad como opuesta al carácter histórico, biográfico y relacional con que se ha cualificado la condición de lugar (Augé 1998). Así las cosas, y volviendo con Park como temprano referente del aislamiento atribuido a esta población, su misma argumentación termina siéndolo de la domiciliación, fórmula que de la mano de su entendimiento como falta de techo, luego como problema, a su vez dificultaría la apreciación de su distinta ocupación de lo público, léase otra u otras formas de habitar en él:

Y esto acentúa la importancia, sin embargo inútil, de los esfuerzos de hombres como James Eads para establecer centros para el vagabundo en diferentes partes del país: lugares donde estos individuos puedan encontrarse para intercambiar experiencias, discutir sus problemas y todos los problemas de la sociedad; lugares, también, en los que puedan mantener algún tipo de existencia colectiva y encontrarse e intercambiar perspectivas con el resto del mundo sobre una cierta base igualitaria y con la esperanza de comprensión (Park 1999: 87).

En Park un temprano guiño a la domiciliación como negación de estas otras formas de habitar, la relación entre posición y condición de posibilidad de los fenómenos, y esta como lugar material y sitio de las ideas –y aún más, como su falta en el caso de esta población–, no solo permitiría entender su invisibilización como legítimos usuarios de la ciudad y sujetos en plena calidad de tal, sino la negación, como se ha dicho, de su condición de ser y estar en el mundo. De paso, su disminuido derecho a la ciudad (Lefebvre 1969) y la discusión, pero por ausencia, de los sentidos que su evidente presencia en ella de todos modos representa.

Asunto, pues, de disputa material y simbólica, la lectura de su particular ocupación de lugar como espacio de referencia (Bufarini 2010), contexto de estabilidad y apropiación creativa (Berho 2010), e incluso como espacio de identidad (Midesoc 2012), señala una cierta apertura que, por oposición, también ayuda a comprender la movilización de un sinfín de recursos para legitimar su domiciliación; en otras palabras, su expulsión de lo público en tanto uso no proyectado de él. La Ley de Faltas en Uruguay, o el Programa de Desocupación de los Espacios Públicos de la Intendencia de Montevideo; la actuación de programas como Rescate Social, de la Municipalidad de Santiago; o el efecto que en tal sentido busca producirse con la llamada arquitectura defensiva en muchas de nuestras ciudades, son ejemplos,

entre muchos, de sendos dispositivos que marchan en esa línea. En ningún caso lo único ni solo una cuestión de índole material, el documentado caso de la Dirección General de Control Urbano, en la ciudad de Rosario (Bufarini 2010), también sería ejemplo de la ascensión de ciertas representaciones al nivel de retóricas dominantes (Romaní 1996), tal como sería su diversa desacreditación por parte de la prensa (Hodgetts, Hodgetts y Radley 2006) y su reiteración como conocimiento irreflexivo que, a su vez, contribuiría a la desigualdad y mantención del existente estado de las cosas (Vasilachis 2003).

La preeminencia, por otra parte, que de tal suerte cobra su visibilidad, resulta concordante con la lectura de la calle como sitio de paso (Delgado 2006) y el ruido que produciría, por extensión, en tanto interrupción de su ruta y rutina diaria (Giannini 2004). Contradictoria, sin embargo, su reacción con lo dicho por De Certeau (1999) a propósito de la distinción entre lugar pensado y lugar practicado, la percepción de la calle como lugar de pertenencia, aprendizaje y solidaridad a la vez que mal lugar y lugar ajeno (Vasilachis 2003), no solo habla de la multitud de posibilidades que en torno suyo pueden emerger, sino de la expropiación que a manos de ciertos usos y usuarios se hace de lo público. Negada tal aceptación, ni siquiera se alcanza a visualizar en varias de las aseveraciones que respecto de esta población se hacen cuando se la logra ver, por ejemplo que gira solo o preferentemente tras su supervivencia, como ocurriría con la insistencia y no discusión de la llamada ruta de la cuchara (González 2010); pero también con los modos de acción que se le atribuyen (Berroeta y Muñoz 2013), los que situados en la obtención de recursos y en las formas de pernoctar, además de no reconocer todo 'lo otro' que en la calle se lleva a cabo, tampoco dejan margen a la posibilidad de imaginarlos en posesión de una vida más amplia. Y que sí observado en los denominados usos del espacio público por parte de estos mismos autores (territorial, funcional, social y contemplativo), no parecen reconocer tal contradicción, ni de que en su ejercicio han de relacionarse, necesariamente, con otras poblaciones.

De ninguna forma adjudicable a una sola autoría pero sí expresión de la lectura desafilante, carenciada y en falta del sinhogarismo, la investigación en torno a la resignificación socioespacial y los procesos de construcción de subjetividad en que derivarían (Palleres 2010), también se puede observar como ejemplo de dicha dificultad, ello porque no parece convincente que para discutir su atribuida inactividad se afirme que su desplazamiento responda "a varios objetivos que van desde la satisfacción de necesidades inmediatas para subsistir, hasta otras más mediatas como la búsqueda de un rincón de la ciudad del cual poder adueñarse o sentir como propio a lo largo del tiempo" (p. 108). Poseedores de mayor densidad, las mismas tácticas materiales y simbólicas que se describen para transformar el espacio público a través de su utilización, como han precisado Radley, Hodgetts y Cullen (2005), darían cuenta de esa hondura y capacidad al leerla como un

proceso que bien puede identificarlos con, o distinguirlos de, la situación de calle, en este caso al ponerla en relación con dinámicas que tanto tienen que ver con la contención de la vulnerabilidad, como con el momento específico por el que se atravesase, o el contexto, las condiciones de posibilidad y las necesidades que se tenga. Señalada como la expresión material de una manera de vivir, esto es, el conjunto de actos por medio de los cuales se transforma la calle o la ausencia de casa, precisamente, en casa (Radley, Hodgetts y Cullen 2005), tal lectura sería más o menos coincidente con lo planteado por Bachiller (2008) cuando puntualiza, a partir de su trabajo en Plaza Ópera de Madrid, que gran parte de esta población si bien no reconoce la calle como su hogar, sí personaliza el espacio en que reside, lo que difuminando los contenidos de cada cual (o que la calle se hogarifica y el hogar se callejiza), ayudaría a no perder de vista las muchas líneas de relación, y no marginalidad, existentes entre ambos universos.

Aun así una cuestión muy posible de soslayar, su puesta en relación con la significación situaría su asunto, más que con las formas de habitar en sí, con la posibilidad de leerla como tal. Y ello, ligándose con el tema de la posición, también se relacionaría con la distancia o cercanía con y sin domicilio.

Adelantado por Farrell (2005) cuando llama la atención con respecto a la conformación de un área de relación en torno a su presencia en la ciudad, más puntualmente estaría asociado con la generación de un punto de vista más inclusivo y comprensivo acerca de ella en la restante población, sea por la exposición a la situación de calle o por su distinta pero próxima vivencia de la llamada desventaja social. Tal exposición a la falta de vivienda, sin embargo, y su mayor visibilidad en las zonas donde se concentra la disputa material y simbólica de las ciudades, no solo actuaría como un factor atenuador de su visión, o de reacción y privatización según se trate, sino como un amplificador del hecho que la experiencia del observador en cuanto a esta población, su educación, adscripción política, religiosa o pertenencia étnica, aunque obviadas, no son indiferentes en su valoración (Lee, Jones y David 1990).

Dicho lo último a propósito de una investigación acerca de las creencias públicas en torno al fenómeno (Lee *et al.* 1990), la centralidad de estos aspectos parece más que relevante, en especial por su relación con la puesta en acción de las retóricas dominantes: lo sucedido hacia 1989 en Berkeley con las restricciones sobre People's Park (Mitchell 1995), por ejemplo, o en Rosario más recientemente con la campaña Rosario Inclusiva, que no obstante la restringió (Bufarini 2010), o bien hacia 2008 en la ciudad de Puerto Montt a raíz de la ocupación del llamado pueblito Melipulli (Piña 2013), parecen suficiente para sostener esta última posibilidad. Y con ello, cerrando esta revisión, para observar su papel como efecto y factor del retroceso de una perspectiva capaz tanto de considerarlos como agentes (Piña 2010) y legítimos otros (Rojas 2008), como de apreciar sus dinámicas de arraigo territorial

(Bachiller 2008), atrincheramiento (Bachiller 2008) y lugarización (Garrido s.f.). O, puesto en clave de movimiento, a sus desplazamientos como tácticas de adaptación y subsistencia (Bachiller 2008), pero también de desafiliación dado el forzamiento a aquello (Bachiller 2008); o, en términos de interrelación, de poder reconocer sus núcleos de sociabilidad (Bufarini 2010), redes sociales en que se insertan (Midesoc 2012) o su diversa vinculación, también del tipo humano-animal (Irvine 2013).

Pupilas vacías, o la calle puertas adentro

Antesala metodológica

Tal como se adelantó, los testimonios y fotografías en torno a los cuales giran estas elaboraciones forman parte de un proyecto de investigación que ha buscado avanzar en el entendimiento de la situación de calle como expresión de un fenómeno, si bien ligado comprensivamente a lo material, sustantivamente jugado en su significación. Para ello, y reconociendo la importancia de sus representaciones (Moscovici 1979, Jodelet 2008), ha procurado poner al centro del debate las voces y prácticas de esta población, usualmente dejadas a un lado, haciendo frente a un segundo círculo de exclusión, cual es su negación como efectiva exponente e interlocutora del hecho de vivir en la calle. Así observado, el instrumental técnico metodológico elegido estuvo dado por la fotografía participativa o photovoice en inglés (Radley *et al.* 2005, Melleiro y Gualda 2005, Grinschpun y Bendersky 2005, Miller 2006, Risor y Guerra 2007, Auyero y Swusitun 2008, Bermúdez 2009), la entrevista en profundidad (Guber 1994, Jociles 2006) y el enfoque biográfico (Márquez y Sharim 1999, Pujadas 2002), conjunto de estrategias complementarias que buscan remontar dicho desplazamiento y avanzar en la comprensión multidimensional del fenómeno, tal como ha insistido Somerville (2013).

Desplegadas, entonces, a partir de una aproximación comparativa a las realidades de Chile y Uruguay en dos de sus ciudades de frontera (Arica y Paysandú) y metropolitanas (Santiago y Montevideo), la investigación produjo un total de 48 casos, indagándose acerca de una serie de aspectos de los cuales acá solo se profundiza en algunos, a saber, las formas de habitar, el emplazamiento y desplazamiento de sus dinámicas, y la representación del sentido que adquiere bajo la pregunta de si se puede vivir bien en la calle. Con ello de fondo, en términos muestrales también quiso representar las tendencias que la literatura técnica y científica señalan, vale decir, su masculinización, diversidad de perfiles y tiempo en calle, así como el movimiento que le es característico y que resalta la condición fronteriza o porosa del mismo. En otras palabras, que se construye tanto en la interacción con los contextos bajo techo yendo y viniendo de él

como en relación a sus dinámicas, por ejemplo a partir de la violencia de género, la pérdida del empleo o el retroceso de la vivienda asequible, todos los cuales pueden alimentarle y eventualmente reunirles ya sea en la calle o en albergues u hospederías.

Hecha la suma y decantada selectivamente acá, los siete casos respecto de los cuales se ahonda y que por razones de confidencialidad se registran bajo otros nombres, tratan de dar cuenta de las diversas formas en que se construye y representa el fenómeno, acentuando para ello tanto su multidimensionalidad como la importancia de una mirada no domiciliocéntrica capaz de trascender los abordajes por salto o quiebre del fenómeno; su entendimiento a la luz de la carencia, falta y no agenciamiento de su población; o su traducción en tipologías apresuradas que reducen la complejidad del mismo y que terminan por comprenderlo solo en clave causal (Somerville 2013).

Así diseñado, la opción por un acercamiento cualitativo con claro acento en lo etnográfico (Bachiller 2010) y apoyo en herramientas de distinta fuente (Lopez *et al.* 2013), ha querido brindar complejidad a la exploración de un fenómeno que lo es en sí mismo, pero que por distintas circunstancias ha tendido a verse solo en su emergencia y materialidad desigual, cuando se le ve desde la intervención, o en su diversa disrupción y desafiliación, cuando lo ha sido desde la investigación no aplicada. Tal decisión, en especial la referida al empleo de la fotografía participativa, ha tratado de responder a la reducción y privación de su ciudadanía, la que, situada en su aparente no disposición de un sitio en la ciudad, ha decantado en la negación de la humanidad y dignidad que le es propia. Y que no visualizada a partir de lo que se imagina como el quiebre con y sin techo, tampoco permite imaginarlas como trayectorias continuas, todavía en ejercicio y siendo capaces de conferir sentido a la experiencia que a través suyo se tiene. En la necesidad, entonces, de inyectar densidad al lente con que se observa, este trabajo se plantea como un aporte al reconocimiento de esta población, discutiendo no solo la desigualdad que de muchos modos expresa, sino la más invisible que olvida los varios planos, pliegues y matices que tienen las vidas de las personas. También las de quienes ocupan las calles para vivir.

Formas de habitar

“La casa no me espera, está conmigo”

Hugo Montes

De ningún modo representativo de la situación de calle pero sí de los casos producidos, la investigación deja ver, en cuanto a las formas de habitar por esta población, tanto el empleo de la vía pública y sitios eriazos como la utilización

de hospederías y otros dispositivos de apoyo diseñados para ella. La primera de estas formas, no necesariamente aislada al momento de la elección y ocupación de los lugares en que se emplaza, puede ser de modo unipersonal o compartido con otras personas, sea que exista relación directa entre ellas o bien que solo actúen como puntos de concentración eventual para dormir. Su habilitación, muy diferente entre países como efecto de la Ley de Faltas en Uruguay, puede llegar a ser muy vistosa en el caso chileno dada la utilización de carpas y la construcción de instalaciones de material ligero, conocidas como rucos, aunque también más simple a propósito de su práctica a la intemperie con o sin bolsa de dormir. El uso de hospederías y otros recursos especializados, en tanto, muestra un tipo de disposición relacionado con el género, la salud y el tiempo o experiencia en la calle, observándose mayores niveles de aceptación o uso entre mujeres, en especial cuando se está embarazada o a cargo de niños o niñas menores, o bien en casos de reciente llegada a la calle y cuando la salud así lo demanda.

El detalle, por su parte, tanto de las entrevistas y fotografías como del proceso de observación asociado, deja ver una cierta concentración en los ejes cívicos y el centro de cada ciudad, no pudiendo establecerse, como se ha dicho, algún grado de representatividad con el fenómeno, dada la decisión de fijar ahí, preferentemente, el foco de la indagación. Aun así, su correspondencia con la concentración de la oferta especializada en el tema y la permanente reunión y circulación ahí del resto de la población señalan un aspecto clave de las formas de habitar en estudio, esto es, su localización de modo más o menos próximo a las fuentes que pudieren proveer o ayudar a la subsistencia, en ningún caso entendida solo como material. Localizados ahí, también preferentemente, sus sitios de habitación, trabajo y reunión como los lugares, personas y situaciones retratadas, el análisis de sus contenidos y el conocimiento logrado muestran la doble importancia, material y simbólica, que sigue teniendo lo domiciliado, ello por su articulación como referente práctico de la vida que se lleva, pero también como fuente y objeto de los juicios que se emiten: lo primero, porque la vida en la calle no asoma como una cuestión desgajada de la trayectoria vital de que deriva o de cómo se la enfrenta; y lo segundo, porque su representación bebe y se dirige, en muchos sentidos, de y hacia lo que ahí emana.

Para Félix Barros, por ejemplo, un hombre de 42 años de edad al momento de la entrevista y con 22 años de experiencia en la calle desde que pernoctó por primera vez en ella, la calle, en su forma de habitar, no sería muy distinta a lo que puede encontrarse en, o habitualmente se entiende como, domicilio. Ocupando, en su caso, la cabecera norte de un céntrico parque público en que convergen dos importantes avenidas de la ciudad de Santiago, la alusión a dinámicas de la vida bajo techo realizadas puertas afuera resulta iluminadora, incluso de la proximidad material que pueden llegar a tener. Ver televisión, y disponer del modo para

hacerlo (Figura 1), a estos efectos se transforma en una frontera activa, una que como tal difumina claramente los límites entre ambos contextos:

Ahí está el rack po, el jontiter [home theater] de la calle. Lorea [Mira], ahí está la tele, la paioner, los baffles, el DVD, el subgufer [subwoofer] [...]. ¡Chucha! [improperio que denota sorpresa], la misma hueá [cuestión] que tení en la casa la tení aquí, la tení en la calle, po hueón [interpelación al entrevistador] [...] 3.700 wueats de potencia... Aquí dejamos la media escoba [causar desorden]. Pónelo en tu casa: la misma cuestión, po (FB, Santiago, 12.09.15).



Figura 1. El jontiter de la calle (FB, Santiago, 12.09.15).

De distinto modo, otra fotografía, pero ya no localizada en las proximidades del centro cívico o de las cercanías materiales entre calle y domicilio, muestra el universo de preocupaciones compartido entre ambas formas de habitar, y que no obstante provenir de una persona que está en situación de calle, da cuenta de la importancia que los contextos bajo techo siguen teniendo ahí. Rita Sastre, una argentina de 27 años de edad, embarazada y con dos hijas de 4 y 7 años entonces, retrata las condiciones de habitabilidad de los sectores bajos de la ciudad de Paysandú, los que inundables con la crecida del río Uruguay evidencian, en su decir, el desamparo de quienes viven bajo techo en su inmediación (Figura 2).

Hospedándose en el refugio de la ciudad, y con dos años de experiencia en la calle además de otros de esporádica pernoctación en ella por problemas con su madre, su testimonio no solo pone de relieve la proximidad de clase entre ambas

poblaciones, como de otra forma ha sugerido Farrell (2005), sino la mantención de un tipo de preocupación que además de no ser privativo del domicilio, tensiona la imagen de este como el contexto de la protección social con que usual y paradójicamente es presentado

Acá lo que quiero mostrar es que pasan propagandas que combaten contra el dengue, y acá estos vecinos, viste, con el agua estancada, impresionante, que nadie ha ido a fumigar tampoco. Esa es una. Y que también, como no tienen saneamiento, tienen que tirar todo el desperdicio para la calle, ellos mismos hacen zanjas y que eso corra para abajo. Y esto, ahora en invierno, como la gente está adentro, viste el mal olor que hay todo, no lo sienten tanto. Pero en verano, vos no sabés, el agua queda podrida en mosquerío, mosquitos, los zancudos como vos le decís [...] Y las calles también, quiero mostrar las calles, que como es un barrio ya alejado, no se preocupan, ni hacer las calles, ni nada, y el día que llueve eso se empantana de barro, y las criaturas tienen que salir para la escuela y tienen que andar todos mugrientos porque no hay calle [...]. Es importante, porque acá viven personas, en primer lugar, los niños que van a la escuela tienen que pasar con los pies húmedos porque tienen que pasar cerca de la zanja esta. Y después por el tema de los mosquitos, de las enfermedades también (RS, Paysandú, 10.05.15).



Figura 2. Con el agua estancada (RS, Paysandú, 10.05.15).



Figura 3. 7:50 a.m. (JS, Arica, 10.04.15).



Figura 4. La vida diaria (RG, Montevideo, 21.04.15).

Expresión de una proximidad que no se interrumpe con la salida física del domicilio, la experiencia de Javier Saldías, un hombre de 36 años de edad y siete en la calle en distintas ciudades del continente y Europa al momento de conocerlo, da cuenta de otras formas en que esta se manifiesta, si bien asociadas con la itinerancia en su caso, también ligadas al trabajo, el ejercicio de ciertas prácticas y gustos, el sostenimiento de lazos de filiación, o la necesidad de mantener algunos recaudos, como la seguridad personal y la separación de su autoimagen de la común representación del vagabundaje como ociosidad o flojera. Cercano de muchos modos a las formas de vida al paso documentadas por la literatura (Anderson 1923, Falabella 1970, Baigorria 1998), su afirmación de que ocupa la calle para vivir o de que determinada playa de Arica correspondería al living en que se instala a leer, por ejemplo, lo sitúan no solo en el horizonte de realización de lo que discursivamente informa, sino en el de la reivindicación de su equivalente derecho a hacerlo. Acto político tal ocupación y reclamación, igualmente lo es la inclusión de la hora en que toma una de sus fotografías, las 7:50 de la mañana (Figura 3), momento del día en que se levanta e inicia su rutina de ancha ocupación y apropiación de la ciudad, o ciudades en rigor, por las que se mueve:

Este es el lugar donde yo duermo de lunes a viernes. Se llama [playa] El Laucho. La quise sacar para que se vea cómo está... Bueno, ahí pongo mi bicicleta, ahí la pongo, la amarro, tiene una cadena, tiro mi cartoncito, tiro mi colchoncito y es donde duermo. Y esto es en la mañana, y le puse ahí 7:50 a. m., que es la hora en que yo, más o menos, todos los días despierto y me levanto (JS, Arica, 10.04.15).

En el otro extremo, pero de la jornada diaria, Raimundo Garrido, un acomodador de vehículos de 45 años de edad y 20 de experiencia en la calle, decide comenzar el registro fotográfico con una serie de siete tomas que dan cuenta del cotidiano acto de ocupar la calle para dormir, todos los días, más o menos a la misma hora y en el mismo lugar donde trabaja ya por años. Disponiendo en el suelo el colchón que guarda en una carnicería vecina, y acomodándolo en su envoltorio de plástico a fin de evitar la humedad junto a las dos capas de colchas y el cojín que completa su indumentaria de descanso (Figura 4), lo que hace es registrar su diaria y muy doméstica relación con el entorno y las personas que lo circundan; relación que hacia inicios de 2017, y no obstante la normativa legal que lo impide, ya lo tenía ocupando una carpa sobre la misma vereda, con conexión eléctrica y televisor adentro, más un mural de un metro aproximado de diámetro, con su rostro en blanco y negro como protagonista. Afirmando que ese es el lugar donde comienza su 'estadía', su relato no guarda muchas diferencias de lo que podría ser el diario acto de hacer lo propio bajo techo, y que en sus palabras sería importante porque "es el tema que estamos hablando, cierto, la gente que vive en la calle, entonces partimos de, de donde empieza mi hora de descanso... cómo empieza la rutina

mía del descanso [...] que ahí era temprano, viste, eran las nueve, ponele, nueve y poco, pero por lo general me acuesto más tarde” (RG, Montevideo, 21.04.15).

Con muchos más elementos de los aquí resumidos, y ya sea de modo próximo o contrario a ello, lo domiciliado emerge recurrentemente en testimonios y fotografías, por ejemplo en el tránsito e itinerancia con y sin domicilio de quienes están en su situación, pero también en la importancia que pueden llegar a tener las relaciones de vecindad que se establecen con otras personas, vivan o no bajo techo; en el papel específico, cotidiano o referencial, que por distintas circunstancias pueden jugar algunas de esas personas; en los sitios de habitación y trabajo como espacios y prácticas del día a día; en otros de reunión, esparcimiento o paseo a los que eventualmente se acude; en las pertenencias que acompañan a la persona o a los lugares que se ocupan; o bien en las cosas que se hacen y las reflexiones que suscitan. Su centralidad, no derivada únicamente de la historia personal bajo techo que se tenga o del espacio que ocupe la declaración de querer volver a él, aparece como un indicador de los lazos, e incluso equivalencia y similitud, que la vida a ambos lados de la línea con y sin domicilio puede y en efecto llega a tener. Su indicación acá y aún más su documentación, importante por la exotocidad con que suele representarse al fenómeno, también lo es por la desafiliación con que se imagina a esta población, atributo que impide ver, como se ha dicho, su capacidad de generar y mantener vínculos, no pocas veces con algún animal, la mayoría pero no exclusivamente perros.



Figura 5. Morón (SV, Santiago, 16.06.16).

En línea con lo dicho por Irvine (2013) a propósito del papel redentor que de distinto modo pueden jugar los animales en la vida de esta población, la tenencia y/o referencia a la posesión de perros también aparece como central en las formas de habitar la calle, por ejemplo fomentando la responsabilidad que su cuidado demanda, o bien premiándola con su presencia en situaciones cuyo cumplimiento así lo deja ver. Samuel Valencia, un hombre de 53 años que al momento de la entrevista vivía con su pareja de 40 en una carpa en las afueras de una conocida universidad privada en el centro de Santiago, destaca que en una ocasión decidieron regresar desde el sur del país porque extrañaban a su perro, Morón (Figura 5), al que habían abandonado dos meses antes para ir en búsqueda del estacional trabajo agrícola, precisamente después de una fuerte discusión con la arrendadora de la pieza en que residían debido a las molestias que el perro ocasionaba. Consultado acerca del porqué 12 de los 27 tiros de cámara que habían tomado tenían al perro como protagonista total o parcial, su respuesta es muy decidora:

Ella [su pareja] le saca fotos, no halla a quién sacarle fotos. Y es importante igual, yo te voy a contar: cuando nos fuimos por la señora [la arrendadora], vendimos todas las cosas y nos fuimos pal sur, ¿entiende? Dejamos todo tiro, al perro también. Y estábamos en el sur y de repente empecé a echar de menos al perro, y dije: ‘chucha, qué hueá, devolvámonos pa Santiago’. [risas] Si volvimos más por ese hueón. [Después de] dos meses. [...]. Estaba en esa plaza chica de ahí [Los Niños, en el centro de la ciudad]. Estaba flaco po [...] Yo estaba trabajando en la agricultura [...] estaba cosechando frutillas y eché tanto de menos a este hueón que dije: ‘ya, vamos’ (SV, Santiago, 16.06.16).

Ligado, en este caso, con la itinerancia calle-casa y el trabajo de temporero que lo lleva a identificarse como parte del viejo torrateo descrito por Falabella (1970), tal declaración no solo deja ver lo férreos que pueden llegar a ser estos lazos, sino a lo relacional como una característica de las formas de habitar en situación de calle. Un tema de afectos y asunción de responsabilidades, el valor central de tales vínculos igualmente emerge en el caso de Ramón Sanabria, un hombre de 48 años que también vive con su pareja en una carpa en las afueras de otra universidad del sector centro de Santiago. Recorriendo 2 kilómetros de distancia para llegar al sitio de la ciudad donde emplazan el punto de venta de lo que diariamente recolectan, y otros 14 en la otra dirección para visitar y compartir con parte de sus familias y amigos, ambos trayectos, que realizan a bordo de la locomoción colectiva, lo hacen en compañía de sus dos perros, Blanco y Male, los que también duermen al interior de su tienda (Figura 6). Consultados acerca de ese itinerario, su respuesta señala que habiéndose tenido que bajar en más de una ocasión por la negativa a llevarlos, ello casi no ocurriría por lo habitual que ha seguido siendo en el tiempo.

Sí po, en la micro. Y si nos echan pa abajo a los perros nos bajamos nosotros igual, po. [...]. Sí, nos bajamos. Dicen: ‘cabros, los perros no’. ‘Ya, entonces bajémonos’. Bajamos con los perros, ¿cachai o no? ‘Ya, no importa, hermanito’. Pero igual ya nos conocen, ya... ¡Porque viajamos todos los días!: con los perros de aquí a Mapocho, cachai, y de Mapocho a La Pintana, y La Pintana pacá, cachai. Todos los días con los perros, si ya saben el recorrido. Entonces esa foto la saqué porque son parte de nuestro vivir diario. ¿Me entendí o no? (RS, Santiago, 14.08.16).

Muestra tanto de las formas de habitar en vínculo humano animal como humano espacial dado los radios de desplazamiento que llegan a alcanzarse, sus esfuerzos para hacer frente a la conjuntivitis que afectaba a uno de sus perros –y que hizo que el investigador fuera en búsqueda de un remedio a una farmacia del sector–, es indicativo de relaciones, prácticas y prioridades que pueden ser pasadas por alto, y que van más allá de las que acá se apuntan. Con una activa red de atención y cuidado de su mascota a la que pensaban acudir en un par de días, su mención refiere a un conjunto de cosas, si bien diferente, no muy distinto del que también puede haber o acontecer bajo techo. En este caso muestra de la no reconocida agencia de esta población, el papel que a este efecto jugaría la presencia animal resulta más o menos coincidente con el concepto de redención, que en su forma más simple se referiría, siguiendo a Irvine (2013), a la liberación del sufrimiento o la angustia propia de la mano de tener a alguien a quien dirigir el cuidado y encontrar retorno al cariño que así se entrega. Tal posibilidad, que no supone necesariamente que haya algo que redimir, de otra forma supondría la tenencia de algo que dar, lo que interpretado como intercambio por Matta y Perelman (2017) refuerza la idea de que en estos modos de habitar lo relacional no es una invención, ni que lo que se mueve a través suyo sea algo sin interés para quien, eventualmente, se sitúe del otro lado de esa relación.



Figura 6. Mi diario vivir (RS, Santiago, 14.08.16).

Presente no solo en el acto de pedir –o *machetear*, como también se le llama–, su mención acá apunta a la multidireccionalidad de relaciones que, comúnmente observadas en un solo sentido, a la vez que no aprecian lo construido del juicio en que se fundan, no resultan justas con lo que se obtiene, sea a partir de esa misma negación, o del hecho de participar del toma y da que no se observa. Muy claro en varias de las prácticas económicas de esta población (ya se volverá sobre esto), igual lo es en la relación humano animal de que se habla, pero entendida más allá del papel redentor que se le asigna y no únicamente a partir de su comprensión como una línea de relación con dos vectores. Javier Saldías, quien no suele estar más de seis meses en cada localidad según precisa, cuenta de la importancia que tienen los perros en materia de seguridad para quienes viven en la calle, y que en el caso de la suya, *Borracha* (Figura 7), tal relación incluso ha trascendido los años y la ausencia que suelen generar sus viajes, al punto de dejarla encargada por dos años a una señora la última vez que emprendió rumbo:

Aquí estoy en el parque, en el parque que está en la [población] Juan Noé, cerca del centro de noche, [del programa] de la Noche Digna. Ahí hay un parque, en la Juan Noé. Aquí se ve mi bicicleta, se ven algunas cosas más pequeñas, y se ve una perra que yo tengo [...]. Esa perra se llama Borracha, yo la tengo hace 10 años a esta perra, pero cuando me fui de viaje, dos años, una señora me la cuidó: dos años, una señora me la cuidó, aquí en Arica. Ahora yo vuelvo a Arica, me encuentro con la perra, me encuentro que está enfermita, ya no me puede seguir en la bicicleta, no puede correr detrás mío en la bicicleta. Pero la idea de sacar esta foto fue que para alguien que vive en la calle como yo, un perro te da una seguridad que no te la va a dar nadie [...]. Porque andar con un perro en la calle viajando o como vivo yo, o como yo todos los años que viví con ella, es una protección pa mí, o sea prácticamente para mí ella es todo, yo puedo dormir en la carpa tranquilo si estoy con ella [...]. Eso fue lo que quise mostrar, que un perro te ayuda en la calle un montón, un montón (JS, Arica, 10.04.15).



Figura 7. Mi perra guardiana (JS, Arica, 10.04.15).

Como un otro dependiente que fomenta el sentido de la responsabilidad, pero que por su parte entrega una serie de elementos que van más allá de la pura matemática intercambiable, la tenencia de animales, en los casos relatados, muestra una forma de habitar en vínculo que, por extensión, discute la falta de filiación de esta población, sea con personas, lugares o con los mismos animales con que se establece. Tales casos, paradigmáticos de un tipo de ceguera selectiva en los estudios del sinhogarismo, también lo son de la profundidad a que se puede llegar con herramientas distintas a la pregunta censal, por lo común centrada en el quiebre con y sin domicilio, o a partir de intervenciones que impiden y buscan romper las filiaciones y aprendizajes hechos en la calle (Peña 2017). La adopción de tal perspectiva, anclada en una comprensión problemática del fenómeno, otra vez no logra observar los múltiples vínculos que entre ambos contextos se siguen manteniendo y, peor aún, que en no pocas de esas historias fue la calle, y no los contextos bajo techo de la protección social, la que abrió sus puertas cuando todas las otras se cerraron. En suma, que más que reforzar el sentido de la justicia a que aspira con lo que concibe como reinserción, lo que hace en muchos casos es lastimar el derecho a una autoimagen en completitud y no fragmentada, una imagen donde la calle y estas otras formas de habitar sí han sido parte de su construcción.

Partícula y movimiento

Observado como una cierta tendencia al emplazamiento entre quienes accedieron a colaborar, el tipo de ocupación que se hace de la ciudad, más localizado que móvil, no necesariamente es algo que despunte en alguna forma de representación. Su importancia, altamente relativa por el peso que tienen las dinámicas de negociación y expulsión existentes en lo público, refleja además de la evidente expropiación de tal decisión, la permanente adecuación o adaptación a dichas lógicas, lo que por su parte se constituiría en otro de los elementos de este habitar: se está donde se puede más que donde se quiere. No definitivo ni el único modo de hacerlo, las diferencias entre países y en menor grado entre ciudades, las políticas pro movilidad de las hospederías o refugios que definen horarios de entrada y salida pero también tiempos máximos de estadía, o el mayor derecho de la población domiciliada a ocupar privadamente lo público¹¹ y las propias particularidades de cada caso ayudan a entender esta tendencia, lo mismo que su impacto en la alta rotación con que se percibe a esta población y el desfase que se produce entre la diaria y muy concreta construcción del fenómeno y la menos clara forma en que se lo representa.

11 A modo de ejemplo, consígnese un reportaje periodístico de Valenzuela y Palacios (2015, Junio 27), en que movilizándose una serie de juicios de tipo domiciliado se apela a ese distinto derecho al uso de lo público

El desplazamiento, por lo tanto, si bien menor en lo observado y/o retratado en las fotografías, emerge como importante en las trayectorias vitales de cada entrevistado, sea que ocurra por relativa decisión propia, o bien como resultado de un conjunto de situaciones que más o menos lo dirigen hacia ello. El ya referido Javier Saldías, por ejemplo, pernocta en las calles y trabaja vendiendo lo que recicla o compra en las ciudades de Arica y Tacna, respectivamente, las que distanciadas por 56 kilómetros recorre en bicicleta, también para ir a practicar patineta a un parque de esta última. Su desplazamiento, en consecuencia, supone tanto movimientos diarios como semanales (y a lo largo del año), pernoctando cuatro o cinco días en una de las playas de la ciudad, otros dos en una bencinera cercana al Terminal Agropecuario, distantes 8 kilómetros y a donde acude para vender lo que reúne, y en algunas otras ocasiones ‘donde caiga la noche’, como el parque de la población Juan Noé, a otros 5 kilómetros del primero de los sitios señalados. Así, y tal como él mismo indica con respecto a la ex isla Del Alacrán, a donde también acude para descansar (Figura 8), dicha práctica de ocupación sí supondría un tipo de construcción de lugar, algo bastante próximo a lo que sería un domicilio según se puede apreciar en su testimonio:

Acá está un libro, atrás se ve mi bicicleta, y atrás prácticamente es como, yo diría, mi casa, por decirlo, o mi oficina. Aquí en este lugar yo voy a leer, encuentro también silencio acá, es como un techo... hay un techo, hay sombra acá. Prácticamente este lugar es como un refugio que tengo para capear la sombra, no hace mucho calor, se puede leer tranquilo, a menos que lleguen los regetoneros con su música, con su regetón a todo full, porque paran autos por todos lados acá [...] Aquí es como lo que yo tengo en Arica, como prácticamente una casa o un techo o un lugar para, cómo se podría decir, como el living de mi casa prácticamente [...] es donde yo leo, son lugares donde yo voy buscando silencio para poder concentrarme un poquito más y yo leer (JS, Arica, 10.04.15).

De otra manera, pero también ligado al desplazamiento y emplazamiento como formas concurrentes y no necesariamente polares de estar en situación de calle, para Néstor Hurtado, un chileno de 23 años y con 103 días en la calle al momento de conocerlo, la modalidad de su situación y el rango de sus movimientos, por tanto, respondía a la dificultad de sus padres de aceptar sus preferencias sexuales y la decisión de no continuar en la carrera que por entonces cursaba. Expulsado de la casa paterna y yéndose a Argentina a propósito de la gratuidad de la educación en ese país, recorre distintas ciudades durmiendo en terminales de buses o sus inmediaciones, y pasa a Uruguay, específicamente a Paysandú, pernoctando en su refugio mientras regulariza su documentación de trabajo. Haciéndolo de todos modos a partir del reciclaje de las latas de bebestibles que él mismo recogía, su desplazamiento, de reducido radio entonces pero más amplio espectro en el tiempo, se relacionaría con el efecto de tales fuerzas, las que según su propia

proyección habrían de seguir afectándolo dado el egreso que en el corto plazo debía hacer de la hospedería en que estaba:

Cuando yo salga de acá, quizá va a comenzar de nuevo mi situación de calle [...] porque yo estoy acá porque, como quiero trabajar, tengo que sacar primero... Acá en Uruguay las leyes no te permiten trabajar si no tienes un carné de salud. Entonces, lo que tengo que hacer es pedir el carné de salud, que ya lo tengo en la fecha y todo: el 4 de mayo [...] Entonces la trabajadora social, [con quien lo] acordamos, me dijo: “bueno, tú tienes que sacar esto, te vamos a ayudar hasta que lo saques”. Si saco eso, me tengo que ir de acá. La idea también es trabajar en Montevideo (NH, Paysandú, 23.04.15).

Recurriendo a los terminales de buses para hacer frente a los cambios que estaba experimentando, esto es uno de los arquetípicos no lugares de Augé (1998), su decisión de retratarlos identifica una de las locaciones más recurrentes de tal forma de habitar al paso: dormir en ellos, con o sin permiso de su personal de guardia. Unas veces dentro y otras fuera, informa que fue ahí el primer sitio de la ciudad en que durmió (Figura 9), paradójico emplazamiento de seguridad a partir del cual inicia su exploración tal como había hecho en los días precedentes y, muy probablemente, como habría de hacer en el futuro:

Mira, esta es la terminal [...] esta la saqué especialmente de un ángulo que pudiese abarcar muchas cosas que quería mostrar [...] Primero la saqué para que se notara que es la terminal (dice ‘Buen viaje, Paysandú, bla, bla, bla’), que es grande, que es espaciosa, todo eso le saqué. Y además le saqué porque acá tiene un balcón, no sé si tú lo viste, pero hay un balcón, y yo la primera noche que pasé acá, la dormí acá. Uno se mete al balcón, y se pone acá, y no te ve nadie; entonces hay como un murito así, que es el que está ahí, y después viene un ventanal, entonces uno se acuesta, la gente mira para allá... ve el balcón, ve pa afuera, pero no ve que hay alguien durmiendo acá. Entonces por eso quise sacar esa foto, porque era importante el lugar, que fue la primera noche que pasé acá, en esta ciudad al menos. Hacía frío y esas cosas... porque está como al aire libre. En otros terminales... en otros terminales he dormido adentro [...]. En esta lo logré porque yo ya he aprendido con todas mis lecciones en tratar de dormir en los terminales que uno tiene que llegar y hacerse como el buena onda con el guardia, entonces ahí uno le dice: ‘oh, respetando su autoridad, y no sé qué, bla, bla, bla, ¿puedo dormir acá?, no sé qué, es que no puedo, he llegado muy tarde, y no sé qué’... cualquier mentira. Entonces es mejor ir en la buena y te dejan (NH, Paysandú, 09.05.15).

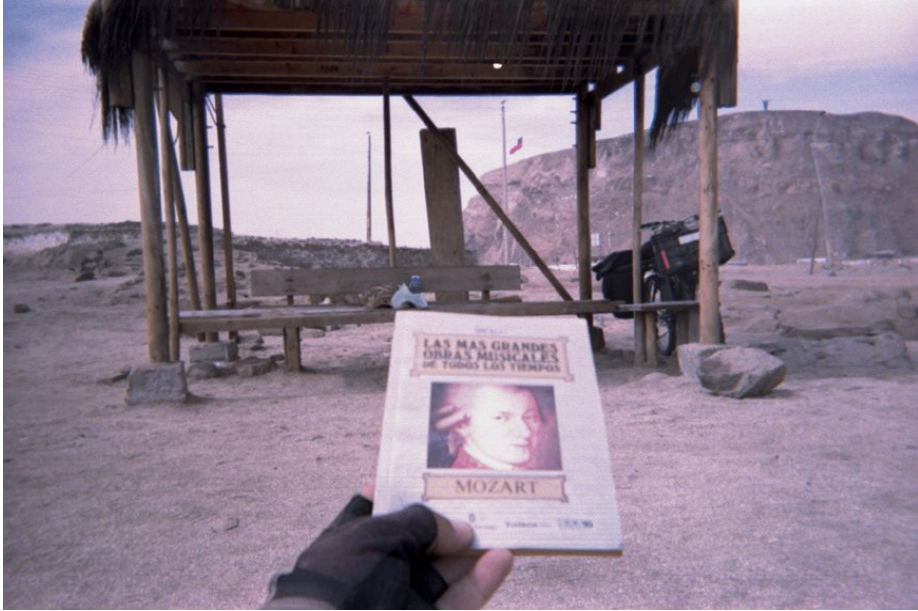


Figura 8. Mi casa. O mi oficina (JS, Arica, 10.04.15).

No el único modo de enfrentarlo en movimiento, Félix Barros relata que una de sus primeras formas de hacerlo, en los inicios de su vida en la calle, fue en los autobuses de la locomoción colectiva, luego de que su padre lo echara de la casa por su creciente afición a las drogas, marihuana y pasta base en su caso. Recordando un complejo cuadro de crisis familiar que incluyó el suicidio de su madre, su relato muestra la circulación por las calles como singular estrategia para resolver lo que se presentaba como un problema, una que a la vez que le permitía pasar el frío y difuminarse entre sus demás ocupantes, lo hacía parte de la alta rotación que caracteriza a esta población y alimenta su visibilidad como fenómeno. Nuevamente un sitio para la seguridad, su relato es muy claro al respecto:

Así que un día, no sé qué condoro [error] me pitié [cometí], y mi papá me echó. ¡Y qué!, mi papá me echaba y yo me pasaba igual por la reja, me volvía a meter pa dentro [...]. Ahí pasé una noche en la calle: brígida [intensa] [...] Frío, no hallai a dónde tirarte po... Volví en la noche a acostarme y no me dejó entrar...

¡Y a dónde me tiro po! [...]. Me tiré por ahí no más, me aguanté del frío po [...] al fondo [del patio], al fondo al lado de unas tablas. No sé si me tapé con algo, no me acuerdo [...]. No hallaba la hora de que amaneciera. Me tomé una micro que me fui pa... ¿pa dónde me fui?

¡Ah!, a andar en micro no más: la micro estaba calentita. Tomé una micro pa andar en micro, no sé, me bajaba, me subía a una micro, después me bajaba, me subía a otra micro y llegué a la casa esperando que mi papá se hubiera ido... Entonces yo esperaba que mi papá saliera de la casa y ahí me metía yo pa dentro. Saltaba la reja no más [...]. Harto tiempo estuve así po, esperando que mi papá saliera (FB, Santiago, 12.09.15).

De cualquier modo una manera minoritaria, en el otro extremo, el localizado, no solo habría que considerar los sitios de pernoctación y lo que se hace en ellos, sino todos los otros donde el resto de la vida se lleva a cabo, y en los que el trabajo ocupa una parte muy relevante del día y no pocas veces en relación a sus opuestos: la noche o el movimiento. Ramiro Sanabria y su pareja, por ejemplo, dedican parte de la tarde, y en ocasiones de la noche, a recorrer varias cuadras a la redonda del lugar en que emplazan su habitación, en el centro de Santiago, buscando los elementos que luego venderán (o utilizarán ellos mismos), sobre uno de los puentes del río Mapocho, que es donde se instalan a ello. Néstor Hurtado, en Paysandú, se desplaza por sus calles en búsqueda de las latas de aluminio con que elabora las flores que más tarde vende, o las cajas de tetrapack que transforma en billeteras, la mayoría de las veces al interior de los depósitos de basura a los que dedica cuatro tomas fotográficas (Figura 10); o bien se instala en las esquinas bajo el rojo de los semáforos con alguna rutina de *swing*, suerte de malabar hecho con banderas, todo a cambio del aporte monetario de transeúntes o automovilistas. Y Rita Sastre, también en Paysandú, se mueve entre una de las calles donde eventualmente ayuda a cuidar motocicletas y un negocio donde otro de los usuarios del refugio las oficia como ayudante, y en el que ella bien puede cubrir algún mandado o conseguir una merienda para sus hijas. Con menor radio de movimiento en el presente a raíz de una herida por apuñalamiento, Félix Barros aprovecha la congestión vehicular, o las salidas del tren subterráneo, para ensayar algún chiste o historia que él mismo inventa a cambio de dinero entre peatones y conductores; mientras que Raimundo Garrido trabaja como acomodador, como ya se dijo, en la misma calle en que pernocta y concentra una parte de sus relaciones, en tanto que la otra, localizada varios kilómetros al norte, lo muestra entre conocidos y amistades con los que comparte y fuma pasta base.

¿Espacio para vivir?

En cuanto a la valoración de la vida en la calle, los testimonios dejan ver una cierta tendencia a hacerlo positivamente cuando los años en ella han permitido la adaptación a sus dinámicas y la generación de estrategias que así lo posibilitan. En tales casos, su observación como un espacio no muy distinto al existente bajo techo muestra, otra vez, la persistencia del referido punto de vista domiciliado, ahora a partir del específico reconocimiento de la plausibilidad y semejanza

de las prácticas y necesidades con y sin techo. El ya citado Félix Barros, por ejemplo, señala:

Es igual que vivir en una casa pero acá afuera. También hay que generar dinero. Quizás no pago las cuentas –como el agua, la luz, esas cosas– pero también hay gastos... [Y] también hay momentos de disfrute donde uno como que sale de la pega [trabajo], entre comillas, y ya en la tarde veo Los Simpson [serie animada de televisión], después las noticias y si me da la cosa, a veces me acuesto después de las noticias y chao pescao [alusión al término de la jornada] hasta el otro día (FB, Santiago, 12.09.15).

Esta una lectura no tan infrecuente, para Raimundo Garrido, con muchos años también en la calle, en ella sí se podría vivir bien:

Porque lo único que te falta son las cuatro paredes nada más. [risas] Sí, cuatro paredes y un techo, nada más. Después, cuál es la diferencia: si te querés higienizar, te higienizás; si querés alimentarte, te alimentás; si querés dormir... Lo único que te falta son las cuatro paredes y el techo, nada más. Y la luz [...] pero podés vivir (RG, Montevideo, 21.04.15).¹²



Figura 9. Terminal de buses (NH, Paysandú, 09.05.15).

12 Señalado más atrás, en la última visita a Raimundo Garrido, casi dos años después de esta conversación, ya contaba con electricidad y televisor al interior de la carpa en que dormía.



Figura 10. ¿Basura? (NH, Paysandú, 09.05.15).

