

# ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN CHILE

VOLUMEN III



Colegio de  
Antropólogos de Chile A.G.

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 III

---

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

Antropologías hechas en Chile. Volumen III / 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  
618 p.

ISBN:

978-9915-9333-7-5 OBRA COMPLETA

978-9915-9544-0-0 Volumen III

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: Santiago, Plaza de la Constitución, 2003. Archivo Gemma Rojas

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

<b>Antropologías de las migraciones y de la movilidad</b>	<b>11</b>
Estructuras “transicionales” de la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile CARLOS MUNIZAGA A.	13
Los mapuches-warriaches: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana Andrea Aravena R.	59
Poder transportista: nuevos liderazgos aymara en la frontera de Bolivia y Chile ALEJANDRO GARCÉS Y JORGE MORAGA	95
La frontera cedazo y el desierto como aliado: Prácticas institucionales racistas en el ingreso a Chile NANETTE LIBERONA CONCHA	115
Entre lugares y documentos: problematizando el desplazamiento y las condiciones transnacionales del viaje y del trabajo de tripulantes corraleños GONZALO DÍAZ GROVETTO	137
<b>Géneros, cuerpos y ciclos vitales</b>	<b>157</b>
Aborto clandestino: ayer, hoy y... ¿mañana? MÓNICA WEISNER H.	159
Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile ANA MARÍA CARRASCO GUTIÉRREZ	185

Trayectorias del cuidado de la salud infantil: El caso de la comunidad atacameña de Toconao DANIELA LEYTON y AMÉRICA VALENZUELA	211
Primeras culturas juveniles en Chile: pánico, malones, pololeo y matiné YANKO GONZÁLEZ	243
Trabajo, identidad y relaciones de género: una aproximación en el sector rural chileno PRISCILLA DELANO A.	269
“Buscando vida...”: hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género VIVIAN GAVILÁN VEGA	281
“Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios”: la voz de una mujer en un conflicto por la defensa de la bahía de Maiquillahue DEBBIE GUERRA	307
Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena CLORINDA CUMINAO ROJO	315
<b>Memoria, derechos humanos y violencia estatal</b>	<b>327</b>
Sobreviviendo más allá del miedo XIMENA BUNSTER	329
El impacto del exilio en la familia chilena LORETO REBOLLEDO G.	351
Venda Sexy: memorias no oficiales de un centro de detención CLAUDIA ARELLANO HERMOSILLA	377
Voces de los objetos. Encrucijadas y desafíos en contextos de memoria y conmemoración en Chile (1990 al presente) JAVIERA BUSTAMANTE	395
“¡Liberar, liberar al mapuche por luchar!”: activismo, derechos humanos y prisión política mapuche en Chile KARINNA GONZÁLEZ PALOMINOS	417

<b>Antropologías de las antropologías</b>	<b>443</b>
Descentrar las miradas: institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978) HÉCTOR MORA NAWRATH	445
Sociedades indígenas y conocimiento antropológico: Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX HANS GUNDERMANN KRÖLL Y HÉCTOR GONZÁLEZ CORTEZ	475
Mapuchómetros o la cultura sin sujeto social ROBERTO MORALES URRÁ	573
Aillapan y Munizaga. Apuntes preliminares sobre una autobiografía, prácticas investigativas y el habla subalterna ENRIQUE ANTILEO BAEZA	587
<b>Sobre lxs autorxs</b>	<b>603</b>
<b>Editorxs</b>	<b>615</b>







# **ANTROPOLOGÍAS DE LAS MIGRACIONES Y DE LA MOVILIDAD**



# Estructuras “transicionales” de la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile<sup>1</sup>

CARLOS MUNIZAGA A.

## Introducción

“Estos jóvenes necesitan que los guíen, deles algunos consejos, profesor”... Fueron las palabras de un araucano de cierta edad que presidía una reunión de indígenas jóvenes, reunión a la que fui invitado, en un barrio popular de la ciudad de Santiago. Estos indígenas araucanos habían abandonado sus pequeñas comunidades y su vida rural, su apariencia era como la de miles de obreros de la urbe. El araucano al pedirme consejo, sin darse cuenta, me estaba proponiendo un problema no resuelto aún por las ciencias sociales: el de cómo orientar a los migrantes rurales que se incorporan a las grandes ciudades.

Grandes contingentes humanos están abandonando la forma de vida rural y tradicional de sus pequeñas comunidades, para concentrarse en las urbes. Este proceso, que se denomina *urbanización* y afecta tanto a rurales indígenas como a no indígenas, es uno de los problemas que afronta Latinoamérica. Está estrechamente ligado al gran tema de la actualidad, el de nuestro desarrollo económico. Y este tránsito entre dos formas de vida –la *rural* de las pequeñas comunidades y la *urbana*– parece que es imprescindible para que se desarrolle la nueva forma de existencia que la última representa: la sociedad industrial y moderna.

Pero este tránsito entre la vida rural y la vida urbana no tiene la simplicidad aparente de un mero traslado físico o geográfico de gente, de un mero transvasijamiento del elemento humano de un odre más pequeño –el rural– a uno más grande –el urbano–, sino que lo urbano y lo rural –ambas vasijas– representarían *formas*

---

1 Publicación original: Munizaga A., Carlos. 1961. Estructuras “transicionales” de la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Notas del Centro de Estudios Antropológicos N° 6, Publicación N° 12. Santiago: Universidad de Chile.  
Digitalización idéntica a la diagramación original del texto desarrollado por el equipo de cultura-urbana.cl por Francisca Dávalos B., Miguel Pérez A. y Walter A. Imilan, enero 2006.