A pesar de ello, también se reconoce que estar en la calle comporta riesgos y limitaciones, semejantes o distintos a los del domicilio, pero que pueden afectar el cotidiano de los días y aún más a la seguridad y proyección en el tiempo. Javier Saldías, que había valorado la compañía de su perra en ese sentido, explicita sus riesgos y faltas cuando afirma:

Siempre te va a faltar algo. Bien, bien, no creo que estés bien, bien, en la calle: te va a faltar un baño siempre, básico, y nadie te lo va a prestar. Vas a tener que siempre apurarte para eso. [Y] si quieres descansar, por ejemplo estudiar, leer un libro, no vas a poder estar en una pieza tranquilo, que nadie te moleste, que nadie te meta ruido. Yo para leer un libro tranquilo me tengo que ir a la playa, lejos, para estar tranquilo. Entonces creo que la calle, igual, no te da mucha tranquilidad. Si te quieres pegar una siesta vas a tener que estar con un ojo abierto, que no te roben... Entonces, es como que la calle no te deja despertar, no te deja estar tranquilo (JS, Arica, 7.04.15).

En este sentido, y en los de la señalada proyección, para Rita Sastre, quien como se dijo tenía a su cargo a sus dos hijas y estaba embarazada al momento de la entrevista:

En la calle no se puede vivir bien. No, para mí no: ¡quién vive bien en la calle! No, porque no podés vivir, no te puedes higienizar, no puedes

depende que diga “bueno, voy al trabajo y qué, y dónde, qué dirección les digo. No te contratan también si estás en la calle... Tienes que decir ‘estoy en tal lugar’, una dirección fija para contratarte. Y después que no se aprenden también cosas buenas [...] andar robando, andar haciendo cualquier cosa, yo qué sé, y hasta mismo, a veces por defenderte terminas matando, terminas en la cárcel, a veces también un poco hacer lo peor de lo peor, no solo lo bueno (RS, Paysandú, 10.05.15).

Como sea, y tal como puede ocurrir bajo techo, la calle y su representación también dejan ver puntos de vista encontrados o contradicciones, ello porque a la par de los riesgos y limitaciones que se indican, igualmente se la asocia con enseñanzas, no solo con respecto a cómo se aprende a vivir en ella, y oportunidades, muchas veces en relación a los contextos del domicilio a partir de los cuales se abre como posibilidad. Consignado de tal suerte por Javier Saldías, que llega a ella movido por su interés de viajar, la libertad que permitiría, en cuanto al conocimiento de personas y lugares, y las fortalezas que ayudaría a construir, como medio que estimula un tipo de atención múltiple, serían parte de los elementos que se valoran, incluso al punto de indicar que mucho de ello no sería posible al interior del domicilio:

Estar en la calle te da más oportunidades de conocer más personas y aprender un poquito más que estar encerrado, por ejemplo, viendo tele, que no vas a conocer a nadie, no vas a interactuar con nadie, no vas a socializar con nadie. [...] La situación de calle igual te fortalece, yo pienso, para mi punto de vista, que un amigo una vez me lo dijo y le encontré mucha razón: ‘nosotros somos de la calle, nosotros somos fuertes’, dijo. Y ahí es un poco cierto eso: la calle te hace un poco fuerte porque tienes que luchar contra todo a las finales [...]. La calle te hace más fuerte, te hace más perspicaz, más vivo [...]. La calle te da eso, de fuerza, y de saber quién es quién (JS, Arica, 7.04.15).

Así apreciada, para Rita Sastre, que llega a ella por problemas con su madre, su valor se vincularía con las puertas que representa cuando es el techo el que se cierra, en su caso en alusión a la proyección que, estima, habría tenido ahí:

Yo siempre digo que le doy gracias a mi madre por, a veces, sacarme de ahí, porque si quedaba ahí quedaba estancada: sería alcohólica o prostituta, quién sabe qué [...] porque hay algunos que están, no sé, por hacerse los rebeldes, pero cuando tenés que estar obligado, como nos toca a veces a algunos, aprendés a defenderte y a valorar principalmente todo (RS, Paysandú, 10.05.15).

Materia de aprendizaje y posibilidades, pero también de incomodidades concretas como la falta de baño, para Samuel Valencia el asunto que lo resumiría es el tipo

de adaptación que, como conformidad o lucha contra ella, supondría maneras distintas de hacerle frente. Y que saldadas por la disposición de una pared que señale el adentro y el afuera de las cosas, pondría en la privacidad un límite que siendo físico deja a la vista semejanzas y transgresiones, aspecto clave de la significación y posicionamiento que con respecto al fenómeno y a esta población se tiene:

¡No, no, no!, no se puede vivir bien de ninguna manera, porque la gente que tiene, o sea la gente que vive en situación de calle, tenemos cero comodidad, no tenemos baño, no tenemos luz, no tenemos agua; si no nos movimos, nos cagamos de hambre, entonces cómo uno va a vivir bien así, ¿me entiende o no? Lo que sí, hay harta gente que se conforma con vivir así,

¿Me entiende o no? Se conforma: ya les da lo mismo tener o no tener, ¿entiende? La cuestión es así po, uno no puede obligar a las personas a que te ayuden. [Y yo] no, no me conformo, por eso, si me conformaría estaría echado ahí, en la carpa, ¿entiende? Por eso salgo todos los días a movilizarme, a hueviar [búsqueda de algún trabajo] pa allá, pa acá, pensando qué puedo hacer y toa la hueá... Entonces no se puede, entonces ese es uno de los puntos de que uno no vive bien en la calle, la única diferencia no más es que uno ya, como que le dije en delante, puede hacer y deshacer, pero también tiene ciertos límites, ¿entiende? Porque si uno se raya mucho [perder el foco] llegan los pacos y te echan cagando arriba del furgón [riesgo de ser detenido] y te dan una patiadura por hueón [por falta de astucia] po, ¿entiende o no? Y si uno no se raya, aunque sea lo más mínimo, se aburre po, se aburre estar todos los días 'ah, ya, hay que acostarse, quiero tomarme una cerveza'... 'ah, pero si me tomo una cerveza me voy a tomarme otra'... 'Ah, mejor me acuesto'. Después acostao: 'chucha, por qué no fui a buscar la cerveza, toi aburrío'. ¿Entiende o no? Esos son los factores de que uno no vive bien en la calle, po compare, no es lo mismo que estar en una casita ya, por último en una casita hay luz, hay una tele, ¿entendí o no? Ahí se entretiene (SV, Santiago, 09.06.16).

Comentarios finales

Ya sea de modo localizado o en movimiento, las formas de habitar en situación de calle muestran exactamente aquello que se le ha negado: su construcción relacional, una manera otra de constituirse en relación con, y no sin, los lugares, personas o animales con que se vincula. En diálogo con ellos, y con la diversidad que sus distintas historias y perfiles señalan, las vidas documentadas dejan ver

trayectorias continuas y en ningún caso suspendidas por su arribo a la calle y lo que ahí ocurre. Agentes de la vida que se lleva y transformando los lugares que se ocupan, su apropiación y la representación de esta adquiere así el valor que circunstancialmente puede tener, esto es, una valoración no absoluta y necesariamente mediada por el tiempo que se lleve en la calle, su grado de adaptación, la historia de que derive y/o las responsabilidades que se carguen. Con ello en su horizonte, el mismo cuestionamiento que se hace del domicilio como espacio relacional y de protección, que de distinto modo hacen Javier Saldías y Rita Sastre por ejemplo, se plantea como un argumento que tanto discute que se siga diciendo lo mismo acerca del fenómeno, como que se le continúe oponiendo polarmente a lo que sucede bajo techo.

Con más matices y porosidades en su línea de diferenciación, y cuestionando la perspectiva social de la localización apuntada por Park, las formas de habitar que acá se han presentado señalan un tipo de construcción que, a pesar de las obvias diferencias de materialidad, no son por definición opuestas a lo que ocurre en lo domiciliado. Verificadas calle adentro, o en los dispositivos bajo techo que no aseguran tenencia ni continuidad en ellos, su materialidad se viste de varios de los sentidos que abundan en los contextos del domicilio, sea como obstáculo que impide observarlo como plausible, o bien como medio de apropiación de lo público que, aunque temporal, lo señalan en su próximo habitar. En ambos impactado por el punto de vista asentado, mientras que en uno actúa como anteojera que lo invisibiliza, del otro lo hace como proyector y desesencializador del techo como sitio de lo social. Asunto, sin embargo, de significación y del distinto derecho a relacionarse en él, la persistencia de tal entendimiento y de su comprensión como fuente y no solo como retrato, reclama un tipo de atención que trascienda la mirada miserabilizadora y reconozca a esta población en su diferente pero equivalente ciudadanía.

Somos todos iguales pero algunos lo somos más, la irónica afirmación con que Orwell (2003) sentencia el distinto lugar que se ocupa en el orden social, a este efecto sirve para ilustrar su menor derecho a la ciudad como a dotarle de algún sentido y participar, más allá de la pura opinión, del mezquinado ejercicio de la significación. Actores también de él, pero en un segundo plano como resultado de tecnologías de la negación centradas en la carencia, como población continúa en medio o debajo de un (des) conocimiento que, a nivel de enfoque, abordaje e intervención, no se ha observado como parte de la lectura que ayuda a producir. Y que insinuado por Cabrera (1998) cuando afirma que el fenómeno no solo ha dejado ver un similar perfil sociodemográfico a lo largo de los años sino, más preocupante aún, un muy semejante conjunto de acciones y reacciones, obliga a preguntarnos acerca del mejor derecho, ético y político, del resto de la población a invisibilizar su existencia y emprender acciones de restitución muchas veces capilares, con escaso sentido del compromiso y negando, a través suyo,

todo lo que a pesar nuestro igualmente es y tiene esta población. Parte de ello su contemporáneo entendimiento como desafiliación, carencia y vida en falta, los materiales que acá se exponen, y que precisamente han sido producidos en colaboración, junto con dejar a la vista esa vastedad de formas con que ello queda en entredicho, nos desafían de otras más a airear la discusión y no seguir insistiendo en lo mismo.

Agradecimientos

Este artículo, y la investigación en que se funda, no habría sido posible sin las personas en situación de calle que colaboraron en él. A ellos y ellas está dedicado, aunque no se puedan consignar sus nombres dados los protocolos de confidencialidad firmados. Sin ese resguardo, las gracias también a Celia Arbón y José Muñoz; a Lucaz González, Mauricio Lara, Ignacia Luco, Roberto Rojas, Diego Troncoso, Felipe Trujillo y Francisca Vidal, miembros del taller de estudio del proyecto; a Alexis Mandujano, Guillermo Molina y Florencia Picasso, partícipes en distintos momentos del trabajo; a Esteban Dupré, Cristóbal Palma y Gonzalo Peña, sus primeros tesisistas titulados; y a Santiago Bachiller, Philippe Bourgois, Mariel Bufarini y Luz Quiroga, colaboradores internacionales del mismo. Y a CONICYT, entidad que financió el proyecto FONDECYT de Iniciación 11140871 de cuyos resultados forma parte lo que aquí se expone.

Referencias citadas

- Anderson, N. 1923. *The hobo. The sociology of the homeless man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Araya, A. 1999. *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*. Santiago de Chile: Dibam.
- Astudillo, X. 2006, Policía indaga redes de tráfico de personas en Arica. Organizaciones delictuales denominadas ‘jaladores’. *La Tercera*, p. 17. junio 19.
- Augé, M. 1998. *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Auyero, J. y Swistun, D. 2008. *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Bachiller, S. 2008. “Exclusión social, desafiliación y usos del espacio. Una etnografía con personas sin hogar en Madrid” (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- _____. 2010. El aislamiento social como supuesto articulador de las teorías sobre la exclusión y el sinhogarismo: críticas y aportes etnográficos. *Cubso*, 19 (1): 9-21.

- Bahr, H. 1973. *Skid Row: An introduction to disaffiliation*. New York: Oxford University Press.
- Baigorria, O. 1998. *En pampa y la vía. Crotos, linyeras y otros trashumantes*. Buenos Aires: Perfil Libros.
- Bengoia, J. 1988. *El poder y la subordinación. Acerca del origen rural del poder y la subordinación en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Berho, M. 2010. Dos relatos, un análisis y un excursio sobre las identidades y la relación con la ciudad entre los ‘moradores de la calle’ en Temuco, Chile. *Cubso*, 19(1): 23-36.
- Bermúdez, B. 2009. “El hombre es, los de la calle tienen, uno debe... (re) Construcción de identidades masculinas en situación de calle” (Tesis de Magíster). Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Berroeta, H. y Muñoz, M. I. 2013. Usos y significados del espacio público en personas en situación de calle. Un estudio en Valparaíso y Viña del Mar. *Revista de Psicología*, 22 (2): 3-17.
- Bufarini, M. 2010. Las personas sin hogar en Rosario. Consideraciones sobre los usos del espacio público urbano. *Cubso*, 19(1): 67-74.
- Cabrera, P. J. 1998. *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Camejo, S., et al. 2014. Situación de calle y Ley de Faltas. Continuidades y rupturas en las políticas de abordaje a las personas en situación de calle, a partir de la aprobación e implementación de la Ley de Faltas. En XIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales. UdelAR, Montevideo. Septiembre.
- De Certeau, M. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 1999. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Delgado, M. 2007. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Falabella, G. 1970. Desarrollo del capitalismo y formación de clase: el torrante en la huella. *Revista Mexicana de Sociología*, 32(1): 87-118.
- Farías, R. 2008. Situación de playa. *Revista Paula*, pp. 60-66. mayo 17
- Farrell, C. 2005. Sharing neighborhoods: Order and disorder in Homeless-Domiciled Encounters. *American Behavioral Scientist*. 48 (8): 1033-1054.
- Garrido, M. s.f. “El espacio de calle y el derecho a construir lugares”. Documento de trabajo.
- Giannini, H. 2004. *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Universitaria.
- González, L. 2010. “La ruta de la cuchara: itinerarios de la caridad en Santiago”. En: *Vagabundos y andantes. Etnografías de Santiago, Valparaíso y Temuco* (pp. 153-171). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

- Grinschpun, A. y Bendersky, M. 2005. *Otra mirada. Buenos Aires fotografiada por los chicos que viven en sus calles*. Buenos Aires: Asociación Civil Los Chicos de la Calle.
- Guber, R. (1994. Nacionalismo reflexivo. La entrevista como objeto de análisis. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, (9): 30-40.
- Gutiérrez, P. 2006. Llegar a Chile a manos de un 'jalador'. El drama humano detrás del aumento de inmigrantes en el norte del país. *La Tercera*, pp. 22-23. junio 25
- Hodgetts, D., Hodgetts, A. y Radley, A. 2006. Life in the shadow of the media: Imaging street homelessness in London. *European Journal of Cultural Studies*. 9 (4): 497-516.
- Irvine, L. 2013. Animals as lifechangers and lifesavers: pets in the redemption narratives of homeless people. *Journal of Contemporary Ethnography*, 42 (1): 3-30.
- Jociles, M. I. (2006. La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica. *Antropología Portuguesa*, (22-23): 9-40.
- Jodelet, D. 2008. El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales*. Revista Electrónica de Ciencias Sociales. 3 (5): 32-63.
- Kant, I. 2007. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- La Heroica. 2017. Refugio 'La Heroica', Gestión OSC. Paysandú: Asociación Cristiana de Jóvenes y Ministerio de Desarrollo Social. Presentación en PPT.
- Lee, B., Jones, S. y David, L. 1990. Publics beliefs about the causes of Homelessness. *Social Forces*, 69 (1): 253-265.
- Lefebvre, H. 1969. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lopez, A., Bourgois, P., Wenger, L., Lorvick, J., Martinez, A. y Kral, A. 2013. Interdisciplinary mixed methods research with structurally vulnerable populations: Case studies of injection drug users in San Francisco. *International Journal of Drug Policy*, (24): 101-109.
- Márquez, F. y Sharim, D. (eds.). 1999. Historias y relatos de vida: investigación y práctica en las ciencias sociales. *Proposiciones*, 29. Santiago de Chile: Sur Ediciones.
- Matta, J. P. y Perelman, M. 2017. "La relación lástima-limosna como una variación del intercambio. Mendigos urbanos y vendedores ambulantes de Buenos Aires (Argentina)". En: *El arte de pedir. Antropología de dueños y suplicantes* (pp. 129-148). Buenos Aires: Editorial Universitaria Villa María.
- Melleiro, M. y Gualda, D. M. R. 2005. La fotovoz como estrategia para la recolección de datos en una investigación etnográfica. *Ciencia y Enfermería*, 11(1): 51-57.
- Merton, R. 1960. *Teoría social y estructura social (4 estudios)*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Mideplan. 2005. *Habitando la calle. Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle. 2005*. Santiago de Chile: Ministerio de Planificación Nacional.

- Mides. 2006. *Primer Censo y Censo de personas en situación de calle y refugios de Montevideo 2006. Informe preliminar de resultados*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.
- _____. 2011. *Informe final del Censo y conteo de personas en situación de calle 2011 (Contexto N° 4)*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.
- _____. 2016. Presentación de resultados del Censo de Población en Situación de Calle, Realizado el martes 21 de junio de 2016. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social. Recuperado de <http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/66540/1/20160921.-presentacion-conferencia-de-prensa-resultados-censo-situacion-de-calle.pdf>
- Midesoc. 2012. *En Chile todos contamos. Segundo Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle*. Santiago de Chile: Ministerio de Desarrollo Social y Universidad Alberto Hurtado.
- Miller, C. 2006. Images from the streets: Art for social change from the Homelessness Photography Project. *Social Justice*. 33 (2): 122-134.
- Mitchel, D. 1995. The end of public space? People's Park, definitions of the public, and democracy. *Annals of the Association of American Geographers*, 85(1): 108-133.
- Moscovici, S. 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Orwell, G. 2003. *Rebelión en la granja*. Barcelona: Destino.
- Palleres, G. 2010. Resignificación socioespacial y construcción de subjetividad. Personas sin hogar en la ciudad de Buenos Aires. *Cubso*. 19 (1): 105-114.
- Park, R. 1999. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Peña, G. 2017. “Tener calle. Aprendizajes en la calle y dinámicas institucionales de des-aprendizaje en personas en situación de calle. El caso de la Fundación Rostros Nuevos (Tesis de pregrado en Antropología). Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile”.
- Piña, L. 2010. Calle y casa. Aprontes teóricos para una comprensión de la situación de calle desde sus actores. *Polis*. 9 (26): 315-336.
- _____. 2013. “Calle y casa. La situación de calle como fenómeno de frontera. Puerto Montt, avances para una comprensión desde sus actores” (Tesis doctoral). Universidad de Tarapacá y Universidad Católica del Norte, Arica.
- Pujadas, J. J. 2002. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Radley, A., Hodgetts, D. y Cullen, A. 2005. Visualizing Homelessness: a study in photography and estrangement. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, (15): 273-295.
- Risor, H. y Guerra, C. 2007. “Sácale foto a tus miedos. Reflexiones metodológicas en torno del uso participativo de la fotografía en la investigación antropológica”. En: *Pensar, sentir, actuar. Método en antropología* (pp. 135-151). Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.

- Rojas, N. 2008. El reconocimiento en el otro: autoafirmación y acción comunicativa en personas en extrema exclusión. *Polis*, 7 (20): 105-132.
- Romaní, O. 1996. "Antropología de la Marginación. Una cierta incertidumbre". En: *Ensayos de antropología cultural* (pp. 303-318). Barcelona: Ariel.
- Rosaldo, R. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Salazar, G. y Pinto, J. 2002. *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminidad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Somerville, P. 2013. Understanding Homelessness. Housing, *Theory and Society*, 30 (4): 384-415.
- Valenzuela, A. y Palacios, A. 2015. Plaza tomada en Santiago [Reportaje periodístico]. Santiago de Chile: Chilevisión. junio 27.
- Vasilachis, I. 2003. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.

Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región¹

TERESA DURÁN

Presentación

El trabajo que constituye la base de esta ponencia es una investigación antropológica-social llevada a cabo entre 1980 y 1983. Desde el punto de vista metodológico general, la investigación es eminentemente descriptiva. Está orientada por el modelo científico-social que distingue –y relaciona– la realidad de las acciones de la realidad de los significados. Este modelo pretende explicar el sentido que tienen las interacciones para los actores en un contexto temporo-espacial, y eventualmente, para el investigador. En lo particular, la investigación consistió en periodos de observación participante, entrevistas y análisis de documentos entre 1980, 1981, 1982 y 1983, e incluye registros de datos de periodos anteriores (1977 y 1979), obtenidos por la vía de la observación participante y proporcionados por otros colegas antropólogos: Aldo Vidal H, Alejandro Herrera A, Ana Oyarce P, a quienes se agradece su especial colaboración.

El campo fenoménico corresponde a las llamadas Muestras Culturales Mapuches de Villa Rica, una serie de actos públicos y privados que se desarrollan cada año durante una semana en la ciudad de Villa Rica, IX Región, desde 1976.

Los objetivos del estudio fueron conocer y entender lo que ocurre en esta amplia situación social desde el marco del modelo de ciencia social arriba señalado, el que, como se comprenderá, sólo observa la realidad desde nociones estrictamente metodológicas. En este sentido, la investigación que se reseñará contrasta con aquellos estudios históricos, sociológicos, y antropológicos que se sustentan en una idea previa de la sociedad que estudian, y además intentan explicar el

1 Publicación original: Durán, Teresa. 1984. Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región. En: *Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO)* 1 (1): 21-52. DOI: <https://doi.org/10.7770/cuhso-v1n1-art130>

porqué de los sucesos. Se han registrado como estudios de este tipo, y referidos a contactos chileno-mapuche, el de Francisco A. Encina (1949), Thomas Melville (1976) y el del sociólogo Vives (1982). Estudios del tipo de Álvaro Jara (1981), Villalobos (1982) y Stuchlik (1974), en cambio se corresponden con el que se ha realizado de las Muestras de Villa Rica, en tanto sólo describen las actuaciones observadas, no obstante en la descripción se intenta comprender éstas en planos inferenciales progresivos de acuerdo al tipo de datos registrados.

La característica metodológica precedente, aparte de considerarse necesaria de explicitar, cumple en el contexto de la investigación que se reseña, una función social. Con ella se pretende plantear, además, la diferenciación entre lo que se cree es un informe científico, de una evaluación social, aún si ésta es formulada por un especialista. Aceptando que el trabajo del especialista de ciencias sociales –al ser interpretativo– descansa finalmente en cierto tipo de valoraciones, y por lo tanto podría en propiedad ser de algún modo un trabajo también evaluativo. Se debe dejar en claro no obstante que el trabajo especializado puede ser demostrado en base a los antecedentes empíricos recogidos, con lo que intenta superar la evaluación social sustentada mayoritariamente en una creencia a priori, la que realmente no desea cambiarse.

Análisis microsocio del campo fenoménico

Se ha considerado a las muestras Culturales Mapuche de Villa Rica como una situación ampliada y planificada de contacto interétnico, por cuanto, por una parte, durante su desarrollo tiene lugar una serie de contactos entre chilenos y mapuche, los que son preparados sistemáticamente con anticipación –mayormente por chilenos–, y por otra, fundamentalmente, se trata de un evento donde la etnicidad mapuche es el factor desencadenante de la interacción y de las relaciones. En este sentido, el estudio ha permitido especificar algunos mecanismos del contacto interétnico en el marco de la sociedad nacional.

Marco conceptual

Desde el punto de vista antropológico los estudios contemporáneos del contacto interétnico orientados por el modelo descriptivo parten de la suposición de que no existe una correspondencia rígida entre los agregados de población y las categorías e identidades étnicas (Barth 1964). Se supone que las categorías e identidades étnicas son objeto de manipulación y uso selectivo de parte de los actores del contacto. Este grado de libertad para generar categorías étnicas entre la gente tiene repercusiones en los procesos de adscripción y asunción de identidades étnicas, y en último término, en el establecimiento de las relaciones étnicas.

Se entenderá aquí por categoría étnica la diferenciación de ciertos agregados de población en base a un conjunto de rasgos de origen étnico. La gente que es subsumida o involucrada en cada una de las categorías interactuantes genera identidades étnicas y establece relaciones interétnicas que realimentan los límites de las categorías. Identidad étnica en este contexto es el conjunto de criterios clasificatorios y auto clasificatorios –dependiendo de si la identidad étnica es adscrita o asumida– que pueden tener carácter evaluativo del grupo de pertenencia y del “otro”, independientemente de la conducta específica de los miembros. Sea adscrita o asumida, la identidad étnica supone exigencias conductuales del sí mismo y el otro.

Las relaciones interétnicas, así, son el producto generalizado y abstraído del contacto que, en lo particular, se supone orientando y realimentando la emergencia y cambio de las identidades étnicas, y en lo general, las bases que afianzan la diferenciación entre las categorías étnicas. Nadie podría dudar que en Chile las categorías étnicas chilena y mapuche existen, más allá de los intentos por hacerlas desaparecer por miembros de una u otra categoría. ¿Pero, existen las identidades étnicas mapuche y chilena? Si existen ¿qué tipo de relaciones interétnicas generan?

En el marco de una sociedad mayoritaria que incluye sociedades minoritarias, y donde el contacto interétnico ha sido conflictivo en alguno o en todos sus planos, cabe suponer que el contacto interétnico sea estereotipado por ambos lados y las relaciones interétnicas desiguales. Esta es la propuesta que Stuchlik hiciera en 1974. Si el análisis de Stuchlik es válido, y cabe suponerlo tomando en cuenta que las condiciones estructurales de ambas sociedades en sí mismas y de su tipo de relaciones no han variado, la emergencia de los estereotipos será un proceso permanente, aun cuando el conocimiento sobre los mapuche haya aumentado y el contacto haya variado en su forma.

En el estudio que se ha hecho de las muestras se advierte la emergencia de cierto tipo de identidades étnicas que prueban la generalización anterior. Es posible apreciar, además, cómo éstas otorgan el contenido cultural al contacto, y mantienen en, último término, las relaciones étnica usuales. Se está en condiciones, así, de explicar en un plano inmediato, lo que ocurre en las Muestras y de qué modo ocurre, y en uno mediato, reconocer las condiciones socio-culturales que determinan las características del escenario socio-cultural.

Breve descripción del campo fenoménico

Se hará la presentación de los datos considerando el patrón secuencial que los hechos adquieren según los actores.

Origen de las muestras

En 1976 surge la idea de efectuar en Villa Rica un Festival de Música y Danzas Mapuche con el “fin de reforzar el atractivo turístico de la zona” (Documento oficial 1980). La ciudad de Villa Rica está enclavada en una zona eminentemente rural; ha adoptado en los últimos 20 años el carácter de un centro turístico, en el ámbito nacional e internacional. La idea de organizar el Festival mapuche fue planteada por un grupo de ciudadanos interesados en crear un ambiente recreativo-cultural que incentivara el atractivo de la ciudad. Los integrantes de este grupo, la mayoría de ellos profesionales chilenos, estaban también interesados en reforzar el prestigio histórico de la ciudad, y en último término asignarle el carácter de escenario político-indigenista mapuche.

Aquella primera presentación pública de mapuche, con sus danzas ceremoniales y su música, desencadenó presentaciones anuales regulares que desde 1980 adoptan el nombre oficial de Muestras Culturales Mapuche de Villa Rica. Este fenómeno ha atraído fuertemente a los medios de difusión, a instituciones gubernativas, y a especialistas del folklore y de las ciencias sociales en general.

Situaciones de contacto interétnico

Es posible distinguir las siguientes situaciones de contacto interétnico (ver cuadro 1). Las principales características de las invitaciones, y por ende, de los contactos interétnicos que suponen, es que éstas son realizadas generalmente en las comunidades, adonde los organizadores y/o sus representantes acuden durante los períodos previos al desarrollo del evento. Las invitaciones son extendidas a ciertos individuos mapuche, y por intermedio suyo, a grupos de las comunidades. Los individuos elegidos, por tanto, son aquellos que actúan como líderes y/o artesanos reconocidos; se ha incluido regularmente a profesores básicos chilenos, quienes acuden a las Muestras con alumnos mapuche a presentar bailes tradicionales. El requisito principal de las invitaciones es la presentación de manifestaciones tradicionales de la cultura mapuche; mientras más tradicional es el acto que se ofrece, mayor es la opción de lograr la invitación.

A	Invitaciones a los mapuche rurales
B	La Feria Artesanal
C	Recepción de los mapuche rurales en la ciudad. Actos oficiales: La misa El desfile Recibimiento Oficial de los mapuche
D	Inauguración de la ruka mapuche
E	El espectáculo de la muestra
F	Juegos deportivos mapuche
G	Fiesta de Clausura

Cuadro 1.

Desde 1979, uno de los motivos de las invitaciones es la participación de artesanos mapuche en la llamada Feria Artesanal, espacio creado por los organizadores para posibilitar la venta de la producción artesanal en lana, madera, piedra y metales, con el fin de “incentivar hacia un mayor desarrollo la práctica de la artesanía araucana en sus diversas formas” (Documento oficial 1980). Desde los primeros años de existencia de la Feria, no se ha excluido la participación de artesanos chilenos, y en los últimos el comité organizado representado por mapuche urbanos también ha usado un espacio para ventas. En general, la Feria permite contactos interétnicos de carácter comercial y turístico. Las exhibiciones artesanales comienzan a presentarse los primeros días de la semana del evento. Durante las tardes, tienen lugar las charlas y conferencias, en donde se dan contactos de carácter informativo entre chilenos y mapuche, algunos de los cuales actúan formalmente como informantes de su cultura. Ha sido el espacio que ha permitido algunas discusiones, incentivadas por chilenos o por algunos mapuche urbanos profesionales acerca de la situación actual de los mapuche.

El cuarto día de la semana se lleva a cabo la recepción de los mapuche rurales en la ciudad y se realizan tres actos oficiales en donde éstos se presentan en sus vestimentas tradicionales, ordenados según las agrupaciones geográficas de procedencia: la misa, el desfile y el recibimiento y justificación pública de las Muestras por las autoridades locales. Las palabras comunes del sr. Alcalde han sido: “Queremos que la raza mapuche no pierda nada de la tradición que tuvo por años y por siglos. Queremos que el mundo conozca sus costumbres, sus tradiciones y su música. Es el único fin, amigos mapuches, que nos lleva a hacer el festival”. Este tipo de discurso ha sido contestado regularmente por un “representante mapuche”, quien agradece, en *mapudungun*, la atención de que los mapuche son objeto.

[...] Por la voluntad de Dios estamos aquí reunidos. Un gran acontecimiento nos une en este instante hermanos. Importantes personajes del país y del mundo están junto a nosotros dispuestos a escuchar con el mayor respeto nuestro mensaje artístico. Por tal razón, hermanos, entreguemos lo mejor de nuestro repertorio... (1978).

Este acto oficial es generalmente acompañado de bailes tradicionales que grupos mapuche ofrecen al público y a los medios de comunicación. Luego se inaugura la ruka mapuche que fuera construida como un símbolo de la cultura y raza mapuche, en los terrenos de la municipalidad. Este es un acto que se celebra desde 1978, no obstante haber sido quemada la ruka en tres oportunidades, en circunstancias poco claras o confusas, incluso para los organizadores.

Desde el cuarto día y por dos noches sucesivas, tiene lugar el espectáculo principal de las Muestras, el que se realiza en el Gimnasio Municipal, adornado regularmente con motivos mapuche, pero que responde, en lo que se refiere a la organización del espectáculo, a las pautas chilenas. Los mapuche hacen sus presentaciones siguiendo en gran medida estas pautas, especialmente en lo que concierne al tiempo de las escenas, aspectos que deben enfatizarse, etc. El aplauso del público es un importante factor normativo y de control social, así como las indicaciones de los representantes mapuche.

Finalmente, el último día de la semana tiene lugar el juego del *palin*, entre grupos mapuche, el que es ampliamente registrado por los medios de difusión; y la fiesta de clausura, un acto privado que los organizadores ofrecen a los mapuche asistentes al evento; y que consiste mayormente en una comida con intervalos de música chilena y mapuche.

Análisis preliminar

Observando el escenario en su conjunto, aparecen distintivos los siguientes aspectos:

Diferenciación de tipos de participantes y sus roles (ver cuadro 2)

A	Los organizadores
B	Los ejecutivos, mapuche urbanos
C	Los mapuche rurales
D	Los colaboradores chilenos
E	Los especialistas asistentes
F	El público turista, local y nacional
G	Los medios de difusión

Cuadro 2.

Tipos y situaciones de contacto interétnico

De acuerdo a los criterios de origen étnico y de participación pueden distinguirse los siguientes actores (ver cuadro 3).

Según la observación de las conductas, la mayor frecuencia e intensidad de los contactos se da en el plano de las intracategorías étnicas entre los actores A.1 y A.2 y B.1. Al interior de la categoría B.1 las relaciones se dan de acuerdo al patrón de residencia y parentesco. Estos son contactos personalizados antes, durante y posteriormente al evento.

En cuanto a los contactos interétnicos propiamente tales, éstos se dan de un modo frecuente e intenso, en algunos casos personalizados entre los actores A.1 y B.1 y con menor intensidad y frecuencia entre A.1 y B.2 y adoptando un carácter formalizado. Contactos interétnicos menos frecuentes se dan entre los actores A.3 y B.1; entre A.4 y B.1; entre A.3 y B.1 y B.2; entre A.3 y B.3. Menos frecuentes aún son los contactos entre A.4 y B.4. En general, los contactos son estructurados y orientados por los fines propios de la Muestra, y en lo que respecta a los que se dan entre los organizadores, los ejecutivos y los mapuche rurales, éstos son claramente jerarquizados. Ni los mapuche urbanos ni los mapuche rurales toman decisiones que afecten a la orientación última de la Muestra ni a su estructuración.

A.1 Chilenos organizadores	B.1 Mapuche rurales
A.2 Chilenos colaboradores	B.2 Mapuche urbanos ejecutivos
A.3 Chilenos especialistas	B.3 Mapuche especialistas
A.4 Chilenos espectadores	B.4 Mapuche espectadores

Cuadro 3.

Principales cambios ocurridos en las muestras

A pesar del carácter formalizado y regular de las Muestras, estas han ido experimentando modificaciones. Los cambios, de acuerdo a su grado de profundidad o impacto en su desarrollo, son los siguientes:

- Orientación y cambio del nombre del evento.
- Tendencia a conformar una organización autónoma y permanente.
- Regularidad en el funcionamiento de la feria artesanal.
- Aseguramiento financiero progresivo.
- Adaptaciones hechas por los mapuche rurales en las actuaciones públicas.
- Disminución de contactos informales entre los mapuche rurales.
- Cambio en las fechas de realización del evento.

Evaluaciones sociales de la muestra

Desde la aparición de la primera versión del evento, se hicieron notar reacciones de distintos sectores de la población, tanto de la sociedad chilena como de la mapuche, contribuyendo a ello el uso masivo de los medios de difusión y recursos publicitarios. En el cuadro siguiente se ordenan los tipos de evaluaciones y su ámbito (ver cuadro 4).

	Actores evaluadores	Tipo de evaluación	Ámbito
A.1	Organizadores Gobierno	Éxito	Público y privado
A.2	Ejecutivos mapuche	Éxito	Público y privado
A.3	Mapuche rurales	Aceptación verbal, no verbal	Privado
A.4	Mapuche urbanos organizados	Rechazo	Público y privado
A.5	Especialistas	Aceptación y rechazo	Público y privado

Cuadro 4.

En síntesis, la Muestra Cultural de Villa Rica es un fenómeno social controvertido. Las principales críticas que ha recibido son:

- a) Falta de participación de los mapuche "cultores" en la organización del evento.
- b) Uso de los mapuche para fines turísticos y proselitistas en general.
- c) Distorsión de la cultura mapuche, ya que presenta ésta en un contexto artificial.
- d) Actitudes paternalistas y desconsideración de la problemática real de los mapuche.
- d) Imposibilidad de cumplir los requisitos mínimos que requeriría un buen espectáculo desde el punto de vista artístico.

Los organizadores han percibido estas críticas como si fueran de índole política y al parecer esta percepción de la conducta entre organizadores y oponentes es recíproca. Esta doble percepción es descalificatoria y al parecer induce al evaluado a tratarla con despreocupación y/o sin profundidad. Se dice que la "despreocupación" es aparente, porque en los ámbitos privados y públicos la conducta de ellos se orienta fuertemente por las críticas, y las respuestas a las críticas respectivamente. Las respuestas más conocidas que los organizadores manifiestan a las críticas de que son objeto son, en el orden que ellos las presentan:

- a) El aspecto turístico de la Muestra ha quedado en segundo plano y además es imposible para ellos controlarlo totalmente.
- b) No se usufructúa de la participación de los mapuche, pues el financiamiento del evento proviene de organizaciones públicas o privadas, además, se procuran medios de subsistencia.
- c) El encuentro es realmente "cultural", porque es la cultura mapuche la que se presenta y lo que es más importante, ésta es presentada por los propios mapuche.
- d) La participación de los mapuche en la organización se ha dado desde el comienzo. Se refieren a los mapuche urbanos a quienes ellos asignan el papel representativo de la cultura y el pueblo mapuche.
- e) La problemática socio-económica de los mapuche se ha tomado en cuenta, ya que aparte de la posibilidad de éstos de darse a conocer, cuentan con medios como la Feria Artesanal, por ejemplo, para aumentar sus ingresos económicos.

- f) En definitiva, los organizadores autoconciben su condición como necesaria y oportuna para contribuir a resolver el problema del desconocimiento de la cultura mapuche de parte del chileno y del extranjero, y para contribuir al mejoramiento de la situación socio-económica actual de los mapuche.

De las respuestas de los organizadores puede inferirse su postura fuertemente valorativa en defensa del proyecto.

Los mapuche asistentes por otro lado, además de aceptar las invitaciones y realizar las adaptaciones que se les solicitan, refuerzan su aceptación al evento demostrando satisfacción y aun alegría por participar, por brindar “su cultura”. Son muy escasos los mapuche rurales que se niegan a ser fotografiados, o a entregar informaciones acerca de sus lugares de procedencia o de algunas ceremonias típicas. Tampoco demuestran sentir vergüenza en desfilar a “la usanza tradicional”. Cuando se ha dado esta actitud ha sido de parte de mapuche jóvenes, que aun cuando tienen interés en participar, no están de acuerdo con estas formas de desarrollar el desfile. Sin embargo, escasamente estas críticas llegan o son escuchadas por los organizadores; al parecer por no revestir un carácter “representativo”. Se sabe que mapuche rurales adultos, incluyendo algunas machis y ancianos, han rechazado la modalidad de desarrollo de las Muestras, pero estas críticas tampoco han superado el ámbito privado. Luego, podría afirmarse que la existencia de la Muestra se derivaría de un acuerdo tácito entre los participantes, el que sobrepasando las percepciones y concepciones de las subcategorías de ellos, permite su actualización anual, la que a su vez refuerza la percepción de los organizadores.

Frente al ordenamiento precedente de los datos, se estima que el análisis debe cumplir con dos tipos de exigencias:

- Dadas las características empíricas del evento, y especialmente su carácter controvertido, se exige al especialista que supere las evaluaciones sociales, que mayormente constituyen juicios valorativos o apreciaciones que no se demuestran.
- La orientación del análisis debe ir, en lo que al campo especializado se refiere, hacia encontrar los mecanismos socio-culturales que determinan el contacto interétnico. Con ello no solamente se tendrían los argumentos para entregar una opinión científica del evento, sino que se estaría avanzando en el estudio antropológico del contacto interétnico que ya se ha hecho en el plano nacional.

En este sentido, los principales hallazgos del análisis apuntan a la identificación de las identidades étnicas mapuche, e indirectamente, a la identidad chilena en el contacto interétnico. Del registro de los datos se infiere que los chilenos,

representados por los organizadores, colaboradores y público en general, generan y usan en el escenario de Villa Rica al menos cuatro tipos de identidades mapuche. Cada uno de estos tipos presentan respectivamente, dos dimensiones, positiva y negativamente valorada. Los cuatro tipos de identidades mapuche son adscritas, es decir, constituyen concepciones particulares que los chilenos generan de los mapuche, en el contexto de la Muestra. Se supone que ellas orientarán su conducta hacia los mapuche. Estas identidades son: (ver cuadro 5).

Tipos	Identidades mapuche adscritas positivas	Identidades mapuche adscritas negativas
1	Mapuche “cultor”	Mapuche “no cultor”
2	Mapuche “cultor adaptativo”	Mapuche “cultor no adaptativo”
3	Mapuche aceptativo, con planes de integración	Mapuche crítico y exigente
4	Mapuche “intermediario”	Mapuche “chilenizado”

Cuadro 5.

Como podrá comprenderse, estos tipos de identidades son abstracciones parceladas del ser mapuche, de carácter clasificatorio y valorativo. Permiten identificar, en un momento dado, a los individuos mapuche y pueden ser usadas de un modo variable por los chilenos, incluyendo su reemplazo. Si bien en tanto formas culturales las identidades se manifiestan en la situación específica, el origen de su contenido arranca, en muchos casos, de situaciones pasadas. El uso variable de las identidades parece depender de los otros que apoyan una u otra, negativa o positivamente.

Por ejemplo, la identidad mapuche del cultor tomó forma a medida que el evento fue cobrando éxito, en la perspectiva de los organizadores; reemplazó a la del mapuche “folklorista” que dio origen al evento, y ha sido reforzada por los propios mapuche. Uno de los caracteres distintivos de estas identidades mapuche adscritas es su simultaneidad y su uso diferenciado en la situación, entre ambientes públicos y privados, respectivamente.

En la esfera pública, permiten explicar los contactos interétnicos propios de reclutamiento, los de la recepción, los de la feria y los de las actuaciones folklóricas. Pero en los contactos interétnicos privados que se han observado, los cuatro tipos de identidades mapuche adscritas son transversalmente llevados a un segundo plano y reemplazados por la identidad étnica mapuche adscrita con mayor

regularidad por los chilenos: aquella que presenta la visión del mapuche como gente “diferente”, de costumbres raras, llamativas y a veces grotescas (en las fiestas de clausura, en los lugares de alojamiento, en las calles de la ciudad, etc.) que bien puede servir para fines turísticos. Esta imagen puede ir o no complementada con aquella que ve al mapuche necesitado de guía de conducción, como un niño o un incapacitado.

Probablemente, sólo la falta de conciencia de este condicionamiento valorativo puede explicar la existencia de tan variada gama de identidades mapuche adscritas, tanto de parte de los chilenos organizadores, como incluso de los especialistas participantes. Se desprende de los antecedentes expuestos la posibilidad de afirmar que, desde el punto de vista antropológico, el origen de la Muestra se basa en la suposición, por parte de los organizadores del grado de desconocimiento que denotan los chilenos en general y ellos en particular acerca de la sociedad y cultura mapuche. Dado este desconocimiento, los organizadores asumen la identidad chilena reivindicatoria del mapuche, con acciones que han sido descalificadas por aquellos mapuche preocupados del futuro de su sociedad y cultura en el marco de la sociedad nacional.

En relación a los factores que explican la emergencia de las identidades mapuche descritas, se debe enfatizar la influencia de las conductas de los individuos mapuche en tanto actores directos e indirecto en las Muestras. Es posible inferir de la actuación de los mapuche participantes en la Muestra la asunción de las siguientes identidades mapuche (ver cuadro 6). Estas identidades suponen la adscripción de identidades chilenas tales como el chileno “autoridad”, que invita de acuerdo a su posición social y a sus recursos, y el chileno “turista” que mayormente observa y eventualmente saca fotografías, y que como se ha observado, los chilenos asumen plenamente.

Tipos	A. Identidades mapuche asumidas positivas	A. Identidades mapuche asumidas negativas
A.1	Identidad mapuche “auténtica”	Identidad mapuche “inauténtica”
A.2	Identidad mapuche “actor-estrella”	Identidad mapuche “media”
A.3	Identidad mapuche “chilenizada”, “amiga”	Identidad mapuche “chilenizada”, “enemiga”

Cuadro 6.

Estas identidades chilenas aparecen traspasadas o amenazadas en forma latente por la identidad chilena del engañoso (*winka*), la que respecto a las anteriores es valorada negativamente. Sin embargo, sólo en escasas ocasiones este tipo de identidad chilena se manifiesta en la Muestra. Cuando emerge es más bien para recordar hechos pasados o cuando se analiza la situación contingente, hechos que como se desprende de los datos, son escasos en el escenario. Las identidades étnicas generadas y asumidas, tanto desde los actores mapuche como desde los chilenos, son las formas socio-culturales que, desde el punto de vista del análisis microsocioal, explican el fenómeno de las Muestras en lo que respecta a su funcionamiento: el acuerdo tácito parcial que permite su existencia, e incluso las contradicciones que implica.

Entre éstas, cabe destacar la diferenciación socio-cultural entre lo chileno y lo mapuche, en un trasfondo socio-político de asimilación, y el hecho de que los mapuche acepten acordar sus actuaciones culturales espontáneas, a pesar de su tendencia general a la permanencia de éstas. También explican el carácter del escenario: altamente artificial y valorativamente condicionado. Artificial, en cuanto se adjudica la responsabilidad de las actuaciones a los individuos actores, a quienes se les exige revivir un pasado, independientemente de las condiciones de vida actuales y de un proceso histórico de contacto interétnico.

El análisis precedente permite reafirmar el supuesto de que el contacto interétnico está determinado a partir de contenidos culturales manejados por los individuos que interactúan, contenidos que en el caso de la Muestra pueden ser identificados como las identidades étnicas. Este análisis puede avanzar hasta la cuestión de cómo los individuos mapuche manipulan las identidades asumidas en diversas situaciones en que se ven condicionados a actuar. No obstante, resulta insuficiente para explicar las contradicciones observadas. Se estima que es indispensable al menos identificar aquellas condicionantes estructurales que se supone determinan el tipo de contacto interétnico chileno-mapuche en las Muestras.

Perspectiva macrosocial

En relación a la sociedad chilena, y en lo que concierne a su estructura social, se sabe que esta emerge desde la gestación de la nacionalidad, altamente jerarquizada y burocrática (Eyzaguirre 1945). A ello habría que añadir la característica propia de América Latina del entrecruzamiento de orientaciones socio-culturales “tradicionales” de origen español y europeo, con las provenientes de sociedades abiertas y altamente tecnificadas como EE.UU. Entrecruzamiento que, sin embargo, en lo que a política indigenista se refiere, se ha resuelto en pro de lograr la integración de los indígenas a la sociedad nacional, sobre un trasfondo de diversas

concepciones y acciones más bien de carácter asimilativo que en el hecho se han traducido en conformar una realidad altamente desmedrada para los mapuche.

En lo que a los mecanismos de interacción sociopolítica entre ambas sociedades se refiere las diferencias son notables. Los mapuche tras los procesos de pacificación quedaron sin posibilidades de interactuar de sociedad a sociedad con la mayoría, y por lo tanto, sin participar de un modo representativo en las decisiones que se adoptan para ellos.

Desde la sociedad nacional, en cambio, se actúa en representación y de manera oficial. Estas características se aprecian ampliamente en el desarrollo de las Muestras Culturales de Villa Rica. En primer lugar, se ha apreciado que la configuración del escenario es extraordinaria. Es como si la sociedad mayoritaria quisiera mostrar las bondades institucionales y valorativas que puede ofrecer al mapuche si se lo propone. En segundo lugar, si se toma en cuenta el aspecto organizacional, puede advertirse que las Muestras se han actualizado en base al uso de patrones burocráticos propios de la sociedad chilena: distribución de tareas, jerarquización de las mismas y una preocupación de parte de los organizadores hasta de las mínimas actividades necesarias de realizar. El uso de patrones burocráticos, en términos de logro de eficacia y agilidad en las tareas, ha ido incluso en aumento, tras la idea de mantener y perpetuar el evento.

Si se considera la posición tradicional de desprestigio social que los mapuche viven en Chile, parece evidente que la Muestra constituye una instancia pública donde la identidad mapuche no tan solo es permitida sino también valorada. Pero se ha visto que esta imagen positivamente valorada, además de ser circunstancial, está al mismo tiempo fuertemente condicionada a los patrones conductuales chilenos. En este mismo sentido, se constata también conductas tales como: búsqueda de los beneficios económicos y sociales, ostentación de los actos públicos, intento de convencimiento por la vía impresionista y afectiva más que racional, etc.

Considerando sólo estos rasgos, se puede afirmar que los organizadores actúan contradictoriamente, lo que constituye –se cree– una constante en el marco de la sociedad chilena. Ello porque niegan o contradicen la identidad permitida y valorada, conduciéndose con los mapuche cultores como si fueran personas a quienes pueden condicionar en su conducta, y considerándolos sin capacidad de auto-organización, y sobre todo negando la libertad para expresar integralmente su cultura y sus valoraciones personales. En este sentido, ellos demuestran usar un conocimiento estereotipado negativo de los mapuche. La Muestra aparece, así, como un campo fenoménico donde los organizadores demuestran, por un lado, poseer una noción valorativamente positiva de los mapuche (lo cual es algo extraordinario para el común de los chilenos) usándola para comportarse en algunas áreas con los mapuche rurales. Sin embargo, por otro lado, demuestran

manejar una noción ética estática, abstraída de la realidad de los individuos actores, e incluso creen que estos, como pueblo, no han hecho lo suficiente para mantener “viva su cultura”.

Desde un punto de vista objetivo general, entonces, los chilenos aparecen habiendo sido los artífices del estado actual de desintegración de la sociedad y cultura mapuche actuando para “chilenizarlos”, y ahora, sin abandonar totalmente esta actitud, se muestran desarrollando esfuerzos para “mapuchizarlos”. Considerando este juego de estereotipos, una Muestra es una instancia o un ejemplo más del patrón tradicional de contacto, y la única peculiaridad es que la sociedad chilena explicita y orienta éste por un estereotipo general que es positivo. Es el estereotipo contrapuesto al o a los que generalmente los chilenos usan en el contacto cotidiano con los mapuche (son como niños, flojos, borrachos, etc.) pero es un estereotipo general que si bien tiende a “mapuchizar” al mapuche, lo hace de “un modo chileno”.

Pero esta actitud y orientación no es de responsabilidad sólo de los chilenos organizadores. Han sido apoyados y respaldados en ella directa e indirectamente por otros chilenos participantes (incluyendo los espectadores), por los mapuche urbanos, y en último término por los propios mapuche rurales.

Si bien existe la crítica privada a las actuaciones “inauténticas”, la sociedad mapuche no ha generado instituciones reproductoras generalizadas de y propiamente societales. Así se explica que los mapuche rurales presenten un comportamiento variado, desde el punto de vista de su compromiso ideológico con lo que pudiera ser para ellos “la sociedad mapuche”.

Todas estas contradicciones se cree que derivan de la existencia de una política indigenista contradictoria, hecho que ha sido constatado desde la época de la colonia (Schutz 1968). Este tipo de explicación no es en absoluto privativa de la influencia de otro tipo de factores, así como tampoco se cree que favorezca la idea de la homogeneidad ideológica, tanto de chilenos como de mapuche. Muy por el contrario, y especialmente en lo que concierne a la situación actual de la sociedad mapuche, se estima que ésta aparece hoy fuertemente cruzada por el efecto contradictorio de fuerzas preservadoras y orientadas al cambio.

Esta última afirmación constituye formalmente una hipótesis, la que debe ser probada con posteriores investigaciones. En forma sucinta, la hipótesis se graficará del siguiente modo (ver cuadro 7). Si se concibe la sociedad y cultura mapuche de este modo, resulta perfectamente posible entender la existencia de la Muestra Cultural de Villa Rica como una manifestación de las características generales de la sociedad chilena y de la sociedad y cultura mapuche. Estas características permiten que se dé un acuerdo primario entre las diversas categorías de participantes, el

que supera la falta de coincidencia total en las concepciones entre los miembros de cada sociedad, así como también entre las de ambas sociedades.

Sociedad y cultura mapuche			
Homogenización		Diferenciación	
Internos	Externos sociedad nacional	Internos	Externos sociedad nacional
Rasgos culturales comunes	Territorio	Diferenciación socio-económico	Influencia de agencias de desarrollo
Patrones diádicos de relaciones	Marginación en las decisiones	Diferenciación socio-cultural	Influencias ideológicas
Economía de subsistencia			

Cuadro 7.

Esta generalización podría presentarse también de la siguiente manera: los organizadores de la Muestra no hubieran proyectado el evento, ni le habrían dado su modalidad actual si no hubieran considerado –como chilenos– que era necesario, tomando en cuenta la realidad local y nacional de la década, y si, por otro lado, los mapuche no hubieran estado en las condiciones que están, esto es más o menos dispuestos y/o condicionados a aceptar las pautas de interacción que se les plantean.

Referencias citadas

- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bennett, John. 1973. *The new ethnicity. Perspectives from ethnology*. West Publishing Co.
- Cantoni, Wilson. 1972. *Relaciones del mapuche con la sociedad chilena*. Santiago de Chile: Escuela Latinoamericana de Sociología (ELAS).
- Encina, Francisco. 1949. *Historia de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Jara, Álvaro. 1981. *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lipschutz, Alejandro. 1968. *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

- Melville, Thomas. 1976. "The nature of Mapuche social power". Thesis of post-graduate studies. Washington: The American University.
- Padden, Robert. 1957. Cultural change and military resistance in Araucanian Chile. *Southwestern Journal of Anthropology*, (13): 103-121.
- Serbín, Andrés. 1980. Etnicidad y Política. Los movimientos indígenas en América Latina. *Nueva Sociedad* (49): 57-71.
- Stuchlik, Milan. 1974. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Titiev, Mischa. 1951. *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sergio Villalobos, *et al.* 1982 *Relaciones Fronterizas en La Araucanía*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Vives, Cristian. 1982. *Legislación sobre indígenas en Chile: integración o asimilación*. Santiago de Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias.

La construcción de lo público en ferias y festivales culturales: apuntes etnográficos sobre consumo cultural y ciudad¹

CARLA PINOCHET COBOS

Este texto plantea un conjunto de reflexiones e interrogantes a partir de los hallazgos preliminares de un estudio en curso acerca de los públicos de ferias y festivales culturales emplazados en el espacio urbano, que considera las ciudades de Santiago, Valparaíso y Concepción (Chile). A partir de una aproximación cualitativa, se elabora una reflexión acerca del vínculo entre consumo cultural y ciudad, poniendo en el centro una pregunta por lo público que busca apelar a sus múltiples sentidos: el público como colectividad imaginaria que recibe, completa y otorga sentido a los productos culturales; y lo público como aquello que constituye el patrimonio de todos y se construye en un intersticio común. Las ferias y festivales culturales que aquí analizamos desde una perspectiva etnográfica ofrecen la oportunidad de problematizar esta polisemia explorando los lazos entre estas dinámicas de consumo cultural –en las que la constitución del público adquiere un carácter particularmente festivo, sociable y copartícipe– y la trama social que va urdiendo los imaginarios urbanos en cada una de estas ciudades.

Sabemos desde hace décadas que el público no es un bloque uniforme e indistinto: ya en los años sesenta, los estudios pioneros de Pierre Bourdieu en el ámbito francés nos habían advertido que es preciso hablar de públicos en plural, considerando

1 Publicación original: Pinochet Cobos, Carla. 2016. La construcción de lo público en ferias y festivales culturales: apuntes etnográficos sobre consumo cultural y ciudad. En: *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 11 (2), julio-diciembre: 29-50. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mavae11-2.cpf>

Artículo de Investigación. Parte del proyecto Fondecyt Postdoctorado N° 3150105: “Sociabilidad y co-producción de la experiencia cultural en el espacio público urbano: las ferias y festivales culturales de la zona central de Chile”. El proyecto cuenta con la asistencia y colaboración de los estudiantes de antropología: Pablo Navarrete, Franco Sedini, Martín Rojas, Gonzalo Peña, y Jonnathan Acosta (Universidad Alberto Hurtado), y Constanza Tobar, Nicolás Alarcón, Teresita Nercasseau, Consuelo Robledo, Consuelo León y Jacinta Henríquez (Universidad de Chile).

sus estratificaciones sociales y capitales culturales diferenciados (Bourdieu 1991, Bourdieu y Darbel 2003). En este sentido, la distinción más gruesa que debemos realizar para estos efectos identifica que en las ferias y festivales culturales suelen confluír dos dinámicas sociales que involucran prácticas y significaciones muy diferentes entre sí: los públicos especializados, que se desempeñan activamente en el campo cultural, y los públicos generales, que representan una masa heterogénea que, aunque plantea necesidades diversas, suele ser abordada como un bloque conjunto. De acuerdo a la literatura especializada,² mientras para los primeros la experiencia de los festivales guarda relación con a) el establecimiento de redes y conexiones profesionales; b) conocer la producción más reciente y especializada del campo; y c) activar un sentido común disciplinario, participando del balance crítico de la programación; para el segundo tipo de público se ha señalado que el participar de este tipo de eventos tiene que ver a) con el ocio y la diversión, el tiempo libre y familiar; y b) lo formativo-educativo, la “culturización”, la oportunidad y el acceso a la cultura. Los primeros públicos son restringidos en número, pero tienen una voz que se hace escuchar en los medios e inciden de forma significativa en el establecimiento de la agenda cultural y la programación. El público general es, por definición, masivo, y el éxito comercial –y en ocasiones, el rédito político– suele sostenerse en los números de taquilla que éstos arrojen. Esta investigación, que toma como foco principal las ferias y festivales que ocurren en el espacio público,³ solo se ocupará de los públicos generales, tomando en consideración eventos de entrada gratuita o de muy bajo costo, que se caracterizan por la afluencia masiva de los asistentes.

La estrategia metodológica que sustenta esta investigación –2014-2017– inició con un trabajo de mapeo de las ferias y festivales culturales de distintas disciplinas (artes escénicas, música, cine e industria editorial) en las tres ciudades escogidas, a partir del cual se escogieron cinco casos emblemáticos abordados desde la etnografía,⁴ y una serie de experiencias de menor alcance cubiertas a través de entrevistas a

2 Diversos estudios se han ocupado de las peculiares redes de asociatividad y colaboración que hacen posible las ferias y festivales culturales, poniendo atención a las dinámicas de sus productores y gestores. A partir de estudios en torno a los festivales de cine (Dayan 2000; Ethis 2002; Vallejo 2014; Ziri6n y Cyr 2013); los festivales de música (Clarke 1984); las ferias del libro (de la Mora y Ruiz 2011; Garc3a Canclini 2014; Moeran 2008; Sor3a 2002); y las ferias de arte (Thornton 2009; Yogev y Grund 2012); estas investigaciones han puesto el acento en las estrategias de creatividad e innovaci6n que despliegan los actores involucrados en la creaci6n, gesti6n y consolidaci6n de los festivales y ferias culturales.

3 La 6nica excepci6n en la muestra es la Feria Internacional del Libro que, aunque tiene lugar en el Centro Cultural Estaci6n Mapocho, su masividad y tradici6n nos llevaron a considerarla dentro de la muestra.

4 Los casos contemplados en esta investigaci6n por medio de etnograf3a son: en la ciudad de Santiago, Festival Internacional Teatro a Mil (FITAM) y Feria Internacional del Libro (FILSA); en Valpara3so, Festival de los Mil Tambores y Festival de las Artes (FAV); y en Concepci6n, el Festival REC (Rock en Conce).

informantes clave involucrados en su organización y/o puesta en marcha. En cada una de las experiencias etnográficas, se realizó una serie de entrevistas colectivas a los públicos asistentes –en grupos de 2 a 4 personas– quienes, a partir del dibujo colaborativo de un mapa de su recorrido por el festival, apuntaron los aspectos primordiales de su experiencia (15 mapas colectivos por etnografía, aprox.). Para concluir, se les solicitó un medio de contacto que nos permitió recoger, con la distancia de unas cuantas semanas, un balance retrospectivo de los aspectos más significativos de su participación en el evento. De este modo, la investigación se propone indagar en los modos en que estas formas de consumo cultural marcadas por la festividad y lo extraordinario activan usos alternativos del espacio urbano por parte de los públicos asistentes, ampliando y problematizando los repertorios de la ciudadanía.

Lo que hace a los públicos

En la mayor parte de las ciencias sociales, el concepto de “consumo cultural” ha sido la vía de aproximación privilegiada para dar cuenta de la compleja trama de procesos de recepción que experimentan los usuarios al entrar en contacto con los productos culturales.⁵ Otras disciplinas, en cambio, se han mostrado más reticentes: las resonancias de la noción de “consumo” parecieran ofrecer alguna resistencia, como si la singularidad de la experiencia cultural la volviera, hasta cierto punto, inmune a estos usos mundanos. No es casualidad que las voces más sensibles a estos reparos provengan de los campos que se han ocupado, respectivamente, de la cultura en sus dos acepciones: las artes y humanidades, en tanto expertas en el dominio estético; y la antropología, como disciplina orientada a la comprensión del patrimonio simbólico de los pueblos. La pregunta por la recepción cultural ha estado entonces marcada por este desacuerdo fundacional: si los especialistas de la cultura se han atrincherado con frecuencia en defensas idealistas que dificultan cualquier análisis ulterior de este tipo de experiencias,

5 Desde sus primeros desarrollos en la década de los setenta y ochenta, y como respuesta a los procesos de democratización cultural de los países latinoamericanos, la discusión en torno al consumo cultural ha convocado actores sociales e intereses diferenciados, tanto en el ámbito académico como desde el sector institucional y corporativo (Rosas Mantecón 2002). En la actualidad, los estudios sobre consumo cultural conforman un campo de investigación consolidado y vasto, que ya desde sus tentativas más canónicas (García Canclini 1993; Sunkel 2006) viene elaborando un corpus de trabajo de gran especificidad cultural, con una importante base empírica y en constante diálogo con los programas de políticas culturales locales. En el escenario chileno, la última década dio lugar a numerosos trabajos en estas materias: además de la publicación de investigaciones específicas en torno al consumo cultural (Catalán y Torche 2005; Güell y Peters 2010, 2012), se han realizado tres encuestas nacionales sobre el tema (2004-2005, 2009 y 2012) (CNCA 2007, 2011, 2013), a partir de las cuales se ha documentado la democratización creciente del sector cultural y la especificidad de sus dinámicas (Gayo, Teitelboim y Méndez 2009).

diversas tradiciones sociológicas –especialmente de ascendencia marxista– han encontrado en el uso de conceptos como producción y consumo una forma de desmitificar el halo aurático de las prácticas artísticas, dándoles un tratamiento análogo al de cualquier otro ámbito de la vida humana. De este modo, un primer tipo de pugna en torno al concepto de consumo cultural escinde las diversas aproximaciones según la singularidad que estén dispuestas a conceder a la recepción artística con relación a las formas ordinarias de consumo. Así las cosas, el desafío contemporáneo consistiría en formular interrogantes que permitan atender a la especificidad de la experiencia cultural y sus efectos en las subjetividades de quienes la viven, sin por ello desconocer el marco social, económico y político en el que aquellas vivencias se desenvuelven.⁶

Por otro lado, la noción de consumo cultural ha portado otras cargas problemáticas, frente a las que las nuevas perspectivas han intentado articular una respuesta. En primer lugar, y especialmente en las últimas décadas del siglo XX, la discusión académica cuestionó la homologación irreflexiva de las prácticas de consumo cultural al espacio del ocio y tiempo libre, en la medida en que tendían a asimilarlas a una dimensión superflua de la existencia humana (Piccini, Rosas Mantecón y Schmilchuk 2000). Numerosas voces demostraron que, por el contrario, existe en dichos procesos una dimensión creativa y de reelaboración del sentido social (De Certeau 1996), que hace participar a los actores de las disputas sobre lo que se produce y los modos de utilizarlo (Douglas e Isherwood 1990). En el mismo sentido, es necesario tomar distancia crítica respecto de las retóricas que identifican el consumo con el “empobrecimiento espiritual”, al asumir que “[...] se recurre a los bienes materiales como sustitutos de aquellos otros tradicionales modos de satisfacción, autorrealización e identificación que tenían lugar en la esfera del trabajo y la participación política” (Sassatelli 2012: 168).

Por el contrario, consideramos que mediante estas prácticas los actores sociales no solo se expresan a sí mismos a través de símbolos y posiciones sociales, sino que también constituyen sus propias subjetividades y reorganizan el mundo que les rodea. Del mismo modo, más recientemente, la literatura especializada sobre consumo cultural ha buscado desanclar estas prácticas de sus lecturas más individualistas, para poner de relieve la dimensión social que las constituye. Diversos autores han enfatizado, en este sentido, que la recepción de los bienes simbólicos no puede ser observada como la interacción solitaria entre individuos

6 En buena medida, esta encrucijada se encuentra ya contenida en las discusiones que movilizaron la sociología del arte del siglo XX (Heinich 2001), específicamente en el proyecto de P. Bourdieu, quien –independiente de sus resultados– se propone construir una sociología capaz de franquear el substancialismo de las obras (la existencia del autor o la obra de forma separada de lo social), a la vez que trascender el mecanicismo reduccionista (que subordina las obras a sus condicionantes sociales) (Bourdieu 1990, 2002).

y productos (Campos 2012), sino que debe ser interpretada en el marco de una amplia red de relaciones sociales involucradas directa o indirectamente en el consumo cultural, el cual necesita de la vinculación a otros para “el despliegue íntegro de sus significaciones” (2012: 60).⁷

Pensamos que estas vías de exploración revelan ser cruciales para avanzar en el estudio no solo de los consumidores o las audiencias, sino de los públicos propiamente tales, en el más vasto sentido del término. La primera de estas rutas supone poner atención al papel activo y copartícipe de los públicos en la constitución de la experiencia cultural. Pensar a los espectadores desde la emancipación –en el sentido de Rancière (2007, 2010)– implica cuestionar la direccionalidad unívoca que asume que en la recepción cultural se produce un traspaso de lo idéntico: un saber o energía que están en un lado (en el lado de los artistas) y que debe pasar al otro (el de los espectadores) de la forma más íntegra posible. Es preciso, entonces, marcar distancia respecto de la externalidad e independencia con que se ha pensado tradicionalmente la relación entre los productos culturales y sus destinatarios, la cual supone que dichos bienes constituyen entidades acabadas y que los sujetos que los reciben poseen marcos de interpretación definidos de forma previa a la experiencia. El segundo camino para una adecuada comprensión de la experiencia de los públicos atiende a la dimensión de comunalidad –aun en sus sentidos más abstractos o laxos– que es requisito para su constitución. Esta dimensión colectiva resulta evidente respecto de los espectáculos y conciertos (Cruces 1999), pero incluso en aquellas prácticas que privilegian la recepción individualizada están presentes la interlocución y la sociabilidad.⁸ Sin estos vínculos productivos y recíprocos con los bienes culturales, o sin la trama de relaciones humanas que hace posible la activación de sus significaciones, no podemos hablar propiamente de públicos. *¿Qué caracteriza, entonces, la constitución de un público?* En línea con lo que venimos apuntando, proponemos en este texto tres elementos que pueden ayudar a distinguir el tipo

7 También desde la sociología se ha explorado esta relación entre consumo cultural y sociabilidad. Tomando como punto de partida el Informe de desarrollo humano “Nosotros los chilenos” (PNUD 2002), un conjunto de investigadores han señalado que existe una afinidad electiva –es decir, un vínculo entre dos dinámicas sociales diferentes, dada la similitud de sus sentidos subjetivos y finalidades (Güell, Morales y Peters 2012)– entre consumo cultural y una serie de actitudes y valores vinculados a la asociatividad, confianza hacia las personas y apertura a la diversidad (Güell, Godoy, y Frei 2005). En la misma línea, se ha apuntado que dicha afinidad electiva también se establece entre el consumo cultural y las formas de sociabilidad, puesto que los sujetos que declaran un mayor nivel de convivencia amistosa y de capital social son también los que más acceden a bienes y servicios culturales (Peters 2012).

8 Así lo demuestran, por ejemplo, estudios recientes acerca de las dinámicas emergentes de lectura, que señalan que “ser lector es una relación social, una práctica comunicativa” (Peters 2012).

de experiencia que hace a los públicos y los lazos que se establecen entre quienes forman parte de estos:

a. *Los públicos se activan en virtud de sus prácticas.* Se ha apuntado que, a diferencia de otras maneras de organizar a los desconocidos, un público se articula exclusivamente a partir de su participación: si las naciones, religiones, razas o gremios siempre poseen, en última instancia, un contenido positivo manifiesto, el público solo existe en la medida de la atención que sus miembros prestan a determinado producto cultural (Warner 2012). No hay otra forma de asegurar la pertenencia a esta entidad que en función de las actividades efectivas de los sujetos: el público es una colectividad que descansa en prácticas –y no en esencias o posiciones categóricas– comunes. Así, se trata de una noción particularmente inestable y contingente, que poco puede adelantar acerca de las características de sus miembros. La idea de público resulta, entonces, incompatible con el supuesto de un individuo clausurado y preexistente, y por ende, con unos productos simbólicos externos, acabados y/o estáticos.

b. *Los públicos se hacen posibles en el despliegue de lo colectivo.* Por otra parte, aun cuando existen receptores individuales de los productos culturales, el público no cobra forma sino en el imaginario abstracto de una multitud que coparticipa de una práctica común. Ser parte de un público es, en este sentido, entablar un vínculo con los extraños: en este contexto –asevera Warner–, “los desconocidos pueden ser tratados como si pertenecieran ya a nuestro mundo” (2012: 85). El pacto implícito que sustenta esa laxa co-membresía de los extraños constituye una de las formas basales del imaginario social moderno, de modo que la experiencia relacional del público está emparentada con el modelo de asociación voluntaria que hace posible la sociedad civil (2012: 101).

c. *Los públicos son un espacio de elaboración de la subjetividad.* Finalmente, sostenemos que el conjunto de espectadores se convierte en un público cuando la experiencia cultural deviene espacio de elaboración de las identidades individuales y colectivas, es decir, cuando los productos culturales activan la posibilidad de pensar el nosotros. Las prácticas de consumo cultural, cualquiera sea la definición de cultura que porten, poseen un espesor significativo en la vida de las personas que las distingue respecto de otras formas de consumo: a través de ellas no solamente se interviene en el mundo social, sino que también ofrecen un espacio para la emergencia de la reflexividad y el sentido. Está vastamente documentado cómo este tipo de prácticas movilizan las estrategias de distinción simbólica y de posicionamiento social de los sujetos (Bourdieu 1991), pero queda todavía mucho por conocer respecto a cómo dichas experiencias se vuelven elementos importantes en la construcción de las subjetividades de estos. Como ha apuntado C. Benzecry en el ámbito de los consumidores asiduos de ópera –territorio en el que la alta cultura opera, por excelencia, como distinción–, prestar atención

a las dimensiones afectivas de estas prácticas culturales permite observar que se trata de actividades significativas que posibilitan “a sus apasionados amantes inventar un sentido dentro de su propia vida, incluso darle un sentido a esta y modelarse como individuos meritorios” (Benzecry 2012: 25). Entender las dinámicas de consumo cultural en tanto experiencias significativas en las que se tejen sentidos acerca de la propia existencia implica, necesariamente, dar un lugar en la explicación a aquellos aspectos afectivos, sensibles y hasta morales que el modelo de campo cultural –en tanto “torneo de valor basado en el status”– no permite observar con claridad.

Interesa, en este sentido, trascender las aproximaciones sociodemográficas que, basadas en métodos cuantitativos, buscan describir a los sujetos que acceden efectivamente a las ofertas culturales y caracterizarlos en términos de las frecuencias de sus consumos y del tipo de bienes a los que se acercan. Una mirada etnográfica a los públicos permitiría, en cambio, indagar en las experiencias e interacciones que los individuos realizan en su acceso a los productos culturales, subrayando la capacidad de interpretación de las personas y las dinámicas de apropiación subjetiva. Más aún, cabría preguntarse qué es lo que los sujetos hacen con aquello que adquieren en la experiencia cultural: cuáles son los efectos que estas prácticas tienen en la vida de las personas, y cómo las dinámicas de sociabilidad de los sujetos completan y co-producen el sentido de dichos bienes simbólicos.⁹ El estudio de los públicos implica, por consiguiente, poner atención a una dimensión “conversacional”¹⁰ de las prácticas culturales (Leveratto y Leontsini 2008), en su capacidad no solo de constituir experiencias subjetivas relevantes para la identidad de los sujetos, sino también de articular comunidades de sociabilidad, intercambio y copresencia en las que el vínculo social puede ser problematizado.

Las ferias y festivales parecen ofrecer un laboratorio privilegiado para el estudio de estas dimensiones del consumo cultural, en tanto constituyen un tiempo extraordinario en el que los públicos materializan el encuentro y no solo aparecen como colectividad imaginaria. En sus particulares modos de ocupar el espacio público, interviniendo sus dinámicas cotidianas y haciendo posible la emergencia de otras formas de vivir y comprender el entorno, este tipo de eventos devuelven a la vida urbana –aun de forma provisoria– una experiencia de ciudad.

9 Una discusión más extensa en torno a los estudios de públicos –particularmente, en el caso de los museos– se encuentra en el texto inédito de P. Güell y C. Pinochet (2013).

10 La metáfora de la conversación en el ámbito de los públicos posee sus límites, puesto que no se trata de un intercambio del todo horizontal que suela estructurarse en términos de una dinámica de emisión y respuesta. La interlocución debe subordinarse a “las condiciones especiales del discurso público”, en las que “el interlocutor agonista es reunido con interlocutores pasivos, los enemigos conocidos con desconocidos indiferentes, las personas presentes en una situación de diálogo con personas cuya locación textual puede estar por entero en otros géneros o escenas de circulación” (Warner 2012: 104).

Reinstaurar una pregunta por el lugar

En el tránsito hacia el siglo XXI, ciertos desarrollos emergentes de la antropología urbana permitieron caracterizar la complejidad de las dinámicas contemporáneas poniendo atención a los flujos deslocalizados que estructuran la vida en la ciudad. Lo urbano, en este sentido, comenzó a ser pensado como un estilo de vida marcado por la disolución, y en el que priman vínculos sociales débiles, múltiples y precarios. La mirada que ofrece M. Delgado en *El animal público* constituye una buena síntesis de estos planteamientos: como contraparte de lo comunal, la urbanidad debía ser buscada en la infinidad de entrecruzamientos transitorios que se escenifican en los espacios públicos, en tanto lugares de convergencia de una “alteridad” generalizada; en esa “reunión de extraños unidos por la evitación y el anonimato” (Delgado 1999: 33). De este modo, en su manifestación contemporánea, la vida urbana estaría compuesta de usuarios antes que de habitantes; de espacios abstractos y efímeros antes que de lugares; y de pautas de fluctuaciones más que de normas orgánicas que regulan la vida social.

Aunque el estudio de las ferias y festivales culturales nos enfrenta al ritmo vertiginoso de la muchedumbre, estos parecieran estar a la vez atravesados por lógicas y sentidos que no se agotan en la inmediatez de estos tránsitos. ¿Cómo puede la antropología abordar los escenarios tumultuosos y fluctuantes que constituyen lo urbano? ¿Cómo puede practicarse una etnografía de los públicos culturales sin limitarse a una radiografía estadística de la multitud? Las herramientas de las que dispone la disciplina resultan, en diversos sentidos, insatisfactorias para abordar este tipo de prácticas fugaces y “coreográficas”. El método etnográfico, habituado al estudio de aquello que es estable y espeso en términos culturales, parece tener serias dificultades a la hora de aprehender las movilizadas interacciones que signan la experiencia urbana, y pierde terreno frente a otros productos culturales que –como el cine o la literatura– poseen licencias experimentales o cuentan con estrategias oblicuas para captar “al vuelo” esta naturaleza inasible. ¿En qué consistiría, entonces, la clave etnográfica en los estudios de lo urbano? Sostenemos aquí que en ella subsiste una pregunta por la especificidad de los vínculos sociales, aun en el más volátil de los escenarios. Frente a los discursos que piensan el espacio urbano desde la desterritorialización, la heterogeneidad y el tránsito, una perspectiva etnográfica debería interrogarse por los modos en que, incluso allí donde nada parece permanecer, puede emerger la condición de lugar: un espacio se convierte en lugar al ser llenado de contenido por aquellos que lo habitan o lo usan (Camarena y Portal 2015); de este modo se carga, a lo largo del tiempo, de significados practicados y percibidos.

En *La condición urbana*, O. Mongin (2006) reinstala esta inquietud en los estudios de la ciudad contemporánea: frente a la ciudad idealizada que la genealogía occidental trazó a partir de los valores de la polis, en primer término; y al relato

de la disolución que ofrece la postciudad, en la que lo circunscrito en lugares autónomos comienza a depender de flujos y factores exógenos, en segundo; el autor vuelve la atención a los modos en que lo local se reinventa en una época marcada por la desterritorialización y la escala globalizada. Preguntarse por la constitución del lugar, en el sentido de Mongin, es poner en escena el problema del vínculo social en el marco de una mundialización que opera dividiendo ciudadanos. ¿Cómo se construye ciudad en medio de lo urbano generalizado?, ¿cómo reflota la especificidad de lo local en el continuo metropolitano? Se trata entonces de devolverle sus límites y formas a aquello que parece difuminarse en los flujos de la fragmentación, evitando los espacios que se repliegan sobre sí mismos bajo el signo de la cerrazón –guetos de pobres o de ricos, *gated communities*, entre otros–. En esto se juega, en última instancia, la posibilidad de recobrar el sentido político de la civitas, ensamblando otra vez aquello que está en vías de separación; edificando puentes entre la experiencia urbana y el sentido más vasto de la democracia. “La participación en el seno de un espacio colectivo es la principal condición de la acción democrática”, afirma el autor (2006: 272).

La experiencia que constituye a los públicos de ferias y festivales culturales del espacio público puede, quizás, ser pensada desde aquel desfase que separa al transeúnte del ciudadano: estas prácticas de consumo cultural en contextos urbanos pueden contribuir a la restitución de un lazo significativo con el espacio vital en el que se desenvuelven, promoviendo usos de la ciudad que –aunque eventuales y/o pasajeros– van más allá del mero tránsito, la circulación y el flujo. Si el transeúnte es aquel sujeto liminal cuya cabeza está siempre en otra parte (Delgado 1999), ferias y festivales culturales lo devuelven al dominio de la presencia, del aquí y el ahora. De este modo, en el mejor de los casos, este uso intensivo de la ciudad puede hacer reflotar los sentidos de lo político, de la civitas. Cuando una multitud reúne las condiciones de un público, disponiendo colectivamente su atención hacia un producto cultural y generando instancias de elaboración subjetiva de este, el espacio urbano que sostiene estas prácticas ofrece una experiencia de ciudad que, aunque no está habilitada en el tiempo ordinario, puede tener efectos durables en el imaginario social. De este modo, se van sedimentando nuevos límites simbólicos a partir de estas intervenciones, tanto a través de prácticas que involucran otras formas de usar la ciudad y de relacionarse con los otros, como mediante la emergencia de discursos, que ponen en circulación diversos relatos acerca de este espacio vital y sus habitantes.

Prácticas transitorias, discursos latentes

¿Logran las prácticas culturales efectuadas en el espacio urbano inyectar nuevas fuerzas al vínculo social; expandir el perímetro de la ciudad habitada o promover imaginarios más complejos del nosotros? Prestar atención a las dinámicas que

agencian las ferias y festivales culturales implica preguntarse por el efecto que puede tener lo eventual en la trama simbólica perdurable de las ciudades. Marcando un quiebre respecto de la experiencia cotidiana, estos acontecimientos ofrecen a sus ciudadanos un tiempo fuera del tiempo, que fácilmente podría ser interpretado desde la excepción, y por lo tanto, como algo marginal y sin consecuencias significativas para sus beneficiarios. Tal como muestran las entrevistas a informantes clave, diversos actores del campo cultural tienen la percepción de que este tipo de eventos han constituido una de las principales estrategias del Estado para parchar los considerables rezagos en el acceso de la población general a los bienes culturales. Un estudio del Consejo de la Cultura señala que los espectáculos en vivo en el espacio público “representan y estructuran en forma significativa el consumo cultural en las personas de bajo capital cultural”, especialmente en el ámbito del teatro (CNCA 2014). Así, desde las miradas que definen lo cultural desde un registro estético (Yúdice y Miller 2004) –las bellas artes–, estas modalidades de participación constituirían la cultura de quienes no tienen acceso regular a la cultura: una aproximación discontinua, superficial y excepcional. La gratuidad, en este sentido, constituye un tema clave a la hora de comprender la composición de los públicos, especialmente en ciudades como Santiago y Valparaíso. Esta última, afirma un especialista en la formación de audiencias,¹¹ podría describirse como una ciudad de festivales “porque es una ciudad de eventos: se ve asociada a una acción puntual pero no permanente, ya que es un puerto y hay una cultura de puerto”. Sin embargo, ¿se opone, necesariamente, lo eventual a lo significativo?, ¿está siempre en disputa lo extraordinario con los efectos de largo plazo? Como otros usos excepcionales del espacio público –las marchas y manifestaciones políticas, entre ellos–, los festivales culturales concentran en el tiempo y el espacio una diversidad de sensibilidades y discursos que pueden convertirlos en experiencias más memorables que las formas corrientes de consumo cultural o participación política.¹² Esta densidad de significaciones descansa, en buena medida, en que los festivales son capaces de articular las prácticas y posturas individuales en una arena colectiva; tal y como apuntan Fillieule y Tartakowsky acerca de las manifestaciones, se hace hablar de esta forma al número –a la masa– para constituir la existencia del grupo (2015).

Desplazamientos urbanos y concentración de la oferta cultural

Desde las vivencias de los actores, las diversas ferias y festivales que este estudio ha ido registrando, el tiempo extraordinario habilita una serie de prácticas que no resultan plausibles durante el curso normal del año. En primer lugar, logra que los

11 Se trata de Javier Ibacache, Centro Cultural GAM, 23 de mayo de 2015.

12 Para un análisis de la dimensión estética de las manifestaciones del movimiento estudiantil de 2011 en Santiago de Chile, ver Banda y Navea (2013).

ciudadanos se muevan por la ciudad. Se expanden, de esta forma, las fronteras del espacio urbano experimentado, haciendo posible la circulación por sectores de la ciudad que se encuentran fuera de los circuitos cotidianos de los habitantes, o que son percibidos como ajenos a quienes los visitan en el contexto del festival. Estos desplazamientos pueden ocurrir de modos múltiples y en diversas direcciones: pueden llevar a los habitantes de zonas alejadas o de otras ciudades hacia el centro histórico, eje de la infraestructura cultural urbana; a los sectores medios a territorios periféricos u hostiles dentro de los imaginarios ciudadanos; o posibilitar la ocupación de espacios públicos emplazados en zonas acomodadas por parte de sujetos que han sido, de algún modo, relegados.

No podemos aquí dar más que unos pocos ejemplos. Documentamos casos como el primero al hacer etnografía de la Feria Internacional del Libro de Santiago - FILSA,¹³ que con frecuencia representa una oportunidad para los padres (especialmente de provincias del interior del país) de dar a conocer hitos urbanos tradicionales –como, en este caso, la Estación Mapocho– a sus hijos, o dar un paseo familiar por el centro de Santiago. En Valparaíso, en el contexto del Mil Tambores,¹⁴ se producen significativos desplazamientos en la línea de los segundos, especialmente durante la jornada del día sábado en los cerros. Buena parte de nuestros entrevistados señaló que esta festividad logra articular circuitos geográficos que no están activos de forma cotidiana: “lo que más me gusta son los recorridos que se arman entre los cerros. Cómo van conectándose a medida que avanzan los pasacalles”, afirma un joven que asiste al festival con sus amigos. Del mismo modo, en la Plaza Waddington de Playa Ancha, un grupo de mujeres nos cuenta que, aunque no es un lugar al que concurren frecuentemente, piensan asistir al pasacalle de Marina Mercante: “Es que no es muy buen sector –nos explica una de ellas–. Yo creo que esa es la idea, fomentar los barrios que no se visitan mucho. Son barrios un poco complicados, conflictivos [...] Por seguridad, yo sola no iría a Marina Mercante en la noche”. En el contexto de Mil Tambores, en cambio, el recorrido deja de ser peligroso, pues su carácter social y masivo hace posible para ellas circular –siempre acompañadas– por estos sectores a horas no recomendables durante el curso del año. La perspectiva histórica también ofrece casos memorables: un ejemplo del tercer tipo de desplazamientos mencionados es el que reside en el recuerdo colectivo de “Un grito de fin de siglo”, festival celebrado en la ciudad de Concepción durante los últimos años de la década del noventa. De acuerdo a un músico que participó activamente del festival, se trató de un acontecimiento significativo para la ciudad, en el que

13 Gestionada desde la Cámara Chilena del Libro, se celebraba antiguamente en el Parque Forestal, y en la actualidad tiene lugar en el Centro Cultural Estación Mapocho.

14 Mil Tambores –“Carnaval de carnavales”– es un gran encuentro de batucadas, comparsas y pasacalles que tiene lugar durante tres días del mes de octubre, organizado por el Centro Cultural Playa Ancha y auspiciado por el Consejo Nacional de la Cultura.

[...] el rock ya no queda estigmatizado desde la rebeldía y la violencia, sino que surge la posibilidad de ocupar el parque Ecuador –como gran pulmón verde, como gran espacio de comunidad– desde esta expresión que es artística y cultural [...] Tenía que ver con la ocupación del espacio público: que la gente entendiera que el espacio es de todos, y no solo de los viejos cuicos que viven en el Parque, ni solo de las familias que van los domingos a los juegos.

Los efectos de estos usos desplazados de la ciudad, siempre mediados por prácticas colectivas de consumo cultural, son ciertamente variables en su duración y profundidad, pero en ellos es claro cómo apuntan a ensanchar el perímetro de lo accesible dentro del contexto urbano y complejizar los imaginarios que los habitantes poseen acerca de la ciudad y sus territorios.

No solo se mueven los sujetos: también hay desplazamientos de la propia oferta cultural. Sobre todo a través de la programación que algunos eventos disponen para tener presencia en los barrios de la ciudad, ferias y festivales activan dinámicas de participación cultural que no tienen lugar en los días normales, ofreciendo acceso a ciertos sectores sociales que prácticamente no cuentan el consumo cultural entre sus actividades cotidianas. Se trata de experiencias que buscan subsanar, a través de la oferta cultural, una trama urbana accidentada por efectos de la segmentación, fragmentación y marginalización de determinadas poblaciones. Estas modalidades festivas de consumo cultural operan bajo un doble signo: si bien, por una parte, los festivales en el espacio público constituyen la vía de acceso más significativa para quienes habitan las zonas periféricas de la ciudad (CNCA 2013), a la vez la concentración de los recursos en estas modalidades va en detrimento de la inversión en infraestructura cultural permanente en los territorios locales. De este modo, contribuyen a consolidar ciertas distribuciones geopolíticas de la oferta cultural, donde la mayor parte de los cines, teatros y salas de conciertos se aglutinan en los sectores céntricos y acomodados, dejando a las zonas periféricas a la merced de aquellos productos culturales que pueden ser exhibidos en plazas, canchas y calles. En la ciudad de Santiago, la programación de FITAM (artes escénicas) es elocuente en este sentido: mientras el grueso de las producciones extranjeras, experimentales o de interés especializado tienen lugar en los teatros que reúnen condiciones técnicas mínimas –condensados, a su vez, en el sector centro y oriente de la capital–, la programación que tiene lugar en comunas alejadas de estos circuitos culturales –Puente Alto, Pedro Aguirre Cerda, La Cisterna, La Granja, Quilicura, Huechuraba, entre otras– se concentra significativamente en la clasificación “teatro de calle” y “pasacalles”,¹⁵ y suele congregarse cifras masivas de público. Un informante que ha trabajado de forma cercana a este festival desmenuza las aparentemente alentadoras cifras que maneja:

15 Programación 2016. <http://www.fundacionteatroamil.cl/>

[...] Si estudias su trayectoria y su conformación de público, te das cuenta que del público que declara –es decir, 500 mil, 600 mil o un millón de personas anuales–, solo 90 mil personas pertenecen a público en sala, o sea, pagando una entrada [...] Son operaciones de posicionamiento comunicacional y mediático las que hacen que estos eventos se instalen en la conversación cotidiana a través de los medios, pero no necesariamente eso implica que los públicos participen de esa oferta.

En Valparaíso, donde la Avenida Alemania opera como una cota cien que divide los circuitos integrados al tejido urbano (el plan y los cerros más turísticos) de los cerros que se reproducen en la informalidad y la segregación, los festivales han constituido la vía más expedita para promover la participación de los circuitos más excluidos. Instancias como Mil Tambores y el Festival de las Artes,¹⁶ cada cual a su manera, han dedicado parte importante de su programación al trabajo en los cerros.

En el primero de los casos, los pasacalles arrojan a los vecinos a observar el tránsito de las comparsas y batucadas por las arterias principales de sus cerros, ocupando masivamente un espacio público que –marcado por la ilegalidad y la autoconstrucción de sus edificaciones– muchas veces posee una condición precaria y escasa. En el segundo, por su parte, ha existido la preocupación por parte de los organizadores de involucrar a los habitantes de los cerros a partir de sus propias realidades locales y las contingencias que las marcan, generando actividades diversificadas que han tenido buena acogida de parte de sus públicos. Según relata la directora de las últimas ediciones del Festival, se ha hecho un trabajo “de acupuntura”, que piensa cada una de las intervenciones a partir de lo que pueden leer del contexto específico, intentando integrar a los sectores que “no están en el ‘anfiteatro’; en este gran estadio donde nos miramos todos. Ellos están en la trastienda”. Ello ha permitido trabajar desde la complejidad de esos escenarios urbanos: su historia, sus contradicciones, la heterogeneidad de sus habitantes.

Desde la gestión independiente, el Festival de Cine de los Cerros –el cual culmina un proceso de trabajo comunitario estructurado en torno a talleres de producción cinematográfica en seis cerros de la ciudad– lleva a los sectores más segregados de la geografía porteña la posibilidad de ver películas en el espacio público, activando formas alternativas de interacción de sus habitantes. Según cuentan sus organizadores, se produce un reordenamiento de las lógicas intergeneracionales:

16 Festival de las Artes, que reúne propuestas artísticas y culturales de diversas disciplinas, organizado desde el Consejo de la Cultura: <http://festivaldelasartes.cultura.gob.cl>

Logramos juntar gente en un barrio donde no se juntan mucho –dice uno de los gestores–. Los jóvenes y la tercera edad, por ejemplo, no es muy normal verlo. Pero ahí están, tratándose de tú a tú y haciendo cosas.

La exhibición de películas en el espacio vecinal produce también otras circulaciones: en este marco, los niños pueden ocupar la calle en la noche, y de hecho suelen iniciar con un cortometraje para niños.

Los adultos ven eso en el cine. Dicen: ‘ah, ya, voy a llevar a mi hijo’. Les decimos que no son solo para los niños, pero está asociado el acto de ir al cine con los hijos y sacarlos a pasear, por más que tú vayas a dormir la mona y el cabro chico esté viendo. [...] Esto del cine sirve también para otras cosas.

La excepción y la fiesta

Por otra parte, aunque la noción de festival reúne iniciativas de muy diversa índole –desde aquellas orientadas a un público especializado hasta las que buscan convocar a la población general–, uno de sus rasgos transversales es el potencial que tiene para imponer un clima excepcional en el lugar en el que se emplaza. Esta clave de acontecimiento presenta, una vez más, reverberaciones ambivalentes. Una lectura macrosocial nos advierte que los significantes de la fiesta y la celebración constituyen fórmulas probadas para convocar públicos masivos, que suelen ser movilizadas ya sea desde el ámbito estatal, las organizaciones civiles o abiertamente desde el ámbito corporativo y privado. Quienes gestionan este tipo de eventos han comprendido, desde hace un buen tiempo, que el producto que se ofrece en estos contextos es una mercancía que debe cobrar la forma de una experiencia memorable. En el “capitalismo artístico”, la vía del espectáculo –en el sentido de lo propuesto por Lipovetsky y Serroy en *La estetización del mundo* (2015)– puede representar un atajo en esa ruta: con ayuda de las herramientas mediáticas, se comercializan mercancías culturales que promueven emociones, afectos y sensibilidades en los consumidores.

Ello, sin embargo, no impide que esos públicos encuentren en aquellas experiencias de excepción elementos importantes para la elaboración social y subjetiva. La investigación etnográfica invita a no desacreditar de antemano la perspectiva de los actores bajo la clave de la alienación y la hegemonía cultural. Las prácticas que tienen lugar en este tipo de eventos, en la medida en que intensifican la convivencia de los concurrentes y activan espacios de encuentro marcados por el cara a cara, son vividas como experiencias significativas por los participantes. Especialmente en aquellos festivales donde lo cultural está definido en un sentido antropológico (Yúdice y Miller 2004) –más próximos, en este sentido, a la lógica del carnaval–,

las reglas y convenciones que rigen los usos de la calle se ven modificadas y las prohibiciones pierden o relajan su poder coercitivo. Hay, entonces, una mayor margen de acción para las prácticas vinculadas a la ocupación del espacio público: circular por las vías que suelen estar restringidas a los automóviles; sentarse en el suelo, en escaleras públicas, en las entradas de las casas; comer y beber en la calle de forma colectiva; participar del comercio informal y espontáneo en su amplia oferta, etcétera. Una parte de estas conductas guarda relación con la lógica de inversión carnavalesca que se impone –en diversos grados– en este tipo de eventos, alentada por el clima de excepción y el contexto masivo: el consumo de bebidas alcohólicas en la vía pública; diversas formas de atavío, vestimenta provocativa e incluso de desnudez; disposiciones corporales alternativas al tiempo ordinario, marcadas por el baile, el movimiento, la procesión y el aglutinamiento. En este contexto, las figuras encargadas de imponer el orden y la legalidad –carabineros, guardias municipales– se muestran más cercanas y permisivas, en buena medida por instrucciones explícitas de las instituciones que representan.

A partir de la observación de una serie de festivales en el Reino Unido, O’Grady y Kill (2013) han sostenido que el espectáculo del festival no ocurre de forma separada de los públicos, sino que “es inmersivo, participativo, situado y generado por el cuerpo en movimiento de la multitud”. Los límites entre las audiencias y los artistas no siempre están claramente delineados, afirman, y se crea un espacio dinámico de coautoría y coimprovisación que es central para el desenvolvimiento del evento. Los participantes van acumulando, de acuerdo a las autoras, un “conocimiento de festival”, que construye sentidos colectivos acerca de lo que se puede o no se debe hacer, y que en buena parte es no verbal, implícito y encarnado.

En el festival, activado por la sociabilidad y catalizado por la festividad, el conocimiento corporal es desarrollado y transmitido entre los participantes que se clasifican a sí mismos como “vírgenes” o “veteranos” de festivales. La transmisión del conocimiento corporal de los expertos a los novatos se manifiesta en exageradas prácticas visuales como disfrazarse, vestirse elegante o a la moda; compartir estilos de baile y conductas de multitud; formas comunales de vivir, comer e ir al baño; y de alguna forma se va estableciendo una serie de prácticas de festival que son universalmente reconocibles a pesar de la gran diversidad de eventos y ofertas a lo largo de cada temporada de verano (O’Grady y Kill 2013: 275).