*de vida* diferentes, y esta diferencia no es sólo cuantitativa sino que también se refiere a las estructuras sociales, culturales y a los aspectos psicológicos de ambos medios. Para tener una idea de la profundidad de estas diferencias entre el medio rural y el urbano, bastaría citar una de las formulaciones teóricas que se preocupan de esta diferencia. Ella es la que supone que, en cada uno de estos medios, son diferentes las categorías mentales usadas por los individuos en su comunicación recíproca. Esta diferencia en el grado de abstracción de ellas constituye una de las fuertes barreras que los rurales tendrían que superar en su tránsito a la vida urbana. Aún más, tales barreras parece no ser siempre posible que el migrante rural logre superarlas. Es por eso que las consecuencias de semejantes “cambios” de una forma de vida rural por otra urbana sólo pueden ser sondeadas si se conocen las naturalezas de estas dos formas de vida. Pero el campo de estudio de tales formas sociales (lo rural y lo urbano) aunque es rico en contribuciones empíricas y teóricas, es un campo que se encuentra en estructuración y en franca y actual controversia.

Si aceptamos que el mundo rural y el urbano tienen diferencias, discrepancias o incompatibilidades tan graves, se ve la urgencia de elegir algún esquema teórico que muestre y defina algunos de estos caracteres opuestos y ver si se justifica hablar propiamente de dos mundos. Se ha dicho que el tránsito impone para los que lo realizan, algunos efectos que se señalan con calificativos alarmantes como son: “costos sociales” de la urbanización, “desorientación personal”, “deterioro moral” de los migrantes, etc. En especial se ha dicho que, cuando el cambio es demasiado abrupto, mayores son los peligros de que se produzcan estas resultantes negativas.

Si suponemos ambas formas de vida, como dos grupos, *el urbano* y *el rural*, y que el paso de uno al otro (por migración) se caracteriza porque no existen caminos estructurados para efectuarlo o ritos de iniciación que ayuden al hombre rural y le señalen la manera de llegar a ser hombre urbano, surge entonces la importancia del estudio de las que en este trabajo denominamos estructuras “transicionales”. Ellas son puentes o mecanismos intermediarios, a través de los cuales los indígenas rurales pasan a la vida urbana. Si hemos hablado de una vasija rural y otra urbana, los mecanismos que aquí señalamos constituirían vasijas *transicionales*. En el seno de estas últimas se produciría parte de alguna “fermentación” sociológica, cultural y psicológica de los migrantes rurales que se incorporan a la urbe. El carácter particular de estos “mecanismos” (grupos informales, asociaciones voluntarias, etc.) es el que los elementos humanos que los activan están al mismo tiempo incorporados en el medio moderno, industrial, impersonal de la urbe, por una parte y, por la otra, están ligados a estas estructuras en las cuales el clima sociológico es más bien el de las relaciones de tipo personal, donde priman categorías más concretas de pensamiento. La palabra “transición” es excelente para calificar estas estructuras. Aunque dicha palabra está muy lejos de explicar

la complejidad y funciones de ella, y el carácter social “anfíbio” de los elementos humanos que la componen.

La diferencia étnica y racial de los elementos migrantes tienen importancia también en el problema, porque ella contribuiría a “crear” mecanismos transicionales del tipo que nos preocupan, por ejemplo las asociaciones voluntarias indígenas políticas o culturales, o a “crear” también o a *reforzar* mecanismos como los *grupos informales* de indígenas urbanos. A veces, tal diferencia hace que elementos de la estructura tradicional del grupo minoritario, se “transformen” y se trasladen, reproduciéndose en un medio social tan discrepante del de origen, como es el medio urbano moderno. Aquí nos preocupamos de este fenómeno en lo que se refiere a la familia araucana, por ejemplo.

En estos casos de diferencia étnica y racial, como es el de nuestros araucanos, hay que tener en cuenta los complejos procesos que ocurren en el contacto estrecho y prolongado de sociedades globales diferentes. Es este otro campo de investigación, que está siendo redefinido y dentro del cual conceptos como los de *aculturación*, *contacto* y *conflicto cultural* sólo cobran significación ante un enfoque múltiple: sociológico, antropológico, psicológico, económico, etc. En especial, aquel aspecto positivo del conflicto cultural que puede producir una *reestructuración*, *reorganización*, *reafirmación* de un grupo étnico minoritario que se confronta con un grupo ajeno, aun cuando este último represente una superioridad tal como la de la cultura occidental y moderna.

Este trabajo se ubica dentro de una fase exploratoria de la investigación de algunas de las implicaciones de este proceso de migración de nuestros indígenas araucanos (unos 300.000) quienes juegan también su papel en el intenso proceso de migración del campo a la ciudad que experimenta nuestro país. En especial, se enfocan aquí algunas de las condiciones en que se produce la incorporación de ellos a la ciudad de Santiago, capital de Chile.

Presentamos en este trabajo, algunos materiales obtenidos en esta fase exploratoria de la investigación. Consisten en entrevistas, observación, documentos personales, fotografías, etc. Los hemos obtenido personalmente en la ciudad de Santiago, durante el año 1959 y parte de 1960, en contactos con indígenas araucanos y visitas a los lugares de reunión. En nuestro manuscrito “Sociología de la Migración de Araucanos a la Urbe”<sup>2</sup> poseemos mayor cantidad de materiales de este tipo. Pero estos datos serán organizados dentro de un trabajo más extenso que pretende una investigación simultánea, con trabajo de campo en los dos polos del proceso: la gran ciudad y la comunidad indígena rural.

---

2 Manuscrito a disposición de los especialistas.

Nuestro trabajo pues, por fuerza, no puede dejar el manejo constante de conceptos muy familiares y difundidos: campo, ciudad, comunidad, lo urbano, sociedad moderna, conflicto cultural, etc.; pero sin olvidar que la significación científica de tales conceptos está a cargo de cuerpos teóricos que son a veces discrepantes. Es por eso que, en esta fase exploratoria de la investigación más que en cualquier otro tema, se requiere hacer explícito el marco teórico elegido para la futura investigación (lo que hacemos en pp. 16-22).