En efecto, los diversos asistentes a los festivales que hemos observado señalan que lo que buscan de esta experiencia es participar del clima de fiesta y fundirse en la multitud. Se habilitan en estos contextos nuevas (y efímeras) reglas en torno a la proxemia de los cuerpos, y a los modos en que estos interactúan entre sí. En eventos como Mil Tambores, por ejemplo, la calidad del festival no depende

exclusivamente de organizadores y artistas, sino que también de la disposición de los públicos a ser parte de la dinámica colectiva.

Me faltó más masa, más cantidad de gente en espíritu de fiesta –se queja una joven universitaria que participó de dicho evento–. Los pasacalles en el Cerro O'Higgins estaban un poco desorganizados: me hubiera gustado que la gente, más que estar esperando que viniera la comparsa, participara.

Las firmas de libros en la FILSA, especialmente las de autores de sagas para adolescentes, generan también cierta efervescencia que resulta central para los participantes de la feria. Ferias y festivales ponen de manifiesto el carácter no clausurado de los productos culturales, en la medida en que su activación descansa en prácticas que implican participación e involucramiento. Visibilizan, en esta medida, el reverso de las visiones miserabilistas (Grignon y Passeron 1989) que observan las dinámicas de los públicos desde la dominación, la pasividad y la normatividad.

Sociabilidades alternativas

En su amplio espectro de manifestaciones, estos eventos logran habilitar formas de sociabilidad singulares que resultan centrales para la experiencia cultural. En un sentido abstracto, estos contextos festivos habilitan formas de interacción entre los desconocidos que transforman la indiferencia o desconfianza que normalmente gobierna estas relaciones. Así, la disposición hacia el otro es, en múltiples sentidos, más cercana: ya sea para consultar la programación, orientarse en la ciudad o comentar algún aspecto de la oferta cultural, los públicos se muestran más receptivos y abiertos al intercambio en el marco de estas dinámicas. Gran parte de nuestros entrevistados, de hecho, valoraron estas interacciones sociales como parte fundamental de sus experiencias, y mencionaron que “conocer gente” de distintas nacionalidades y procedencias era uno de los aspectos más significativos del festival.

Estos intercambios entre desconocidos no solo se generan en el interior de los públicos, sino que también suceden entre los artistas y sus espectadores, y entre vendedores y compradores. Parte del atractivo de este tipo de eventos es la oportunidad que ofrecen a los asistentes de entrar en contacto con sus autores, artistas o músicos preferidos: la noción de feria y festival es indisoluble de una dinámica presencial, que tiene lugar mediante presentaciones en vivo, comentarios de los realizadores y firmas de libros, entre otras actividades. La constitución de una experiencia “auténtica” es, en este sentido, uno de los canales que hacen de ferias y festivales modalidades de consumo cultural muy populares y casi siempre

rentables para sus organizadores.¹⁷ Por otro lado, el vínculo estrecho que se establece entre quienes venden y quienes compran productos culturales adquiere un espesor singular en el contexto de las ferias, permitiendo un encuentro cara a cara que despliega nuevos sentidos a las prácticas de consumo cultural. Un librero que ha estado vinculado a la organización de ferias de libro usado en diversos espacios públicos de la ciudad de Concepción, comenta:

La feria es un acontecimiento social. Las ferias del libro son una o dos veces en el año, y la gente puede encontrarse con alguien que no ha visto en una cantidad de tiempo. [...] Hay personajes con los que te vas a encontrar, van a estar ahí: consuma o no consuma, compre o no compre libros, está la sociabilidad con ese individuo que va a la feria a encontrarse con un expositor determinado, y a seguir o concluir algo que puede haber quedado pendiente de una feria anterior.

El espacio público y la concentración en el tiempo que implican las ferias, apunta el entrevistado, contribuye al desarrollo de estas dinámicas conversacionales distendidas.

Las ferias vuelven a estrechar los lazos –agrega– En ese período, que puede ser de cinco o diez días, sucede una cuestión fraterna de cooperación. Lo permite el espacio, ese espacio abierto donde se oxigena, donde está la posibilidad de observar tu entorno.

La dimensión de sociabilidad de ferias y festivales no se restringe al contacto con extraños, sino que está enraizada en vínculos familiares y amistosos que potencian la experiencia cultural. Los individuos que participan de estas actividades de forma solitaria constituyen casos realmente excepcionales: para la mayor parte de los públicos, asistir a estas instancias implica una tarea previa de organización y coordinación con los amigos y/o la familia, puesto que compartir con ellos estas prácticas enriquece y hace memorable la experiencia. Incluso en las ferias, allí donde las prácticas propiamente mercantiles del consumo cultural están más presentes, la dinámica social prevalece por sobre la transacción de la compra-venta, echando raíces en el terreno del disfrute y el tiempo libre. “Uno no viene solo a la FILSA, siempre se pone de acuerdo con alguien. Yo siempre traigo a mis sobrinos: ya es una tradición”, nos comenta una mujer de cincuenta años, para quien esta instancia sirve para transmitir el gusto por los libros y la cultura a las nuevas generaciones. Del mismo modo, numerosos grupos de escolares

17 Esa autenticidad, como ha apuntado Ll. Prats, puede emerger de los mecanismos simbólicos de la metáfora –basada en la semejanza– o de la metonimia –basada en el principio de contacto o participación–, siendo la eficacia simbólica de esta última muy superior a la primera (Prats 1997).

—especialmente adolescentes— señalan que vienen “a pasear más que a comprar”, y que la visita no tendría sentido si la efectuaran en solitario.

No se acude a esta feria a comprar un libro específico: un trámite expedito y directo como este resulta más eficiente de realizar en una librería. La experiencia de la FILSA es, en este sentido, más laxa, y su éxito o fracaso no depende exclusivamente de la compra, sino de la calidad del tiempo que se pasa con otros y “en torno a” los libros. De la misma manera, la evaluación de la experiencia de Mil Tambores descansa también en sus componentes sociales. A varias semanas del evento, la abrumadora mayoría de los entrevistados señaló que lo más significativo de su visita guardaba relación con compartirla con los seres queridos, y los recuerdos de esta participación suelen ser inescindibles de las personas con quienes los vivieron, tal y como consignan los siguientes testimonios: “Lo más significativo de Mil Tambores 2015 fue compartir el carnaval con mi familia. Ver las comparsas y los colores junto a las personas que más quiero en el mundo”, escribe Camila, una de las entrevistadas. Oscar, por su parte, recuerda que “Mil tambores de este año estuvo marcado principalmente por la visita de mi hermana chica, que acababa de cumplir 18. Por lo que todo giró en torno a como yo le mostré Valparaíso, la llevé a pasear y a carretear”. “Lo más significativo fue el espacio para poder compartir con amigos y conocer gente. Claramente que el carnaval y los talleres estuvieron buenísimos, pero rescato más tener la instancia de recorrer Valparaíso con mis amigos”, señala Nathalia, otra de las participantes.

Estas formas de sociabilidad dilatada, tanto entre desconocidos como dentro de relaciones afectivas preexistentes, se encuentran en buena parte mediadas por los propios productos culturales: los libros, la música, la danza, entre otros. En las distintas formas de transacción que tienen lugar en los festivales; en los pasillos e intersticios de estos, registramos numerosas conversaciones que giran en torno a estos productos y experiencias. En la FILSA, hay adultos mayores que leen cuentos a sus nietos y mamás que se instalan en las secciones infantiles a hojear libros con sus hijos. Hay familias que se pasean entre los diversos stands comentando los libros que les interesan, y las actividades que están teniendo lugar en la feria. Los amigos y las parejas usan los libros que encuentran en los stands para relatar ciertos hitos memorables de su biografía: las lecturas que fueron significativas en la infancia, ciertas etapas de la adolescencia profundamente marcadas por un libro o un autor. Las prácticas de consumo cultural no constituyen, en este sentido, un simple epifenómeno que opera como excusa para el encuentro: son, en sí mismas, vehículos de los vínculos sociales y detonadores significativos de la experiencia subjetiva.

Conversaciones en torno a lo público

Hemos observado que, desde el terreno, las ferias y festivales culturales que tienen lugar en el espacio público habilitan durante su realización prácticas y disposiciones alternativas que, en primer término, implican desplazamientos de los sujetos y de la oferta cultural, reorganizando las interacciones de los distintos sectores sociales, etarios y de adscripción identitaria; en segundo, imponen un clima festivo y extraordinario que amplía los márgenes de acción de los sujetos en la ciudad; y en tercero, posibilitan el despliegue de formas condensadas de sociabilidad tanto entre extraños como entre conocidos. Esta actividad concentrada irrumpe en la trama cotidiana de las ciudades, volcando hacia ella las dinámicas urbanas: el comercio en sus distintas escalas, los medios de comunicación locales, la ocupación de la infraestructura y hasta el tráfico vehicular de la localidad. Sostenemos que toda esta atención focalizada lleva a sus habitantes a observarse, poniendo en circulación una multiplicidad de discursos que pueden ser pensados como una conversación –no siempre armónica– acerca de la ciudad. En otras palabras, vemos que las ferias y festivales del espacio público suelen ofrecer canales para la expresión de tensiones y conflictos que, aunque se encuentran latentes en el curso del año, adquieren en este contexto álgido una visibilidad mayor. Es posible que allí se juegue la emergencia de la condición de *lugar* que los flujos urbanos desdibujan en el tiempo ordinario; reflota, entonces, una pregunta en torno a la especificidad: la matriz cultural de la ciudad, los vínculos que constituyen el nosotros, las formas y límites que trazan la identidad local.

El trabajo de campo permite observar que, en el espacio simbólico condensado que ofrecen las ferias y festivales culturales, afloran múltiples discursos que ponen en el centro el problema de lo público, la ciudad y, especialmente, de la cultura. Cuando se trata de festivales que definen lo cultural desde su registro antropológico –es decir, como las expresiones que constituyen el patrimonio simbólico de los pueblos–, estos discursos cobran la forma de una discusión acerca de lo que caracteriza los estilos de vida locales y conforma el acervo de su identidad. Cuando, por el contrario, se trata de eventos que piensan la cultura desde su acepción estética, el debate gira en torno a los derechos ciudadanos a acceder a las prácticas artísticas y el papel que le cabe a los distintos actores en su promoción: Estado, privados, organizaciones civiles, etcétera.

Que la ciudad opere en estos contextos como vitrina de sí misma da pie a sus habitantes a elaborar una perspectiva acerca de lo propio, canalizando de distintas formas el sentir colectivo: algunas espontáneas, como los rayados en las paredes; otras normativizadas, como los pizarrones que dispone la organización de la FILSA o los hashtags que promocionan los gestores de los eventos. Estas expresiones ciudadanas pueden ser formuladas tanto en términos de protesta como bajo el signo positivo de la identificación y la pertenencia.

En Mil Tambores, con la ciudad de Valparaíso trastocada por el flujo masivo de turistas, el canal de la queja se satura de discursos que denuncian la basura, el descontrol y el carrete, la pobreza. Se trata de problemas que, aunque latentes durante el resto del año, eclosionan en este marco, producto de la presión de los visitantes y la efusiva cobertura mediática del evento. En este sentido, durante el festival la gente conversa sobre su ciudad. Registramos posturas diversificadas: mientras la dueña de una librería de la subida Cumming señala que “es bonito, pero alguien debiera hacerse cargo de la basura, de la orina que baja por la calle, del caos”, otra residente no duda en calificar esta afluencia turística como algo positivo: “todos ganamos durante estos días; los locales se llenan. Está el problema de la basura, pero lo que hay que hacer es generar conciencia de que la gente se debe hacer cargo de sus desechos”. “Es que los basureros están llenos: no hay dónde tirarla –comenta una pareja de adultos mayores–. Pero esto es bueno, es bonito para la juventud”. El descontrol asociado a la fiesta y el consumo de alcohol es motivo de descontento para más de algún residente, que a menudo interpretan estas prácticas como formas de distorsión de la experiencia cultural: “Me llama la atención que mucha gente no viene a vivir el festival, sino simplemente a drogarse y carretear”, dice una joven universitaria. La ocupación nocturna de los espacios públicos –heterogénea en términos socioculturales, pero ostensiblemente joven– amplifica una dinámica de alcohol y fiesta que de todos modos se encuentra presente en la trama cotidiana de la vida porteña, pero que en esta ocasión se ve acentuada por una mayor permisividad de carabineros y la marina y un aumento exponencial de los visitantes foráneos, muchos de los cuales acampan de forma irregular en la playa San Mateo.

Así, en el festival de los Mil Tambores, como en la propia ciudad de Valparaíso, conviven de forma tensa una identidad urbana vinculada a la bohemia, la historia portuaria y la dinámica artístico-cultural con los excesos de la vida nocturna y el descontrol festivo. Durante estos tres días, sin embargo, estas tensiones están en boca de todos: en los programas de radios y los periódicos locales, en las conversaciones casuales de los vecinos, en la mirada diagnóstica de los turistas, en los comentarios y quejas de quienes atienden los almacenes, los kioscos, los restaurantes. Como contraparte de estos aspectos críticos, la atención que recibe Valparaíso en el contexto carnavalesco de Mil Tambores es también un espacio para manifestar el orgullo por lo propio y reafirmar los elementos que constituyen el patrimonio común de la ciudad –la identidad bohemia, el patrimonio arquitectónico y las tradiciones culturales, por mencionar algunos de los más citados. En el pasacalles del Cerro Las Cañas, uno de los más afectados por el incendio de 2014, un anciano comenta con quienes quieran escucharle la profunda emoción que le genera observar las expresiones culturales de su localidad. “Después del incendio somos mejores –dice–, estamos de pie a pesar de todo”.

En Santiago, la condición metropolitana lleva a que la discusión que emerge a partir de este tipo de eventos encuentre su escala de acción en el ámbito nacional: la identidad santiaguina, en este sentido, no constituye un factor a problematizar con la urgencia que tiene en otras ciudades. De este modo, en la mayor parte de los eventos que ocurren en el espacio público circulan cuestionamientos acerca del proceder de las políticas culturales oficiales, desplegando un debate acerca de la inclusión y exclusión de los públicos: quiénes pueden acceder y a qué, quiénes quedan fuera de la oferta cultural. Las indagaciones etnográficas en la FILSA permitieron, en este línea, observar una serie de polémicas –en parte presenciales, en parte activadas a través de los circuitos digitales de las redes sociales– vinculadas a las barreras económicas que dificultan la democratización del libro, reflejadas tanto en el precio de la entrada como en los altos valores de las publicaciones a la venta. La disputa entre la Cooperativa de Editores de la Furia y la Cámara del Libro; los cuestionamientos a CMPC, patrocinadores de la Feria desprestigiados recientemente por sus escándalos de colusión; las permanentes críticas a la dinámica mercantil y monopólica de las grandes editoriales que haría comparable la experiencia de la feria a un “mall del libro”; y los diversos reclamos a las tendencias elitistas que restringirían la participación de un público diverso, son solo algunas de las hebras que es posible tirar para entender cómo se configura un campo de tensiones en el que distintos actores se ven interpelados en este tiempo y espacio efervescente. Lo que está en juego en estas disquisiciones culturales es, precisamente, la construcción de lo público, aun cuando la feria no sea de acceso abierto y libre: “El Centro Cultural Estación Mapocho es un espacio público y no es posible que se preste para un *apartheid* cultural a la chilena”, afirman en una declaración pública los editores de Lom, Silvia Aguilera y Paulo Slachevsky.¹⁸

Conclusiones: lo excepcional y lo instituyente

Los resultados preliminares de este estudio ofrecen, más que evidencias clausuradas, un conjunto de materiales empíricos que invita a la reflexión crítica. Las prácticas de consumo cultural en el espacio urbano –en la modalidad festiva que supone el tipo de eventos aquí analizados– constituyen vías de participación colectiva en las que los modos de vivir la ciudad adquieren dinámicas alternativas, y el vínculo social se ve problematizado en mayor o menor nivel. Como apuntamos en líneas anteriores, la perspectiva de los actores nos lleva a pensar que las prácticas y discursos que eclosionan en estos contextos tienen un impacto significativo en los públicos que los protagonizan, incidiendo en los tres niveles que Mansvelt identifica en sus investigaciones sobre geografías del

18 “Algo huele mal con la Feria Internacional del Libro de Santiago...” 13 noviembre 2015. En: *El Mostrador*: <http://www.elmostrador.cl/cultura/2015/11/13algo-huele-mal-con-la-feria-internacional-del-libro-de-santiago/>

consumo (2005, 2008): a) *espacialidades*, b) *sociabilidades* y c) *subjetividades*. Hay, de este modo, corrimientos en las fronteras de la ciudad imaginada y modos alternativos de experimentar el lugar en su especificidad. Del mismo modo, la trama de sociabilidad permuta la indiferencia de la vida corriente por prácticas más orgánicas y complejas, haciendo posible formas de encuentro –mediadas, en buen grado, por productos culturales– que no están disponibles en el tiempo normal. Finalmente, en el plano subjetivo, los públicos de estas ferias y festivales experimentan acontecimientos que, en conexión con los niveles anteriores, revelan ser significativos dentro de sus biografías, lo que se refleja en la alta memorabilidad que demuestran tener estos hitos y los componentes afectivos que aparecen asociados a ellos.

El riesgo de estas observaciones es, por supuesto, proyectar una mirada ingenua o celebratoria que se encandile precipitadamente con los aspectos seductores de lo extraordinario, tal como le ocurre a un porcentaje significativo de los estudios que documentan las prácticas de inversión carnavalesca. Queda, entonces, flotando en el aire una pregunta: ¿cuán instituyente puede ser la excepción? Ante esta interrogante, algunos de los entrevistados sugerían distinguir entre el “evento” y la “ocupación del espacio público”, poniendo en relación los efectos perdurables de estas dinámicas culturales en el tiempo: ¿cómo interactúan estas formas de consumo cultural con los índices de delincuencia, de victimización, de percepción de la inseguridad, e incluso de la participación política en los entornos locales?, ¿cómo se proyectan en el tiempo las dinámicas de activación barrial y las disposiciones a la colaboratividad? Uno de los desafíos que debe afrontar un estudio cualitativo acerca de la experiencia de los públicos guarda relación con reconocer la perspectiva de los actores sin obviar las condiciones estructurales en las que estos se desenvuelven. Ferias y festivales pueden representar prácticas instituyentes en la medida en que contribuyan a ampliar las fronteras simbólicas de la ciudad y habiliten espacios para la conversación pública en torno al nosotros; o bien pueden consolidar la segregación de las ofertas culturales al segmentar a los públicos mediante la complejidad de la programación, los circuitos urbanos que disponen y las barreras económicas para el acceso. Esperamos que los avances de nuestra investigación en los meses que vienen contribuyan a esta discusión, arrojando luces desde la investigación etnográfica en torno a estas encrucijadas.

Referencias citadas

- Banda, Consuelo y Navea, Valeska, (eds.). 2013. *En marcha. Ensayos sobre arte, violencia y cuerpo en la manifestación social*. Santiago de Chile: Adrede Editora.
- Benzecry, Claudio. 2012. *El fanático de la ópera. Etnografía de una obsesión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y Cultura*. México DF: Grijalbo.
- _____. 1991. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____. 2002. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessoro.
- Bourdieu, Pierre y Darbel, Alain. 2003. *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Barcelona: Paidós.
- Camarena, Mario y Portal, María Ana. 2015. *Controversias sobre el espacio público en la ciudad de México*. México D.F.: UAM/ Juan Pablos Editor.
- Campos, Luis. 2012 “El consumo cultural: una actividad situada”. En: Pedro Güell y Tomás Peters (eds.), *La trama social de las prácticas culturales*. pp. 51-82. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Catalán, Carlos, y Torche, Pablo (eds.). 2005. *Consumo cultural en Chile*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Clarke, Michael. 1984. *The politics of pop festivals*. London: Junction Books.
- CNCA. 2007. *Encuesta de Consumo Cultural 2004-2005*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- _____. 2011. *Segunda encuesta nacional de participación y consumo cultural*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- _____. 2013. *ENPCC 2012. Encuesta Nacional de Participación y Consumo Cultural*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- _____. 2014. *Análisis y levantamiento cualitativo: Participación y prácticas de consumo cultural*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Cruces, Francisco. 1999. Con mucha marcha. El concierto pop-rock como contexto de participación. *Trans. Revista transcultural de música*, (4). [en línea]: <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/253/con-mucha-marcha-el-concierto-pop-rock-como-contexto-de-participacion> (Acceso: 2 de marzo de 2015).
- Dayan, Daniel. 2000. “Looking for Sundance: The Social Construction of a Film Festival”. En: Ib Bondebjerg (ed.), *Moving Images, Culture and the Mind*. pp. 43-52. Luton: University of Luton Press.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano*. (Vol. I. Artes de hacer). México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De la Mora, Sofía y Ruiz, Zyanya. 2011 “Ferias del libro: industria cultural”. *Veredas* (22): 127-148.
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Douglas, Mary e Isherwood, Baron. 1990. *El mundo de los bienes*. México D.F.: Grijalbo-Conaculta.
- _____. 2002. *Ethis, Emmanuel. Aux marches du palais, le festival de Cannes sous le regard des sciences sociales*. Paris: La Documentation française,
- Fillieule, Olivier y Tartakowsky, Danielle. 2015. *La manifestación. Cuando la acción colectiva se toma las calles*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor. 1993. *El consumo cultural en México*. México DF: Conaculta.

- _____. 2014. "Las ferias en una época en que se venden menos libros y se lee más". (Inédito).
- Gayo, Modesto, Teitelboim, Berta y Méndez, María Luisa. 2009 Patrones culturales de uso del tiempo libre en Chile. Una aproximación desde la teoría bourdieuana. *Universum*, 24(2): 42-72.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean Claude. 1989. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Güell, Pedro, Soledad Godoy y Raimundo Frei. 2005. "El consumo cultural y la vida cotidiana: algunas hipótesis empíricas". En: Carlos Catalá y Pablo Torche (eds.). *Consumo cultural en Chile. Miradas y perspectivas*, pp. 77-88. Santiago de Chile, INA, CONACULTA, La Nación.
- Güell, Pedro, Morales, Rommy y Peters, Tomás. "2012. Individuación y consumo cultural: las afinidades electivas". En: Pedro Güell y Tomás Peters (eds). *La trama social de las prácticas culturales*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 21-50.
- Güell, Pedro, y Peters, Tomás. 2010. "Las mediaciones de la cultura: ¿qué medios de información utilizan los chilenos para informarse de la oferta de bienes y servicios culturales?" *RE-Presentaciones. Periodismo, Comunicación y Sociedad*. 3(6): 43-60.
- Güell, Pedro y Peters, Tomás (eds.). 2012. *La trama social de las prácticas culturales. Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Güell, Pedro y Pinochet, Carla. 2013. "De los visitantes a los públicos. Apuntes para un estudio desde las prácticas culturales". (Inédito).
- Heinich, Nathalie. 2001. *La sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leveratto, Jean-Marc y Leontsini, Mary. 2008. *Internet et la sociabilité littéraire*. Paris: Bibliothèque Publique d'Information, Centre Pompidou.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. 2015. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo tardío*. Barcelona: Anagrama.
- Mansvelt, Juliana. 2005. *Geographies of consumption*. London: Sage Publications.
- Mansvelt, Juliana. 2008. Geographies of consumption: citizenship, space and practice. *Progress in Human Geography*, 32(1): 105-117.
- Moeran, Brian. 2008. *An anthropological analysis of book fairs*. Frederiksberg: Center for Europaforskning, Copenhagen Business School.
- Mongin, Olivier. 2006. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- O'Grady, Alice & Kill, Rebekka. 2013. Exploring festival performance as a state of encounter. *Arts & Humanities in Higher Education*. 12 (2-3): 268-283.
- Peters, Tomás. 2012. "La afinidad electiva entre consumo cultural y percepción sociocultural: el caso de Chile". En: Pedro Güell y Tomás Peters (eds.), *La trama social de las prácticas culturales*. pp. 149-178. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

- Piccini, Mabel, Rosas Mantecón, Ana y Schmilchuk, Graciela. 2000. *Recepción artística y consumo cultural*. México D.F.: Instituto Nacional de Bellas Artes, CENIDIAP, Ediciones Casa Juan Pablos.
- PNUD. 2002. *Nosotros los chilenos. Un desafío cultural. Informe de desarrollo humano*. Santiago de Chile: PNUD.
- Prats, Llorenc. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Rancière, Jacques. 2007. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, Jacques. 2010. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Rosas Mantecón, Ana. 2002. "Los estudios sobre consumo cultural en México". En: Daniel Mato (ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 255-264. Caracas: CLACSO.
- Sassatelli, Roberta. 2012. *Consumo, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Sorá, Gustavo. 2002. Frankfurt y otras aduanas culturales entre Argentina y Brasil. Una aproximación etnográfica al mundo editorial. *Cuadernos de Antropología Social*, (15): 125-143.
- Sunkel, Guillermo (ed.). 2006. *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Thornton, Sarah. 2009. *Siete días en el mundo del arte*. Buenos Aires: Edhasa.
- Vallejo, Aida. 2014. "Etnografías del cine: nuevas aproximaciones al estudio de festivales". Paper presentado en el IV Congreso Internacional de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación, Bilbao.
- Vargas Llosa, Mario. 2012. *La civilización del espectáculo*. Santiago de Chile: Alfaguara,
- Warner, Michael. 2012. *Público, públicos, contrapúblicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Yogev, Tamar y Grund, Thomas. 2012. Network Dynamics and Market Structure: The Case of Art Fairs. *Sociological Focus* (45): 23-40.
- Yúdice, George y Miller, Toby. 2004. *Política Cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Zirión, Antonia y Cyr, Claudine. 2013. "Circuitos alternos. Nuevas redes y estrategias creativas para la difusión de cine documental en México". (Inédito).

“El compadrazgo”: reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile¹

LARISSA ADLER-LOMNITZ

Introducción

La clase media chilena tuvo un desarrollo histórico muy diferente al de las clases medias europeas. En Chile fueron transformaciones políticas y económicas del siglo XIX, tales como la independencia nacional y el impacto del desarrollo comercial y minero sobre una economía agraria, las que produjeron las condiciones para el auge de una clase media aún antes de la etapa de industrialización.

La clase media chilena se impuso después de la Guerra del Pacífico (1879-1883), que produjo la anexión de las ricas provincias salitreras y cupreras del Norte. Las décadas de prosperidad con el monopolio mundial del salitre permitieron a la clase media chilena desarrollarse hasta lograr escalar el poder con la elección presidencial de Arturo Alessandri en 1920. Sin embargo, el momento del triunfo coincidió con la pérdida de la hegemonía chilena del salitre, debido al descubrimiento de los nitratos sintéticos, dejando a la clase media sin su principal sustento económico y obligándola a impulsar la industrialización del país desde el gobierno. Durante las décadas de 1920 a 1950 la clase media creó una burocracia poderosa y bien organizada, que sirvió inicialmente para fortalecer las iniciativas del desarrollo económico, pero que luego se convirtió en un baluarte de privilegios y en un mecanismo para perpetuar el goce del poder administrativo por parte de un grupo social bien definido. Este grupo llegó a concebir su rol político, ya no tanto

1 Publicación original: Adler-Lomnitz, Larissa. 2012 [1994]. “El compadrazgo”: reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile. En: *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, pp. 16-37. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Edición en formato electrónico. <http://bdjc.iaa.unam.mx/items/show/145>. Agradecemos especialmente a Claudio Lomnitz, hijo de la Dra. Larissa Adler-Lomnitz, su autorización para republicar este texto.

como avanzada de la industrialización del país, sino más bien como mediador y estabilizador entre la clase alta (terratenientes, industriales, banqueros y hombres de negocios) y la clase obrera (Petras 1970, Vega 1950, Ruiz Urbina *et al.* 1961).

¿Quiénes constituyen el grupo social que se autoidentifica como “clase media” en Chile? Desde un punto de vista económico comporta a los empleados públicos y en general, a todos aquellos que no hacen trabajo manual, ni son dueños de los medios de producción. Contando los grupos periféricos que se mencionarán más adelante, esta clase media comprendía en 1958 el 45 por ciento de la población de Santiago (Briones 1963: 336).

Desde el punto de vista cultural, la clase media chilena comparte típicamente los rasgos siguientes:

- a) Rechaza el trabajo manual (a diferencia de la clase baja);
- b) Es heterogénea en origen, ingreso, educación, etcétera (a diferencia de la clase alta);
- c) No tiene ahorros y su situación económica es siempre precaria;
- d) Mantiene y valora ciertas apariencias de un nivel de vida “decente”, aunque ello signifique vivir endeudado;
- e) Posee educación más allá del nivel primario (Vega 1950: 86-87, Johnson 1961: 22, Gillin 1960: 22-23, Petras 1970);
- f) Usa el “compadrazgo”, un sistema de reciprocidad de favores.

En este trabajo propondremos la participación en el sistema de “compadrazgo” como un criterio distinto de pertenencia a la clase media chilena.

Se han producido dos grupos de transición entre la clase alta y la clase media. Estos grupos intermedios tienen diferentes orígenes: el primero se compone de hijos de familias de clase alta que han ingresado a la administración pública o a las profesiones liberales. El segundo se compone de familias de comerciantes y dueños de pequeñas industrias, frecuentemente inmigrantes, que van ascendiendo en la escala económica y que han adquirido aspiraciones de clase alta. Existe otro grupo limítrofe de origen obrero, que ha logrado incorporarse a la clase media a través de la educación y el consecuente acceso a empleos públicos o privado. En ambos extremos de la clase media el número de casos intermedios tiende a aumentar haciendo de la clase media un grupo abierto

que continúa creciendo en base a contribuciones heterogéneas de las clases alta y baja de la inmigración extranjera.

El miembro típico de la clase media no posee ni medios de producción, ni trabaja con sus manos. Su rol económico se limita a la administración, la política y las profesiones liberales, y el Estado es su principal empleador. Los escasos puestos burocráticos disponibles se llenan a través de apadrinamiento político y social (UNESCO 1963: 104). En otras palabras, un recurso esencial con que cuentan los miembros de la clase media es su red de conexiones sociales y familiares. Éste es el contexto sociológico de la institución de reciprocidad que discutiremos a continuación.²

El “compadrazgo” chileno: definición

Entre los miembros de la clase media urbana chilena (hombres y mujeres) el “compadrazgo” es un sistema de reciprocidad que consiste en el intercambio continuo de favores que se dan, se reciben y se motivan dentro del marco de una ideología de amistad. Estos favores suelen ser burocráticos y generalmente consisten en un trato preferencial dado a alguna persona a costa de los derechos y prioridades de terceras personas. De ahí que el término popular “compadrazgo” represente un eufemismo para esta institución que no debe confundirse con la institución ritual católica del mismo nombre.

Según un informante, el “compadrazgo” es una forma de ayuda que se emplea “para obtener algo con más facilidad y en menos tiempo”; y agrega: “los objetivos generalmente son legales aunque la forma de lograrlos, puede no serlo. Estos favores se dan y se reciben en un espíritu de amistad y sin sentimientos de culpa. Sin embargo, la persona que hace el favor, siempre está consciente de los beneficios futuros que le pueda traer a él o a algún pariente o amigo suyo”. El siguiente ejemplo (citado por otro informante) podrá aclarar los rasgos esenciales del “compadrazgo”.

2 La autora se considera un miembro de la clase media chilena. Los datos iniciales sobre el “compadrazgo” provenían de un grupo de alrededor de 29 estudiantes chilenos en la Universidad de California, entrevistados en Berkeley en 1966. El trabajo de campo fue completado en Santiago durante el periodo 1967-68 incluyendo entrevistas abiertas, no estructuradas, con muchos amigos y conocidos, además de observación participante del “compadrazgo” en una gran variedad de situaciones. Sería interesante investigar las modificaciones que se han producido en las formas del “compadrazgo” y de las relaciones de intercambio entre clases a raíz de los cambios políticos ocurridos en 1970, cuando subió al poder una coalición de partidos de izquierda.

Un juez que llamaremos A tenía una hija que se encontraba buscando trabajo. Por intermedio de su “compadre” y amigo, el abogado B, la hija logró obtener un empleo en el comercio del señor C, hermano del abogado B. Varios años después, el Sr. C. quiso obtener el divorcio. Como en Chile no hay divorcio sino únicamente nulidad, el éxito del trámite legal depende en gran parte de la buena voluntad del juez. En esta contingencia el juez A, reciprocando el favor que había recibido años antes, logró que el caso fuera recibido ante un juez favorable al divorcio y además dio consejos al Sr. C acerca de los arreglos monetarios involucrados en la separación. Desde luego no hubo ningún intercambio de dinero en todo este episodio.

De acuerdo a este ejemplo, el “compadrazgo” chileno es un contrato diádico tácito, o cadena de tales contratos, entre personas ligadas por amigos comunes que actúan de intermediarios. En el presente caso el favor fue devuelto directamente por A a C, pero el intermediario B continúa siendo parte de la relación de amistad. Importa anotar que el favor inicial se otorga sin ningún pensamiento de devolución específica; parecería más bien que la obligación de reciprocidad se depositara en una especie de cuenta de ahorros de servicios convertibles a futuro, según se presente la necesidad.

Tipos de favores

A continuación se detallarán algunos ejemplos de servicios que pueden obtenerse a través del “compadrazgo”:

Empleos

La siguiente frase atribuida al Presidente Ibáñez (1956-1962) refleja un concepto del “compadrazgo”: “Entre un pariente y un amigo, prefiero al pariente; entre un amigo y un desconocido, prefiero al amigo”. Este dicho se refiere a cargos públicos; en especial los cargos más bajos de la burocracia administrativa tienen pocos requisitos y gran demanda entre un segmento importante de la clase media baja, y se obtienen frecuentemente mediante el “compadrazgo”. En una situación de escasez de empleos y con el peligro de perder estatus si se recurre al trabajo manual, no es de extrañarse que el “compadre” se convierta en un recurso económico primordial.

La búsqueda de empleos comienza con la revisión mental de todas las relaciones personales con que se cuenta, hasta localizar a algún amigo que tenga relación con la oficina de nombramientos en el servicio dado. Similarmente, en la búsqueda

de candidatos para llenar una plaza se suele revisar la lista de parientes y amigos, hasta encontrar a la persona adecuada. En todo caso, la recomendación personal es esencial y representa un favor importante para un postulante. Podríamos considerar el “compadrazgo” como el principal mecanismo en el otorgamiento de empleos, ya que hasta las personas de más altas calificaciones prefieren contar con el apoyo de un “compadre” y no confiarse exclusivamente en sus méritos al optar por un cargo determinado.

Los favores burocráticos representan el uso más frecuente del “compadrazgo”. Tales favores incluyen el otorgamiento de certificados, licencias, permisos, pasaportes, y otros tipos numerosos de documentos cuya obtención normalmente requeriría una considerable pérdida de tiempo y trámites molestos. Estos favores pueden ser de muy diversa índole e incluyen la obtención de permisos de importación, de facilidades aduanales, exenciones del servicio militar y la obtención de préstamos.

Escuelas

Existe en Chile una gran demanda por vacantes en escuelas públicas y privadas de alta reputación. Los padres de clase media son muy conscientes del valor que significa una buena educación para un hijo, ya que los compañeros de escuela representan conexiones sociales importantes y duraderas. Cualquier fuente de amistad adquiere gran importancia como forma de extender el área de interacción social más allá del círculo inmediato de la familia. Tal es que un compañero de colegio goza durante toda la vida de un estatus especial que incluye un trato preferencial: este tipo de relaciones suelen rebasar las barreras de clase, de sexo y de origen nacional. Por estos motivos, un colegio deseable será el que proporcione a un niño de clase media el tipo de amistades influyentes que podrán serle de utilidad durante el curso de su vida. Un amigo que ayudará al niño a obtener el ingreso en una de estas escuelas, se hará acreedor de gratitud y proporcionará un favor muy estimado. Similarmente, las presentaciones sociales a personas influyentes, prestigiosas o potencialmente útiles se considerará como un favor muy especial.

Política

El “compadrazgo” juega un papel muy importante en la política chilena, al punto que varios informantes afirman que el sistema de partidos chileno se basa en gran medida en el “compadrazgo”. Hay conocidos políticos que emergieron a la vida pública gracias a su grupo de seguidores personales. La conversión eventual de favores personales en poder político será materia de una discusión posterior.

Favores que no se pueden conseguir mediante el “compadrazgo”

Según un informante, no pueden conseguirse “todos aquellos favores que van contra la ideología de la amistad y de la decencia. Pretender conseguir favores sexuales de una mujer después de haberle hecho un favor se consideraría un comportamiento muy grosero. Toda actividad que vaya en contra de los estándares de la clase media tales como robar, matar, aprovecharse de mujeres o de personas indefensas y en general todo acto que vaya en contra de la dignidad y la caballerosidad”. Tales actos destruirían la idea de la amistad degradándola a complicidad. El “compadrazgo” posee un código moral propio que limita los favores posibles como también las retribuciones. Aunque algunos de los favores descritos más arriba podrían parecer ilegales o contrarios a los estándares de la clase media, debemos anotar que una actividad que implique hacer trampas al gobierno (“hacer leso al fisco”) no se consideraría un crimen moralmente despreciable. Existe también gran tolerancia a las actividades de intriga y rivalidad institucional interna entre grupos, aun cuando tales actividades puedan afectar los cargos y reputaciones de terceros. Esta problemática se discutirá más adelante en relación al problema de los valores.

Desde luego, la lista de favores que se puedan obtener a través del “compadrazgo” depende de la condición de tener al amigo adecuado en el lugar preciso y en el momento necesario. Ningún miembro de la clase media está en la posición de poder utilizar el “compadrazgo” invariablemente en cualquier situación que se presente. Lo importante, entonces, es tener el mayor número posible de amigos y relaciones colocados en una variedad de cargos. Esto produce la tendencia o hábito mental de buscar siempre un “compadre” antes de emprender un asunto, aun de los más triviales.

Reglas de reciprocidad

Las sanciones sociales que se aplican a la reciprocidad en el “compadrazgo” suelen ser más fuertes que muchos contratos escritos u obligaciones legales. Según la expresión de un informante, “el no retribuir un favor es tan deshonesto como el adquirir un objeto sin pagar; nunca se olvida cuando alguien ha aceptado un favor importante y luego olvida retribuirlo; sin embargo, ocurre muy raras veces”. El principio tácito del “compadrazgo” está contenido en el dicho “hoy por ti, mañana por mí”.

A pesar de su importancia, el elemento de reciprocidad no se menciona abiertamente. Por otra parte, cuando una persona nunca está en situación de reciprocitar, deja de recibir favores. La persona experimentada en el “compadrazgo” tratará de pedir favores con moderación, ya que de lo contrario acumulará

obligaciones que tendría que pagar en cualquier momento. La presión moral para satisfacer este tipo de solicitudes recíprocas es muy fuerte aun cuando su cumplimiento pueda acarrear grandes sacrificios personales: esto se atribuye a una tradición de caballerosidad. Una relación establecida de “compadrazgo” no perdurará a menos que ambos socios intercambien favores de vez en cuando. Si se quiere mantener la relación es necesario activarla periódicamente aunque sea con pequeños favores. Al solicitarlos se le quiere demostrar al amigo que siempre se está dispuesto a hacerle un servicio en cualquier momento.

La reciprocidad no incluye regalos tangibles, y excluye en forma específica cualquier pago en dinero y otras compensaciones materiales. Ofrecer tales compensaciones sería considerado como una ofensa personal entre iguales. Al solicitar la devolución de un favor anterior, se acostumbra mantener ciertas reglas de cortesía que evitan molestias mutuas. Por ejemplo, la solicitud de un favor se insinúa o se sugiere bajo la forma de un consejo, para darle al amigo la oportunidad de proponer el servicio deseado en sus propios términos y como si proviniera de él. Se evitará pedir favores que puedan arriesgar la posición del “compadre” o exponerlo al ridículo. Sin embargo, muchos favores caen en categorías moralmente indefinidas y no es fácil saber hasta qué punto pueda infringirse algún escrúpulo o principio del amigo. Como dijo un informante: “hay favores que no se hacen por ningún motivo, ni siquiera por amistad”.

En resumen, el problema de calcular las posibilidades de reciprocidad en una relación de “compadrazgo” requiere mucho tacto y criterio. El “compadre” cuyos recursos y conexiones son inferiores a los propios no debe ser exigido más allá de sus recursos pero siempre debe dársele la oportunidad de reciprocitar. De lo contrario su orgullo le impedirá solicitar nuevos favores hasta que el “compadre” no haya cobrado los favores anteriores. Por otra parte, a un compadre poderoso no se le debe molestar con solicitudes triviales: sus servicios deben ser adecuados a su rango.

Estas reglas de reciprocidad están sujetas a variaciones dependiendo del grado de confianza, o distancia social que existe entre los “compadres”. Entre parientes muy cercanos el intercambio de favores es natural y no hay problemas de reciprocidad o de etiqueta. Algo semejante ocurre entre amigos muy íntimos. Hay favores que se piden más fácilmente a un amigo cercano que a un pariente. En este respecto resulta interesante anotar que los niños chilenos de clase media y alta usan el apelativo “tío” o “tía” para los amigos de sus padres. En esta forma se otorga al amigo un estatus honorario de pariente.

En todos los casos se considera esencial que exista un sentimiento de amistad y de simpatía mutua para una relación de “compadrazgo”. De todas maneras la categoría de “amigo” contiene muchas gradaciones de distancia social. A un amigo

íntimo se le piden consejos de índole personal que no se consultarían con un amigo más reciente o menos cercano. A medida que aumenta la distancia social se refuerza también la obligación de reciprocitar, hasta llegar a un nivel de alejamiento social en el que se exige abiertamente el pago o la devolución del favor.

¿Quiénes son los “compadres”?

El “compadrazgo” es esencialmente una relación personal entre individuos que se consideran de igual nivel social. Según un informante los “compadres” se recluían entre “parientes, miembros de un mismo partido político, amigos, conocidos de un mismo nivel social, amigos de amigos, compañeros de trabajo, miembros de una logia masónica, o en general, gente que comparte las mismas aspiraciones intelectuales, una misma ideología política, o intereses similares en la vida”. Esta enumeración comprende a personas que se consideran iguales en el plano de la ideología de amistad de la clase media.

Cabe preguntarse entonces por qué se limita el “compadrazgo” a la clase media chilena. Esto se entenderá mejor si se comparan los tipos de servicios que cada clase social puede ofrecer y las expectativas de retribución que cada favor trae consigo. La clase media está en posición de ofrecer “favores”, es decir servicios de naturaleza burocrática, comercial o profesional que no son parte de sus deberes normales. Un miembro de la clase obrera no podrá retribuir con el mismo tipo de favores ya que su trabajo manual es todo lo que puede ofrecer. La clase alta, por su parte, aunque posee numerosos recursos que la clase media estaría interesada en adquirir no está dispuesta a intercambio ya que ello implicaría bajarse de categoría y reconocer una igualdad social con la clase media. En cambio el sector intermedio de la clase media alta, contiene miembros originalmente de clase alta que sí están dispuestos a reconocer tal igualdad social.

En consecuencia, al relacionarse dos individuos de diferentes niveles sociales, el intercambio puede tomar formas diferentes en que faltan los elementos de reciprocidad unida con amistad que caracterizan el “compadrazgo”. Estas situaciones pueden describirse mediante modelos simplificados de intercambio. La Figura 1 representa el modelo ideal, es decir el modelo de intercambio de servicios de acuerdo a la ideología oficialmente reconocida de la libre empresa y de la igualdad de oportunidad para cualquier miembro de la sociedad. Este modelo no incluye la existencia de intercambio de favores ya que cada ciudadano teóricamente debe obtener un trato imparcial de acuerdo a sus derechos y retribuirlo de acuerdo a sus obligaciones. El modelo real (Figura 2), es bastante diferente, ya que revela el hecho que la pretendida simetría social postulada por el modelo ideal no existe en la realidad. La posición real de la clase obrera no le permite hacer favores, mientras que la elevada posición de la clase alta no

Para ello se requiere de un sistema tácito de ayuda mutua. Este sistema tiene ciertas similitudes con el nepotismo. Sin embargo, el número de los parientes y compadres rituales es insuficiente para satisfacer las necesidades que tiene el individuo de aumentar su radio de acción social. El miembro de la clase media debe encontrar el mayor número de amigos con colocaciones estratégicas en los distintos niveles de la administración pública y privada: es absolutamente necesario, entonces, extender la red de parientes incorporándole a amigos, parientes de amigos, y amigos de amigos. Así cada miembro de la clase media ocupa el centro de una red extensa de relaciones personales interconectada por lazos de parentesco y amistad (Figura 3).

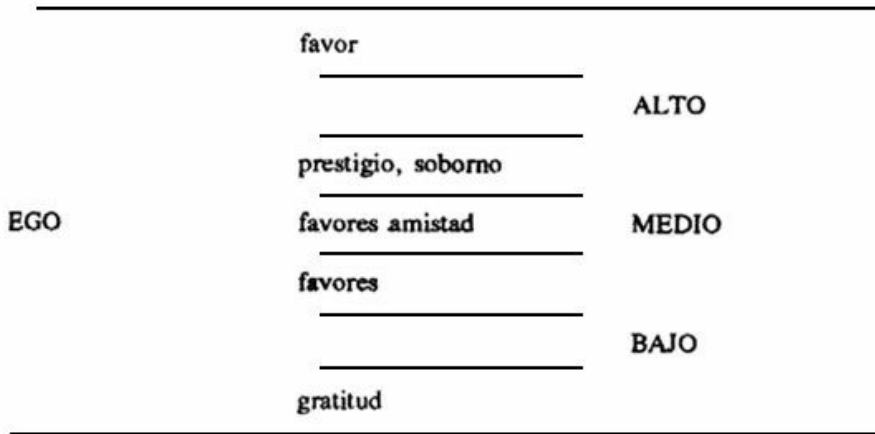


Figura 2: Un modelo para el intercambio de favores (servicios no incluidos en el desempeño normal de sus funciones). El intercambio equilibrado (compadrazgo) se produce solamente cuando ambas partes son miembros de la clase media.

Valores y actitudes

La mayoría de los informantes revela cierta ambivalencia con respecto a sus relaciones de “compadrazgo”, y suelen manifestar incomodidad y reticencia al discutir los beneficios personales obtenidos, especialmente cuando son de tipo financiero, político o legal. Por una parte se confiesan libremente los favores de tipo burocrático; por otra, los beneficios más importantes obtenidos a través del “compadrazgo” se mencionan con cierto embarazo y con explicaciones atenuantes. La mayoría de los informantes está de acuerdo con que el “compadrazgo” no debería existir en una sociedad ideal, pero hay importantes diferencias individuales en el grado del rechazo. Algunos racionalizan el uso del “compadrazgo” como una respuesta a la situación de escasez en que debe vivir la clase media, y hacen notar que esta institución desarrolla rasgos positivos de amistad y cooperación

entre las personas. En general se considera la ideología de la amistad y la ayuda desinteresada como un rasgo positivo y digno de ser preservado; por otra parte se reconoce también que el “compadrazgo” implica injusticias para terceras personas y aun para la sociedad en general. Esta ambivalencia de actitudes se basa, aparentemente, en un conflicto latente entre la ideología de solidaridad de clase, basada en amistad y reciprocidad, y la ideología liberal de la libre empresa.