Por supuesto, que el material que utilizamos sólo cobra significación a la luz de dicho marco. El comentario que del mismo material hacemos y las conclusiones también se apoyan constantemente en tal marco de teoría.

El tema es significativo para el desarrollo de esta área teórica tan importante. También tiene trascendencia práctica, si pensamos en los problemas no resueltos de cómo orientar, primero en la comunidad rural y luego en la urbe, a la masa indígena migrante, ya sea a través de la educación o de otros organismos administrativos. Además, y es este un especial interés que nos guía, algunos de los materiales obtenidos en esta investigación (lo que refiere a la existencia de grupos indígenas urbanos de distintos tipos), por su fácil acceso dentro de la misma ciudad de Santiago, parecen aprovechables en la enseñanza de las Ciencias Sociales. Porque los problemas pedagógicos que estas ciencias tienen que afrontar, en lo que se refiere a la escasez de materiales elaborados referentes a la realidad nacional, están lejos de resolverse.

## Marco teórico

Son los migrantes araucanos *gente rural*, por una parte, y por otra difieren culturalmente del resto de la población nacional ya que pertenecen a otra “etnia”. Seleccionamos por eso, en este trabajo, dos conjuntos de procesos principales: a) los mecanismos que juegan en la migración *rural-urbana*, y b) los que juegan en las situaciones de *contacto y conflicto cultural*. La formulación de cada uno de estos dos procesos como sistemas teóricos parciales aparece en Heintz (1960) quien ha seguido a Merton (1957) en la posición de elaborar teorías de alcance medio. Bajo tal orientación, Heintz ha formulado específicamente esas dos áreas, como sistemas de hipótesis, en sus dos capítulos sobre *la migración del campo a la ciudad* (pp. 69-91) y *el conflicto cultural* (pp. 110-127). En general, su obra *Algunos sistemas de hipótesis o teorías de alcance medio*, contiene otros capítulos que se entrelazan teóricamente con nuestro tema especialmente el relativo a la *Sociedad moderna y compleja* (pp. 175-186). De este último aprovechamos aquel aspecto que muestra las variadas implicaciones que resultan si se considera el

acceso a la sociedad urbana compleja como un aumento de alternativas accesibles para el migrante rural que se incorpora a ella.

Las líneas generales del *mareo* teórico que elige este autor para abordar la migración del campo a la ciudad consisten en considerar ambos medios (el rural y el urbano) como dos *sub-sociedades* o *sub-culturas*. Los caminos de acceso y formas de incorporación al medio urbano se encontrarían *poco estructurados*, aunque existe entre campo y ciudad una profunda diferencia sociocultural. Serían los problemas de “comunicación” entre las dos sub-sociedades, los que pondrían más de relieve esta diferencia y la importancia de la problemática que surge cuando los individuos migran de una a otra. Por ejemplo, mientras en el medio *rural* predominarían en las comunicaciones los marcos de referencia *concretos* de pensamiento, de reducido nivel de abstracción, apoyado en categorías particulares y en contactos personales, propios de una sociedad homogénea. En la sociedad *urbana*, en cambio, predominarían las comunicaciones basadas en marcos de pensamiento de mayor abstracción, apoyados en categorías generales, en contactos más impersonales, propios de una sociedad heterogénea.

Sería el carácter *abrupto* del salto de la barrera *rural-urbana* y la falta de relaciones estables con algún grupo durante la fase *intermedia* de este salto, la situación causante de los fenómenos de desorientación social y personal que sufren los migrantes urbanos (Heintz 1960: 77). Es por eso que en tal proceso de movilidad tan poco estructurado entre ambos medios, el estudio de estas formaciones sociales *transicionales* tiene una enorme importancia. Porque se les supone teóricamente como especies de *modelos de apoyo* o grupos que gradúan este salto social, cultural y psicosocial de los migrantes rurales.

Tales modelos de apoyo pueden surgir a veces como *transformaciones* de estructuras (las de parentesco, p. ej.) ya existentes en el medio rural y tradicional de origen de los migrantes, como sería la *familia*. Puede, la estructura misma del poder de una comunidad, representada por la *Jefatura tradicional*, por ejemplo, reproducirse y adaptarse en grupos de migrantes indígenas incorporados al medio urbano, como lo señala Banton (1957), y Balandier (1955). En cambio, otras veces, pueden estos modelos constituir “creaciones”, como en el caso de algunas asociaciones voluntarias o grupos informales surgidos en la interacción de migrantes en la urbe.

Las dificultades para definir cuál es el carácter de las diferencias entre ambas sub-sociedades y de los mecanismos subyacentes en el proceso de *paso* se ve en estudios que abordan problemas prácticos. Cepal (1959: 20) por ejemplo, refiriéndose a la dificultad de orientar a los migrantes rurales dice: “*éstos no constituyen un grupo que se distinga claramente de las clases urbanas inferiores*

*en general*, salvo en lo que toca a los *problemas* que enfrenten al llegar” [cursivas nuestras].

Emigrar de la sociedad rural para incorporarse a la urbana podría considerarse sociológicamente como el paso de un grupo a otro, paso que no se encuentra institucionalizado en la sociedad. No está reconocido tal paso o incorporación a la vida urbana, por ejemplo, mediante alguna especie de *rito de iniciación*. Heintz (1960: 184) dice que los ritos de iniciación representan una enseñanza impartida al individuo en un momento crítico de su vida que se caracteriza por encontrarse éste en una fase intermedia, desligado de las normas del grupo que ha abandonado (el rural en este caso) y de las del grupo al que todavía no pertenece y al cual aspira a incorporarse (el urbano). Ciertas actuaciones, dentro de algunos grupos informales de indígenas urbanos que aquí estudiamos (1960: 28-39), podrían desempeñar el papel de tales ritos de iniciación que señalarían el ingreso o constituirían un aprendizaje para ingresar al nuevo grupo, que es la sociedad urbana. Si como dice el autor citado, tal aprendizaje durante esos ritos tiene un carácter muy fuerte y duradero, dada la situación misma de desorientación en que se encuentran los que reciben la enseñanza y la necesidad que ellos tienen de asirse de un marco de orientación cualquiera, entonces la investigación minuciosa de lo que ocurre con los migrantes rurales indígenas en el interior de tales grupos informales urbanos es de evidente interés.