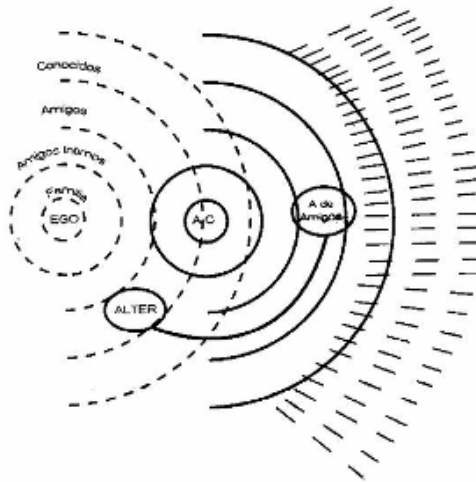


Figura 3: Mecanismo para extender la red social a través de la amistad. Un amigo común (AC) sirve para poner en contacto social para fines de compadrazgo a EGO con ALTER, que no se conocían. A de A –amigo de amigo, es decir, un amigo de AC que no ha sido presentado a EGO.

Esta última ideología se refleja, entre otras, en el Código Civil (1885) cuya influencia en Sudamérica puede compararse a la del Código Napoleónico y que ha subsistido con cambios mínimos hasta el día de hoy. El Código Civil expresa los valores liberales de la élite basados en la tradición de la libre empresa. La clase media, por muy profundo que sea su respeto a la ley no puede identificarse enteramente con este tipo de valores. Su historia demuestra que ha apoyado el intervencionismo estatal en la economía, aun cuando luego entregó los frutos del desarrollo industrial a la empresa privada. En un nivel personal, la actitud de la clase media es el resultado:

- del profundo respeto al aparato legal y administrativo de la nación, de cuya manutención depende su sustento;

- de su tendencia a anteponer las lealtades personales y de grupo a los intereses impersonales del Estado.

Esta ambivalencia se refleja en la historia de la clase media. Su acceso al poder político, su rol en la creación de una burocracia poderosa que sirve de instrumento para la industrialización, su implantación de la legislación social, educación pública, vivienda y otros programas de seguridad social, que benefician a la clase media, pudieron llevarse a cabo dentro del marco político liberal. Aunque se otorga un reconocimiento verbal a la ideología de la libre competencia basada en el mérito individual, el comportamiento real la contradice constantemente. La amistad y la solidaridad de grupo generalmente toman precedencia sobre el mérito individual. Naturalmente los perdedores suelen sentirse amagados en sus derechos teóricos y se les consiente el derecho a protestar (“derecho a pataleo”). Sin embargo un despliegue excesivo de resentimiento no sólo sería inútil, sino ridículo y de mal gusto. Una protesta que alega que el mérito debe tomar precedencia sobre las conexiones sociales se interpreta como evidencia de envidia. La actitud ideal del perdedor fue definida por un maestro en la siguiente forma: “cuando no consigo un puesto porque otra persona tuvo mejores conexiones que yo, no me amargo por eso: pienso que con los años yo también tendré amigos que estarán en posición de ayudarme en la vida”.

En el fondo la competencia se considera como un mal necesario que se debe a la escasez de recursos, pero no se valoriza como una forma de probar el valor del individuo. La lucha por la vida es competitiva, pero tiende a pelearse en grupos y no individualmente. Por esto, el hecho de perder no afecta la valoración propia del individuo como pudiera ser el caso si el éxito dependiera exclusivamente del mérito.

La ideología de amistad es igualitaria: “cualquiera puede tener amigos”. Una consecuencia interesante del igualitarismo es la forma chilena de envidia institucionalizada llamada “chaqueteo”, o sea el acto de figurativamente sujetar de la chaqueta al individuo que está subiendo. Los líderes ambiciosos y competitivos son sujetados para evitar que suban muy rápidamente por sus propios méritos: han de deber su éxito al consentimiento de sus iguales. Las armas del chaqueteo son principalmente unas bromas irónicas conocidas como “tallas”, que representan la forma conocida y característica del humor chileno. Esta forma amistosa de agresión verbal debe ser contestada con una broma similar dirigida al agresor. Los individuos ambiciosos y serios suelen ser víctimas favoritas de las “tallas” y pueden llegar a ser tildados de arribistas a menos que renuncien a sus tendencias competitivas.

La ideología chilena de la amistad se cultiva desde la infancia y se refuerza toda la vida. A los niños se les anima a jugar y a visitarse con los niños de los vecinos,

compañeros de la escuela, parientes e hijos de los amigos de la casa. Durante la adolescencia comparten sus confidencias con amigos íntimos y una vez adultos suelen compartir cada incidente de la vida en compañía de amigos. La familia de clase media chilena normalmente posee una vida social intensa, hospitalaria e informal en que los amigos llegan a la casa sin aviso previo. Tener muchos amigos no sólo es causa de placer sino también fuente de prestigio y popularidad.

Los chilenos que residen en el extranjero tienden a criticar los valores competitivos de clase media propios de las sociedades industriales, que en su opinión crean una existencia egoísta y aburrida. Ellos extrañan a sus amigos y el estímulo de hacer valer sus recursos personales en contra del sistema, dentro de un contexto estimulante de solidaridad de grupo. A los amigos chilenos se les atribuyen cualidades “humanas” sobresalientes que incluyen la disposición de ayudar al amigo en casos de necesidad. Un buen amigo es generoso en el sentido más amplio; debe compartir lo bueno y lo malo, sus experiencias y sus sentimientos privados y encontrarse siempre en la mejor disposición de hacer favores. En las palabras de Gouldner “existe un altruismo en el egoísmo que es posible gracias a la reciprocidad” (1960: 173).

El grado de ambivalencia sobre el “compadrazgo” puede depender de ciertas diferencias dentro de la clase media. En general, el rechazo al “compadrazgo” parece ser más explícito en la clase media superior (hijos de clase alta y de inmigrantes europeos de clase media). Un informante de este grupo calificó el “compadrazgo” como “una institución vergonzosa” aunque posteriormente confesó que la utilizaba para evitar restricciones burocráticas ya que el no hacerlo equivaldría a “suicidio”. La ideología liberal de la competencia y del mérito personal parece encontrarse más arraigada entre este grupo superior que prefiere las posibilidades de ascenso social a la solidaridad de grupo. Sin embargo, ellos también aceptan el “compadrazgo” como un hecho.

En conclusión, las actitudes y los valores propios del “compadrazgo” revelan un conflicto subyacente entre la ideología liberal de competencia y progreso basados en el mérito individual, (el espíritu de la ley) y la ideología de solidaridad de grupo.

Discusión teórica

Desde el punto de vista de la antropología económica se analizan los modos de transacción e intercambio de recursos, trabajo, bienes y servicios en una sociedad en base a tres patrones recurrentes básicos: reciprocidad, redistribución e intercambio de mercados. Cada una de las modalidades está contenida en instituciones específicas insertadas en las relaciones sociales (Polanyi 1957: 250). El “compadrazgo” chileno es una institución de reciprocidad, no tanto bajo la

forma de intercambio balanceado de un favor contra otro, sino más bien como una relación de distancia social variable que se asocia a intercambios de favores variables. Este intercambio de favores indican, además, la calidad de miembros de la clase media chilena.

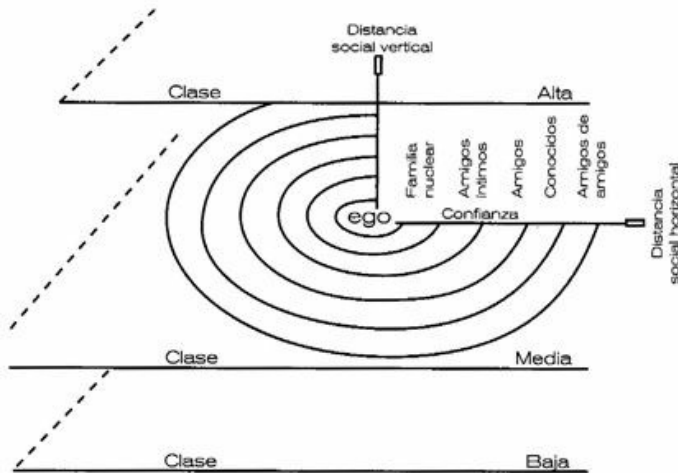


Figura 4: Diagrama de distancia social, desde el punto de vista de EGO, de clase media. El “compadrazgo” opera en el plano horizontal; la distancia social en este plano fluctúa según relaciones de compadrazgo. La distancia social vertical permanece relativamente invariable y tiende a impedir el “compadrazgo”.

Sahlins ha propuesto el siguiente modelo de variedades de reciprocidad: “En un extremo del espectro tenemos la ayuda voluntaria, la dádiva menuda de la relación familiar, de la amistad y de las relaciones entre vecinos, ‘dádiva pura’ para usar el término de Malinowski y que no admite ninguna estipulación abierta de reciprocidad. En el polo opuesto tenemos la expropiación interesada, sea por astucia o por fuerza. Estos extremos son notablemente positivos y negativos en un sentido moral. Los intervalos entre ellos no son solamente grados de equilibrio material en el intercambio, sino también intervalos de sociabilidad. La distancia entre los polos de reciprocidad es, entre otras cosas, la distancia social” (Sahlins 1985: 144).

Las relaciones de “compadrazgo” chileno constituyen en primer lugar un espectro de reciprocidades institucionalizado en una sociedad urbana moderna. La Figura 4 representa el continuo de distancia social desde el punto de vista de una persona chilena de clase media. “El compadrazgo”, es decir, el intercambio recíproco de favores inducido por amistad, ocurre solamente en el eje horizontal que representa

la membresía en la clase media. Las denominaciones que tipifican la distancia social dentro de la clase media (“amigos íntimos”, “amigo”, “conocidos”, etcétera) son categorías del ego que sirven para clasificar sus relaciones. Un individuo puede pasar de una categoría a otra: los conocidos se vuelven amigos, amigos cercanos y hasta parientes a través del matrimonio. Por otra parte, las relaciones de parentesco o de amistad también pueden enfriarse o romperse totalmente. Este tipo de movilidad horizontal difiere claramente del modelo tribal propuesto por Sahlins, en que un individuo es clasificado como miembro de la “familia”, “linaje”, “villorio”, etcétera. Una de las diferencias entre la situación tribal y el “compadrazgo” urbano reside en el criterio de clasificación de confianza, menos tangible y menos permanente.

Consideraremos ahora el tipo de servicios que se intercambian en la institución de “compadrazgo”. Aquí las posibilidades son tan variadas que resulta difícil establecer categorías generales. Sin embargo, existe una escala mental de favores que ego utiliza al encarar la necesidad de resolver un problema particular. El uso del “compadrazgo” para resolver problemas implica la operación de parear el diagrama de distancia social con el tipo de favor que se solicita (Figura 5), de manera que la estrategia de ego (¿cuál es el amigo más apropiado para solicitar el favor?) se encuentra claramente influida por la distancia social, tal como lo propone Sahlins.

Además, no hay una correlación puramente estática entre el tipo de reciprocidad y la distancia social; existe además entre ellos una influencia mutua. Si la distancia social determina el tipo de favor solicitado, esa misma solicitud y su correspondiente resultado podrán cambiar la posición de los dos amigos en la escala de distancia social: un conocido se vuelve amigo íntimo en la escala de distancia social: un conocido se vuelve amigo íntimo al prestar un servicio particularmente valioso. Por otra parte un amigo puede volverse un simple conocido a raíz de su incumplimiento de las expectativas que correspondían a su posición inicial en la escala de distancia social.

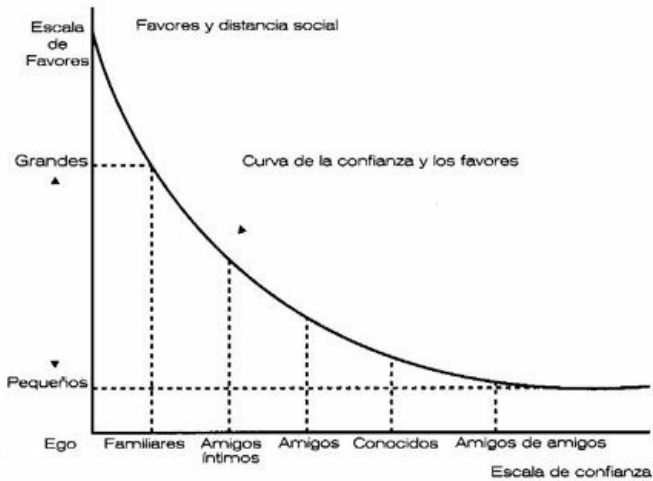


Figura 5. Diagrama de pareo o calce de favores con la distancia social. Un favor importante normalmente se solicita de una persona de mucha confianza. En cambio, un favor de menos importancia podría solicitarse hasta de un desconocido, bastando que exista un amigo común.

La movilidad horizontal en la clase media chilena depende pues del flujo de transacciones recíprocas dentro de la red social. La revisión de la distancia social es un proceso continuo. En la situación tribal analizada por Sahlins, la institución de reciprocidad estaba incrustada en una estructura social relativamente estática: la cercanía residencial y de parentesco determinaba el tipo, la frecuencia y los términos del intercambio. En las sociedades primitivas el parentesco es “el principio organizador o el idioma de la mayoría de las relaciones sociales y de grupos” (Sahlins 1985: 150). Por otra parte, en la clase media chilena el principio organizador es la distancia social (confianza) y su idioma es el de la amistad en un contexto urbano y moderno.

Además de la diferenciación de distancia social horizontal (intraclase) debemos considerar también la distancia social vertical (interclase). Una verdadera reciprocidad de amistad y favores (“compadrazgo”) se practica solamente entre iguales del mismo nivel social. Si hay intercambio de favores entre individuos de diferentes clases sociales el modo de intercambio es cualitativamente diferente y refleja diferencias de poder y posición (Blau 1964: 22). Según si el servicio es del miembro de la clase baja o de la clase alta, observamos dos nuevas formas institucionalizadas de intercambio que discutiremos más adelante:

- *redistribución* según se observa en un tipo de cacique político;
- *intercambio de mercado*, por ejemplo el cohecho o el soborno.

En el primer caso los favores se intercambian por votos políticos; y en el segundo caso contra dinero.

Debido a la transición gradual entre la clase media y las clases sociales adyacentes, es posible observar transiciones paralelas entre el “compadrazgo” y otras relaciones y modo de intercambio. El siguiente ejemplo fue aportado por un alto funcionario del sistema de educación superior.

Cierta vez tuve necesidad de pedir un favor a una modesta secretaria en una oficina pública. El favor consistía en obtener una copia inmediata de cierto documento que normalmente me hubiera costado varias semanas obtener. La secretaria consintió y yo discretamente le ofrecí alguna compensación. Por supuesto que hubiera sido totalmente impropio ofrecerle dinero abiertamente; sin embargo, yo tenía la mejor disposición de pagarle, imagínese mi sorpresa cuando la señorita sugirió que la invitara a cenar. Se trataba de una muchacha muy simple, pero naturalmente no era el caso de disculparme. A la noche siguiente apareció ella con una amiga; los tres fuimos a un buen restaurante y mis acompañantes ordenaron una gran comida, probablemente la mejor que nunca habían comido.

Este ejemplo –por cierto representa un caso poco común– sugiere las siguientes conclusiones:

- el funcionario ofreció una compensación inmediata ya que estimaba que la distancia social entre él y la secretaria era demasiado grande en un sentido vertical para entablar una relación de “compadrazgo”;
- por el hecho de rechazar un pago en dinero la muchacha se colocó al mismo nivel social que el funcionario;
- aceptó sin embargo un pago material, pero el pago fue retrasado en un día y consistió en una invitación personal.

De este modo la reciprocidad se ceñía en apariencia a la ideología de amistad de la clase media. Por supuesto que el consumo del pago terminó automáticamente la relación entre el funcionario y la secretaria.

En conclusión, el sistema de intercambio de favores y amistad llamado “compadrazgo” es muy generalizado en la clase media y es muy sensible a las diferencias de posición social. Sus requisitos incluyen una igualdad social, más la ocupación de situaciones a un nivel compatible para intercambiar favores. Proponemos por lo tanto que la participación en el “compadrazgo” constituye un indicador de membresía en la clase media chilena.

Redistribución y política

Petras (1970: 15) ha demostrado que la crisis del salitre en la década de 1920 causó una burocratización prematura de Chile. La clase media se concentró en el poder administrativo como un medio para perpetuar su existencia. Su expresión política más relevante constituyó el Partido Radical (fundado en 1843), partido que dominó la política chilena durante el periodo de 1920 a 1950. Inicialmente este partido promovió el desarrollo económico mediante la implementación de tarifas proteccionistas y otros medios legales que crearon un clima económico favorable para el auge de nuevas élites urbanas. Sin embargo, la industrialización de Chile acabó por retrasarse considerablemente. Hacia 1950 la tasa de desarrollo se estancó y “la clase de los empleados y de las profesiones liberales usó su influencia para incrementar las filas de la administración pública... a costa de nuevas inversiones del capital del Estado” (Félix 1961, en Petras 1970: 317).

La influencia política de la clase media parece estar relacionada con ciertas formas características de intercambio. Muchos informantes afirmaron que el sistema chileno de partidos en general, y del Partido Radical en particular, se basaba en gran parte en el “compadrazgo”. A grandes rasgos el mecanismo es el siguiente. Un funcionario político usa su situación en la burocracia para hacer numerosos favores a sus amigos: exenciones de multas de tránsito, permisos municipales, empleos en la burocracia provincial, pensiones y fondos de retiro, etcétera. Eventualmente aumenta el número de tales “clientes” y el alcance de sus relaciones recíprocas hasta abarcar a personas que pueden reciprocarse solamente con gratitud y adhesión política. Esta situación de intercambio desequilibrado conduce a la adquisición de poder, debido a la posibilidad de beneficiarse políticamente con los favores dispensados en el pasado. El funcionario político acaba por convertir favores en votos. Este proceso es gradual y en apariencia se asemeja una conversión de reciprocidad diádica a relación de redistribución: el apoyo político entregado colectivamente al político, significa poder que a su vez es convertible en recursos (dinero, empleos, contratos, favores burocráticos, influencia), recursos que pueden luego redistribuirse entre sus partidarios.

Resulta significativo anotar que este tipo de políticos siempre han surgido de la clase media. La redistribución comienza entre la clase media a medida que la

distancia social horizontal rebasa el círculo de amigos y conocidos del candidato, y eventualmente abarca también a personas de clase baja, especialmente obreros y técnicos en el empleo público o municipal. Existen conocidos ejemplos de caciques políticos, semejantes a aquellos descritos por Sahlins (1964: 285-300) que han logrado consolidar un grupo independiente de partidarios a través de este sistema. Éstos no representan el único tipo de políticos que surgen en Chile, y se han vuelto menos comunes ahora que la política chilena se encuentra dominada por partidos de ideología bien definida. Sin embargo, la historia de los gobiernos de clase media podría analizarse desde del punto de vista de una redistribución de beneficios sociales y económicos a la clase media y baja. A escala organizacional los grandes partidos de clase media representan centros de redistribución de beneficios sociales. Los caricaturistas políticos solían retratar el Partido Radical como una gigantesca olla de comida, rodeada de partidarios armados con cucharones.

“Compadrazgo” e intercambio de mercado

Yendo al extremo opuesto, un miembro de la clase media puede también vender sus favores impersonalmente a cambio de dinero, a personas de clase alta cuya distancia social es muy grande. En tales casos cualquier relación personal o de amistad se considera imposible. La aceptación del soborno implica un reconocimiento de inferioridad de clase, puesto que excluye la posibilidad de tener amigos en común o de ofrecer algún tipo de reciprocidad.

El soborno es esencialmente una forma de intercambio de mercado: un beneficio material mutuo se obtiene mediante “un contrato libre e informal” (Bohannon 1963: 231). Aquí también existen etapas de transición entre “compadrazgo” y soborno, correspondientes a otras tantas diferencias de distancia social. Por ejemplo entre un industrial y un inspector de impuestos puede existir un “arreglo”, que consistirá en que este último pasa de vez en cuando a seleccionar una pieza de mercadería a su gusto: Nunca se le enviará una cuenta por este tipo de “adquisiciones”. Hay funcionarios públicos complacientes que reciben tarjetas de visita, con la invitación verbal de pasar a llevarse alguna mercadería con un descuento especial. Finalmente, ha aumentado...

Agradecimientos

Me es grato expresar mis agradecimientos a los doctores James Anderson, Nelson H. H. Grabum, Guillermo de la Peña, François Lartigue, Ángel Palerm y Alfonso Villa Rojas por sus comentarios y sugerencias. Mi esposo el doctor Cinna Lomnitz colaboró con el diseño de las ilustraciones. Agradezco el permiso otorgado por el

doctor George Dalton para publicar esta versión española de un trabajo publicado originalmente en el libro “Studies of Economic Anthropology” editado por el doctor Dalton para la Asociación Americana de Antropología (1971).

Referencias citadas

- Alvin, M. Gouldner. 1960. The Norm of Reciprocity. *American Sociological Review*, (25).
- Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons Inc.
- Bohannan, Paul. 1963. *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Briones, Guillermo. 1963. La estructura social y la participación política. *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*.
- Gillin, John, 1960. Some Signposts for Policy. *Social Change in Latin American Today*. New York: Vintage Books.
- Johnson, J.J. 1961. The Political Role of the Latin American Middle Sectors. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*.
- Petras James. 1970. Negociadores Políticos en Chile. *Monthly Review*, enero-febrero.
- Polanyi, Karl. 1957. *Trade and Market in the Early Empires*. New York: The Free Press.
- Ruiz Urbina, Antonio *et al.* 1961. Estratificación y movilidad sociales en Chile. *Centro Latinoamericano de Investigaciones de Ciencias Sociales*, (17): 16-17.
- Sahlins, Marshall D. 1985. “On the Sociology of Primitive Exchange”. En: Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistock Pub.
- _____. 1964. Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”. *Comparative Studies in Sociology and History*, (5): 285-300.
- UNESCO. 1963. *Social Development in Latin America in the Post-Nar Period*, Mar del Plata.
- Vega, Julio. 1950. “La clase media en Chile”. En: *Materiales para el estudio de la clase media en América Latina*. Washington: Unión Panamericana.

Barrio-Mundo: una antropología de la aldea¹

FRESIA MARÍA SALINAS SILVA

Presentación

En este texto, se expone parte de un trabajo sobre el Barrio Yungay, sito en el extremo poniente de la comuna de Santiago, en la ciudad capital de Chile. Las observaciones que lo sustentan se iniciaron en 1995, de forma más o menos irregular; entre los años 1999 y 2001, se llevó a cabo una indagación etnográfica sistemática;² el interés por la vida barrial yungaína continúa, en tanto residente por motivos de trabajo y transeúnte de este sector de Santiago, testigo del movimiento incesante que caracteriza el estilo urbano contemporáneo.

Características de una investigación con su propia deriva

El primer contacto con el barrio Yungay de Santiago de Chile transcurrió en el contexto del traslado de la Universidad Bolivariana desde la comuna de Las Condes hacia el sector poniente de la comuna de Santiago, en la intención institucional de ampliar el rango de la población universitaria, restringida a alumnos pertenecientes a niveles socioeconómicos más bien acomodados, según opinión de sus autoridades, debido a la ubicación inicial. Para dar mejor cumplimiento a la misión educativa que la universidad había definido para sí, comenzó el cambio de domicilio. Los antropólogos, alumnos y docentes, quisimos instalarnos, primero, recorriendo el lugar y conversando con quienes de sus habitantes tuviesen la disposición a hacerlo. Más adelante, el deambular de instalación se fue convirtiendo

1 Publicación original: Salinas Silva, Fresia María. 2010. Barrio-Mundo: una antropología de la aldea. En: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II, pp. 1295-1300. Santiago: Gráfica LOM. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/119>

El VI Congreso Chileno de Antropología se desarrolló en la ciudad de Valdivia en 2007 y sus actas se publicaron el año 2010.

2 Esta etapa culminó con la publicación de un libro de difusión antropológica.

en una práctica etnográfica habitual, en el marco de los talleres de primer año de la licenciatura en Antropología Social.

Unos años después, en el propósito de universidad extendida, se llevó a cabo un primer estudio, de diagnóstico de algunas características del barrio, de carácter principalmente sociológico estadístico, en convenio con el Comité de Desarrollo. Como resultado colateral, miembros del Comité nos expresaron su interés por información sobre instituciones, calles e hitos barriales en general. En busca de respuestas a interrogantes muy específicas, y un poco al azar –en el sentido de que no fue producto de un proyecto convencional– comencé a introducirme verdaderamente en Yungay.

El iniciar este estudio en tales condiciones tuvo sus ventajas y desventajas. Entre sus ventajas, cuento:

- a) Siguiendo el fluir de la vida cotidiana, poco a poco, fui formando también parte de ella, en la deriva natural de la dinámica social en el marco barrial. Aun cuando el observar y el observador siguen siendo externos, por el mismo hecho de pertenecer al lugar observado en tanto se es allí trabajador, éste se fue transformando en una mezcla de externalidad e interioridad que termina por cumplir con los requerimientos clásicos de la etnografía. Así, siendo en parte ajena y en parte miembro –voluntaria e involuntariamente– el transcurrir de la cotidianeidad yungaína se fue encarnando en los pasos que, un año tras otro, di en el observar con los mismos ojos pero con intenciones distintas que se traslapan, enredan y desenredan.
- b) Se trata de una indagación inductiva, en tanto se plantea, finalmente, desde el descubrimiento de lo que existe (para los ojos de sentido común y los de la mirada antropológica), en la construcción de una investigación que va hacia donde las observaciones de los actores la incitan. En otras palabras, es una indagación no voluntarística, al menos parcialmente, que durante largo tiempo se limita a seguir las huellas indicadas por los actores.
- c) El largo plazo que finalmente se le dedicó –lujo asiático para muchos antropólogos, en estos tiempos– implicó que las específicas preguntas con que se partió se fueran convirtiendo, en un proceso iterativo semejante al de cualquier aprendizaje de la vida diaria, en respuestas y preguntas y posibilidades de respuestas que se fueron ampliando hasta el intento de comprensión del sentido que este pequeño territorio, intensamente ocupado, tiene para sus habitantes (entre los que termino por incluirme).

Por otra parte, por el lado de las desventajas, contaría con la recién señalada ventaja del largo plazo, que se va haciendo en largo-larguísimo, al implicar

una duda acerca de cuándo y cómo terminar. En este caso, la saturación se da, parcialmente, cuando se hace un acuerdo para publicar algo de la enorme cantidad de material acumulado, lo que estimula y obliga a entrar en la etapa de ordenamiento, producción de datos adicionales y reflexión. El momento del eureka, del *insight* satisfactorio, es el de la finalización del estudio. Parcial por cuanto los caminos tan transitados siguen transitándose, y cada cambio en el paisaje humano y arquitectónico puede concebirse como una evidencia más de aquello que fue observado, registrado y reconstruido en la forma final de un texto escrito.

Un poco de historia

El Barrio Yungay de Santiago es uno de los lugares más añosos de la ciudad que, entre antigua y nueva, pareciera destacarse por su capacidad de olvido, de descarte de la memoria inscrita en paredes, empedrados y asfaltos. Nació, este barrio, de la subdivisión o parcelamiento de tierras inicialmente entregadas a compañeros de aventuras de Pedro de Valdivia, circunvecinas al centro fundacional capitalino.

Como todo Santiago –y Chile, y América– el origen de estas posesiones de los conquistadores, primero, y de sus descendientes, después, fue su introducción a codazos (es un decir) despojando a los indígenas nativos. Éstos, y sus descendientes, en diversos grados de mestizaje, se vieron desplazados hacia los alrededores de la ciudad emergente y del espacio aldeano que, poco a poco, fue creándose en sus cercanías.

La antigua “chácara” –de don Diego García de Cáceres–, junto con las demás propiedades colindantes, fue destinada al cultivo, especialmente de hortalizas, que abastecían a la ciudad, que en ese tiempo se veía lejana. Sus límites eran, por el norte, el río Mapocho; por el sur, un brazo del mismo río, conocido como La Cañada; por el poniente, lo que hoy conocemos por Quinta Normal.

Ya en el siglo XVII, “la Cañada de Saravia, lejos de los confines de la ciudad, parecía abandonada de Dios y de las autoridades. Era la tierra del cuchillo y del bandidaje” (Acuña, s/f: 29), condición que, de una u otra forma, se mantuvo hasta avanzado el siglo XX. En el XVIII, siendo ya de propiedad de descendientes de los García Cáceres-Saravia (patronímico de un yerno de don Diego), los Portales Irrarázaval, se la conoció como el “Llano”, “Llanito” o “Quinta de Portales”. En 1836, la chacra fue dividida en hijuelas entre quince herederos de la familia. Entonces empezaron a construirse “algunas casas de cierta importancia y también ranchos miserables de murallas de quincha³ y techumbre de paja, en las cuales

3 Quincha: (de origen quechua) pared de varillas de caña o madera y barro.

se instalaron modestos comerciantes, traficantes de animales y hasta cuatrosos” (León Echaiz 1975 II: 93). Hasta la actualidad, la mixtura social será un rasgo característico de este sector de la ciudad, que se ha mantenido pese a los enormes cambios acaecidos en la urbe metropolitana.

Unos años más tarde, la población emergente recibió el reconocimiento legal del gobierno chileno: “En 1839 [...] se oficializó por decreto presidencial la existencia del barrio Yungay, cuyo nombre conmemora la significativa batalla en la guerra” (Aymerich 2001: 302). Ese mismo año, el general Manuel Bulnes había ganado la batalla de Yungay, lo que significó la derrota de la Confederación Perú-Boliviana y el fin de la guerra entre las tres naciones (1836-1839). La plaza primero, y todo el barrio, después, conmemoran ese triunfo bélico, evento en el cual cumplió un importante papel el “roto chileno”, recordado con una estatua (erigida en 1888), de incierto origen.

En 1842, el argentino Domingo Faustino Sarmiento, entonces director de la Escuela Normal de Preceptores, escribe en *El Mercurio de Valparaíso* una pequeña crónica acerca del crecimiento de Yungay, que sintetiza los efectos de la modernización en el país:

La población se acrecienta en Santiago de una manera sorprendente; los edificios se multiplican, la ciudad se extiende, y desbordándose de los antiguos límites trazados por la Cañada al S, y el Mapocho al N, la población se prolonga y ensancha por las chimbas,⁴ y los arrabales del lado opuesto de la alameda [...] De todos los extremos de la república hay en Santiago este movimiento que viene de la circunferencia al centro, ejercido por una poderosa fuerza de atracción [...] Es el caso que al poniente de Santiago y a una distancia como de 10 o 11 cuadras de la Plaza de armas, había una finca de potreros perteneciente a un Sotomayor, que para venderla con provecho se propuso dividirla en manzanas, que estuvieron a su vez divididas en sitios, para dar un triple valor al terreno. Entre nuestros avisos de ahora meses se repitió uno que anunciaba al público la venta de aquellos pequeños lotes de terreno. La especulación ha tenido los más felices resultados; y una población numerosa se ha reunido para hacer salir del seno de la tierra, cual si hubiese sido sembrada, una hermosa villita, con calles alineadas y espaciosas, alguna de las que lleva ya el nombre de calle de Sotomayor, su correspondiente plaza de Portales, su capilla y sus cientos de edificios que se están levantando todos a un tiempo, como para un día convenido, presentando el espectáculo más animado por la actividad que reina en todas partes y los grupos de trabajadores que se divisan en todas direcciones sobre los edificios, cuya

4 Chimba: de chimpa (palabra quechua), que significa “del otro lado”.

elevación avanza por momentos. Una calle nueva y mui recta va de la nueva villa a unirse a la de la catedral de Santiago, estableciendo para lo sucesivo, si hubiesen buenas veredas el paseo más largo y más agradable que pueda imaginarse [...] La villa de Yungai ha proporcionado un bien importante, que es establecer un nuevo centro de población; de manera que sus moradores tengan una plaza, un paseo, y otros lugares públicos que sirvan para la formación de edificios de gusto y aun de lujo, con la circunstancia de agregar por el camino de Valparaíso que pasa por su costado N un guangualí⁵ inmediato, que vendrá a ser como su arrabal. Veremos los progresos de esta villa, la policía que en ella se establece, la numeración e iluminación de sus calles, su ornamento, su alameda, etc.

Como se puede apreciar, la acelerada expansión de la ciudad, fenómeno que llama la atención a Sarmiento a poco de oficializada la fundación de Yungay, sigue presente en Santiago, aunque los problemas que esto ha venido acarreado no se vislumbraban. La especulación de los terrenos antes agrícolas, que se venden para obtener un máximo de ganancias económicas, y el rápido desarrollo de la construcción, son igualmente fenómenos sin solución de continuidad hasta hoy. Por otra parte, la mención a la calle denominada ahora simplemente Catedral, que atraviesa el barrio en su eje Este-Oeste, nos permite apreciar otro de los elementos destacados del estilo de vida barrial: la permanencia. Asimismo, este “nuevo centro de población” responde a los requerimientos de la habitabilidad, en la mirada de su tiempo: plaza, paseo, policía, numeración, iluminación pública, ornamentación, dan cuenta de las ventajas del progreso. En fin, la heterogeneidad social es parte de este retrato: “edificios de gusto y aun de lujo” van acompañados del guangualí o arrabal, situación que pareciera tan natural al distinguido escritor.

Armando de Ramón señala que, pese a la diversidad de habitantes –desde “grupos muy acomodados” hasta “pobladores muy modestos” (1992: 222)– “el barrio de Yungay terminó siendo habitado preferentemente por familias de clase media y alta, por intelectuales y profesionales que trabajaban en la Quinta Normal” (p. 169). Estas variaciones de sus residentes también marcaron la pauta de lo que se encuentra a través de la historia barrial; popularización y gentrificación son parte del proceso de desarrollo de Yungay, desde sus comienzos hasta nuestros principios del siglo XXI.

Uno de los más notables vecinos, el sabio polaco Ignacio Domeyko, cuya casa todavía se mantiene en el sitio gracias a la ocupación continuada de la familia y a su interés por preservarla, relata que, deseoso de una vida más tranquila,

5 Guangualí: (de origen quechua) pueblo o población de indios.

salí a las afueras de la ciudad en busca de una casita medio campesina, para habitar en ella. Encontré –como predestinada para mí– una vivienda construida hacía poco por un francés, con un jardín bastante grande, a cien pasos de la iglesia parroquial [...] Su propietario, obligado a buscar mejor suerte, me la vendió por un precio módico y me trasladé a ella a comienzos del año 1850 (1978: 815-816).

Entre 1850 y 1930, se produce el auge de este sector de Santiago, con la llegada de familias campesinas acomodadas, la inmigración extranjera, la construcción de obras de mejoramiento urbano, colegios⁶, etc. Para M. Laborde, “en este barrio se encontraron y fundieron la cultura libresca y la popular oral, las páginas europeizantes y la memoria mestiza. Éste fue el punto germinal de la cultura chilena” (2000: 99).

Desde 1930, el barrio decae, a medida que las familias acomodadas se trasladan de Yungay hacia sectores cada vez más altos de Santiago. El deterioro se acentúa con el terremoto de 1985. Según V. Espinoza (2000), la última etapa de la vida barrial comienza en 1990, con las políticas de renovación urbana que subsidian la construcción habitacional, concitando la aparición de edificaciones de altura que cambian la fisonomía tradicional. A esto cabe agregar un nuevo proceso de gentrificación, con la transformación de residencias antiguas uni y multifamiliares en los nuevos lofts, y la consecuente instalación de lugares de esparcimiento para los habitantes más recientes, y para los santiaguinos en general.

Habitantes, y el multi-barrio Yungay

Más allá –o más acá– de esa historia que se hace historiografía, sociología o antropología, y que impone interpretaciones conceptuales especializadas sobre las observaciones de los residentes y transeúntes, se ubica este vivir la vida diaria. Si consideramos a la historia, estudiada y reflexionada por los académicos, y sentida de una u otra forma por los habitantes –más o menos permanentes– del barrio, como en un extremo más colectivo de la relación, en el otro se encuentra una miríada multicolor de individuos. Cada uno de ellos es su propia historia, define y transita por su propio barrio. La historia oficial de Yungay, en esta otra mirada, se inicia, continúa y persiste encarnada en personas de carne y hueso. Pedro de Valdivia, su compañero Diego García de Cáceres, Diego Portales, Ignacio Domeyko, José Luis Amunátegui, junto con tantos yungaínos anónimos, van conformando lo que se convierte en el barrio actual. Domeyko, el sabio, llegó al sector que iniciaba su existencia decretada en busca de tranquilidad; allí también encontró a la joven señorita que sería su única esposa, Enriqueta Sotomayor

6 El Liceo Miguel Luis Amunátegui se funda en 1890.

Guzmán. Don César Rossetti, almacenero italiano cuya inteligencia y don de gentes atraía a su “despachito” a los residentes más encumbrados del barrio en una famosa tertulia. La familia Caffarena y sus descendientes, Joaquín Edwards Bello, Violeta Parra, acompañan al “Puerto Montt”, el mendigo bailarín; a la empleada de casa particular que cuida a la anciana semi inválida compartiendo año tras año con ella la vida más que con sus propios familiares; al joven que se fuma un pito en medio de la plaza del Roto Chileno; al migrante peruano y al ayudante de cocina que trabaja bien lejos de Yungay, en un restaurante del barrio alto.

Para cada uno de ellos, así como para todo habitante del barrio, éste puede ser único y peculiar. Si en el nivel colectivo oficial (léase, por ejemplo, documentación municipal y mapas) los límites del barrio son variados y cambiantes, se hacen cada vez más difusos a nivel de los individuos particulares. Los discursos dicen de la móvil heterogeneidad de opiniones, que van desde las de quienes no sospechan de la existencia de un barrio llamado Yungay donde de casualidad residen o transitan, hasta las de quienes enumeran sus fronteras norte, sur, oriente y poniente (no necesariamente todas coincidentes), pasando por las de quienes estrechan su barrio al espacio en que conocen a sus vecinos. Dos o tres manzanas alrededor de mi casa, o las calles Cumming / Brasil, Alameda, Mapocho y la Quinta Normal, o ¿qué barrio?

Como se mencionó en sección previa, desde antes de que el barrio se conociera como tal, sucesos delictuales formaron parte de su historia. Cuatrerros, cogoteros, asesinos, contribuyen también a la elaboración de la imagen más oscura de Yungay, a poco de la llegada de los españoles. Del crimen de la ermita (el primero registrado), hasta un crimen no resuelto de mediados del siglo XX, cuya pista seguí a partir de referencias de algunos vecinos –sin resultados. La prensa escrita ha cumplido un papel relevante en la imagen de Yungay como barrio peligroso; la Fiesta del Roto Chileno, hoy en la Semana barrial, y estos crímenes han sido el tema más constante en la exposición medial del sector. Hoy, se ha agregado la del barrio de moda, con lofts que aparecen en revistas de decoración, y restaurantes entre los mejores de la ciudad.

Por último, en los espacios vacíos de edificios, en los sitios baldíos, y en calles, veredas y donde se pueda, habitan otros residentes: los indigentes, los sin casa, alcohólicos, locos, cesantes esporádicos y permanentes, macheteros o mendigos, que componen sus propios recorridos por el barrio, en sus legítimos intentos de sobrevivencia, con la solidaridad de “caseros” o “tíos”, que les ofrecen un desayuno, una ducha, la cama de una hospedería.

Habitantes ilustres, habitantes anónimos, son acompañados frecuentemente por otros que no por estar muertos –o por no ser humanos– dejan de estar presentes.

Es la experiencia individual de puertas que se cierran y ventanas que se abren sin razón, de objetos que se pierden en una habitación y nunca más son encontrados, de pasos que suben escaleras pero nadie llega a su cima, de llantos de niños y mujeres en un subterráneo, de gemidos de jóvenes estudiantes asesinados en la dictadura, de monjas quemadas en incendios del pasado, de personas que ya no están en este mundo. Estos fantasmas o aparecidos, o duendes que realizan pequeñas maldades o diabluras, se van reproduciendo en las narrativas cotidianas de los residentes de una casa, de los vecinos, de niños y adultos. El miedo, el susto, después el acostumbramiento, son las respuestas habituales a las manifestaciones de existencia de estos otros residentes, que parecen haberse quedado allí para no salir, aunque su hábitat de casas viejas con crujientes pisos de madera desaparezca a cambio de edificaciones en altura. Cada uno, también tendrá su propia y peculiar identidad, y será recibido, rechazado o ignorado por los vivos según sus propias y peculiares identidades.

Para ex residentes del barrio, la apelación indagatoria evoca experiencias infantiles, de familia, de épocas relativamente pasadas pero a veces muy frescas en la memoria. La casa donde se pasó la niñez, el cine, el liceo, todos demolidos para dar paso a un edificio de altura, un sitio vacío, una tienda, vuelven a aparecer en el recuerdo de personas de diferentes edades y condiciones. La familia se fue más arriba –y el barrio entero decayó– siguiendo el indicador del progreso social y económico, dejando atrás la antigua industria, el hogar envejecido, el burdel donde se aprendió a bailar, la iglesia frente a la cual se esperaba a las jovencitas a la salida de misa. Varios de estos ex yungaños se han negado a dejar completamente este pedazo de la urbe donde transcurrieron los mejores momentos de su pasado, un barrio en el que, según dicen, los vecinos tenían intereses comunes, a pesar de sus diferencias. Comunidad de intereses, el saludo a los vecinos, conversaciones compartidas, protestas en conjunto, rumores, mitos, la sensación de vivir en un lugar distinto, son útiles para diferenciar entre un nosotros y unos ellos que pueden variar de un habitante a otro. Si para los vecinos comerciantes de la Alameda y sus aledaños el barrio sería Estación Central o Alameda, traspasando los límites invisibles de los bordes comerciales alcanzamos el corazón del Yungay barrial: la Plaza del Roto [Chileno], con su explanada, sus juegos infantiles, sus jubilados sentados en los bancos cuando el tiempo está bueno, su iglesia con santo patrono, el almacén de la esquina donde venden el mejor pan para la once, el anciano que, desde su silla, ve pasar en la puerta de su casa. La proliferación de edificios de departamentos y de lofts parece no haber podido alterar radicalmente ese paisaje, que se entreteje con un estilo de vida.

El barrio, pues, termina siendo imaginado y narrado como el lugar de la infancia; como habitáculo de aparecidos –y desaparecidos– que vuelven una y otra vez; como el lugar de trabajo o de estudio; como un lugar de tránsito; el espacio antiguo y nuevo donde la vida diaria se reproduce y modifica. Incluso, como un

sector de la comuna que no es más que un punto anónimo de la geografía urbana donde se reside por casualidad, necesidad o gusto.

Historia algo vívida y vivida, por y para los habitantes

Uno de los intereses centrales de esa investigación se centró en la tradicional relación entre lo colectivo y lo individual. El barrio Yungay se concibe como el espacio, territorio, locación o lugar donde esta relación se explora, no debido a que haya nacido propositiva y explícitamente así sino como resultado de las múltiples, heterogéneas y extensas observaciones propias y ajenas. Porque para distintos habitantes, antiguos y nuevos, el barrio suele dejar una marca común; algunos de ellos no saben de qué se trata, pero son capaces de expresarlo aunque sea indirectamente. Las evidencias aún visibles del pasado, en edificaciones, empedrados, rieles de trolebuses, hasta personas, impactan en diferentes grados a quienes allí viven, estudian, trabajan. Pese a que todas estas evidencias corren peligro de desaparecer –la continuada y creciente construcción de edificios de departamentos estaría apuntando a ese destino– todavía persiste un resabio de su historia colectiva en el aire, y han sido varios quienes hemos llegado a interesarnos algo más en estas huellas, que a veces son intangibles. Es decir, el valor patrimonial no sólo se aplica a los cada vez más escasos bienes materiales de años previos sino también a sensaciones, actitudes y sentimientos. Recuerdos de familia, relatos de los abuelos, aprendizajes acerca de una estética barrial, se conjugan con casas antiguas, una iglesia, una estatua, un colegio más que centenario, el trazado bizarro de una calle que fuera, antes, el lugar donde se celebraba en ocasiones festivas.

Otros habitantes, tal vez los más, han perdido ese contacto e interés por el pasado, coincidiendo, de este modo, con el desconocimiento y el desinterés de muchos connacionales por la historia como experiencia colectiva y comunitaria. Este no no-lugar, intensa y extensamente habitado, puede y debe trazarse, para ser comprendido, mediante una mirada longitudinal, desde su dinámica histórica y desde las experiencias de las personas particulares que lo han habitado y habitan, como una obra de arte colectiva y a la vez individual.

Referencias citadas

- Acuña, Manuel. s/f. *La Gratitud Nacional. Entre la Cañada y el Metro*. Santiago: Editorial Salesiana.
- Araneda, Fidel. 1972. *Crónicas del Barrio Yungay*. Santiago: Editorial Fontecilla.
- Araya, Rubén *et al.* 1996. *Diagnóstico del Barrio Yungay. Documento de trabajo*. Santiago: Escuela de Antropología Universidad Bolivariana.

- Aymerich, Jaime. 2001. El Barrio Yungay y sus funciones particulares. *Polis*, 1(2): 301-318.
- Caniulao, Gerardo *et al.* 1995. "Percepciones del medio ambiente de los vecinos del Barrio Yungay". Manuscrito. Informe de Investigación de Casos. Escuela de Antropología Universidad Bolivariana.
- Cornejo, Alejandra *et al.* 1995. "Relatos del otro barrio. Reconstrucción del imaginario medioambiental de la abuelita Vitalia, la señora Teresita, la señora Inés, doña Elizabeth, don Luis y don Ismael". Manuscrito. Informe de Investigación de Casos. Escuela de Antropología Universidad Bolivariana.
- De Ramón, Armando. 1992. *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*. Madrid: Mapfre.
- Domeyko, Ignacio. 1978. *Mis viajes. Memorias de un exiliado*. Tomo II. Santiago: Universidad de Chile.
- Espinoza, Vicente. 2000. "Condiciones de vida de los sectores populares". En Miguel Saavedra y Natham Starkman (dirs.). *Santiago Poniente. Desarrollo Urbano y Patrimonio*. pp. 118-135. Santiago: Dirección de Obras Municipales de Santiago-Atelier Parisien d'urbanisme.
- Laborde, Miguel. 2000. "Yungay, un punto germinal de la cultura chilena". En Miguel Saavedra y Natham Starkman (dirs.). *Santiago Poniente. Desarrollo Urbano y Patrimonio*. pp. 96-107. Santiago: Dirección de Obras Municipales de Santiago – Atelier Parisien d'urbanisme.
- León, René. 1975. *Historia de Santiago*. Tomo II. Santiago: Imprenta Ricardo Neupert.
- Molina, Guillermo. 2000. "Los rucos del Barrio Yungay, o la búsqueda de los nómades urbanos". Manuscrito. Informe de investigación. Escuela de Antropología Universidad Bolivariana.
- Salinas, Fresia. 2002. *El Barrio Yungay de Santiago de Chile. Apuntes etnográficos*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1842. S/t. *El Mercurio* (3 de Abril). Valparaíso.