Los métodos antropológicos serían ideales aquí para descubrir la posible existencia de patrones de conducta que signifiquen alguna institucionalización o indicios de ella, que involucre ritos de *paso* para el ingreso en la urbe, dentro de estos grupos informales poco estructurados. La *intensidad* con que los indígenas podrían percibir dentro de estos grupos los nuevos papeles y “status” de la urbe moderna es de un interés especial. En efecto, por lo que hemos podido observar, en algunos de estos grupos informales se muestran los “status” y papeles de una mujer araucana muy emancipada, independiente económicamente y con gran libertad sexual y sentimental, así como los papeles de jóvenes obreros indígenas independientes y libres de la tutela familiar (ver pp. 44-45). El migrante recién incorporado a la ciudad, si nos atenemos a los conceptos teóricos, debe “ver” estos nuevos “status”, dentro de estos grupos urbanos, con una gran intensidad, y la manera como los integrantes del grupo los exhiben debe provocar en ellos un efecto duradero.

Si concebimos la “etnia” araucana rural como un grupo, que aspira a integrarse al grupo *urbano*, podríamos utilizar también aquí parte del cuerpo teórico de los *grupos de referencia*. Imaginar a algunos de estos mecanismos intermediarios urbanos como algunas de las vías informales del proceso que Merton (1957: 384-385) denomina de “socialización anticipada”. Tal proceso, en gran parte inestructurado e informal, facilitaría la incorporación de los individuos a un grupo

de referencia al cual aspiran a pertenecer, enseñándoles *gradualmente* los nuevos sistemas de papeles y “status” propios del grupo ajeno. Es por eso que, según Merton, los “*rites de passage*” no representan siempre un puente entre un abismo demasiado grande de papeles y “status” diferentes, debido precisamente a que la preparación informal que requiere el paso ha permanecido inadvertida.

Al respecto, sólo podríamos decir, que en el problema concreto que nos preocupa, es verdad que a través de la constante comunicación entre araucanos urbanos y rurales puede operarse una verdadera “socialización anticipada” para los indígenas rurales que aspiran a incorporarse a la urbe. Pero que es sólo en el momento de incorporarse a estos “grupos”, en la urbe misma, cuando pueden los indígenas rurales *ver y actuar* en relación con los nuevos sistema de papeles y “status” de la sociedad urbana, en un momento en que tales papeles y “status” aparecen *encarnados* en actores de su mismo grupo étnico, actuando en el escenario real: la ciudad.

Si concebimos teóricamente estas formaciones transicionales como modelos de apoyo, podría realizarse su estudio formulando hipótesis que trataran de contestar a la pregunta: ¿cuál es la forma precisa en que ellas desempeñan este supuesto papel de mecanismos intermediarios que facilitan el paso entre ambos mundos socioculturales? Por ejemplo, si concebimos que para superar la barrera rural-urbana los migrantes tienen una dificultad para pasar del manejo de categorías *concretas* de pensamiento a categorías más *abstractas*, la investigación seleccionaría aquellos problemas referentes a los mecanismos específicos que dentro de tales informaciones “transicionales” *facilitan o no facilitan* el aprendizaje o la transmisión de tales categorías abstractas. Si la barrera se postula como una dificultad para pasar bruscamente de una interacción social homogénea a una heterogénea, la investigación recaería en los mecanismos que dentro de tales formaciones permiten una interacción, *gradualmente* en aumento, con desconocidos y un enfrentamiento *gradual* con la interpretación de nuevos sistemas de roles y “status”. Igual criterio deberíamos seguir si concebimos el papel de tales grupos de apoyo como un mecanismo selectivo de las múltiples nuevas alternativas que el migrante tiene que enfrentar, durante la fase intermedia, cuando desea incorporarse a la sociedad urbana moderna.

Nos inclinamos por el análisis estructural-funcional en la investigación de la significación y de la mayor o menor flexibilidad que estos mecanismos de transición pueden presentar. Si nos apoyamos en este análisis en la forma que está postulada por Merton (1957: 184) se trataría de establecer las funciones de estos mecanismos. Entendiéndose por “funciones” las “*consecuencias objetivas* observables que contribuyen a la adaptación o ajuste de un determinado sistema” (Merton 1957: 51). En estructuras como las representadas por estos mecanismos de transición que operan en este campo particularmente inestructurado de la migración campo-



ciudad es muy importante establecer las funciones y disfunciones, latentes y manifiestas de ellos. Ya que las funciones de estos mecanismos intervienen en la adaptación o ajuste de los migrantes como individuos, en la adaptación de los grupos transicionales mismos a la sociedad urbana y en el cambio y la adaptación o *ajuste* de la etnia araucana total como sistema social y cultural. Una aplicación preliminar del concepto de funciones manifiestas y latentes en la interpretación de las asociaciones voluntarias urbanas indígenas del tipo “compañía”, en África occidental, aparece en Banton (1957: 168) quien adjudica a estas asociaciones funciones latentes de carácter *reintegrador* para la sociedad indígena tradicional. En tanto las funciones manifiestas de estos grupos serían la de cooperación y la diversión.

En cuanto a los procesos de *conflicto cultural*, nos encontramos aquí con un aspecto parcial de la importante área de problemas que suscita el “contacto cultural” o la “aculturación”. Es conveniente recordar aquí la necesidad urgente postulada por sociólogos y antropólogos de codificar y estructurar teóricamente los materiales empíricos y conceptos acumulados algo desarticuladamente en este campo. Beals (1953: 635-636) es bien terminante para afirmar lo anterior. Merton (1957) ha sugerido la posibilidad de integrar mucho material del campo de la “aculturación” dentro de los teoremas de los *grupos de referencia* o de una teoría de alcance medio. En el mismo sentido Siegel (1955: 15).

Este esfuerzo de codificación e integración teórica, de reformulación, parece ser el signo orientador en los estudios actuales del “contacto cultural”, como en otras áreas de las ciencias sociales.

Nosotros hemos recortado dentro de esta riquísima área teórica, especialmente aquel enfoque que asigna al fenómeno de *contacto cultural* un doble efecto, que ha sido brillantemente explorado por Balandier, por ejemplo; *reorganizador* por una parte y *reintegrador y organizador* por la otra, para la sociedad que recibe el impacto de otra. De especial utilidad nos ha sido el capítulo sobre conflicto cultural de Heintz (1960: 110-427) en el cual tal proceso de conflicto cultural aparece formulado como un sistema de hipótesis o teoría de alcance medio. Allí aprovechamos especialmente los conceptos referentes al fenómeno de elaboración de una conciencia de grupo, y al papel que en tal tarea les cabe a los intelectuales indígenas como elementos especializados en esa labor, dentro de los grupos indígenas en estrecho contacto con la sociedad ajena.

La diferencia étnica de los araucanos opera también como variable en estos fenómenos de grupos indígenas urbanos. “La conciencia de la comunidad étnica o racial puede ser un producto exclusivo de la convivencia en la ciudad” (Heintz 1960: p.73).



En la elaboración de la tipología provisoria de las formaciones sociales de araucanos en Santiago que presentamos, nos hemos apoyado también en Banton (1957) y en la tipología que Balandier (1953: 116-167) formula en su *Brazzavilles Noires*.

Para elaborar nuestra tipología hemos considerado los mecanismos “transicionales” divididos en dos grandes categorías, siguiendo a Banton (1957): *primero*, un mecanismo que pueden considerarse una “transformación” o adaptación de estructuras araucanas comunitarias rurales o tradicionales; *segundo*, los que constituyen “creaciones”.

Siguiendo esta topología provisoria, podríamos colocar entre los mecanismos del *primer tipo*: a) la familia araucana; b) ciertas estructuras consistentes en concentraciones urbanas de familias indígenas, en barrios; c) ciertas asociaciones voluntarias, como los clubes de fútbol indígenas, en la urbe. Entre los mecanismos del *segundo tipo* o “creaciones”: a) asociaciones voluntarias culturales y políticas, y b) ciertas estructuras informales, consistentes en reuniones en la urbe que tienen *funciones manifiestas* de interacción amistosa y sentimental de información y esparcimiento.

En todo caso, la colocación de estos ítems en una u otra categoría es un recurso metodológico. No hay deslindes bien netos para distinguir a veces entre transformaciones y creaciones. Una situación especial, por ejemplo, se presenta en el caso de los clubes de fútbol que, aunque constituyen un préstamo cultural, están inscritos ya desde hace mucho tiempo en el marco de la estructura comunitaria indígena rural. Pero, estimamos que allá estos clubes tienen funciones diferentes a las que desempeñan cuando se reproducen en la urbe.

Podríamos, con reservas, sostener que aquellas formaciones “transicionales” que estimamos como *nuevas* sería posible describirlas e interpretarlas con cierta prescindencia del contexto sociológico y cultural de la estructura comunitaria o tradicional indígena. En cambio, el estudio de la adaptación urbana de aquellas formaciones que significan *transformación* de algo preexistente (como sería el caso de la familia indígena, por ej.), requeriría un estudio previo de la estructura rural tradicional de tal institución.<sup>3</sup> Es por lo anterior que en este trabajo presentamos con algún detalle sólo el tipo de mecanismos de transición que consiste en *reuniones informales*, que consideramos como las verdaderas “creaciones” indígenas urbanas de los migrantes.<sup>4</sup> Incorporamos también en

---

3 Tal estudio paralelo y simultáneo lo hemos proyectado en asociación con un estudio de campo de comunidades rurales.

4 Las asociaciones araucanas y culturales son también “creaciones” indígenas. Pero por su complejidad especial, merecen un trabajo aparte (ver p. 29).

este artículo algún material empírico referente a ellos. Porque en especial estos “mecanismos transicionales” informales que operan en pleno corazón de Santiago constituyen verdaderos laboratorios pedagógicos de investigación. Su acceso fácil y económico permite la observación, la encuesta y aun la fotografía. El conocimiento de “tales formaciones sociales contribuye a que la teoría pierda ese carácter “remoto” con que se la presenta a veces, divorciada de las posibilidades de investigación empírica en nuestro medio.<sup>5</sup>

Uno de los caminos paralelos en la elaboración de las teorías de alcance medio consiste en la labor de acumulación y consolidación de los cuerpos teóricos parciales, mediante nueva investigación empírica y por la codificación y reinterpretación de materiales ya elaborados. Tal labor de integración, con respecto al área andina, dentro de los campos teóricos aquí enunciados, sería de desear. Materiales recientes tan valiosos como los presentados de Matos (1959), por ejemplo, sobre la incorporación de indígenas que migran a la ciudad de Lima, en el Perú, muestran la existencia allí de estas formaciones sociales urbanas de transición. Y monografías como la de Arguedas (1958), sobre la urbanización e industrialización de una área en el Perú, área que conserva sin embargo un fuerte contingente indígena con su acervo tradicional, sugieren paralelos con conceptos como el de “urbanismo incipiente” que se han usado para señalar el particular sabor sociológico y cultural con que el proceso de urbanización se desarrolla en otros contextos, como África y Oriente.

En el próximo capítulo, nos referimos someramente a cada uno de los ítems de la tipología que formulamos. Pero damos cierta extensión a la discusión de los “mecanismos informales”, respecto de los cuales, presentamos algún material empírico (pp. 32-44).