Inmigrantes en territorios de frontera. La ciudad de los otros. Santiago de Chile¹

FRANCISCA MÁRQUEZ

Introducción

Esta investigación aborda la pregunta por la construcción y génesis de “territorios de frontera” por parte de inmigrantes en La Chimba, al norte del río Mapocho de la ciudad de Santiago. Territorio de fronteras físicas y simbólicas, La Chimba se levanta históricamente como territorio privilegiado para observar las huellas y marcas identitarias que inmigrantes de nuestra ciudad dejan tras de sí en sus desplazamientos y ocupaciones cotidianas al otro lado de la angosta franja del río Mapocho.

Desde evidencias de la historia, la etnografía y georreferenciación se concluye que las referencias territoriales en espacios de frontera y la presencia inmigrante están signadas por la memoria nostálgica del terruño que se dejó atrás, pero también por las prácticas de integración a la ciudad. Se trata de desplazamientos, ocupaciones y prácticas cotidianas que no se orientan solo por la necesidad de sobrevivencia en sentido estricto, sino también por la posibilidad de que el territorio de acogida otorga para producir y significar un modo de habitar otro, distinto al de los residentes originarios, propio.

Sin embargo –y es la tesis central de esta investigación–, sus posibilidades no terminan ahí. Las identidades territoriales de frontera nacen, se crean y se transforman en fuente de poder y de ejercicio ciudadano cuando la configuración

1 Publicación original: Márquez, Francisca. 2014. Inmigrantes en territorios de frontera. La ciudad de los otros. Santiago de Chile. En: *EURE (Santiago)* 40 (120), mayo: 49-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612014000200003>

En este artículo colaboran los coinvestigadores del Fondecyt n° 1095083: Ricardo Truifello, geógrafo, Universidad Adolfo Ibáñez; Rodolfo Arriagada, arquitecto, magíster en Arquitectura y Urbanismo, Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales (IEUT), Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC).

de los territorios que las cobijan son capaces de alimentar y ensanchar el campo de lo posible, más allá de la sobrevivencia.

La investigación muestra que la realización de la vida activa (trabajo, acción y obra, en el sentido que le da Arendt 1983) en estos territorios de frontera depende de la realización de una paradoja: la posibilidad de cobijo y arraigo (condición de comunidad y redes de protección) y, a la vez, de itinerancia y movimiento (condición de translocalidad y redes que articulen a la ciudad y a otras naciones). En este sentido, el carácter de territorio de frontera estaría dado justamente por un doble movimiento: por una parte, el resguardo de sus habitantes en la multiculturalidad; y por otra, la posibilidad e invitación a la conectividad más allá de las fronteras del barrio, de la ciudad y de la nación. Cuando estas condiciones se cumplen –resguardo en el nosotros y conectividad a los otros– la soberanía sobre el propio territorio se asienta, y las sombras de la estigmatización se diluyen.

El objetivo de este artículo es reconstituir de manera comprensiva los procesos temporales y espaciales mediante los cuales, a lo largo de los siglos XX y XXI, olas de migrantes se instalan, ocupan y marcan el territorio de La Chimba (los barrios Recoleta e Independencia), transformándolo en un territorio de frontera; esto es, simultáneamente territorio de cobijo y de apertura a la ciudad y al mundo.

El método es fundamentalmente cualitativo, y se ubica en lo que De Certeau (1999) denominó la socioetnografía, a medio camino entre la sociología y la etnografía, de modo de evitar la discursividad indefinida. La investigación hace dialogar la información objetiva de este territorio de La Chimba para posibilitar la “escenificación de la vida cotidiana” y dar paso a la observación de las acciones y tácticas de los migrantes.

La Chimba, territorio de frontera

La ciudad difícilmente puede ser comprendida como el lugar del orden y la coherencia; ella es el lugar, por definición, de la deliberación, de la participación, pero también de la experimentación de la diferencia (Sennet 2003), de la multiculturalidad (García Canclini 1995) y la sobreabundancia de sentidos (Augé 1992). La densidad de interacción, el intercambio y el movimiento son rasgos inherentes a ella, al igual que la presencia de fronteras geográficas y simbólicas como las que conocemos en nuestra ciudad de Santiago.

La Chimba, al norte del río Mapocho, ha sido históricamente nuestro “otro lado” (Figuras 1 y 2). Aun cuando las investigaciones historiográficas enfocadas en los procesos territoriales y urbanos evidencian que desde la canalización del río, a finales del siglo XIX, La Chimba y el Mapocho paulatinamente se fueron

integrando a la ciudad en lo vial y cultural (Castillo 2012), lo cierto es que, hasta la actualidad, la angosta franja del río marca la frontera entre la ciudad propia y la ciudad bárbara. Desde su origen, en la Colonia, se instalaron allí, material y simbólicamente, lo que el centro de la ciudad niega: los cementerios, los hospitales, los mercados de abastos y los inmigrantes empobrecidos en busca de mejor fortuna. La Chimba, aldea de indios, ha sido durante cuatro siglos y medio frontera, trastienda, pero también cobijo y lugar de la diversidad. Ella no solo pervive en la segregación simbólica de los muertos al otro lado del río Mapocho, territorio de los esencialmente otros, sino que se perpetúa en poblaciones que en su mixtura mantienen la vitalidad de este territorio (Romero 1997). Y aun cuando en la actualidad las orillas del río Mapocho evidencian una “apropiación” y urbanización, las evidencias etnográficas indican que, en términos del habitar, al lado norte del río, la “otredad” se persevera en el modo de ocupar, construir, trabajar y ordenar la espacialidad. La Chimba desafía la planificación central y se vuelve emblema de una cierta autarquía. Si el centro de Santiago es la cara de la legalidad y la civilidad, La Chimba es históricamente espalda, contracara y reverso; una ciudad paralela al otro lado del río.

Geográficamente es el río Mapocho el que fija la frontera, línea divisoria que establece un adentro y un afuera, borde visual hasta donde se llega, pero también desde donde se parte. Borde que fija un territorio de frontera, entendido como el lugar donde se distingue el nosotros de los otros; lugar vago e indeterminado que habla de un estado permanente de transición. Sus habitantes son los que atravesaron esa frontera, los raros, los molestos, los indeseados, los mulatos, los indios, los muertos, los locos, los extranjeros; aquellos que ya cruzaron la frontera o caminan por el precario límite de lo normal (Anzaldúa 1999). La Chimba se levanta como un territorio físico y simbólico en el que se configuran los referentes identitarios que darán forma a la ciudad de los otros. Esta investigación se ubica justamente en la pregunta por la otredad urbana que representan los migrantes en este territorio de circulación y frontera.

LA CHIMBA
EN EL SIGLO XX

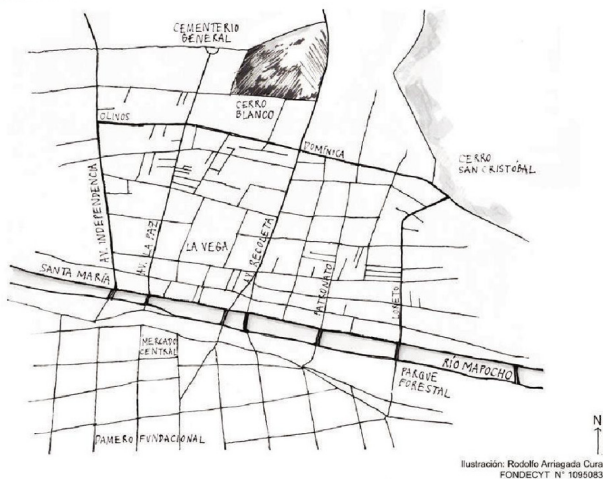


Figura 1. La Chimba desde el sur, siglo XX

Fuente. Croquis de R. Arriagada, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009)

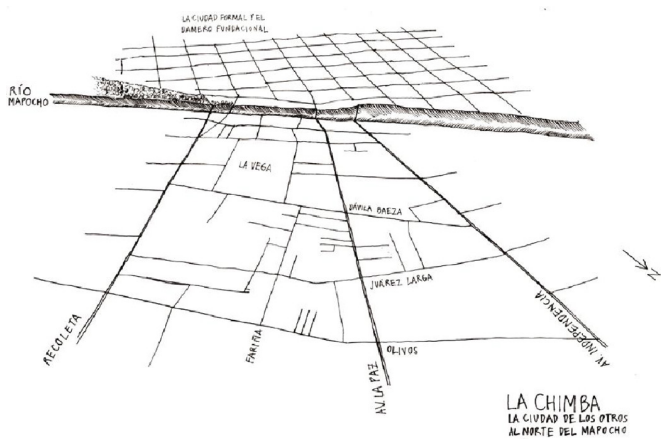


Figura 2. La Chimba desde el norte, siglo XX

Fuente. Croquis de R. Arriagada, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009)

Tiempo y espacio del habitar en territorio de frontera

El territorio de frontera se constituye por definición junto a la figura del extranjero, en los términos de Georg Simmel (1998). Es decir, “el que viene hoy y se queda mañana”, pero siempre el inmigrante en potencia para quien la proximidad y la distancia constituyen dimensiones esenciales y conflictivas en su relación con la ciudad. La movilidad y los contactos ocasionales son dos rasgos constitutivos que marcan la relación del extranjero con el territorio de acogida. En este sentido, la migración es la ausencia de vinculación permanente con un punto del espacio, pero su gran potencial es que, en este movimiento, el inmigrante introduce nuevas cualidades y recursos al espacio de acogida. En esta relación ambigua de distancia y proximidad con la ciudad que lo acoge, el extranjero fija su particular y precaria existencia. Y como todo aquel que está de paso, el extranjero puede ser simultáneamente confidente y objeto de sospecha. Su relación con la sociedad es, por definición, un ejercicio problemático.

Porque el inmigrante circula entre espacios jurídicos, territoriales e identitarios que le son ajenos, su figura cuestiona y desnaturaliza los consensos sociales. De allí que leer las historias y prácticas de migrantes en la ciudad requiera necesariamente de la construcción de un paradigma de la movilidad en que se conjuguen las dimensiones problemáticas del movimiento; esto es, la tríada espacio-tiempo-identidad. Toda movilidad social, cultural y económica deja huellas en el espacio y el tiempo; huellas de recorridos, de cambios de residencia, de apropiaciones del suelo, de instalaciones y desinstalaciones, de idas y venidas.

Enfoque metodológico

Esta investigación se sitúa conceptual y metodológicamente en la experiencia urbana del inmigrante, mediante la observación de los trayectos y prácticas que conforman un territorio de pertenencias translocales en la ciudad. La premisa es que territorios como La Chimba no se experimentan solo como espacios físicos, suma de historias y monumentos, sino como espacios significados que conducen a la permanente reescritura de la experiencia urbana.

Escenarios y prácticas

Se observan dos aspectos básicos del desempeño espacial y geográfico de la vida cotidiana de estos migrantes: la construcción de escenarios de comportamientos (lugar donde se despliega la práctica); y el desarrollo de prácticas culturales que guían el desplazamiento y construyen principios del habitar en este territorio (Cuadro 1). Ambos –escenarios y prácticas– llenan de contenido geográfico y

significativo la vida cotidiana, definiendo lo que denominaremos el hábitat configurativo de nuestra ciudad (De Castro 1999).

a. Escenarios de comportamientos: Historia migratoria de los grupos étnicos que desde mediados del siglo XX se instalan en este territorio de frontera. Características sociodemográficas de la población migrante a partir de información censal que se construye de la programación de rutinas y codificación de datos de migración por país, cruzada con información de hacinamiento, ocupación laboral y otras variables. Finalmente se caracteriza la traza urbana, arquitectura y emplazamiento de migrantes.

b. Práctica cultural: Prácticas que construyen principios de identificación y guían el desplazamiento por el barrio, la ciudad y el mundo. Imaginarios que hablan de un tiempo y espacio otro (De Castro 2005). Prácticas y trayectos cotidianos de migrantes en el tiempo y espacio (Giannini 1992). Redes y vínculos que construyen comunidad y articulan a la ciudad y al mundo.

TERRITORIO DE FRONTERA LA CHIMBA SIGLO XX							
HÁBITAT CONFIGURATIVO LUGARES SIGNIFICADOS							
	ESCENARIOS DE COMPORTAMIENTO			PRÁCTICAS CULTURALES			
	Historia migratoria	Caracterización socio-demográfica	Arquitectura	Trayecto cotidiano	Marca, huella	Redes, vínculos	Imaginario
Fuentes secundarias	x	x	x				
Georreferenciación		x					
Etnografía				x	x	x	x
Relato de vida, entrevista				x			
Trayecto comentado				x	x	x	
Mapa mental				x	x	x	
Hablar de frontera y translocalidad							

Cuadro 1. Modelo de análisis, dimensiones conceptuales y metodológicas

Fuente. Elaboración propia, Fondecyt n° 1095083 (Márquez 2009).

A partir del reconocimiento de estos elementos estructurales y experienciales se realiza una socioetnografía, la cual permite establecer –mediante observación, recorridos comentados y mapas cognitivos– la configuración de este habitar de frontera.

Universo del estudio

El trabajo etnográfico se focalizó en las comunas de Recoleta e Independencia, en el radio que la literatura e historiografía indican como La Chimba: por el sur, avenida Domingo Santa María; al norte, avenida México; al oriente, Calle Loreto; al poniente, avenida Fermín Vivaceta. El universo de informantes recoge la diversidad étnica de La Chimba, por lo que se incorpora también al habitante chileno. Se cuida representar en este universo las diferencias según edad, ocupación laboral, sexo, lugares de residencia y nacionalidad (Cuadro 2).

HABITANTES DE LA CHIMBA	RELATO DE VIDA / RECORRIDOS / MAPAS IMAGINARIOS
Migrantes sin retorno (1948) Oriente Próximo: Palestino/Libanés/Sirio	20
Migrantes con retorno (1982) Asia: Coreano/Chino/Indio	10
Díasporas (1998-2008) Latinoamérica: Argentino/Peruano/Ecuatoriano	20
Chilenos	20
Total	70

Cuadro 2. Universos entrevistados según nacionalidades, 2009-2011

Fuente. Elaboración propia, Fondecyt n° 1095083 (Márquez 2009)

Etapas de la investigación

a. Escenarios de comportamientos:

- i) Sistematización de la información secundaria, archivos históricos siglo XX, georreferenciación censal, mapeo y croquis de traza urbana y arquitectónica;
- ii) Etnografía, observación y descripción de prácticas de migrantes, huellas plasmadas en la materialidad (arquitectura, traza urbana), lugares significados y transformados por estas prácticas.

b. Práctica cultural:

- i) Relatos de vida y entrevistas en profundidad; trayectoria biográfica de migrantes y habitantes chilenos con objeto de reconstituir sus relatos, imaginarios y tensiones identitarias en los espacios-tiempos de la vida cotidiana y migratoria;
- ii) Etnografía de recorridos por la ciudad, el barrio y espacios translocales;

iii) Mapas mentales de recorridos, traslados, viajes y ocupación del espacio. La cartografía simbólica (a diferencia de la cartografía física) –expresada en la construcción de croquis– da cuenta de límites metafóricos e hitos imaginados que indican y unen territorios a una memoria colectiva, a una manera de hacer las cosas. Mediante los croquis se señalan recorridos simbólicos e intersecciones entre los sujetos y su espacio. El relato constituye el soporte de esta cartografía, como sistema de símbolos que da cuenta de los lugares como espacios relacionales, históricos e identitarios (Augé 1992, De Castro 2005).

Del escenario y contexto sociohistórico

Inmigrantes en Chile del siglo XXI

Las cifras de migración en Chile indican que durante las dos últimas décadas, el país ha pasado de ser un territorio generador de migrantes, a ser crecientemente receptor. Aun así, comparado con la región y el mundo, presenta bajas magnitudes de inmigración. Desde 1940 hasta inicios de los años ochenta, en Chile el fenómeno migratorio se caracterizó por la mayor presencia de personas de origen europeo y la existencia de corrientes árabes y del Extremo Oriente. Solo en las últimas décadas del siglo XX comenzó a predominar, dentro de las corrientes inmigratorias, la población fronteriza sumada a la de países asiáticos, producto del crecimiento económico y la liberalización de la economía desde la década de los ochenta. Con la democracia y la estabilidad política esta tendencia se consolidó.

De acuerdo con el último censo (2002), la población de origen sudamericano constituye un 67,8 por ciento del total de la población extranjera en Chile. Más del 50 por ciento de la inmigración andina llegó al país con posterioridad al año 1996, especialmente en el caso de la población peruana, ecuatoriana y colombiana. Por otra parte, es relevante la gravitación de las mujeres en la composición de la inmigración, donde participan en más del 52 por ciento. Desde el punto de vista etario, la inmigración se caracteriza por ser principalmente laboral, lo que se refleja en el bajo porcentaje de niños menores de quince años. Una característica visible es la población económicamente activa, la cual ascendía a 48 por ciento del total de población de inmigrantes en el año 2002. Por otra parte, se han reducido los técnicos y profesionales (de 64 por ciento en 1992 a 45 por ciento en 2002). En cuanto a localización, se observa una importante concentración en la Región Metropolitana, donde reside el 63 por ciento del total de la población inmigrante. Esta corresponde mayormente a lo que se denomina una nueva inmigración, espontánea, procedente de Sudamérica, de origen andino y urbano, femenina y con finalidad laboral (construcción, industria y servicios domésticos) (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2002). Según estos mismos datos, se puede observar

que la magnitud del fenómeno migratorio en el Área Metropolitana de Santiago es de aproximadamente 108.775 inmigrantes extranjeros, equivalente a casi el 2 por ciento de la población total residente en el Gran Santiago.

En los últimos años, un aspecto fundamental de la dinámica de las migraciones en América Latina ha sido el paso de “migraciones sin retorno” (como fueron las primeras oleadas palestinas en nuestro país) a las “migraciones con retorno” (asiáticos, latinoamericanos), donde la relación entre inmigrantes y sus sociedades de origen permanece vigente en cada una de las prácticas que desarrollan en el territorio que los acoge. La presencia de comunidades étnicas en las ciudades y la aparición de prácticas transnacionales entre los inmigrantes parecieran, así, cuestionar el modelo de la asimilación en favor de un modelo que habla de la reactualización de prácticas y formas de vida que trascienden los límites geográficos y políticos de los países. La diversidad étnica y el multiculturalismo emergen con fuerza según los contextos políticos y sociales en que los inmigrantes están insertos. Junto a estas transformaciones, sabemos que nacen nuevos procesos de etnogénesis, los cuales implican que terceras y hasta cuartas generaciones de inmigrantes reactualicen sus vínculos con los territorios de origen, ya no en la perspectiva del retorno, sino que del reencuentro con sus raíces.

Inmigrantes en La Chimba del siglo XXI

Al otro lado del río Mapocho, entre avenida Independencia y calle Loreto, oleadas de migrantes se han instalado históricamente desde inicios del siglo XX, perseverando así la impronta de territorio mosaico: árabes que llegaron escapando del Imperio Turco Otomano el año 1890; españoles refugiados de la guerra civil a fines de los años treinta; palestinos huyendo tras la creación del Estado de Israel en 1948; coreanos en busca de mejores horizontes a comienzos de los años ochenta, con la liberalización de la economía chilena; peruanos, ecuatorianos, argentinos escapando de las crisis económicas de sus países durante los años noventa. Lo cierto es que el proceso de inmigración y ocupación de La Chimba por parte de nacionalidades diversas (Figura 3) no se detiene a lo largo de los siglos XX y XXI, manteniendo así su impronta hasta el día de hoy.

En la decisión de estos inmigrantes de instalarse en La Chimba juegan a favor los bajos precios de los terrenos y las viviendas, pero sobre todo la cercanía a sus iguales (otros inmigrantes) y a los principales servicios de la ciudad. Si bien con la instalación del mercado de La Vega, el año 1895, el carácter comercial y productivo de La Chimba había adquirido especial fuerza, con la llegada de comerciantes y pequeños industriales palestinos, en 1948, ese carácter terminó por consolidarse. En el caso de La Vega, fueron principalmente familias chilenas de chacareros, comerciantes, camioneros, jornaleros, las que le dieron vida al sector. Algunos

compraron casas en las cercanías, otros hicieron de La Vega su hogar. Años más tarde, los inmigrantes árabes y judíos ocuparon los sectores aledaños a La Vega, como el barrio Patronato y la avenida Independencia. Se hicieron de terrenos y levantaron sus viviendas en los pisos superiores de sus negocios y pequeños galpones industriales, posicionándose como iconos de la incipiente industria y comercio textil en Chile (Agar 1983).

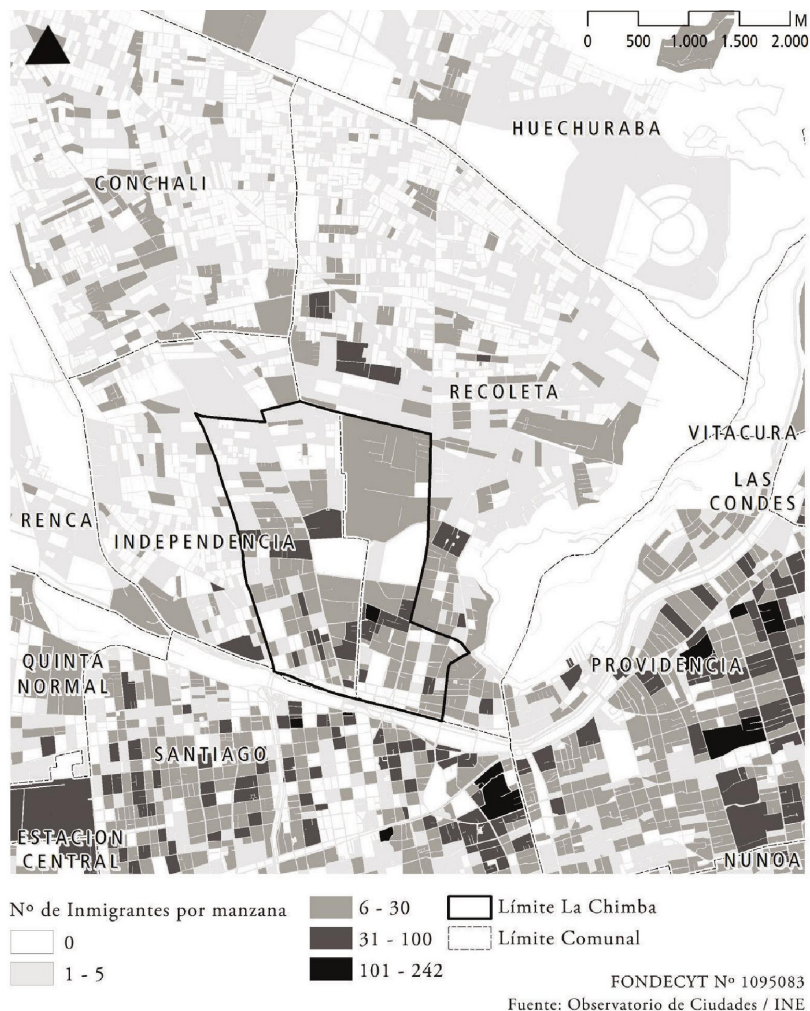


Figura 3. Inmigrantes por manzana 2002, La Chimba

Fuente. Elaboración de R. Truffello, a partir de Observatorio de Ciudades, PUC. Fondecyt n° 1095083.

En la década de los años ochenta, con la inmigración coreana, Patronato e Independencia se vieron fuertemente afectadas por la política económica orientada a acabar con el modelo de sustitución de importaciones, que, junto con desregular las tarifas aduaneras, desincentivaría el desarrollo de la producción nacional (Salazar y Pinto 2002). En el caso de las fábricas de propiedad de árabes, se vieron obligadas a sortear un duro período de crisis, lo que lograron con el arrendamiento de sus locales; en cambio, aquellas que no pudieron reacomodarse al nuevo contexto económico, simplemente quebraron. Fue a partir de los años ochenta que se generó un rápido proceso de densificación del suelo con fines comerciales y residenciales, con la consecuente tugurización de la arquitectura (Figura 4).

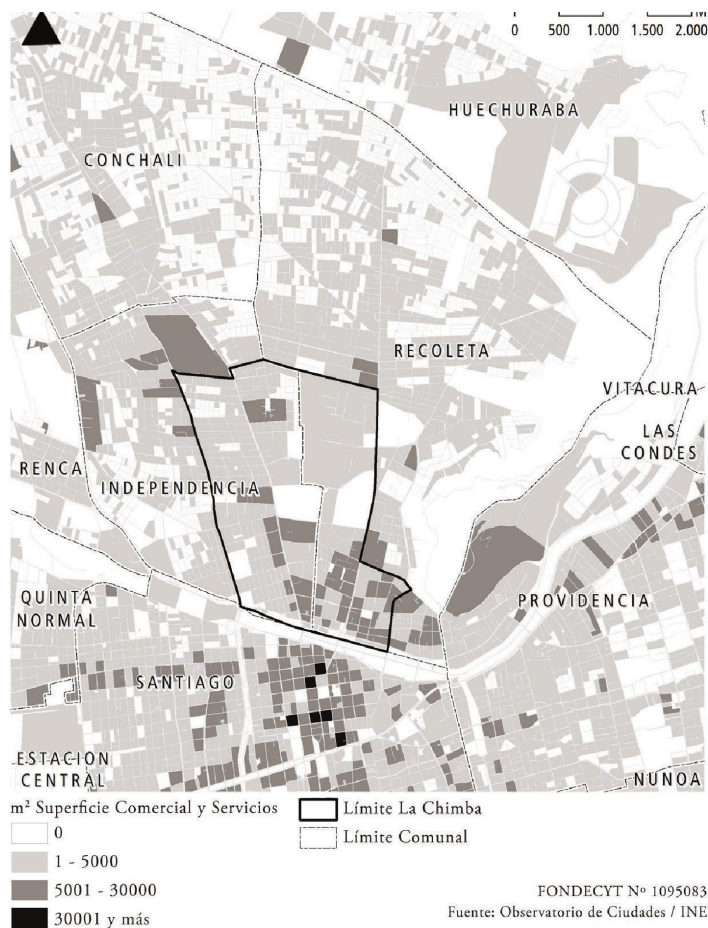


Figura 4. Comercio y servicios, La Chimba 2002

Fuente: Elaboración de R. Truffello, a partir de Observatorio de Ciudades, PUC. Fondecyt n° 1095083

De forma simultánea al auge del comercio – y en función de aumentar la superficie de ocupación del suelo-, comenzaron a tomar forma los patrones morfológicos que hoy caracterizan a La Chimba (Recoleta e Independencia). El principio funcional de albergar locales comerciales y viviendas fue el que primó en este proceso, superponiéndose a regulaciones de una autoridad central que intentaba planificar el modelo de crecimiento del sector. La actividad laboral y comercial terminó por imponerse y articular esta compleja trama de diversidad etnocultural, creando un espacio de convivencia de actores que transitan cotidianamente por sus calles y tiendas (Figura 5).

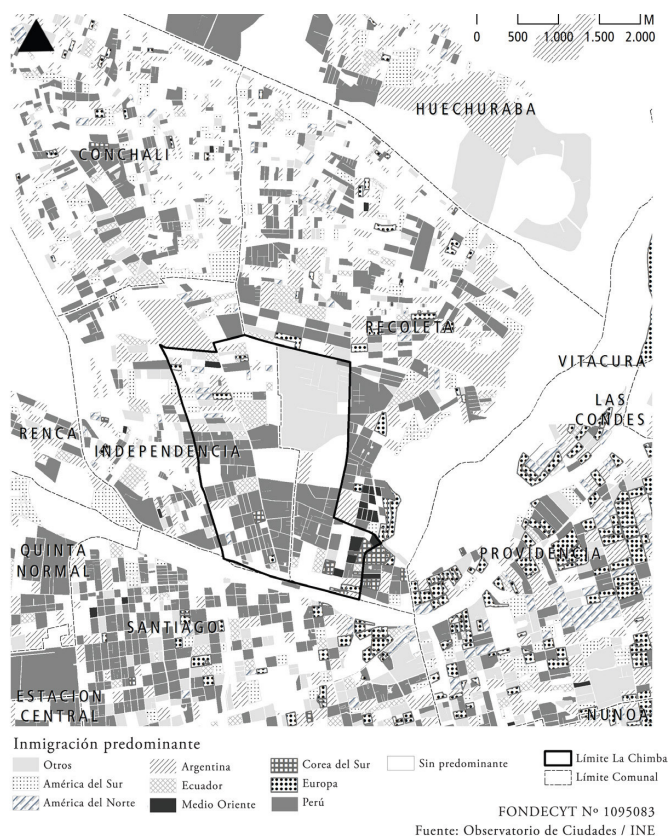


Figura 5 Inmigrantes según nacionalidades, predominio por manzana, La Chimba 2002

Fuente: Elaboración de R. Truffello, a partir de Observatorio de Ciudades, PUC. Fondecyt n° 1095083

Prácticas culturales en un escenario de frontera

Migrar y asentarse en La Chimba

Las motivaciones que acompañan a las distintas oleadas de inmigrantes no han sido siempre las mismas. Mientras los inmigrantes palestinos llegaron a Chile (años cuarenta) escapando a la crisis política, para “hacer patria” y quedarse junto a sus familias; en el caso de los inmigrantes coreanos (años ochenta) y sudamericanos (años noventa), su migración ha sido caracterizada como diáspora. Vale decir, un tipo de migración motivada por factores económicos, y que se caracteriza por las grandes redes transnacionales entre colonias de un mismo origen etnonacional, así como por la reemigración y la resistencia a la asimilación con la sociedad de acogida (Germaná *et al.* 2005, Stefoni 2011).

Todos ellos, sin embargo –inmigrantes del Oriente Próximo, Asia y Latinoamérica–, llegaron con algún contacto en el país de acogida, Chile. En el caso de aquellos que se establecieron en La Chimba, todos poseían un amigo o pariente que los podía recibir; y todos sabían que en Recoleta e Independencia se encontraba fácilmente residencia y trabajo. “Cuando yo llegué de Palestina, en este barrio había unos seis locales solamente. Esos locales eran de paisanos que en su mayoría llegaron de Palestina. Después de a poco empezaron a llegar más, muchos llegaron de Bolivia. Uno avisa a otro que el barrio está bueno para el comercio y así van llegando. Así se fue poblando este barrio... como todos se conocían entre sí” (Jadue, 60 años, 2007). “Mi barrio [Fariña] lo conozco de allá [Lima], porque un amigo me contó que aquí hay muchos compatriotas. Eso me gusta de aquí...” (José, 33 años, 2011).

Para palestinos, coreanos y peruanos, el patrón de inserción en el lugar es similar: primero es la casa o habitación de un familiar; luego, el arriendo o subarriendo de una habitación propia; finalmente, la compra de una o varias propiedades en el caso palestino y coreano; o arriendo y subdivisión de una vivienda en el caso de peruanos (Figura 6). Esta vivienda será acomodada como habitación en su parte superior o trasera, y como negocio (industria, taller, cocinería, comercio, bodega) en el piso inferior o antesala de la vivienda.

Son los palestinos quienes mejor se han posicionado en este sector, adquiriendo propiedades y paños de suelo tanto en la comuna de Recoleta como en Independencia. En el caso de los inmigrantes coreanos, en un comienzo arriendan locales y viviendas a propietarios árabes, quienes, tras la crisis económica de los años ochenta, migraron hacia el sector oriente de la ciudad, pero conservan la propiedad del suelo y edificios. En años más recientes, sin embargo, los coreanos también han comenzado a comprar grandes paños de suelo y a invertir.

A partir de los años noventa, tanto chilenos y palestinos como coreanos han incursionado en la remodelación de viviendas que subarriendan por piezas a los inmigrantes latinoamericanos. En el caso de palestinos y chilenos, estas viviendas cumplen con ciertas normas mínimas de constructibilidad. Los coreanos, por su parte, han invertido en grandes galpones sin norma de constructibilidad alguna que, ocultos tras alguna fachada, sirven de habitación a familias de inmigrantes ilegales. Subarrendar es siempre un buen negocio: los ingresos obtenidos serán siempre significativamente superiores a lo que se podría obtener por el arriendo de esa misma vivienda a una sola familia. Para los inmigrantes latinoamericanos, la precariedad de sus recursos económicos los obliga a una alta tasa de hacinamiento: “Allá [en Perú] tenemos nuestra casa y todo; acá tenemos que vivir como un animalito enjaulado, porque aparte de chiquito, incómodo, caro, pagas [como si fuera] una pieza de lujo. Allá nos sale barato la pieza; en cambio, acá pagamos lo mismo que un departamento en Lima. Además, cobran caro porque saben que necesitamos vivir cerca del trabajo. Es un abuso” (Violeta, 32 años, 2010).



Figura 6. Habitaciones migrantes peruanos de madera construidas sobre cité de adobe, calle Fariña, 2010

Fuente croquis de R. Arriagada, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009).

Habitar y proxemia

En La Chimba, la diversidad de sus habitantes informa un cohabitar de la mixtura; no solo en términos de su diversidad étnica, como ya se señalaba, sino también en la diversidad de formas que los vinculan al territorio. Están *los que se fueron*, antiguos inmigrantes (italianos, alemanes, españoles, palestinos), que lograron

una cierta holgura económica y hoy son propietarios de sitios y casonas en La Chimba.² Están *los que van y vienen*, aquellos que a veces duermen en las calles de La Chimba o en lugares como la Casa de Acogida o los espacios de La Vega. Están *los que se quedaron*, antiguos residentes chilenos e inmigrantes, clase trabajadora y pobre, habitantes de los deteriorados cuartos redondos, cités y casas pareadas. Son los antiguos vecinos vinculados a La Vega, al comercio y prestación de servicios diversos. Ancianos que en las tardes de sol sacan sus sillas a la vereda para conversar o se resguardan en alguno de los bares de parroquianos a compartir las penas y novedades del sector. Están *los recién llegados*, de países latinoamericanos, peruanos fundamentalmente, que hoy ocupan cuartos de cité y conventillos. Peruanos que conviven entre sí, pero que mantienen vínculos laborales, de vecindad y comensalía con sus vecinos chilenos.

En términos de la proxemia (Hall, 1979), son ciertamente los palestinos quienes más marcan su presencia en el territorio. Apostados en los umbrales de sus negocios o en las cafeterías del barrio, conversan y ríen con quien quiera darse el tiempo. Pero no solo signan de sociabilidad el barrio, también de ciudadanía transnacional. La Unión General de Estudiantes Palestinos, la Catedral Ortodoxa y la Cámara de Comercio de Patronato constituyen actores que dan vida y presencia política al sector, ya sea a través de embanderar y cubrir de luto las calles y locales del barrio, o bien organizando y reivindicando los derechos del pequeño comerciante de este otro lado de la ciudad.

Muy diferente es la presencia de los coreanos en este territorio. Apostados tras sus vitrinas y mesones, rara vez se dejan ver. Aunque un penetrante aroma emerge siempre de sus locales –anunciando que allí se habita y se cocina–, su escasa “competencia lingüística” en el castellano actúa como trinchera desde donde cualquier contacto bicultural se vuelve imposible, a pesar de su evidente presencia económica en el sector.

En el caso de los inmigrantes latinoamericanos, de migración más reciente y con menos recursos, la proxemia comparte una cierta paradoja. Si bien para ellos el lenguaje actúa como “vehículo de la cultura”, y su buen manejo les permite actualizar y redefinir las identidades de manera dialogante, facilitando una cierta

2 En un galpón metálico de tres pisos oculto tras una fachada de calle Olivo, propiedad de un coreano, habitan actualmente treinta familias de inmigrantes latinoamericanos ilegales. Cada una paga un arriendo de \$80.000 mensuales (US \$ 90) por su habitación de seis metros cuadrados con derecho a cocina, lavadero y baño común. Ello da un total de \$2.400.000 mensuales (US \$ 5.000), precio cinco veces más alto que los arriendos de las casonas del sector. En una vivienda remodelada de calle Fariña, propiedad de un palestino, cada habitación se arrienda en \$90.000 mensuales (US\$100); allí habitan cinco familias de inmigrantes latinoamericanos, lo que da un total de \$450.000 mensuales (US\$900) por la vivienda, precio cuatro veces superior al valor de arriendo por una vivienda similar y unifamiliar en el mismo sector.

competencia bicultural, la precariedad de su habitabilidad y los altos niveles de hacinamiento dificultan una proximidad de la visibilidad en el territorio. Apertrechados en espacios fuertemente turgurizados de pasajes o cités transformados en laberintos, los peruanos mantienen una visibilidad efímera. Es decir, si para el palestino su lugar es la puerta de la tienda, el café de la esquina, y para el coreano, la trastienda del mesón de su local, en el caso del peruano su lugar es la calle y el movimiento constante. El peruano nunca se asienta plenamente. En La Chimba su presencia es fugacidad, tanto en el habitar como en su trabajo y celebración. Incentivados por organizaciones católicas, las calles de La Chimba y el centro de la ciudad –plaza de Armas, iglesia Catedral y paseo Ahumada– se transforman en coloridos escenarios de comparsas y festejos religiosos para los provenientes de países andinos. Es la fiesta del Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima, en el caso de inmigrantes peruanos; de la Virgen de Copacabana para los bolivianos. Sin trabajo estable, sin residencia clara, y profundamente creyentes, los peruanos parecieran estar siempre de paso. Y sin embargo, es justamente en este transitar que ellos construyen sus redes y contactos como un tejido que los amarra al lugar y a sus habitantes.

Entre uno y otro migrante, el vecino chileno de La Chimba también marca su presencia en el habitar. Apostado en la puerta de su local, de su tienda o de su casa, el chileno mira y murmura una conversación ininterrumpida con quien quiera escucharle. Esta conversación lenta, pausada, que se instala en las veredas como un rumor, amarra los hechos y acontecimientos del barrio. Y como relato, a veces quejumbroso, fija ciertos principios de identidad de La Chimba. Relato que recuerda que, allí, la mixtura étnica siempre existió, pero que la presencia de latinoamericanos nunca había sido tan grande. Relato que advierte, a veces al pasar pero de manera clara, que para habitar en el barrio se debe guardar un cierto respeto a los principios básicos de la convivialidad: limpieza y trabajo. Relato que, como amalgama, entrega ciertas directrices y principios de lo que sería el buen habitar.

Es esta tensión entre la proximidad y los relatos lo que justamente otorga a La Chimba su carácter de territorio nunca acabado, siempre en movimiento; entre unos y otros, el barrio adquiere la posibilidad de tierra fronteriza, siempre en disputa.

El trabajo y la higiene como principios del habitar

Para todos los habitantes, los que permanecieron y los que se fueron, uno de los aspectos más atractivos de La Chimba es la diversidad de fuentes laborales que ofrece al recién llegado. En este territorio, la experiencia de integración y cobijo está amarrada a una alteridad construida sobre la relación de trabajo. En otros

términos, el trabajo es una experiencia estructurante del habitar. La etnografía informa de la relevancia que adquiere, en este territorio multicultural, la presencia de la actividad productiva y comercial vinculada al mercado de La Vega, al comercio y servicios de Patronato, Recoleta e Independencia.

La observación etnográfica indica, sin embargo, que son los habitantes y trabajadores chilenos, clase media envejecida, pero habituada históricamente a la convivencia con inmigrantes, quienes afianzan y reactualizan los códigos del trabajo y el esfuerzo al interior del territorio. Las evidencias empíricas permiten levantar la hipótesis de que son estos habitantes chilenos los que otorgan al barrio su condición de continuidad, pero, sobre todo, de cobijo y protección. Es en ellos donde residen las claves de la integración, una integración urbana que se mueve en una compleja red de vínculos y reciprocidades, y donde los códigos de “la decencia” (Martínez y Palacios 1995) operan como ética que ordena las relaciones de vecindad, sociabilidad, trabajo y urbanidad. En este código no es la honradez, la temperancia o el buen nombre de familia lo que se releva. En este territorio del movimiento, tránsito y precariedad, el trabajo y la higiene (limpieza) son el garante de un *ethos* territorial siempre frágil; y, por ende, constituyen principios normativos intransables de convivencia y conveniencia (De Certeau 1999). Son la amalgama que resguarda hacia adentro (cobijo en el territorio) y amarra el afuera (conectividad al resto de la ciudad). Porque “después de Dios está La Vega” (refrán que todos comparten), romper con este *ethos* no puede sino significar la condena a la perdición y el desvarío. Cuando la fuente de trabajo se pierde y la suciedad gana lugar, chilenos y migrantes emprenden rumbo hacia otros territorios. Parte significativa de la partida de familias chilenas a otros barrios y comunas está asociada al fin de su fuente de trabajo en el mercado de La Vega; pero también al deterioro y suciedad de sus calles.

La importancia del esfuerzo y el trabajo, así como el valor de la limpieza personal y territorial, son parte de las conversaciones cotidianas de los chilenos que comparten relaciones de vecindad con los inmigrantes latinoamericanos. El valor de la temperancia solo adquiere vigencia si su transgresión atenta contra el principio del trabajo. En el bar de parroquianos, frecuentado principal o únicamente por chilenos, todos podrán reconocerse como alcohólicos, pero nadie podría ser catalogado de flojo o reticente al trabajo. Todos trabajan, y así lo atestigua el delantal de cargador, la “yegua” o el carro que se deja apostado en la puerta, los sacos de alimento, y las herramientas que reposan al costado de la barra donde se comparte una cerveza o un pipeño.

Así también ocurre con el principio de la higiene. Los vecinos chilenos de La Chimba se saben pobres, pero siempre limpios y ordenados. Y de allí, los reclamos y las conversaciones que una y otra vez advierten, a quien quiera escuchar, del valor de la limpieza en el buen vivir (barrer, desinfectar, limpiar, pintar, vacunar,

ordenar). “En las noches, viernes en la noche, sábado en la noche, [los peruanos] hacen comida en las calles. Es una falta de higiene, porque ponen la parrilla en la calle, venden en la calle, pasan el dinero... ¡qué higiene puede haber!” (Berta, 60 años). A modo de silenciosa sanción, los chilenos evitan las calles sucias y estas van quedando vacías. Es una señal que, sin embargo, los migrantes reconocen no como señal de xenofobia, sino como principio del buen vivir:

Para qué te voy a mentir, este barrio es mejor, este barrio, por ejemplo, La Vega, en comparación con mi país. Nosotros le llamamos la Parada. Es igual, se vende todo por mayor y esas cosas, pero allá es mucho más peligroso. Allá hay demasiados rateros; acá también hay, pero no tanto como allá... Allá te roban, en cambio acá como que te conocen y te respetan. Si hay [ladrones], son pocos... Aparte que es más limpio que allá; si acá veo que recogen la basura, allá es cochino; la basura toda amontonada, no hay quién recoja la basura, van dando vueltas, allá no la recogen... Esa parte de acá me gusta, porque es más organizada, es distinto. Aparte que la gente es bien amable; acá hay buena gente, pero hay algunos que te tienen un poco de cólera (Isabel 2010).

La multifuncionalidad de la vivienda –residencia y acopio– expresa bien este principio de un ethos centrado en el trabajo como garante del habitar de frontera. La coexistencia de la habitación y el trabajo es un principio que pareciera transversal a sus habitantes, chilenos o migrantes (Figuras 7 y 8). La presencia generalizada de la vivienda-bodega, donde la familia extendida se constituye y organiza en función del trabajo, es un buen ejemplo del principio estructurante que lo laboral tiene en la constitución del habitar de frontera. El patrón ocupacional de La Chimba, por parte de los inmigrantes, en especial sudamericanos pobres, no difiere mucho del patrón que rige entre los chilenos, en especial aquellos vinculados al mercado de La Vega. La vivienda en La Chimba tiene siempre un carácter polifuncional.

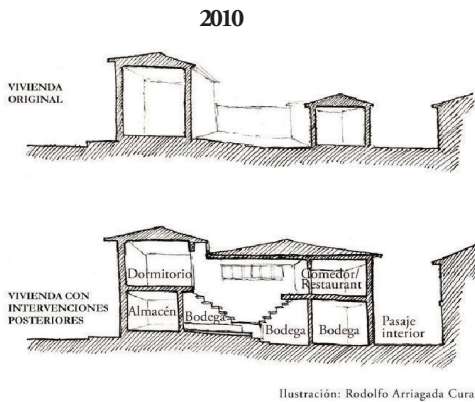


Figura 7. Casa bodega
familia chilena

Fuente: Croquis de R. Arriagada, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009).



Figura 8. Casa bodega
familia peruana, 2010

La Figura 7 corresponde a la vivienda-bodega de una familia chilena que por generaciones ha trabajado en la producción y venta de hortalizas en el mercado de La Vega. El corte de la vivienda muestra las remodelaciones que ha sufrido para ajustarla a las necesidades de bodegaje. A la estructura original de adobe se le han incorporado subdivisiones que posibilitan compatibilizar las necesidades del hogar (segundo piso) con aquellas propias al desempeño en el comercio de hortalizas (primer piso). La Figura 8 corresponde a una vivienda subdividida en habitaciones donde viven familias peruanas. A la entrada y junto a la escalera, donde guardan sus instrumentos de trabajo, se observa un carro para la venta, sacos de productos y otros utensilios.

Así como palestinos y coreanos instalan sus negocios de manera visible y formal, en el caso de los inmigrantes peruanos la estrategia es la invisibilidad, la informalidad y la fugacidad de sus instalaciones. Faltos de capital, al empleo doméstico y el trabajo en la construcción se suma la venta de alimentos u objetos varios como solución a la obtención de ingresos. Cada pieza, cada vivienda y cada local opera simultáneamente como residencia, guardería de niños, cocinería y bodega para carros e implementos.

Cobijo y conectividad

Decíamos que La Chimba ha operado históricamente como espacio de cobijo y acogida. En ella el migrante no solo encuentra a otros iguales, sino también trabajo y redes sociales desde donde iniciar una estrategia de integración en la ciudad. Las redes, a menudo situadas territorialmente, amarran a la sociedad de acogida,

pero también actualizan los vínculos con la sociedad de origen, posibilitando la experiencia de la translocalidad.

La Chimba, en este sentido, ofrece una riqueza y diversidad en equipamiento y servicios que posibilita a quien llega, permanecer y operar en el territorio sin verse obligado a salir de él. La condición de cobijo y conectividad constituye el gran recurso del territorio de La Chimba, aspecto que pareciera haber permanecido y haberse consolidado a lo largo de la historia de las oleadas migratorias. Un cobijo que otorga el encuentro con otros migrantes en situación de vida similar; y una conectividad que asegura la ubicación privilegiada que otorga el equipamiento del lugar y la cercanía al centro de la ciudad. Cobijo y conectividad que se construyen de la mano de una cierta autonomía relativa que le otorga al sector su historia e identidad de enclave migratorio y distrito industrial/comercial. Son estos lugares y sus equipamientos los que finalmente amarran las prácticas en el espacio.

El barrio ha cambiado, según se desprende del relato de los chilenos e inmigrantes más antiguos; hoy pareciera más violento, aunque igualmente pobre y desordenado. Sin embargo, para los más antiguos, los hitos de pertenencia y arraigo, en especial aquellos que hablan de la infancia, siguen estando allí. Nostalgias que en el ejercicio cotidiano de recorrer el barrio y saludar a los vecinos se reactualiza una y otra vez. Así también sucede para los inmigrantes más recientes. La Chimba, dice una entrevistada chilena, “parece un pueblo chico, donde todos se conocen, pero también todos se enojan bien fácil”.