Pero, ¿cuál es el volumen efectivo de la migración de araucanos a la urbe? Sobre la falta de datos demográficos a este respecto nos preocupamos en seguida.

### **Las estructuras “transicionales”: falta de antecedentes demográficos sobre la migración de los araucanos**

¿Cuántos indígenas hay actualmente en Santiago? ¿Cuántos migran cada año o piensan migrar a las urbes? Y, en seguida; cuántos de los migrantes indígenas se incorporan a estos mecanismos “intermediarios” de paso a la ciudad (grupos informales de esparcimiento diurno y nocturno, asociaciones de deporte o

---

5 Nuestra intención, ha sido que estos informes sirvan como base para la elaboración de un modelo de investigación de los del tipo postulado por La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; ver: Heintz (1953: 10).

políticas, etc.) y experimentan el supuesto beneficioso efecto “amortiguador” de ellos, en la confrontación brusca con el modo de vida urbana.

De la contestación de estas preguntas depende, en especial, la importancia práctica y la significación que se otorgue al estudio de las estructuras de “transición” que pretendemos explorar en este trabajo.

Pero ni los censos<sup>6</sup> ni los estudios sobre migraciones internas en Chile contienen datos suficientes acerca de los araucanos.

Existe sí la idea de que es muy grande el número de araucanos que ha migrado desde sus lejanas comunidades rurales y que se encuentra hoy en Santiago que tiene unos dos millones de habitantes. Los araucanos mismos estiman que sus comunidades se están vaciando en la urbe; que se han venido a Santiago “todas las mujeres jóvenes” y también los muchachos. Pero una investigación de los aspectos socio-culturales de la migración rural urbana de nuestros indígenas debería contar previamente con datos demográficos que indiquen por lo menos el volumen aproximado de esta migración y las características de los migrantes. Sabemos que la provincia de Cautín que es la que alberga el grueso de la población indígena nacional (unos 100 mil araucanos que constituyen el 26,2% de la población de esa provincia)<sup>7</sup> es una gran *dadora* de población rural. Y que Santiago es una gran *receptora* de migrantes. Pero estos datos no consideran aisladamente el componente araucano, sino unido con la población no indígena.<sup>8</sup>

Unos de los pocos datos acerca de las aspiraciones de los indígenas actuales está en Hilger (1957: 53), quien los obtuvo en una comunidad interrogando a escolares, entre 11 y 15 años. Todas las muchachas, excepto una, pensaban trabajar en alguna ciudad. La mayoría de los muchachos en cambio deseaban dedicarse a la profesión de sus padres (pescadores, comerciantes) y sólo algunos querían emigrar a ciudades, para *dedicarse* a diversas tareas. Por otra parte, Hilger (1957: 174), encontró que *muy pocas* mujeres del área estudiada por ella habían abandonado el lugar. En (1957: 196), expresa que ninguna mujer de las áreas estudiadas por ella había viajado hasta Santiago, pero sí algunos hombres. Estimamos que una

---

6 El Censo de 1952 registra sólo 800 araucanos en Santiago. Habría varias razones para que dicho Censo no contenga información exacta. Porque no distingue entre araucanos y chilenos claramente. La interrogación se refiere a chilenos y *otras nacionalidades*.

Como los araucanos son jurídicamente chilenos, muchos de ellos pueden haberse registrado como chilenos. Por otra parte, algunos informantes nos han expresado que la migración de araucanos a Santiago se ha intensificado sólo en los últimos 10 años; este Censo es anterior. Hay casos en que los araucanos urbanos ocultan su origen.

7 Censo de 1952.

8 Ver: Centro Latinoamericano de Demografía (1959: 32-34) e Instituto de Economía (1959a: 11 y 1959b).

de las posibles explicaciones para estos datos es que en el momento que Hilger realizó la investigación (1946), no se producía aún la supuesta agudización del proceso migratorio, o bien, que tal migración es aguda sólo en determinadas regiones indígenas.

Con el objeto de poseer algún trasfondo demográfico mínimo sobre el problema, nos hemos servido de informantes mapuches en Santiago. Hemos reunido así algunos datos respecto de 4 pequeñas comunidades indígenas de la provincia de Cautín. De ellos se desprende que entre el 11 y el 20% de los miembros de esas comunidades se encuentra actualmente en Santiago; que llegan a la urbe entre los 18 y 24 años; en una igual proporción de hombres y mujeres; que vienen sin sus familias, pero ayudados o informados por parientes urbanos; que llegan solteros y que, preferentemente, conocen a sus futuros cónyuges en Santiago y aquí contraen matrimonio. Y que, muchos solos, o en compañía de sus familias urbanas, viajan con regularidad a sus comunidades natales para hacer visitas, en viajes de vacaciones.<sup>9</sup>

Con la conciencia de estas limitaciones de los datos demográficos que deben superarse en la investigación definitiva, entramos a la descripción de nuestra tipología de las estructuras transicionales.

## “Transformaciones” de estructuras comunitarias indígenas

### *Concentraciones de indígenas en barrios, en Santiago*

La importancia de estas concentraciones de familias indígenas en barrios, en la ciudad, está en la posibilidad de descubrir, en el seno de ellas. Alguna forma de reproducción urbana de los elementos de la estructura rural comunitaria tradicional. Desde luego, las concentraciones que nos proponemos estudiar no están constituidas sobre la base de gente que procede de una misma comunidad rural. Estas concentraciones contienen familias, cuyos miembros son originarios de comunidades indígenas diferentes; muchas veces en una familia cada cónyuge

---

9 Datos sobre el método empleado, etc., se encuentran en nuestro m.s. “Sociología de la migración de araucanos a la urbe”. Nuestro método en lo que a información demográfica concierne, consiste en la interrogación exhaustiva de migrantes que se han incorporado recientemente a la urbe. Conservan la memoria de la estructura de su comunidad, de las familias y de los que han migrado y sus características. Conocen aquí, con ciertas limitaciones, las actividades, estado civil de ellos y su pertenencia o no a los mecanismos de “transición”. Son capaces también de reproducir *gráficamente* la distribución especial de las viviendas de la comunidad, numerándolas. Poseemos unos cuantos de estos dibujos (ejemplo de uno de ellos en Munizaga (1960: 19, fig. 2). Tales escasos antecedentes exploratorios no pretenden, por supuesto, sustituir a investigaciones demográficas.

pertenece a una comunidad distinta. Se trata de familias constituidas en la capital. Para estudiar estas concentraciones comunales urbanas y las familias que las constituyen, sería necesario un estudio previo de las actuales estructuras familiares y comunitarias rurales. Desde luego no parece, hasta los datos que poseemos, que se estructuren a base de un jefe tradicional (por ejemplo un *cacique urbano*). Tampoco sabemos que la *machi* (chamán), alrededor de la cual gira una parte de la vida mágica y religiosa, se encuentre en estas concentraciones urbanas. Pero sabemos que tanto el jefe (cacique) araucano, como la *machi*, han perdido muchas de sus funciones tradicionales; es por eso que es de esperar que en la urbe sean otros los elementos de las estructuras comunitarias que puedan aflorar como mecanismos de adaptación.

Podemos adelantar que, la interacción social, no tiene en este barrio indígena urbano el carácter comunitario tradicional. Por ejemplo, las “señoras” (dueñas de casa) “no se visitan aquí continuamente como lo harían en el campo”. En realidad, la conciencia de *comunidad étnica* que existe en estos barrios no implica que ellos deban reproducir exactamente los modos de interacción y las estructuras comunitarias. Tales modos deben adaptarse a la urbe, con sus nuevos sistemas de “status” y roles. Pero la conciencia de la comunidad étnica puede ser reforzada por la convivencia y aún producir y reforzar la solidaridad y la cohesión del grupo del barrio.

Tales barrios indígenas urbanos podrían considerarse como comunidades indígenas *heterogéneas*, ya que los jefes de familia y sus cónyuges representan comunidades diferentes. De acuerdo con el marco teórico, interesa aquí el hecho de que estas estructuras urbanas envuelven la interacción entre unidades familiares indígenas, *desconocidas* previamente entre ellas. Aunque esta convivencia urbana reforzaría entonces la conciencia de la comunidad étnica, sin embargo, la interacción, por el hecho mismo de realizarse entre unidades sociales de personas desconocidas previamente, se operaría dentro de categorías de mayor impersonalidad y abstracción. En estos barrios aparecen bien organizados, clubes indígenas de fútbol, cuyos miembros son jefes de algunas de las familias indígenas de esta concentración. Pero tales clubes de fútbol constituyen sin duda un préstamo cultural, poseído desde antiguo por las comunidades rurales indígenas, donde estos clubes tienen mucha importancia. Crean lazos muy fuertes de pertenencia, y sus miembros son los mismos que los de los equipos que practican la “chueca”, que es el deporte tradicional araucano.

Aquí en la urbe, estos clubes aparecerían como un lazo de unión entre los padres de familia; entre las unidades familiares completas que concurren como espectadores a las competencias deportivas. Y potencialmente unen a los hijos de estas familias (de quienes se espera que cuando alcancen la edad adecuada, ingresen a los equipos infantiles del club; ver nuestro m. s. ya citado, en nota de la p. 15). Si

alguna idea de sistema o estructura pudiera aplicarse a estas concentraciones urbanas, ella se apoyaría principalmente en la existencia de estos clubes.

Suponemos que tales clubes de fútbol refuerzan la estructura comunitaria, en las mismas comunidades rurales. Trasplantados los araucanos a la urbe, son estos clubes, aunque no absolutamente tradicionales, los que reaparecerían para reforzar en este caso los lazos de la comunidad indígena urbana. El hecho de que no aparezca la jefatura tradicional (el *cacique*) o la machi (*chamán*), en la comunidad urbana, podría dañar la percepción de estas asociaciones deportivas rurales como ítems potenciales de adaptación de los indígenas a la vida urbana. El carácter extranjero que les da la denominación “club de football” contribuye a la no percepción de su importancia sociológica dentro de un contexto indígena. La investigación de estos barrios indígenas urbanos puede situarnos en un campo en el cual son vagos los límites entre lo que sociológicamente podemos considerar una “transformación” de una estructura tradicional para hacer frente al mundo urbano y lo que es una “creación” de una estructura intermediaria con esa misma finalidad. En el caso de los clubes, tal vez sería conveniente hablar de “transformación” de estructuras “comunitarias” solamente, quitando la palabra “tradicional”, que puede inducir a confusión, al ser aplicada a un club araucano de “football”.

### *Familias indígenas urbanas*

La familia indígena urbana es una estructura que requiere por excelencia, para el estudio de su posible adaptación a la vida urbana, el conocimiento previo de su estructura rural, comunitaria tradicional.

La oportunidad de estudiar un número relativamente grande de familias indígenas urbanas, que podría proporcionar resultados representativos de los fenómenos de adaptación urbana, la tenemos en las concentraciones de población,<sup>10</sup> citadas

---

10 En el estudio de estas estructuras indígenas urbanas que están basadas en el parentesco real, hemos desarrollado en nuestro m.s. citado una tipología que distingue entre: a) Estructuras a base de redes de parentesco entre sujetos diseminados en puntos diversos de la ciudad; b) Estructuras a base de parentesco entre familias e individuos “concentrados” en barrios en la ciudad (esta formación es la que encontremos en las “concentraciones” de familias en barrios, que tratamos en esta página y en la siguiente. En la investigación futura consideramos, dados los datos que poseemos, la posibilidad de describir someramente varias “concentraciones” urbanas indígenas. Es posible que algunas concentraciones urbanas agrupen a araucanos de un mismo estrato social (con características culturales, económicas, etc.). Y que existan diferencias entre unas y otras concentraciones, debido a esta supuesta estratificación de ellas, dentro de la urbe. La elección definitiva de las concentraciones que se estudien estará de acuerdo con las exigencias de nuestro marco teórico, principalmente.

en el número anterior. La posibilidad de comparación se presenta también, pues existen otras familias indígenas urbanas que no están establecidas en barrios, sino que viven aisladamente.