Los recorridos hablan de movimientos y tránsitos en todas las direcciones: están aquellos que se mueven por el propio barrio como en un laberinto de pasajes secretos, y conocen cada uno de sus pasadizos; están aquellos que sin cruzar el río se mueven a lo largo de este, hacia el oriente y el poniente, siempre entre iguales y con iguales (trabajadores precarios y ancianos); y están aquellos que cruzan el río, ya sea para hacerse un lugar (vendedores informales y vagabundos) o integrarse al mercado laboral de los servicios (empleadas domésticas y obreros de la construcción). Para unos y otros, los que cruzan o no el río, La Chimba ofrece siempre caminos, más o menos riesgosos, para conectarse a otros lugares, otros espacios, otros recursos. La Chimba es, por definición, siempre posibilidad.

El croquis siguiente (Figura 9) muestra justamente esta capacidad del territorio de acoger y resolver los afanes cotidianos de sus habitantes. Como muchos que habitan en La Chimba, los trabajadores informales evitan cruzar el río. Salvo para descansar en los parques de la orilla sur, o participar junto a otros migrantes de una celebración religiosa, o desempeñarse en un trabajo formal (empleada doméstica o maestro de la construcción), los trabajadores informales rara vez cruzan el río. Solo los inmigrantes más valientes, los “guerreros”, como les llaman, osan atravesar los puentes que los llevan al centro de la ciudad. Aun cuando en el centro histórico de la ciudad las ganancias pueden ser mayores, ellos preferirán

quedarse en La Chimba y persistir en hacer de este territorio su centro de operación y trabajo. La Chimba, en su carácter de distrito comercial y productivo, alienta la creación de fuentes de trabajo y retiene en su interior a los más vulnerables. Ciertamente los puentes amarran ambas orillas, pero en este tránsito nadie está seguro de regresar.

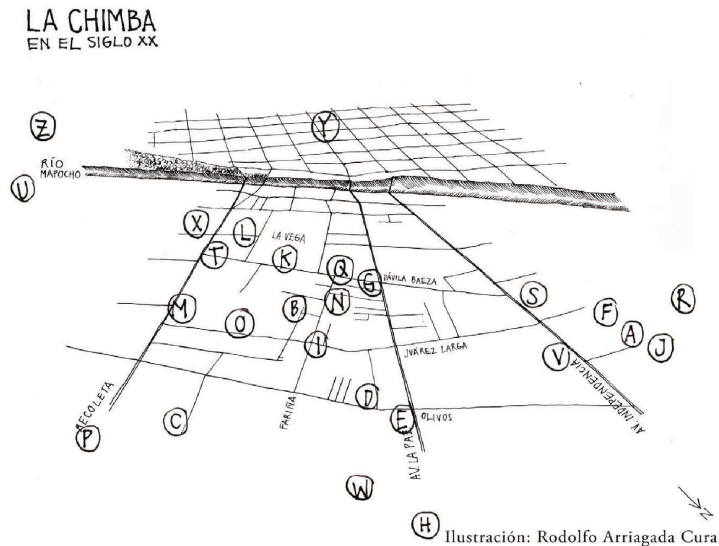


Figura 9. Recorrido cotidiano de habitante peruana. Barrio Fariña, La Chimba, 2010³

Fuente: Etnografía de la autora; Croquis de R. Arriagada, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009).

- 3 Rosy, 35 años, peruana, reside en Chile hace ocho años en La Chimba, casada, 4 hijos. Lugares de residencia: a) Maruri, pieza subarrendada cuando llega a Chile; b) Pasaje Irizarri, subarrienda pieza a chileno; c) Rengifo, subarrienda piezas en cité a palestino. Lugares de familia y amistad: d) Juárez Corta, vive hermana con su familia; e) Av. La Paz c/ Olivos, vive cuñado con su familia; f) Maruri, vive tía, primo y primas; g) Dávila, amigos; h) Parque los Reyes, paseo familiar y amigos; i) Juárez Larga, locutorio, llama todas las semanas a su familia; j) Maruri, restaurant donde cuidan y alimentan a sus hijos después de la escuela. Lugares de abastecimiento y servicios: k) La Vega Chica, compra alimento; l) La Vega Central, Lastra con Rengifo, mercadería para su carro de venta de alimento; m) Av. Recoleta, colegio de sus hijos; n) Fariña, cité, compra pan amasado a vecina; o) Juárez Larga, ayuda a cocinería informal de conocida peruana p) Recoleta, consultorio, atendió su último embarazo; q) Dávila, comisaría, permisos de residencia y trámites legales; r) Fundación Las Rosas, ayudan con ropa y alimento; s) Av. Independencia, local, envía remesas hacia Perú. Lugares de trabajo: t) Lastra, instala su carro de comida; u) Pío Nono, instala carro de comida; v) Av. Independencia, kiosco donde trabaja su marido; w) Calle Charlín, trabaja en cuidado de anciana chilena. Lugares de oración: x) Iglesia La Recoleta; y) Catedral de Santiago, celebración fiesta del Señor de los Milagros; z) Bustamante, Parroquia Italiana, asiste talleres de costura y ayuda, procesión Santa Rosa de Lima.

Imaginarios del habitar translocal

Aunque el carácter de translocalidad se actualiza una y otra vez en las prácticas cotidianas de los inmigrantes –a través del envío de remesas, llamadas telefónicas, acogida de familiares, idas y venidas al país de origen–, es en los mapas imaginarios donde el carácter de la translocalidad adquiere un sentido más complejo y menos asible. Tal como se observa en los croquis siguientes (Figuras 10 y 11), para los migrantes, el propio barrio, cargado de nostalgia y afecto, está en el país de origen. Los dibujos se detienen con cuidado en el mundo de lo doméstico, de la sociabilidad y de su hábitat. En los mapas del presente, la representación de La Chimba se centra fundamentalmente en las posibilidades laborales que este territorio les abre; en el orden y la disposición de las viviendas, de las bodegas y de la propia habitación. La representación del hábitat no pareciera tener más significado que el de proveer trabajo. Salvo en los mapas elaborados por jóvenes inmigrantes, donde la centralidad de la representación está puesta en los espacios de sociabilidad (calle, plazas, parque); para sus padres, La Chimba representa la ciudadela que ofrece las oportunidades de trabajo a quienes la habitan. Para unos y otros, el río está siempre presente, como la frontera que los separa del resto de la ciudad.

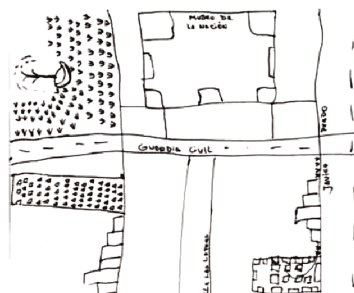


Figura 10. Mapa imaginario inmigrante: barrio en Lima, Perú, 2010
Figura 11. Mapa imaginario inmigrante: barrio en Lima, Perú, 2010
Fuente: Croquis de S. Granados, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009).

En la Figura 10, Susy, peruana, 17 años, dibuja el barrio de Lima, Perú. Se destacan dos casas, las de su abuelo materno (papito Gonzalo) y de la abuela materna (Dona), a quienes visitó el año pasado. En la Figura 11, Lily, peruana, 28 años, destaca la elegancia de su barrio, “allá donde yo vivía en Perú, era lindo, como Las Condes, es como un barrio cuico que le llaman aquí”.

Las Figuras 12 y 13 corresponden a croquis de inmigrantes peruanas; ambas representan La Chimba, lugar donde residen, como un territorio centrado en la producción, el almacenaje y el comercio. Es el carácter de distrito comercial y productivo el que se destaca, dejando perdido en ese espacio el propio lugar de residencia.

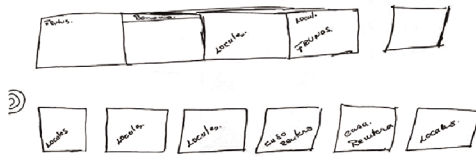


Figura 12. Mapa imaginario inmigrante:
La Chimba, 2010

Fuente: Croquis de F. Berrios, en proyecto Fondecyt n°1095083 (Márquez 2009).

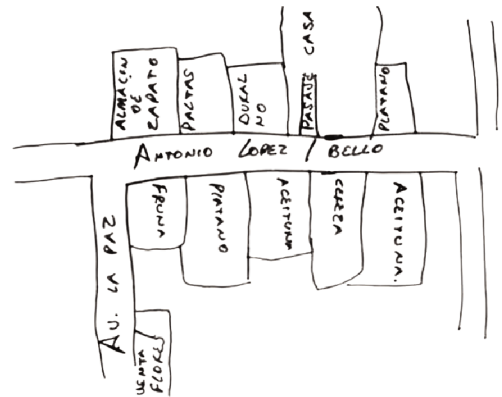


Figura 13. Mapa imaginario inmigrante:
La Chimba, 2010

Conclusiones

Territorio de frontera

En La Chimba, la condición de umbral –territorio de resguardo y conectividad– ofrece la posibilidad de un habitar movedido y flexible (Delgado 2007). En el habitar de La Chimba, asentamiento siempre precario, nada se amarra definitivamente, ni los cuerpos, ni las formas, ni las arquitecturas, ni los arraigos. Como una ciudadela campamento, en La Chimba no se requiere credencial de ciudadanía para asentar el propio cuerpo y los pocos enseres. Como en todo asentamiento de frontera, la maleabilidad y capacidad de metamorfosis de los lugares, del cité, de la vivienda, del bar, de la calle, la caracterizan. Esta maleabilidad de los espacios para acoger, esconder o proteger a sus habitantes habla de un *habitar* donde la zonificación propia de la modernidad y de la planificación urbana pareciera no tener cabida. Estamos frente a un territorio donde los principios del desorden (Jacobs 1993) toman fuerza y sentido; un lugar de una plasticidad que poco responde a la lógica estructuradora y segregadora de una ciudad como Santiago. El río como frontera protege, y se encarga de recluir al otro lado, en la otra banda.

Es esa misma precariedad del habitar la que posibilita la elaboración y expresión de una afectividad colectiva, difusa, no siempre verbalizada, pero efectiva. La dimensión afectiva aparece en escena de una manera imprecisa –no necesariamente funcional– en cada una de las prácticas de los habitantes en el territorio. En esta imprecisión, La Chimba surge espacialmente en su dimensión matrística (Maturana 1990), femenina; espacio de acogida, útero. Es posibilidad siempre abierta al recién llegado, al que necesita reposo, alimento, aun cuando pronto partirá: migrantes, vagabundos y vagabundas, cesantes, bohemios, curaítos, paisanos, putas, parroquianos, huachos. Porque todos caben y todos circulan, la xenofobia no puede tener lugar: el “otro” es siempre una posibilidad. El estigma –entendido como la marca que fija y marca– pierde toda su razón de ser. Pervive una afectividad que toma forma en gestos cotidianos, y cuya contracara a menudo es también la incertidumbre y el miedo al estallido, a la violencia, a un desorden propio de un espacio que es, por definición, frontera y trastienda de una ciudad metrópoli cuya cuadratura y orden habla de control.

Podríamos decir que esta es la ciudad de los códigos difusos y los manuales rotos, espacio de los principios de inteligibilidad implícita (Reguillo y Godoy 2005). A este lado de la frontera, los códigos y manuales de urbanidad de la ciudad propia pierden su poder para organizar el sentido y la práctica del lugar. En La Chimba, más que manuales –principios preestablecidos–, los códigos del habitar se develan de manera difusa y siempre problemática. Aquí, en este territorio de frontera, los códigos del habitar –trabajo e higiene– se actualizan una y otra vez, mirando a los otros, rozando cuerpos, transitando por los espacios y lugares. La Chimba es un territorio donde las certezas y principios del habitar se tejen de la mano del vínculo y la alteridad entre diferentes.

Frontera y translocalidad

Señalábamos al inicio de este artículo que la realización de la vita activa (Arendt 1983) en estos territorios de frontera depende de la actualización de una paradoja: cobijo (comunidad y redes de protección) y conectividad (translocalidad y redes que articulan a la ciudad y otras naciones). En este sentido, el carácter de este territorio de frontera que es La Chimba estaría dado justamente por la posibilidad de asegurar el resguardo de los migrantes en la diversidad, pero a la vez facilitar la conectividad más allá de sus fronteras. Es la aparente contradicción que nos muestra como, junto a los procesos crecientes de deslocalización y migración, se crean procesos de relocalización en nuestras ciudades, que anuncian un imaginario y un habitar más soberano y ciudadano (Reguillo y Godoy 2005, Low y Lawrence 2001, Ramírez y Aguilar 2006).

El dinamismo que imponen estas prácticas translocales a los territorios contribuye al desdibujamiento de las narrativas que naturalizan las historias locales y barriales. Y en este proceso, el problema ya no es el pluralismo cultural, la diversidad de identidades en sí, sino la tensión entre diversidades que transitan y una ciudad segregada que no las reconoce en sus diferencias (Appadurai 1996). Los territorios de frontera, como La Chimba, territorios porosos y diversos en sus identidades, a menudo ponen en tensión los proyectos homogeneizadores y dominantes del Estado-nación y de nuestra planificación urbana. Comprender los sentidos en disputa en nuestra ciudad frente al surgimiento y la diversificación de estas lealtades no nacionales y no territoriales es un desafío a la investigación urbana. La Chimba nos advierte que las diferencias culturales de la otra banda no son solo respuesta a la exclusión desde el centro, sino más bien una evidencia de las limitaciones de la ciudad propia, para acoger y representar al conjunto.

Referencias citadas

- Agar, L. 1983. El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile. *EURE* [en línea], 9 (27): 73-84. Recuperado de <http://bit.ly/1dLNyh6>
- Anzaldúa, G. 1999. *Borderlands – La Frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, H. 1983 [1961]. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Augé, M. 1992. *Non-Lieux. Introduction a une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Castillo, S. 2012. "El río Mapocho y sus riberas: Espacio público e intervención urbana en Santiago de Chile (1885-1918)". Tesis para optar al doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos; Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- De Castro, C. 1999. Mapas cognitivos. Qué son y cómo explorarlos. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, (33). Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn-33.htm>
- De Certeau, M. 1999. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, M. 2007. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de la calle*. Barcelona: Anagrama.
- García Canclini, N. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Germaná, C. et al. 2005. *La migración internacional. El caso peruano*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

- Giannini, H. 1982 [1992]. *La réflexion quotidienne: vers une archéologie de l'expérience*. Paris: Alinea.
- Geertz, C. 1973. *La interpretación de las culturas*. México, D.F.: Gedisa.
- Hall, E. 1979. *Au-delà de la culture*. Paris: Seuil, coll. Essais, Points.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Chile. 2002. Resultados generales Censo 2002. Santiago, Chile: INE. Recuperado de <http://bit.ly/a4DfsH>. También Censo 2002. Síntesis de resultados. En <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf>
- Jacobs, J. 1993. *The death and life of great American cities*. New York: Modern Library.
- Low, S. & Lawrence, D. (eds.). 2001. *The anthropology of space and place. Locating culture*. London: Blackwell Publishing.
- Márquez, F. 2009. La ciudad de los otros. Inmigrantes en territorios de frontera: La Chimba en el siglo XX. Proyecto Fondecyt n° 1095083 (2009-2012). Santiago de Chile.
- _____. 2012. Habitar la ciudad bárbara: La Chimba del siglo XXI. *Revista 180. Arquitectura y Diseño*, 16 (29): 6-9.
- Martínez, J. y Palacios, M. 1995. *Informe sobre la decencia*. Santiago: Ediciones SUR.
- Maturana, H. 1990. *Biología de la cognición y epistemología*. Temuco: Ed. Universidad de la Frontera.
- Ramírez, P. y Aguilar, M. 2006. *Pensar y habitar la ciudad*. México, D.F.: Anthropos.
- Reguillo, R. y Godoy, M. 2005. *Ciudades translocales: espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*. Tlaquepaque, Jalisco: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Romero, L. A. 1997. *¿Qué hacer con los pobres? Elite y sectores populares en Santiago de Chile 1840-1895*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Salazar, G. & Pinto, J. 2002. *Historia contemporánea de Chile*. Tomos I, II, III. Santiago: LOM.
- Simmel, G. 1998 [1908]. "Las grandes urbes y la vida del espíritu". En: *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura*. pp. 246-261. Barcelona: Ed. Península.
- Sennet, R. 2003. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Stefoni, C. 2011. *Mujeres inmigrantes en Chile. ¿Mano de obra o trabajadoras con derechos?* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración¹

WALTER ALEJANDRO IMILAN

Introducción

La migración peruana a Chile se ha incrementado de forma acelerada en la última década. Sólo en 2011 fueron emitidas poco más de 30 mil visas temporales a ciudadanos peruanos para residir en el país. En el mismo año se contabilizaron 138.525² personas de origen peruano, transformándose en el origen extranjero más numeroso en Chile. Sin embargo, más allá de la dimensión cuantitativa de este flujo migratorio, la migración peruana posee una visibilidad particular en el espacio urbano que marca la ciudad, denotando su presencia por sobre otros colectivos migrantes pasados y actuales en la ciudad de Santiago.

Una de las principales razones de la visibilidad de la migración peruana, particularmente en Santiago, donde habitan más de ochenta mil ciudadanos del país vecino, se relaciona con la marcación del espacio público a través de prácticas vinculadas a la alimentación. La proliferación de restaurantes, negocios de venta de productos de alimentación y de comida callejera ha transformado la ciudad; de esta forma, la ciudad deviene en terreno de apropiaciones, disputas y marcaciones simbólicas como proceso para la emergencia de un paisaje de la migración.

1 Publicación original: Imilan, Walter Alejandro. 2014. Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración. En: *Revista de Estudios Sociales* 48, enero-abril: 15-28. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res48.2014.02>

Este artículo se enmarca en el Proyecto Fondecyt N° 11121538 “La experiencia con la comida peruana en Santiago de Chile. Prácticas de identidad de la migración transnacional peruana”. En el equipo de investigación de campo han colaborado Valentina Donoso, Carolina Rivera, Carolina Rozas e Ignacio Zenteno, estudiantes de Antropología y Matías Hinojosa estudiante de Gestión de la Información, todos de la Universidad Alberto Hurtado.

2 Información del Departamento de Extranjería y Migración para el año 2011. La población peruana representa el 37% de la población extranjera en Chile.

La migración adquiere materialidad en la ciudad mediante prácticas que se realizan en locales de venta de comida, mercancías que se ofertan, ocupación de veredas y ferias de alimentos, entre otros. Estas prácticas los denotan como migrantes, expresan la dislocación, la nostalgia por el lugar de origen; la mayoría de las veces son puestas en escena identidades nacionales “otras” que comunican la emergencia de materialidades vinculadas con una noción de “peruanidad”. En efecto, las diversas prácticas vinculadas a la alimentación dan vida a un paisaje que sintetiza lo material y simbólico (Gallastegui 2009, Haesbaert 2009, Tuan 1983, Nogué 2007). La idea de paisaje también permite comprender la presencia peruana en Santiago como inserta en procesos globales, en cuanto nos permite imaginar –en palabras de Appadurai (2001)– la migración transnacional y sus implicancias en el flujo de ideas, objetos y relaciones que transforman las sociedades de recepción.

El presente texto explora una dimensión específica en la producción de este paisaje de la migración, a saber, la emergencia de restaurantes peruanos que se despliegan por la ciudad. El desarrollo de esta particular industria ha sido formidable en años recientes, saltando de sólo dos locales a principios de la década de 1990 a más de 300 a principios de 2013. Es evidente que la proliferación de estos negocios gastronómicos ha ido de la mano con el aumento de los flujos migratorios, pero ello, por sí mismo, no lo explica.

El *restaurante peruano* es parte de un tipo de economía étnica, es decir, deviene en una estrategia de inserción económica para los migrantes, cuyo acceso está mediado por la adscripción a una comunidad de origen, en este caso, nacional. El debate en torno a “negocios étnicos” es amplio. Siguiendo a Arjona y Checa (2006), quienes han sistematizado las perspectivas explicativas respecto a la emergencia de empresariado étnico, en el caso que nos convoca podríamos acudir rápidamente a la visión culturalista que identificaría al colectivo peruano como portador de recursos específicos, tales como saberes culinarios y una ética del trabajo acorde al restaurante, que se expresa de forma eficaz y eficiente en el negocio gastronómico. Sin embargo, al revisar la literatura global respecto a colectivos peruanos y sus estrategias de inserción en diferentes lugares del mundo (Berg y Paerregard 2005), encontramos que la gastronomía está lejos de ser una estrategia significativa de inserción en países de Europa y Norteamérica. La situación en Santiago parece tener una cierta excepcionalidad en el contexto de la migración peruana.

Las razones de la emergencia de esta específica economía étnica en Santiago se pueden explicar mejor desde una perspectiva interactiva (Arjona y Checa 2006), que invita a observar con mayor atención las redes sociales que articula el grupo, y su puesta en relación con la estructura de oportunidades del lugar de inserción. En el caso de la migración actual en Chile, esta estructura de oportunidades no

produciría una suerte de exclusión de los migrantes de otras fuentes de inserción económica, como sugieren Solé y Parella (2005) para casos en que la economía étnica es una estrategia de supervivencia frente al bloqueo de oportunidades en otros ámbitos. La argumentación del presente texto apunta más bien que la proliferación de restaurantes se explica a partir de un complejo ensamblaje de elementos en cuya base se encuentra la interacción entre redes y oportunidades en proceso de estructuración. Profundizar en esta lectura, en efecto, puede apoyar la comprensión del desarrollo de economías étnicas fuera de la relación migratoria Sur-Norte que ha concentrado el análisis actual (Garcés 2011a).

La importancia del restaurante peruano se basa no sólo en su creación de un mercado del trabajo y de iniciativas empresariales, sino también en su significación simbólica. La emergencia de los restaurantes peruanos, como expresión de una gastronomía nacional, es un instrumento que negocia el reconocimiento del “otro”, por parte de la sociedad chilena, como nuevo habitante de la ciudad.

El presente texto busca dimensionar el desarrollo de los restaurantes peruanos en Santiago, describiendo el avance de esta industria gastronómica y explorando las redes sociales que han permitido tal desarrollo.

El texto presenta resultados del trabajo de campo realizado durante los primeros meses de 2013. Esta investigación consistió en la elaboración de un catastro de restaurantes peruanos de la Región Metropolitana de Santiago, a través de diversos medios,³ que intentó registrar el tamaño de los locales, el tiempo de funcionamiento y el tipo de público. Adicionalmente, se realizó un catastro presencial en la Comuna de Santiago, como el distrito de mayor concentración de comercio migrante, que permitió aplicar breves cuestionarios respecto al origen de los trabajadores y dueños, tipo de propiedad del local, entre otras dimensiones. De forma complementaria, en el marco de la investigación en que se inserta este trabajo de campo, se han realizado numerosas entrevistas a empresarios gastronómicos y trabajadores de restaurantes en la ciudad de Santiago.

La investigación en torno a migraciones en Chile, podríamos decir, se encuentra en una etapa inicial de exploración del fenómeno. Con la presentación de los resultados en el presente artículo esperamos profundizar la reflexión en torno a procesos de espacialización de prácticas migrantes.

3 Los medios revisados fueron: guías telefónicas, páginas web y registros de patentes. Algunas de las variables, como el tipo de público, se dedujeron a partir de los valores promedio del suelo en los emplazamientos de los locales.

Paisajes de la migración, étnicos y de la alimentación

La irrupción de restaurantes de gastronomía peruana y de negocios que comercializan productos originarios de Perú en Santiago hace visible de forma cotidiana la migración en Santiago. En una primera instancia, tal difusión de negocios ha sido entendida como “economías de la nostalgia” (Barlösius 2011, Duany 2011) de la migración peruana. Una serie de servicios que actualizan un vínculo emocional con los lugares de origen a través de locales de venta de alimentos, centros de llamadas, lugares de entretenimiento, entre otros. En estos términos, la concomitancia entre espacio urbano y práctica de los migrantes surge como significativa, en especial cuando estos servicios tienden a concentrarse en determinadas áreas de la ciudad. Para definir esta nueva realidad en el centro histórico de Santiago, se habla de procesos de territorialización de la migración a partir de prácticas específicas que convocan a un colectivo con origen común (Stefoni 2008) o de la formación de nuevas geografías de enclave (Garcés 2007).

Los negocios peruanos y su localización concentrada llaman ampliamente la atención, en especial debido a que en Santiago apenas son reconocibles los espacios marcados por colectivos extranjeros. Ni en el pasado, ni en el presente, la ciudad de Santiago se observa como un espacio marcado por flujos migratorios. A diferencia de la mayoría de las grandes ciudades de la región, donde es posible identificar áreas que han sido transformadas por prácticas de colectivos con un origen compartido, en el espacio urbano de Santiago las diferencias culturales han tendido a ser invisibles. Esta afirmación puede ser válida para colectivos tanto de migraciones internacionales como de origen étnico o translocal (Imilan 2010). La invisibilidad de los orígenes diversos de los habitantes de la ciudad ha sido una característica que acompañó el proceso de metropolización de la ciudad desde la primera mitad del siglo XX. Incluso, el colectivo indígena más numeroso que se asienta en la ciudad, los Mapuche, se inserta indiferentemente junto a los segmentos populares y vulnerables de la ciudad, marcando una distancia relevante con respecto a procesos similares en ciudades como Lima (Sandoval 2009) o México (Kemper 1970). En efecto, estos diversos procesos migratorios no se han expresado espacialmente en la ciudad, ni las diferencias culturales han sido territorializadas.

La formación de enclaves de la migración peruana en Santiago, mediante la concentración de servicios para la migración, desempeña un rol significativo y novedoso en la discusión sobre migración y ciudad en Chile. En especial porque éstos, inicialmente, se han localizado en el centro histórico de Santiago, actualizando una serie de disputas simbólicas respecto a ideas de chilenidad y peruanidad en la opinión pública. En 2009, en medio de una polémica mediática entre comerciantes peruanos y el municipio de Santiago por la venta de comida en la calle (una práctica muy poco difundida en Santiago antes

del arribo masivo de migración desde Perú), un diputado de extrema derecha denunció: “Nosotros no podemos permitir que los peruanos estén fundando Lima en el centro de Santiago con actividades comerciales irregulares”.⁴ Ciertamente, la visibilidad de la migración tomó un giro eminentemente político nacionalista; de esta forma, la relación entre ciudad y migración entra en el campo de las disputas materiales y simbólicas.

La noción de enclave proporciona un marco socioespacial de análisis para la investigación de la migración. Tal como reseña Low (1996), tradicionalmente el estudio de las diferencias en la ciudad ha trabajado buscando espacios culturalmente homogéneos, desde la idea de la ciudad compuesta por mosaicos culturales de la Escuela de Chicago de Park hasta la noción de barrio con una identidad definida y diferenciadora (Portal y Safa 2005). En este sentido, el enclave migrante aparece como un dispositivo de observación privilegiado. Algunos autores han señalado que, en el caso de la migración peruana en Santiago, es más preciso hablar de “centralidad migrante” (Garcés 2011b), ya que se refiere particularmente a una alta concentración, principalmente de actividades económicas y no tanto de residencialidad. Sin embargo, nuestro foco intenta abrir la lectura de la espacialización de prácticas vinculadas a la alimentación, más que como un fenómeno territorializado –relativamente cerrado, en sí mismo objeto de disputa entre actores por el control político simbólico–, hacia una mirada que comprende esta espacialización como la emergencia de un paisaje, a partir de una apropiación colectiva del espacio con proyección cultural, cuya interpretación se organiza a partir de la experiencia cotidiana (Nogué 2007). El conjunto de restaurantes puede ser comprendido como elementos que dan surgimiento a un paisaje, que se despliega por la ciudad y que permite comprender la relación entre globalización y migración desde la perspectiva de la vida cotidiana de sus habitantes.

Appadurai (2001) propone un plan de lectura a los procesos globalizadores, formulado a partir de la noción de paisajes. Éstos serían formas de articular relaciones sociales que se organizan en torno a un campo, ya sea de orden financiero, mediático, étnico, tecnológico o ideacional, ofreciendo una forma más dinámica de comprender la organización de los flujos que dispone la globalización que los modelos centro-periferia. Los paisajes ponen acento en un tipo de organización con un carácter inestable, fugaz, en permanente estructuración, con discontinuidades y con una importante relevancia en los procesos de apropiación subjetivos.

Restaurantes y comercios, en este contexto, pueden ser comprendidos como productores de un paisaje de la alimentación (Ferrero 2001). Siguiendo a Möhring

4 Diputado Iván Moreira, *El Mercurio*, 16-02-09.

(2012), estos paisajes son ejemplares en el caso de las comunidades migrantes, en la forma que imbrican las diversas dimensiones de la globalización. La migración, así como el turismo de los miembros de la sociedad de recepción, cumplen un rol creciente en las formas en que es imaginado lo étnico (y sus prácticas). La circulación de ideas y saberes –por ejemplo, de preparaciones gastronómicas y conocimientos culinarios– expande el conjunto de nociones del “otro”. Las dimensiones tecnológicas también entran en acción a partir del desarrollo de cadenas de comercialización transnacionales de productos específicos, al tiempo que la dimensión financiera emerge para comunicar redes de financiamiento que apoyan iniciativas empresariales y de reclutamiento de trabajadores.

Las transferencias o los flujos globales vinculados a la alimentación poseen una larga tradición. Los alimentos han sido los primeros commodities en la economía mundial. En esta línea, el trabajo clásico de Mintz (1986) –en torno a la difusión del azúcar– expone de forma vibrante los caminos por los cuales el endulzante de la caña se transformó en un componente fundamental de la dieta mundial. Surcando un recorrido de conflictos en diferentes escalas –desde formas de organizar el trabajo en explotaciones del Caribe hasta guerras comerciales entre potencias del siglo XIX–, la globalización del azúcar contiene una parte significativa de lo que hoy entendemos como globalización. De forma similar, Clarence (2008) ha investigado la emergencia de una “cultura del café” en Europa y Norteamérica durante el siglo XIX, y Bestor (2005) ha explorado más recientemente la globalización del sushi. Actualmente es posible encontrar una amplia diversidad de “biografías de alimentos”, que trazan tramas comerciales y políticas, promociones de ciertos estilos de vida, así como la emergencia de circunstancias subjetivas. En definitiva, el paso de ciertos productos o gastronomías desde espacios locales a espacios de circulación global siempre es producto de un ensamblaje de múltiples dimensiones y circunstancias.

El concepto de “cocina nacional” se ha desarrollado en el marco de los procesos de formación de Estados nacionales del siglo XIX como parte de los recursos de construcción de identidad nacional. Siguiendo a Elias (2010), una parte fundamental en el proceso civilizador de la construcción del Estado ha sido transformar comportamientos relacionados con la satisfacción de necesidades básicas. En efecto, las prácticas de alimentación han ocupado un lugar central en este proceso, siendo redefinidas por la fuerza civilizatoria del Estado-nación. Los Estados-naciones requieren narrativas que permitan “inventar la tradición”, siguiendo la conocida formulación de Hobsbawm y Ranger (1992); en este sentido, la gastronomía nacional deviene en una imagen idealizada de la nación, que expresa características inherentes a ella (Barlösius 2011), así como se celebra en el comensalismo su conformación como comunidad (Goody 1982).

La *gastronomía peruana* ha tomado en los últimos veinte años una nueva significación. En la actualidad la narrativa sobre la cocina peruana parece ser mimesis de las palabras de José María Arguedas, que definió al Perú como “no existe país más diverso, en variedad terrena y humana [...]” (Arguedas 1968). Una revisión respecto al debate actual de gastronomía peruana (Lauer y Lauer 2006, Lauer 2012, Matta 2011, Rodríguez 2006) permite comprender su representación como conjunto de prácticas que integran territorial y temporalmente las sociedades y los colectivos que habitan en Perú. Esta integración va desde las variaciones regionales de la costa, sierra y selva hasta la recuperación de prácticas de tiempos ancestrales, de la Colonia y del último siglo, en virtud del aporte de diversos colectivos migrantes. Desde esta perspectiva, la llamada gastronomía peruana sería una síntesis idealizada y cristalina de la identidad nacional. Ciertamente, la fuerte adscripción actual que existe por parte de la población peruana respecto a la gastronomía nacional no es suficiente para su éxito en la circulación global. En este caso, parecen existir dos fenómenos concomitantes que hacen que la gastronomía peruana sea buena para comer en Chile.

Un primer fenómeno se relaciona con la fuerte promoción desde el mismo Perú a la gastronomía peruana en el extranjero. La nueva etapa que experimenta la gastronomía nacional se vincula, en un inicio, con la creciente industria del turismo internacional, que transforma al país en región codiciada por los grandes operadores de esta industria. Como es sabido, la gastronomía es un servicio complementario de la industria turística. Además, el “descubrimiento” de la cocina tradicional o practicada en áreas indígenas y campesinas por parte de las clases medias ha sido fuertemente apoyado por inversiones que han promovido la creación de restaurantes, circuitos gastronómicos, ferias internacionales y campañas de difusión en el extranjero.

Un segundo fenómeno se vincula con la expansión del consumo en Chile, o al menos de la población de Santiago, que va conformando hacia el cambio de siglo un segmento con capacidad e interés por un consumo de tipo cosmopolita (Araújo y Martuccelli 2012). El consumo de restaurantes de gastronomías extranjeras instaura una experiencia con una cultura “otra”, es una forma de viajar, de imaginarse en otro espacio. Por ello, el restaurante extranjero es más que sólo preparaciones de alimentos no habituales para los visitantes, siendo también un decorado, con materialidades y prácticas que encapsulan la experiencia de una cultura distinta con la propia (Möhring 2011). El restaurante, a través de su gastronomía y puesta en escena, deviene en una imagen idealizada del mundo extranjero. El migrante puede adscribirse a este juego de reconocimientos; así, la gastronomía peruana deviene en un recurso de identidad étnica, en cuanto permite una construcción activa de una diferenciación social (Martuccelli 2008). De esta forma, la gastronomía hace posible a la comunidad migrante diferenciarse como colectivo social de la población nativa.

Surgimiento del restaurante peruano

A principios de la década de 1990 se produce una coyuntura favorable para el desarrollo de la industria gastronómica extranjera en Chile. El país dejaba atrás la oscura etapa de la dictadura militar, que había mantenido al país aislado del mundo exterior por espacio de diecisiete años. La Ley de Extranjería de 1975 trata la migración como un problema de seguridad nacional. Sin cambiar la ley, que rige hasta la actualidad, desde principios de la década de 1990 los gobiernos democráticos abren las fronteras, en pos de una integración regional. Por esta época, la gastronomía en el país se remite principalmente a la tradición criolla, anclada en patrones de consumo modelados por los períodos de escasez experimentados durante la dictadura. Las ofertas de tipo internacional eran más bien escasas, y sólo se reconocían de forma difundida restaurantes chinos, que habían proliferado durante la década de 1980.

Por estos años, los pioneros de la gastronomía peruana observaron la situación del país como una oportunidad. Un exitoso empresario del rubro evalúa esta época de la siguiente manera:

[...] la gastronomía acá en Chile era muy pobre, sobre todo en los restaurantes; tenían el sándwich, el pastel de choclo, la palta reina, y eso era todo, y todos los restaurantes tenían lo mismo. [...] Las presentaciones también eran muy básicas, se ponía todo así no más, arriba del plato, porque la comida entra por la vista también, y en eso, en Chile era muy pobre (Entrevista 1, 2012).

La apertura de los primeros locales se produce en áreas centrales y bohemias, y se orientan hacia un público principalmente chileno, tal como explica el jefe de cocina de unos de los restaurantes más antiguos de la comuna de Santiago:

Nosotros ofrecíamos menú. Era el año 1995 y en la hora de almuerzo se llenaba, al igual que en la noche cuando se ofrecía la carta. Éramos el único en todo el barrio, y la gente se acostumbraba por el pisco sour –traíamos pisco desde Perú– y el suspiro limeño. [...] El público era principalmente chileno, peruanos habían pocos en ese tiempo, y los que habían eran muy pobres como para venir al restaurante (Entrevista 2, 2013).

El primordial problema que presentaba el desarrollo de la gastronomía era el de las cadenas de distribución. La formación de una demanda de productos peruanos, propiciada en primer término por la población migrante, promueve los emprendimientos de importación y distribución de productos fundamentales para la cocina peruana. Uno de los empresarios gastronómico pioneros en Santiago describe este desarrollo de la siguiente forma:

En ese tiempo no había nada, ni cebolla morada [década de 1990]. Hay un amigo que en ese tiempo vendía artículos de plástico, no tenía nada que ver con el rubro, pero empezó a traer primero Inka Kola y cerveza Cusqueña para los peruanos que habían, pero después se dio cuenta que muchos productos, como el plátano, por ejemplo, no sólo lo demandaban peruanos, sino mexicanos, ecuatorianos. Ahora es una tremenda empresa que abastece a todos los restaurantes peruanos de Santiago (Entrevista 2, 2013).

Como mencionamos anteriormente, en la década de 1990 los estilos de vida de la población de Santiago se transforman a través del consumo, expresado en la apertura de grandes centros comerciales, y de una cada vez más masiva oferta de locales de entretenimiento y de restaurantes de todo tipo, entre los que empezarán a destacarse los de gastronomía peruana, por su proliferación y localización amplias en la ciudad.

Restaurantes: localización y tipo

En términos operacionales, definimos como restaurante peruano a un negocio de venta de comida, que se adscribe, abiertamente o no, a una tradición gastronómica peruana. En efecto, es fundamental que el producto que se ofrece se vincule a este origen nacional. En principio, la propiedad del recinto, así como sus trabajadores, no tienen un rol discriminador en este proceso de identificación.

Con el objeto de describir el desarrollo de esta industria en Santiago realizamos una búsqueda por diferentes medios, tales como guías de teléfonos, sitios web de gastronomía, bases de datos de impuestos y visitas a terreno, con el objeto de identificar los restaurantes. El registro entregó un total de 268 restaurantes,⁵ localizados en la imagen 1.

5 La primera parte de esta investigación se llevó a cabo en el marco del Proyecto “Migraciones, capital social y desarrollo humano en América Latina. El papel del capital social de los migrantes en el desarrollo humano de las sociedades latinoamericanas” del Centro Coordinador de la Investigación de la Federación Internacional de las Universidades Católicas (CCI-FIUC), por un equipo de estudiantes de la carrera de Geografía de la Universidad Alberto Hurtado, coordinado por la Dra. Ximena Galleguillos.

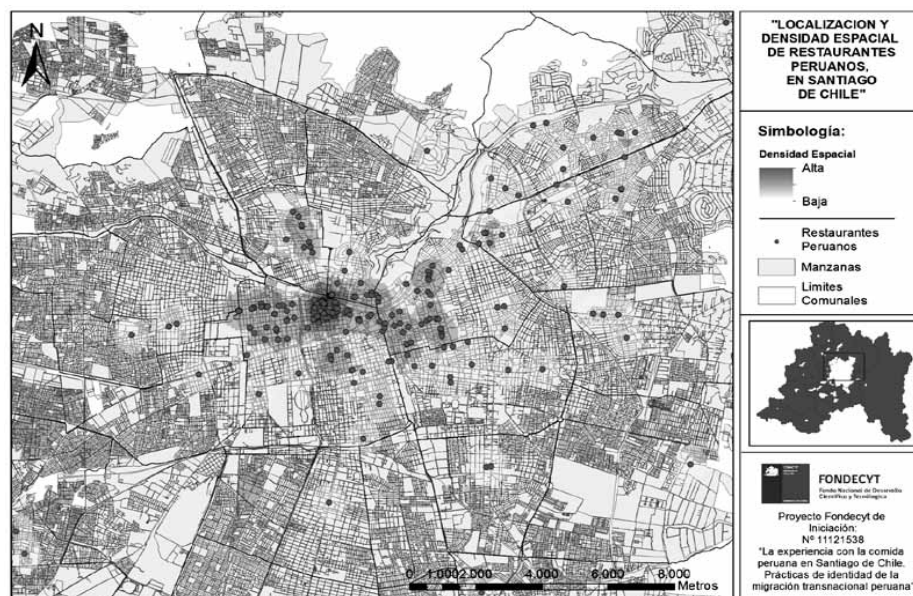


Imagen 1. Localización y densidad espacial de restaurantes peruanos en Santiago de Chile

Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

A partir de la localización de los restaurantes, surgen en un primer momento dos elementos de reflexión. El primero tiene relación con las localizaciones en términos comunales, y el segundo, con el tipo de “cocina” que ofrecen.

Se aprecian dos áreas de concentración de restaurantes. La primera corresponde a las comunas centrales de la ciudad, situación coherente con la concentración de residencia de población peruana migrante. El Censo 2002 mostró que el 22% de la población peruana en Santiago reside en la comuna del mismo nombre, seguida por las vecinas Independencia y Recoleta (Torres e Hidalgo 2009). En estas comunas se concentran las que hemos llamado economías de la nostalgia de la migración y se localizan las “centralidades migrantes”.

La alta concentración de restaurantes y negocios peruanos ha sido un elemento fundamental en el fortalecimiento del imaginario de la transformación del centro de la ciudad. Aquí es posible encontrar restaurantes orientados hacia el público peruano y chileno. El rango de precios y la adscripción a tendencias de alta cocina o de cocina popular se encuentran por igual.

Santiago ha sido caracterizada largamente como una ciudad con altos niveles de segregación socioespacial (Sepúlveda *et al.* 2009). No obstante, el centro de

la ciudad produce un espacio público inclusivo en cuanto a clases sociales, al albergar no sólo residencias sino también funciones de administración del Estado y financieras. Este carácter diverso se refleja también en los tipos de restaurantes peruanos.

La segunda relativa concentración se observa en torno a ejes viales estructurantes en el sector Oriente de la ciudad. Estas comunas –Providencia, Las Condes y Vitacura– han tendido a ampliar, y en parte a reemplazar, actividades de servicios históricamente asentadas en el centro de la ciudad. En estas comunas proliferan las torres de oficinas, tiendas de consumo de alto costo y negocios gastronómicos. Los restaurantes peruanos identificados en estas áreas se orientan hacia un público chileno ofreciendo un tipo de gastronomía de alta cocina. En esta área los restaurantes suelen promocionarse como de comida “fusión” o “nikkei”, dotando su oferta culinaria de un halo de sofisticación, por encima de la simple denominación de “internacional” que prolifera en el área central.

Llama la atención la escasa presencia de restaurantes en comunas pericentrales y periféricas, salvo excepciones. Es probable que la apertura de negocios gastronómicos peruanos más allá de las centralidades que concentran la actividad comercial sea un proceso que se encuentre en un camino incipiente.

No todos los emprendimientos gastronómicos llevados a cabo por migrantes peruanos se promocionan como restaurantes peruanos. En este caso, sólo el trabajo de campo puede discriminar si en ellos se ofrecen productos peruanos. Un número incierto de restaurantes –pequeños, de bajo costo, habitualmente con una oferta de almuerzos– dispone de una oferta mixta. Por un lado, pueden lucir desde la calle como una típica sandwichería chilena, pero al mismo tiempo ofrecen una o dos especialidades peruanas. En este conjunto de restaurantes se incluyen los locales de pollos asados. En muchos de ellos, ni por los anuncios, ni por las estéticas, es posible identificar que la preparación del pollo asado que se vende no corresponde al estilo chileno, sino en realidad a la “pollada”: la versión peruana que implica un marinado y acompañamiento con salsas inexistentes en la versión chilena. La diferencia entre la preparación chilena y peruana es inequívocamente notable. En estos casos, algunos indicios dentro del local, como la venta de Inka Kola, decorados y salsas, develan las recetas empleadas y el origen de sus trabajadores y dueños.



Imagen 2. Restaurante peruano en Chile, 2013.
Fotografía de Carolina Rozas.



Imagen 3. Restaurante peruano en Chile, 2013.
Fotografía de Ignacio Zenteno.

En la imagen 2 se presenta una fachada habitual de restaurante con la inscripción de “internacional”, que enfatiza su vínculo global. En la imagen 3 se aprecia una fachada que promociona su oferta de pollos asados.

Concentración en la comuna de Santiago

En una segunda etapa de construcción de datos, procedimos a realizar un catastro en terreno de los restaurantes localizados en la Comuna de Santiago. Se registró un total de 104 locales de venta de comida, a los cuales se aplicó un breve cuestionario destinado a develar el origen del emprendimiento y tiempo de funcionamiento, así como a estimar las características del menú ofertado. A partir del catastro presencial se incorporaron los restaurantes autopromocionados como peruanos, así como los más discretos, tales como los mencionados locales de pollos asados y sandwicherías. Adicionalmente, se identificó un importante número de cocinerías que presentan un funcionamiento temporal, ofreciendo sus productos en determinadas horas del día y de la semana.

En la imagen 4 se aprecia con mayor claridad la situación interna en la comuna de Santiago. En el área en torno a la Plaza de Armas se presenta una altísima concentración, a tal nivel que en la figura algunas localizaciones se superponen.

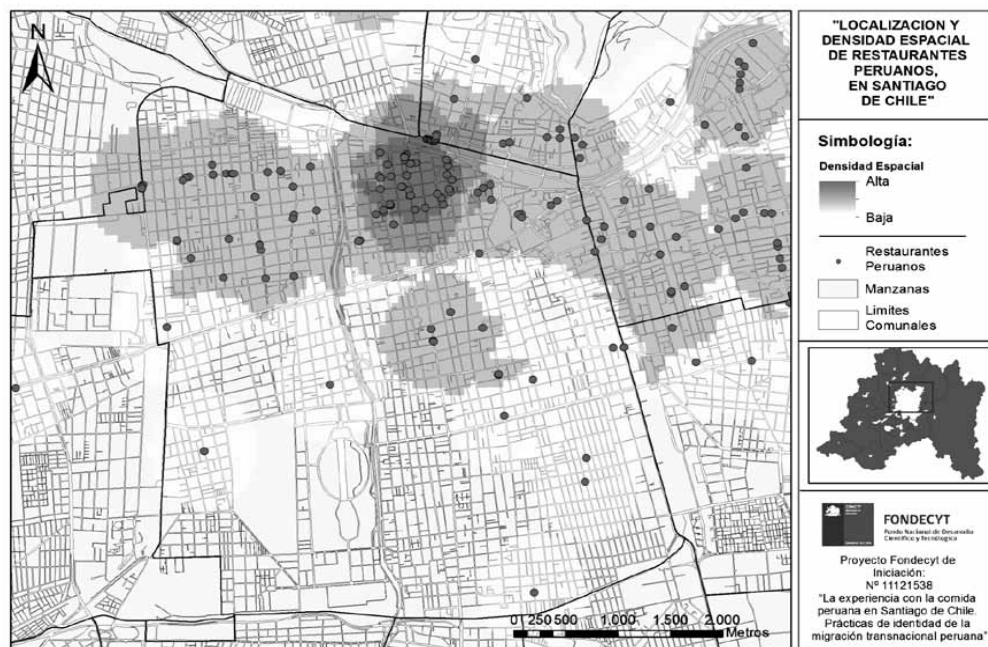


Imagen 4. Localización y densidad espacial de restaurantes peruanos en Santiago en Chile

Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Un factor relevante de este fenómeno responde a la “colonización” de centros comerciales, relativamente abandonados, en esta área por parte de “economías de la nostalgia”. En las manzanas aledañas a la Plaza de Armas se encuentran galerías y centros comerciales tipo “caracol” que han sido ocupados masivamente por negocios de venta de alimentos, cocinerías, peluquerías, centros de llamadas, cibercafés y oficinas de servicios de encomienda. Estos espacios devienen en centros de servicios para una amplia población migrante de países como Colombia, Ecuador y República Dominicana; la peruana sigue manifestándose como la principal.

Es justamente este sector del centro el que ha sido denominado por políticos conservadores y prensa populista como “La pequeña Lima”, en alusión a una supuesta peruanización de un espacio histórico de la ciudad (Borsdorf y Gómez 2011, Ducci y Rojas 2010). La representación de este espacio como peruanizado supone que esta área adopta una serie de características propias de esta población, en especial con relación a una supuesta aversión a las normas de comportamiento chilenas en el espacio público. De esta forma, en las calles céntricas emerge

una “otra” urbanidad que es estigmatizada (Garcés 2011a), transformándose en paradigma de una forma de habitar lo público por parte del colectivo migrante, desde el punto de vista de los chilenos.

En la imagen 5 se observa el año de apertura de restaurantes en la Comuna de Santiago. En esta cartografía, justamente, es posible apreciar la proliferación reciente de los negocios gastronómicos. Los restaurantes más antiguos en la actualidad son de principios de la década de 1990; en el caso de la comuna de Santiago, recién a mediados de la década se abren dos locales, que funcionan hasta el día de hoy. Entre 2000-2005 se inauguran doce locales, que inician la ocupación del entorno inmediato de la Plaza de Armas, y a la vez se distribuyen en áreas comerciales de la comuna. Desde 2006 hasta la fecha se incorporaron otros noventa locales, que se distribuyen por toda la comuna y revitalizan centros comerciales como los mencionados anteriormente.

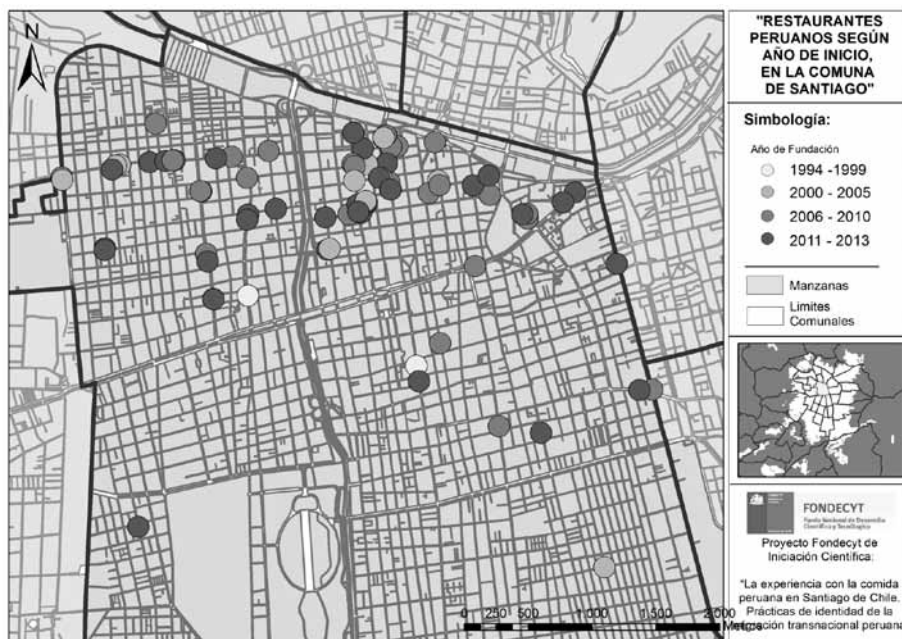


Imagen 5. Restaurantes peruanos según año de inicio
Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Según lo registrado en el trabajo de campo, en Santiago una amplísima mayoría de los restaurantes pertenecen a ciudadanos peruanos. Esto plantea que la actividad empresarial vinculada a la gastronomía ha contado en su base con fuertes redes

sociales de apoyo. Es justamente éste el punto que abordamos en el siguiente apartado, identificando los distintos tipos de redes que dan vida a los restaurantes.

Redes de funcionamiento

A partir de un conjunto de entrevistas realizadas a empresarios gastronómicos peruanos en Santiago, indagamos sobre la conformación de distintos modelos para la gestión de locales en Santiago. En términos sintéticos, es posible identificar tres tipos de restaurantes, definidos por el tipo de red social con la cual se vinculan o que produce en torno de ellos.

El primer tipo hace referencia al *restaurante familiar*. Como plantea su nombre, su desarrollo se encuentra estrechamente vinculado a una red de tipo familiar. El segundo corresponde a empresarios migrantes, que hace alusión a la participación de una red *empresarial de migrantes* asentados en Chile. El tercero es lo que podríamos llamar los globales, como forma de definir a un tipo de restaurantes que se insertan en los circuitos de gastronomía global y encarnan la vanguardia comercial de la industria.

El *restaurante familiar* adopta diferentes formas. Agrupa todos los negocios de venta de comida cuya fuerza de trabajo y capital se basa en una red de lazos de consanguinidad, alianza y parentesco. Ésta es la forma más difundida de emprendimientos gastronómicos para poblaciones migrantes, tal como ha sido ampliamente documentado (Möhrling 2012). Este tipo implica el uso de mano de obra, en parte, no remunerada y el manejo de un saber (culinario) que puede ser desarrollado.

La estrategia más simple de este tipo de emprendimientos parte de la venta callejera, de forma esporádica, y generalmente complementando otros ingresos. Este tipo de actividades gastronómicas no son abordadas en el presente artículo, pero es necesario notar que su importancia como recurso de inserción es significativa. La venta callejera no sólo transforma el espacio público en el centro histórico de Santiago, sino que también se ha extendido hacia comunas pericentrales y periféricas a través de la venta en ferias libres y mercados de fin de semana. Mientras que los restaurantes se agrupan en áreas centrales, la venta callejera ha ido conquistando espacios en todas las direcciones de la Región Metropolitana. Generalmente ofrecen preparaciones simples y de bajo costo, dirigidas a público tanto peruano como no peruano; su operación puede ser relativamente permanente (determinados días de la semana y horarios) pero también esporádica. En este último caso, la venta de comida puede ser una de varias estrategias de generación de recursos que desarrolla un grupo familiar.

Una segunda forma de esta categoría corresponde a la cocinería. Las cocinerías se suelen concentrar en áreas de alta afluencia de público; habitualmente se orientan a un público connacional. Sus preparaciones son de tipo más tradicional, de la llamada “comida casera”. La alta concentración de restaurantes en las manzanas en torno a la Plaza de Armas de Santiago que se identifican en la imagen 4 responde en buena parte a cocinerías localizadas en centros comerciales. En muchas de estas cocinerías los alimentos son preparados en los domicilios particulares de sus dueños y dueñas, ya que los locales no cuentan con las condiciones para recibir un permiso de preparación in situ de alimentos. Esto supone que la cocinería es una extensión de los espacios residenciales. En dichas cocinerías la decoración y el mobiliario son básicos.

Finalmente, encontramos el restaurante familiar estereotípico, con mayor aporte en capital que las versiones más precarias, aunque igualmente intenso en trabajo. Aquí el restaurante representa una inversión significativa para todo el grupo familiar del cual depende la inserción en el país de acogida. Habitualmente las familias pertenecen a segmentos de clases medias en Perú que han decidido migrar a Chile. En la comuna de Santiago, algunos de estos restaurantes se combinan con locales de pollos asados o almacenes, como forma de expandir sus actividades. Un ejemplo de este tipo de desarrollo se puede apreciar en el siguiente relato:

La Sra. Beatriz llegó a Chile a trabajar en un hostel, llevaba cuatro años cuando decidió empezar a juntar el capital para abrir su propio negocio. Junto a su esposo juntaron el dinero durante cinco años; no sólo trabajaban en el restaurante y hostel sino que también lo hacían durante la noche en otros empleos, aprovechaban cada oportunidad que surgiera para juntar y ahorrar dinero. Vieron la oportunidad, con la experiencia en gastronomía, los ahorros y la asociación con una empresaria chilena; lograron comprar el “derecho de llave” del hostel y su restaurante. Ellos querían concentrarse en el restaurante, para lo cual le dieron su propio sello: comida arequipeña. Aún mantienen el hostel, aunque su principal foco de trabajo es la gastronomía, donde también apoyan sus dos hijas, de 16 y 20 años (Beatriz 2013).⁶

Por *empresarios migrantes* designo un segmento de migrantes que poseen, habitualmente, altos niveles de escolaridad y que se adscriben a segmentos de clase media-alta en Perú. Se trata de personas que tienen una relativa larga residencia en Chile (entre 10 y 20 años), tiempo suficiente para haber consolidado una situación económica y conformado redes sociales. Este colectivo desarrolla

⁶ Fragmento de etnografía de restaurante ubicado en la calle San Pablo, en la comuna de Santiago. Con el apoyo de Carolina Rivera.

prácticas asociativas informales y formales; se autoconciben como empresarios y poseen redes personales amplias entre connacionales y población chilena.

En la última década, miembros de este colectivo han visto en la gastronomía una posibilidad de desarrollo económico, involucrándose directamente en los emprendimientos o generando sociedades de inversión que apoyan proyectos de chefs de apertura de nuevos locales con conceptos innovadores o la ampliación de negocios ya existentes. Estas redes, si bien están presentes en el Centro de Santiago y áreas bohemias, son las responsables de “colonizar” el sector Oriente de la ciudad a lo largo del eje central de Santiago, así como en centros comerciales tipo mall. Son restaurantes que explotan la noción de alta cocina, sofisticada y de circulación global y cosmopolita.

Estas redes empresariales tienden a ampliar sus negocios a través de la integración vertical, compitiendo por el control de la cadena de abastecimiento de insumos de origen peruano. Si bien se estima que en Chile sólo el 15% de los insumos de un restaurante peruano son productos originarios de Perú, por la dimensión del volumen, se transforma en un nicho de negocios atractivo (Acuña 2006). De esta forma, negocios familiares de venta de productos de alimentación localizados en grandes mercados de abastos de la ciudad tienen que competir con inversiones que consolidan sus propias redes de abastecimiento.

Este colectivo de empresarios migrantes podría estar desempeñando el rol de una burguesía peruana-chilena, tanto por sus capacidades económicas como por sus redes políticas diversas. Tal como expresan algunos empresarios, es un segmento social que ha visto en la industria gastronómica un nicho diferenciador y exitoso económicamente.

Una de las formas en que este colectivo se concreta en Santiago, es a partir de reuniones de “networking” regulares que se celebran en restaurantes de la ciudad. En esas instancias se establecen contactos y construyen confianzas entre inversionistas, empresarios y profesionales que ofrecen servicios de asesorías jurídicas, comerciales o de publicidad. Estas asociaciones informales reciben el apoyo de organizaciones oficiales, como pueden ser la embajada o asociaciones empresariales binacionales o peruanas.

Al tercer conjunto lo denomino los globales. Este grupo se acerca más al de migrantes empresarios, por su capacidad de inversión y de apertura de restaurantes de alta cocina, generalmente en las mismas localizaciones ya consolidadas de la ciudad: sector Oriente y centros comerciales tipo mall. No obstante, se diferencian en cuanto no se comunican con las redes económicas y políticas que el grupo de empresarios asentados ha construido en Chile. No las necesitan.

Siguiendo a Urry (2007), *los globales* son un segmento social que se desplaza a través de las fronteras nacionales de forma cotidiana, con el fin de desarrollar negocios y actividades profesionales. No poseen un vínculo de arraigo en particular con ningún lugar en el que participan, así como tampoco logran insertarse en redes sociales de base local. Junto con ellos se mueve una permanente conexión a redes de tipo global. En el caso que nos convoca, la existencia de un pequeño grupo de empresarios gastronómicos con gran capacidad de inversión y con promoción internacional que les permite abrir locales en diversas ciudades del continente aporta a la construcción de un capital simbólico de reconocimiento a la gastronomía peruana como participante de una élite culinaria internacional.

El arribo de estas inversiones, para la mayoría de los empresarios peruanos, es visto como un aspecto positivo; a pesar de que los globales, en sus breves y esporádicas visitas a Santiago, no interactúan con las poblaciones de connacionales, existe un consenso respecto al rol que tienen en la construcción de la “marca” de prestigio de la cual todos se benefician.

Uno de estos *globales* posee cinco restaurantes en Santiago; todos forman parte de diferentes marcas diversificadas por el tipo de gastronomía y rango de precios. Cuatro de ellos se ubican en centros comerciales tipo mall, lo que expresa su interés en la accesibilidad a un público amplio. El personal especializado de los restaurantes no tiene relación con el dueño, y el equipo de chefs ha sido formado en la oficina central de la “marca” por chefs corporativos. Cuando visita Santiago, las actividades del gestor de estas marcas –si bien es un reconocido chef en Perú– se limitan a acciones de relaciones públicas: entrevistas, lanzamientos y promociones, especialmente convocando medios masivos de comunicación (Entrevista 3, 2013).

Los diferentes tipos de redes que dan vida a los restaurantes no suelen intersectarse. Expresan también distinciones de clase dentro de la población peruana migrante al desarrollar estrategias económicas.

Conclusión

La proliferación de restaurantes de gastronomía peruana en Santiago permite observar la relación entre migración y globalización a través de la formación de un paisaje de la migración, que sintetiza tanto elementos materiales como simbólicos en la ciudad de Santiago.

La explosión, en menos de una década, de la oferta culinaria se transforma en un correlato de la presencia migrante y de prácticas cosmopolitas para la población

santiaguina. La localización de los restaurantes dentro de Santiago indica dos lados del fenómeno.

Por un lado, que el desarrollo de la gastronomía peruana tiene un estrecho vínculo con los flujos migratorios. La mayor concentración de locales la encontramos en las áreas centrales de la ciudad, que, justamente, concentran los mayores porcentajes de población peruana. Adicionalmente, la consolidación de las redes de distribución de productos originarios de Perú es posible si se consolida una población migrante que demanda tales productos. Es evidente el vínculo entre flujo migratorio y desarrollo económico del rubro.

Por otro lado, nos señala que la colonización de áreas comerciales de altos ingresos de Santiago es producto de una apropiación local del estatus construido en tiempos recientes en torno de la gastronomía nacional peruana como una cocina de marca global.

Ambas dimensiones tienen un rol central en la construcción del paisaje de la migración, ya que no sólo se refieren a una territorialización de prácticas migrantes bajo la forma de enclave –una lectura clásica de ver estos fenómenos–, sino de prácticas que interpelan las prácticas cotidianas de una población no peruana más amplia a través de la transformación del espacio de la ciudad.

En efecto, el restaurante peruano deja de ser sólo un servicio de las “economías de la nostalgia” de la migración para transformarse en una estrategia de inserción masiva y de reconocimiento como un “otro” que expande la experiencia cotidiana del habitante de la ciudad. La gastronomía deviene en recurso de inserción económica y de reconocimiento para diferentes segmentos de la población migrante. La diversidad en los tipos de restaurantes y, sobre todo, los diferentes tipos de redes que permiten su existencia –desde las más básicas, basadas en la familia, hasta complejas asociaciones comerciales– testifican su carácter de estrategia transversal.

El aporte de los restaurantes a la conformación de un paisaje de la migración peruana en Santiago parece ser distintivo en el actual proceso de migraciones transnacionales en Chile. Expresa con claridad cómo la transformación del espacio urbano es producto de un ensamblaje dinámico de dimensiones comerciales, técnicas, de saberes, entre otras, que logran una visibilidad respecto a procesos globales.

Si bien el presente artículo delinea un diagnóstico de estas relaciones, también evidencia que el tratamiento en profundidad, por ejemplo, de cada una de las redes que dan desarrollo a los locales gastronómicos puede revelar dimensiones para una comprensión más amplia, no sólo de las características de la migración

peruana a Santiago, sino también respecto a los procesos de migración y globalización localmente situados.

Referencias citadas

- Acuña, Eduardo. 2006. "Inmigración de peruanos en Chile y el emprendimiento: el negocio gastronómico". Disertación para optar al título de Ingeniero Comercial, Universidad de Chile.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Araújo, Kathya y Martuccelli, Danilo. 2012. *Desafíos comunes: retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. Santiago: LOM.
- Arguedas, José María. 1968. "No soy un aculturado". Discurso al recibir el Premio Inca Garcilaso. <http://cinosargo.bligoo.com/content/view/231404/NO-SOY-UN-ACULTU-RADO-por-JOSE-MARIA-ARGUEDAS.html>
- Arjona Garrido, Ángeles y Checa, Juan Carlos. 2007. Ethnic Economy. Theories, Concepts and New Advances. *Revista Internacional de Sociología* LXIV, (45): 117-143.
- Barlösius, Eva. 2011. *Soziologie des Essens: eine Sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*. Fráncfort: Beltz Juventa.
- Berg, Ulla y Paerregaard, Karsten (eds.). 2005. *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*. Lima: IEP.
- Bestor, Theodore. 2005. How Sushi Went Global. En: James L. Watson y Melissa L. Caldwell (eds.), *The Cultural Politics of Food and Eating*. Londres: Blackwell, 13-20.
- Borsdorf, Axel y Gómez Segovia, Aloisa. 2011. "A New Founding of Lima in the City Center of Santiago de Chile?: Structure and Problems of Peruvian Immigration to the Chilean Capital". En: Martin Butler, Jens Martin Gurr y Olaf Kaltmeier (eds.), *EthniCities. Metropolitan Cultures and Ethnic Identities in the Americas*. pp. 97-110. Tréveris: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Clarence, William. 2008. "The Global Consumption of Hot Beverages. c. 1500 to c. 1900". En: Alexander Nützenadel y Frank Trentmann. *Food and Globalization. Consumption, Markets and Politics in the Modern World*. pp. 37-57. Londres: Berg Publishers.
- Departamento de Extranjería y Migración. 2013. Ministerio del Interior y Seguridad Pública, Chile. <http://www.extranjeria.gob.cl/quienes-somos/estadisticas-migratorias/>
- Duany, Jorge. 2011. *Blurred Borders: Transnational Migration between the Hispanic Caribbean and the United States*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Ducci, María Elena y Rojas Symmes, Loreto. 2010. La pequeña Lima: nueva cara y vitalidad para el centro de Santiago de Chile. *EURE*, 36 (108): 95-121.
- Elias, Norbert. 2010. *Über den Prozess der Zivilisation: sozioge-netische und psychogenetische Untersuchungen. Segundo volumen: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.
- Ferrero, Sylvia. 2001. "Comida Sin Par. Consumption of Mexican Food in Los Angeles: *Foodscapes* in a Transnational Consumer Society". En: Warren Belasco y Philip Scranton (eds.), *Food Nations: Selling Taste in Consumer Societies*. pp. 194-221. Londres: Routledge.
- Gallastegui, Joaquín. 2009. *Espacios para una geografía social, humanista y crítica*. Valparaíso: Ediciones Facultad de Humanidades-Universidad de Playa Ancha.
- Garcés H., Alejandro. 2007. Entre lugares y espacios desbordados: formaciones urbanas de la migración peruana en Santiago de Chile. Documentos Facultad de Ciencias Sociales Universidad Central, 2: 5-22.
- _____. 2011a. Comercio inmigrante y economías étnicas: síntesis y críticas de los debates vigentes. *Polis*, (29): 45-59.
- _____. 2011b. De enclave a centralidad. Espacio urbano, comercio y migración peruana en Santiago de Chile. *Gazeta de Antropología*. http://www.ugr.es/%7Eepwla/G27_38Alejandro_Garces.html
- Goody, Jack. 1982. *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haesbaert, Rogerio. 2009. *Territorios alternativos*. São Paulo: Contexto.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terrence. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Imilan, Walter A. 2010. *Warriache-Urban Indigenous: Mapuche Migration and Ethnicity in Santiago de Chile*. Münster: Lit Verlag.
- Kemper, Robert. 1970. El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina. *América Indígena*, (30): 609-633.
- Lauer, Mirko. 2012. *La olla de cristal. Mirando el futuro de la cocina peruana*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Lauer, Mirko y Lauer, Vera. 2006. *La revolución gastronómica peruana*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Low, Setha. 1996. The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review Anthropology*, (25): 383-409.
- Martuccelli, Danilo. 2008. Etnicidades modernas: identidad y democracia. En: D. Gutiérrez Martínez y H. Balslev (eds.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. pp. 41-67. México: Siglo XXI – El Colegio Mexiquense – El Colegio de Sonora.
- Matta, Raúl. 2011. Posibilidades y límites del desarrollo en el patrimonio inmaterial. El caso de la cocina peruana. *Apuntes*, 24 (2): 196-207.
- Mintz, Sidney W. 1986. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Penguin Books.

- Möhring, Maren. 2011. "Döner Kebab and West German Consumer (Multi-) Cultures". En Ulrike Lindner, Maren Möhring y Mark Stein (eds), *Hybrid Cultures Nervous States: Britain and Germany in a (Post)Colonial World*, pp. 151-166. Amsterdam: Editions Rodopi B.V.
- Möhring, Maren. 2012. *Fremdes Essen: die Geschichte der ausländischen Gastronomie in der Bundesrepublik Deutschland*. Múnich: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Nogué, Joan. 2007. "El paisaje como constructo social". En Joan Nogué (ed.), *La construcción social del paisaje*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Portal, Ana María y Safa Patricia. 2005. "De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades". En: Néstor García Canclini (ed.), *La antropología urbana en México*. pp. 30-59. México: Conaculta-UAM-Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Humberto. 2006. La pasión por el chifa. *Nueva Sociedad*, (203): 79-88.
- Sandoval, Pablo. 2009. "Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología urbana en el Perú". En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. pp. 278-330. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Sepúlveda Ocampo *et al.* 2009. Bicentenario: oportunidad de repensar las políticas urbano-habitacionales en Chile. *Revista INVI*, 24 (67): 21-67.
- Solé, Carlota y Parella, Sonia. 2005. *Negocios étnicos: los comercios de los inmigrantes no comunitarios en Cataluña*. Barcelona: Cidob.
- Stefoni, Carolina. 2008. "Gastronomía peruana en las calles de Santiago y la construcción de espacios transnacionales y territorios". En: Susana Novick, Carolina Stefoni, Alfonso Hinojosa Gordonova (eds.), *Migraciones en América Latina*. pp. 211-227. Buenos Aires: Catálogos.
- Torres, Alma y Hidalgo Rodrigo. 2009. Los peruanos en Santiago de Chile: transformaciones urbanas y percepción de los inmigrantes. *Polis*, 8 (22): 307-326.
- Tuan, Yi-Fu. 1983. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiencia*. São Paulo: Difiel.
- Urry, John. 2007. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Entrevistas

- Beatriz, empresaria peruana. Mayo de 2013.
- Entrevista 1, empresario y chef con tres restaurantes en las comunas de Providencia y Las Condes. Diciembre de 2012.
- Entrevista 2, dueño y chef peruano de un restaurante en la Comuna de Santiago. Abril de 2013.
- Entrevista 3, jefe de cocina de uno de los restaurantes de marca global en Santiago. Abril de 2013.

Sobre lxs autorxs

Larissa Adler-Lomnitz (1932-2019) fue una Antropóloga chileno-mexicana. Licenciada en Antropología en 1967 por la Universidad de California (Berkeley, EE.UU.) y Doctora en Antropología Social en 1974, por la Universidad Iberoamericana (México), mediante la tesis “Estructura socioeconómica de una barriada de la Ciudad de México”. Entre sus nombramientos académicos destacan: Doctorado Honoris Causa en Antropología Social por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (2016), Miembro titular de la Academia Mexicana de Ciencias (2011), Miembro de The American Philosophical Society (2011), Miembro de la National Academy of Sciences of The United States of America (2010), Premio Nacional de Ciencias y Artes otorgado por el Gobierno de México (2006), Investigadora Emérita en la UNAM (2005), Doctor Honoris Causa en Letras Humanas por la Universidad de Massachusetts (1998), Premio Universidad Nacional en el Área Investigación en Ciencias Sociales (1990). Su principal línea de estudio giró en torno a la vida de las clases marginadas en las sociedades de América Latina, considerando la economía, la política y la confianza en la articulación de redes sociales.

Miguel Bahamondes Parrao es Licenciado en Antropología Cultural, Universidad de Chile. Estudios de Postgrado en Desarrollo Rural, Grupo de Investigaciones Agrarias, Academia de Humanismo Cristiano. Docente Escuela de Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Ha realizado diversos estudios e investigación en el sector rural, particularmente en sectores campesinos y asalariados rurales a nivel nacional. Se ha desempeñado como docente en universidades nacionales y cursos de postgrado, tanto a nivel nacional como internacional, en temáticas asociadas a economía campesina, asalariados rurales y desarrollo rural. De igual forma, ha participado como docente en cursos de capacitación dirigidos a dirigentes de organizaciones campesinas, asalariados rurales y técnicos y profesionales que laboran en organismos de apoyo y fomento productivo del sector rural. Ha realizado diversos estudios y consultorías para organismos públicos y privados.

Bernardo Berdichewsky Scher (1924-2020) se licenció de Filosofía en la Universidad de Chile, realizando posteriormente posgrado en Argentina y España a finales de los años 50. Regresó a Chile durante la década de los 60 como

profesor de la Universidad de Chile. En 1963 fundó, junto a Luis Sandoval, la Sociedad Chilena de Antropología. Durante el periodo de la Unidad Popular realizó estudios sobre la reforma agraria y el impacto en pueblos indígenas. Posteriormente, tras la llegada de la dictadura, fue despedido de la Universidad de Chile, exiliándose a Estados Unidos primeramente, y luego a Canadá, donde viviría gran parte de su vida. Sus áreas de estudio se enfocaron en el racismo, inmigración, multiculturalismo.

Marcelo Berho Castillo es Antropólogo Aplicado de la Universidad Católica de Temuco, Chile, Doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) – Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina. Fue director del Centro de Estudios Socioculturales de la UC Temuco y académico del Departamento de Antropología de la misma institución desde el 2002, realizando docencia de pre y posgrado, investigación, extensión y actualmente tareas directivas. Entre 1998 y 2006 investigó de forma pionera el “sin hogarismo” en Chile, desarrollando acercamientos etnográficos hacia los “moradores de la calle” y sus formas de vida e identidades. Su tesis doctoral (2008-2014) indaga en las formas históricas y contemporáneas como el Estado, la asistencia social y el voluntariado han construido social y simbólicamente esta categoría de persona. Sus campos de interés actuales conciernen a los cruces entre diversidad sociocultural y derecho penal aplicado a los mapuche del Ngulu Mapu. Paralelamente, ha realizado asistencia especializada sobre temáticas de patrimonio cultural regional para organismos gubernamentales y ha sido perito antropólogo en casos de defensa penal mapuche en La Araucanía. Recientemente ha investigado la emergencia de movimientos neotradicionalistas en Chile, la conformación de espacios sagrados y las experiencias de bienestar entre sus adherentes.

Paola Bolados García es Doctora y Magíster en Antropología Social de la Universidad del Norte. Se desempeñó como Investigadora del Centro de Estudios Avanzados y Académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso. Sus líneas de investigación se han centrado en las relaciones entre neoliberalismo, naturaleza y neoextractivismo y la relación entre desigualdades socioecológicas y conflictos ambientales en Chile. En los últimos años se ha dedicado a la investigación en las denominadas “Zonas de Sacrificio” en Chile desde una perspectiva de género y feminista. Actualmente es Directora del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chile.

Matías Calderón Seguel es Doctor en Antropología por la Universidad Católica del Norte en conjunto con la Universidad de Tarapacá. Se ha especializado en el estudio crítico del extractivismo y su expansión en diversos territorios rurales del norte, centro y sur de Chile, poniendo énfasis en las transformaciones económicas de la población local, en las dinámicas de apropiación y despojo de la naturaleza, al igual que en las contradicciones y conflictos de clases sociales

que se producen por acción y en torno a las grandes operaciones extractivas. Actualmente se encuentra investigando sobre estas problemáticas en el norte grande de Chile con relación al extractivismo minero. Sus publicaciones incluyen artículos científicos, capítulos de libros y libros, al igual que presentaciones en congresos nacionales e internacionales.

Noelia Carrasco es Antropóloga, Doctora en Antropología Social y Cultural (Universitat Autònoma de Barcelona). Profesora asociada del Departamento de Historia, Universidad de Concepción, Chile. Directora del Programa de Investigación Ciencia, Desarrollo y Sociedad en América Latina (Cidesal UdeC) e investigadora adjunta de la línea Zonas Costeras, Centro de Ciencia del Clima y la Resiliencia (CR2). Su campo de investigación son los estudios antropológicos del desarrollo, la antropología económica aplicada y la ecología política. Ha centrado su trabajo etnográfico en procesos territoriales asociados a las relaciones entre empresas y comunidades, las construcciones locales y globales del desarrollo y la conservación de la biodiversidad. Ha liderado investigaciones aplicadas y transdisciplinarias en torno a procesos de desarrollo y conflictos socioambientales, y acompañado a estudiantes de pre y postgrado en el desarrollo de sus tesis. Forma parte del claustro de diversos programas de postgrado y participa permanentemente como profesora invitada en espacios nacionales e internacionales.

Mayarí Castillo es Antropóloga de la Universidad de Chile, Master en Ciencias Sociales de la FLACSO México y Dra. Phil. Soziologie por la Freie Universität Berlin. Actualmente es Profesora Titular del Centro de Economía y Políticas Sociales (CEAS) de la Universidad Mayor e investigadora del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) y del Centro para el Impacto Socioeconómico de las Políticas Ambientales (CESIEP).

Milka Castro Lucic es Antropóloga y Magíster en Universidad de Chile, Doctorado cum laude, Universidad de Barcelona. Profesora titular de la cátedra Derechos Indígenas y directora del Programa Antropología Jurídica e Interculturalidad, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Experiencia de 30 años liderando proyectos de investigación sobre pueblos indígenas del Altiplano del extremo norte de Chile, especialmente sobre agricultura, pastoreo, humedales de altura, visión andina en la gestión del agua, cultura hídrica y derechos indígenas sobre agua y territorio. Lideró el estudio que efectuó el primer levantamiento de los humedales del altiplano en tres regiones del extremo norte. Ha participado como organizadora y expositora en numerosos congresos y seminario. Autora de varios libros y publicaciones en revistas y congresos nacionales e internacionales. Actualmente su interés se ha centrado en derechos humanos de los pueblos indígenas, y la valoración del conocimiento ancestral en prácticas de manejo del agua.

Teresa Durán (1942-2011) estudió Servicio Social en la Universidad de Chile y Antropología en la Pontificia Universidad Católica sede Temuco durante la primera generación de esta escuela a principio de los años 70. En tiempos de dictadura, realizó su doctorado en la Universidad de Queen en Belfast, Irlanda. Posteriormente, en 1992, lideró la reapertura de la carrera de Antropología en la ahora Universidad Católica de Temuco. En 1997 fundó el Centro de Estudios Socioculturales de la misma universidad. Su campo de acción e investigación se enfocó en la antropología aplicada y la teoría de la acción, concentrándose principalmente en las relaciones interculturales chileno-mapuche.

John Durston nació en Rochester, NY en 1940. Estudió en las Universidades de Wesleyan, Texas/Austin y Londres (London School of Economics and Political Science, doctorado en Antropología, 1970). Sus áreas de especialización son el análisis y la evaluación de las políticas, proyectos y programas para potenciar el capital social, los aspectos sociales y culturales del desarrollo rural, los pueblos indígenas y el fortalecimiento de actores débiles de la sociedad civil. Trabajó durante 30 años en las Naciones Unidas, la mayor parte de ellos en la Cepal. Es autor de numerosos artículos y libros sobre los temas mencionados, y ha prestado asistencia técnica en desarrollo social a varios gobiernos de América Latina. Ha sido investigador independiente, consultor y evaluador de programas sociales de gobiernos latinoamericanos, fundaciones y agencias internacionales.

Roberto Hernández Aracena (1939-2021) fue profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile (1973-1976) y (1992-2005). Profesor e Investigador de la Universidad Simón Rodríguez de Venezuela (1976-1991). Profesor del Departamento de Ciencias Ambientales y Recursos Naturales Renovables de la Facultad de Ciencias Agronómicas de la Universidad de Chile (2006-2021). Magíster en Desarrollo Rural, Universidad Central de Venezuela. Fundador de la cátedra de Antropología Rural en la Universidad de Chile (1975). Presidente de la Corporación de Desarrollo de las Ciencias Sociales. Miembro de la Society for Applied Anthropology (EE.UU.). Sus principales líneas de investigación fueron la antropología rural en Chile y Venezuela, y especialmente, los estudios sobre el pueblo atacameño, así como sobre antropología aplicada e interdisciplinariedad en temas socioambientales. Publicó numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras, además de ser coautor de libros especializados en estas materias. Participó en Congresos de Antropología chilenos y latinoamericanos, como coordinador y ponente de simposios de temas rurales.

Walter Imilán estudió Antropología en la Universidad de Chile para luego especializarse en Estudios Urbanos y Planificación Regional. Su trabajo se centra en el campo del habitar, poniendo en el centro las prácticas de habitantes en la producción del espacio junto con sus implicancias en la organización de la vida cotidiana, tomando especial atención en procesos de construcción de

identidad, así como sus relaciones con políticas urbanas y territoriales. Basado en la perspectiva de movilidad y un trabajo etnográfico ha abordado diversos tópicos de investigación, como son las espacialidades relacionadas a migraciones transnacionales, movi­lidades de personas de pueblos originarios, desplazamientos en contextos de desastres socio-naturales y prácticas cotidianas de movilidad en espacios urbanos. Formó parte del equipo fundacional de la Escuela de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado y se ha desempeñado como investigador del Instituto de la Vivienda de la Universidad de Chile y del Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje de la Universidad Central de Chile. Actualmente es Director Alterno del Núcleo Milenio de Movilidades y Territorios MOVYT.

Alejandra Lazo es Antropóloga de la Universidad de Chile, Magíster en Antropología, EHES y Doctora en Geografía y Planificación Territorial por la Universidad de Toulouse Le Mirail. Académica del Departamento de Arquitectura de la Universidad de Los Lagos y de la carrera de Antropología de la misma Universidad. Sus investigaciones se inscriben tanto en contextos metropolitanos, archipelágicos como en ciudades intermedias. Desde una “antropología de la movilidad” busca poner de relieve la experiencia de las personas que se desplazan desde una perspectiva relacional y sensorial para dar cuenta del funcionamiento de los territorios. Actualmente ejecuta un proyecto Fondecyt de Iniciación “La movilidad en su Ambiente: Etnografía de la experiencia de los conmutantes de las ciudades de Osorno y Puerto Montt” y es Directora General del proyecto Fondef “Gemovi: Desarrollo de un modelo de gestión integrada de la movilidad cotidiana archipelágica” (www.gemovi.ulagos.cl). Asimismo, es investigadora adjunta del Núcleo Milenio Movilidades y Territorios (MOVYT) y coordinadora de MOVAUSTRALIS (www.movilidades.cl) plataforma de divulgación académica con foco en las movi­lidades del sur Austral.

Francisca Márquez es Antropóloga y Doctora en Sociología. Actualmente es profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Fue Presidenta Nacional del Colegio de Antropólogos de Chile. Ha dirigido diversas investigaciones del Fondo de Ciencias y Tecnología - ANID y publicado sobre identidades, imaginarios, patrimonio y desigualdad en ciudades de América Latina. Actualmente investiga sobre las capas de memorias en ruinas urbanas en Latinoamérica; así como en las materialidades de los paisajes de la protesta a través del enfoque etnográfico. Entre sus libros: *El Diario de Francisca. Septiembre de 1973* (2019); *Patrimonio. Contranarrativas urbanas* (2019); [Relatos de una] *Ciudad trizada. Santiago de Chile* (2017); *Rutas migrantes, Habitar, Trabajar y Festejar* (2015); *Las ciudades de Georg Simmel. Lecturas contemporáneas* (2011).

Cristian Morales Pérez es Antropólogo. Profesor de las cátedras “Antropología de las creencias” y “Lingüística y semiótica” en la Universidad Academia de

Humanismo Cristiano. Especializado en la relación humano-agencia no humana y estudios comparativos. Entre sus trabajos publicados o presentados en congresos se destaca: (Estudio comparativo de la relación entre comunidad-mercados de algas en Chiloé y comunidad-mercados de la pesca artesanal en Aysén). (Estudio comparativo de las relaciones humano-langosta en Juan Fernández, Chile, e islas Magdalenas, Canadá). (Estudio de la cultura y tecnología asociada a ruedas de regadío en Larmahue). (Estudio en la relación humano-palma chilena, en Cocalán). (Estudio de la cultura material asociada a la actividad salinera en Pichilemu. Estudio en torno al rol cultural del humor en contextos etnográficos).

Luis Pezo Orellana es Antropólogo Social y Magíster en Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile. Se ha desempeñado como investigador y como docente en la Universidad de Chile, Universidad Tecnológica Metropolitana, Universidad Alberto Hurtado, Universidad Santo Tomás y Universidad de Las Américas. Autor y coeditor, junto a Roberto Hernández Aracena, del libro *La ruralidad chilena actual. Aproximaciones desde la antropología* (Santiago: CoLibris, 2010). Ha sido coordinador de simposios de antropología rural, editor de números especiales de revistas académicas y revisor de artículos sobre temas rurales en diversas revistas de ciencias sociales chilenas y latinoamericanas. Sus principales líneas de investigación, de las cuales han surgido diversas publicaciones, son la antropología rural, la juventud rural, la migración en las zonas rurales, las relaciones entre desarrollo rural y sociedad civil y, más recientemente, sobre Nueva Constitución y desarrollo rural en Chile.

Carla Pinochet Cobos es Antropóloga de la Universidad de Chile y Doctora en Antropología de la Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Se desempeña como investigadora y docente en temas de cultura, patrimonio, artes y educación. Ha presentado conferencias internacionales y ha escrito diversos artículos especializados en torno a temáticas como las prácticas artísticas, los museos, los públicos y las políticas culturales, entre los que destaca el libro *Derivas críticas del Museo en América Latina* (2016), publicado por Siglo XXI Editores, México. En la actualidad, es profesora asistente del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, Chile, e investigadora responsable del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11170319, “Prácticas de ocio y trabajo cognitivo. Un estudio de los sectores creativos, artísticos e intelectuales”. Asimismo, ha sido consultora para instituciones locales y organismos internacionales como Unesco y Mincap.

Leonardo Piña es Antropólogo Social, Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica, y Doctor en Antropología. Desde 2013 es académico del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, desempeñándose como Director de la carrera del mismo nombre desde agosto de 2020. El artículo que acá se

vuelve a publicar corresponde al proyecto “Pupilas vacías, o el acto de observar puertas adentro de la calle. Un estudio comparativo de fotografía participativa, representaciones sociales y situación de calle” (Fondecyt de Iniciación 2014, N° 11140871), investigación llevada a cabo entre los años 2014 y 2017 en las ciudades de Arica y Santiago, en Chile, y Paysandú y Montevideo, en Uruguay.

Daniel Quiroz Larrea (Linderos, 1954). Licenciado en Antropología Social (1978), Magíster en Arqueología (2002) y Doctor en Historia (2015), Universidad de Chile. Investigador, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural; profesor, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Investigador responsable de siete proyectos Fondecyt, siendo el último “Narrativas etnográficas y operaciones balleneras en las costas sudamericanas entre los siglos XVII y XX: patrones, transformaciones y continuidades” (2017-2020). Ha publicado cuatro libros, *De insulares a continentales* (con Francis Goicovic, 2008), *Balleneros en la Niebla* (2014), *Itinerarios balleneros* (2019) y *Soplan las ballenas* (2020) y más de doscientos artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como extranjeras. Ha editado nueve libros, entre ellos *La Isla de las Palabras Rotas* (con Marco Sánchez, 1997), *Diarios de Campo/de Viaje* (2001), *Etnografías Mínimas* (2007) y *Cordero con Luche* (con Juan Carlos Olivares y Pedro Araya, 2020). Sus principales líneas de trabajo son el estudio de las adaptaciones marítimas costeras e insulares, la antropología e historia de la caza de mamíferos marinos, las narrativas etnográficas globales y locales sobre ballenas y balleneros, la etnografía histórica de buques, máquinas e instalaciones industriales y la teoría de la etnografía.

Gonzalo Saavedra Gallo es Antropólogo por la Universidad de Chile y Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. En 2016 fue becario posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Profesor asociado del Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral de Chile e investigador Asociado del Centro de Investigación Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes (IDEAL). Es coordinador para Chile del Nodo de la Red Americana de Sistemas Agroalimentarios Localizados. Se ha especializado en investigaciones sobre sociedades litorales del sur-austral chileno, explorando además otros espacios territoriales, en particular latinoamericanos, con fines comparativos. A nivel etnográfico ha registrado, desde fines de la década de 1990, los principales itinerarios de persistencia y transformación en escenarios de pesca artesanal en las provincias de Reloncaví, Chiloé y Aisén, esto en el contexto expansivo de la acuicultura industrial. Entre sus investigaciones vigentes cabe destacar el análisis comparativo sobre la articulación de economías costeras a los mercados en distintas escalas (2017-2020; 2021-2023), así como una investigación

(2020-2021) sobre respuestas resilientes de economías urbanas populares en el marco de la pandemia de Covid-19 en Santiago y Valdivia.

Fresia Salinas (Temuco, 1948) estudió Pedagogía en Castellano y Licenciatura en Antropología mención Etnolingüística en la Pontificia Universidad Católica de Chile sede Temuco (hoy UCT). Fue parte de la primera generación de egresados del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Magíster en Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile. DEA en Desarrollo Humano, Facultad de Psicología Universitat de València, España. Principales ámbitos investigativos: pueblos originarios, antropología urbana. Ha sido docente en pre y posgrado, principalmente en metodología de investigación.

Juan Carlos Skewes es Antropólogo de la Universidad de Chile y PhD en Antropología de la Universidad de Minnesota. Actualmente es Director del Magíster en Antropologías Latinoamericanas en la Universidad Alberto Hurtado y también investigador y colaborador del Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible (CEAM UACH). Su trayectoria ha estado vinculada a la formación, la intervención social y la actividad gremial (ha sido tres veces Presidente del Colegio de Antropólogas y Antropólogos). En el campo de la investigación se ha especializado en la antropología del ambiente, del patrimonio y de la identidad.

Francisco Ther Ríos es Antropólogo por la Universidad Austral de Chile, y Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Profesor Titular del Departamento de Arquitectura de la Universidad de Los Lagos. Trabaja sobre interdisciplina y complejidad; imaginarios territoriales y prácticas cotidianas; territorio y sustentabilidad; y desarrollo local; específicamente, ha trabajado durante los últimos 20 años con comunidades de pescadores artesanales, pequeños agricultores y comunidades indígenas. Sus principales resultados investigativos han permitido proponer la “antropología del territorio” como una aproximación teórica-metodológica, de carácter interdisciplinar, sobre el territorio, sus transformaciones y complejidades. Es autor y coautor de más de 60 publicaciones en revistas especializadas. Es compilador y editor de 6 libros. Es autor de más de 70 ponencias y conferencias en diferentes eventos internacionales (Argentina, Brasil, Chile, España, Israel, México, Polonia). Actualmente, es Investigador Responsable del Proyecto Fondecyt Regular 1201922 “Wef_Nexus in Small Islands: Antropología de las interrelaciones agua-energía-alimentos en Islas Pequeñas de la Región de Los Lagos y de Aysén”, 2020-2023.

Editorxs

Gonzalo Díaz Crovetto es Antropólogo y Licenciado en Antropología (Universidad Austral de Chile), Magíster y Doctor en Antropología (Universidad de Brasilia). Fue el primer director del programa Magíster en Antropología de la Universidad Católica de Temuco, y actualmente se desempeña como Director del Departamento de Antropología de dicha institución. Ha participado en dos Comisiones Directivas de la Asociación Latinoamericana de Antropología y en dos oportunidades también integró la directiva nacional del Colegio de Antropólogos de Chile. Sus temáticas de estudio son: antropologías de las antropologías, antropologías de la globalización, teoría antropológica, antropología de los desastres y problemáticas sociales contemporáneas. También es investigador titular del Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco, donde participa como profesor de los programas Magíster en Estudios Interculturales y Doctorado en Estudios Interculturales. Sus últimos libros recientemente editados son *Antropología Contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur* (2020) y *Abriendo el diálogo (in)disciplinar*, co-editado con Helder Binimelis y Blaise Pantel (2018).

Claudio Espinoza Araya, Antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. Doctor y Maestro en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F. En la actualidad se desempeña como académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Investigador Asociado del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), Investigador Responsable del Proyecto Fondecyt 1210999 “Escenarios políticos en transformación. Alcaldes indígenas y municipios en el Chile de la transición” y como Co Investigador del Proyecto Fondecyt 1210754 “La formación antropológica hecha en Chile: Trayectorias, tensiones, desafíos y estilos en los programas académicos en el contexto de la post-dictadura militar (1990-2020)”. Es, además, Director y fundador de la revista *Antropologías del Sur* y sus temas de investigación se inscriben en la antropología política, los estudios interculturales y antropología de la antropología.

Francisca de la Maza es Antropóloga de la Universidad de Chile y Maestra y Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México). Es académica e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia y Campus Villarrica. Es Subdirectora e Investigadora Principal del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR. Sus líneas de trabajo se orientan al estudio del Estado y las políticas públicas y su relación con los pueblos indígenas, considerando temas como política indígena, etnografías del Estado, turismo, turismo indígena e interculturalidad. Cuenta con diversas publicaciones en revistas y libros y proyectos de investigación en los temas de políticas del Estado en lo local y turismo indígena y es co-editora de los libros: *Políticas Indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile* (2018), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía. Reconocimiento y políticas públicas comparadas* (2019) y editora de *Turismo en territorios indígenas en Chile. Identidad, resistencia y poder* (2021).

Gemma Rojas Roncagliolo es Licenciada en Antropología (Universidad de Chile), Máster en Políticas Sociales y Dirección Estratégica para el Desarrollo Sustentable del Territorio (Universidad de Bolonia, Italia), y Doctora en Etnología y Etnoantropología (Universidad de Roma La Sapienza, Becas Chile-CONICYT 72090567). Ha participado en diferentes proyectos interdisciplinarios de investigación y extensión, abarcando materias vinculadas a los pueblos indígenas, las migraciones, las relaciones interculturales, la etnicidad y los estudios africanos. Miembro del Directorio Nacional del Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile, período 2004-2007, y su Vicepresidenta en el período 2013-2016. Desde 2018 es académica de la Universidad Autónoma de Chile, Sede Temuco, miembro del Grupo de Estudios Interculturales del Círculo de Investigación Aplicada en Trabajo Social (CIATS) de la Carrera de Trabajo Social. Miembro del Directorio de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) período 2020-2023. Directora Alternativa Proyecto Fondef IDeA I+D (ID22|10207 2022): Protocolo de atención clínica-jurídica con perfil intercultural para población migrante e indígena (Director: Dr. Juan Jorge Faundes).



Reconocemos que toda vitrina es también un espejo o al menos un reflejo que nos lleva, como editores y editoras, a mirar y poner en valor parte de la antropología que se ha hecho en Chile. Sin duda, la capacidad de urdir en un libro una serie de textos clásicos, recientes y casi contemporáneos de las antropologías practicadas en Chile tiene como finalidad y motivación central, más allá todo encuentro con nuestra memoria, concretizar un deseo de poder dejar al alcance de todos y todas las generaciones pasadas, presentes y futuras un poco del camino transitado por la disciplina en nuestro país. Esperamos que la posibilidad de agrupar y disponer virtualmente el material expuesto sirva no sólo como una plataforma de acceso y comunicación entre antropologías latinoamericanas, sino también que facilite el uso y la problematización local.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia



9 789915 933399