Hay un enfoque que sería aplicable tal vez a todas las familias indígenas urbanas, pero también a muchas familias indígenas rurales. Esto dice relación con los miembros de las familias indígenas rurales que se encuentran a distancia (en la urbe), pero que se sienten ligados a las familias y a la comunidad indígena por vínculos permanentes y que realizan acciones sociales correspondientes a tales vínculos. Una serie de rubros de conexión entre los indígenas urbanos y sus comunidades rurales<sup>11</sup> se encuentra en relación con la familia. Por ejemplo, los viajes de vacaciones de los araucanos urbanos, para visitar a sus familias en la comunidad; el hecho de que lleven a sus hijos nacidos en la ciudad para presentarlos a los abuelos; la ayuda económica enviada a las comunidades; todos estos ítems indican la conveniencia de aplicar a la familia araucana actual algún concepto semejante al de *unidad distendida* que aplica Balandier (1955), a las familias en situaciones bastante semejantes, en África. Las funciones de tales familias indígenas en adaptación o transición son múltiples: tienen significación para los indígenas urbanos, como instrumento de apoyo o intermediario en la adaptación a la urbe; para facilitar su adaptación al medio indígena cuando ellos se reintegran a sus comunidades tradicionales rurales;<sup>12</sup> y para los indígenas rurales que desean incorporarse (estando aún en sus comunidades) al grupo de referencia, representado por la urbe.<sup>13</sup>

De los pocos datos que poseemos respecto a las características de estas familias indígenas urbanas (en nuestro m.s. citado), podemos decir en general que: los hijos de estos matrimonios urbanos de indígenas ya no poseen el idioma araucano y que estas familias tienen un número menor de hijos que las familias indígenas rurales.<sup>14</sup> No sabemos en qué forma la socialización del *niño* dentro de esta

11 En nuestro m.s. ya citado estudiamos separadamente y con mayor detalle cada uno de estos ítems de conexión entre la urbe y la comunidad indígena, aunque aquí los presentemos principalmente en relación con la familia.

12 Proceso de "reintegración" que es especialmente complejo cuando se trata de elementos que han permanecido largo tiempo en la urbe, transformándose en productos "nuevos" (*letrados* y *evolués*), y que son importantes como portadores del cambio social.

13 Es por esto que una disposición legal como la contemplada en el proyecto de Ley reciente (Senado de la República, Boletín N° 18.785: 5, artículo 23) que deja a los indígenas que han emigrado fuera de sus comunidades al margen de derecho material en ellas (pudiendo reclamar su parte en dinero), merece por lo menos una consideración previa de la existencia de estos mecanismos de relación entre los araucanos rurales y los urbanos, y de la significación que tiene la tierra comunitaria como "soporte moral" para los migrantes en el proceso de transición a la urbe.

14 Datos de nuestro m.s., obtenidos principalmente en una entrevista con varios padres de familia indígenas, en una población.

familia involucra la trasmisión de ciertos valores tradicionales indígenas. Por ejemplo, sabemos que la enseñanza familiar araucana prescribe “poner *atención concentrada* en lo que se enseña” (Hilger 1957: 75); que se atribuye un gran valor a la “inteligencia” (Hilger 1957: 66); que hay normas como las relativas a que sea la madre la que se preocupe de la educación de las hijas y el padre de la de los hijos (Hilger 1957: 80).

Es de significación, dentro de nuestro marco teórico, que en las concentraciones de barrios indígenas que hemos citado en el número 1,<sup>15</sup> los hijos de las familias indígenas participan en grupos de pares, en la población, formados por niños indígenas y no indígenas, no existiendo discriminación en esa edad (ver nuestro m.s. ya citado), por parte de los no indígenas. El niño indígena urbano, en este tipo de barrio, alterna en grupos más amplios y heterogéneos que los grupos de niños de las comunidades rurales. En la urbe (en estas poblaciones) estos grupos se estructuran a base de muchachos indígenas entre los que no existe el alto grado de conocimiento personal que prima en la comunidad indígena rural y además con muchachos no indígenas. Tales interacciones infantiles suponen una base de abstracción y de impersonalidad en la comunicación, superior a la interacción comunitaria tradicional. Sin embargo, el concepto de comunidad étnica, mantenido por las familias indígenas y sus pares indígenas en el barrio, los mantiene incorporados dentro de un grupo de base étnica “intermediario” entre la comunidad indígena rural y la ciudad. Supuestamente tal tipo de interacción debe tener influencia en el desarrollo de la personalidad y adaptación de ellos. Como ella supone, el manejo de categorías mentales más abstractas por parte de estos niños indígenas debería esto asociarse con un mayor rendimiento en el aprendizaje escolar, en aquellas materias que requieran en especial alguna manipulación de modelos abstractos, en relación con muchachos del mismo nivel, pero educados en las comunidades rurales indígenas. Pensamos en la existencia de resultados diferentes en el caso de niños indígenas pertenecientes a familias urbanas aisladas, y que no tienen la oportunidad de interacción dentro de esta clase de grupos.

### *Asociaciones voluntarias de deporte*

En el número anterior<sup>16</sup> hemos señalado que la importancia de estas asociaciones voluntarias deportivas urbanas está en que aparecen asociadas con concentraciones de familias indígenas en barrios. No tenemos estudios acerca del carácter de estos clubes en el medio rural de la comunidad indígena misma. De los datos

---

15 Se refiere al inciso “Concentraciones de indígenas en barrios, en Santiago”, p. 24 (Nota de los Eds.)

16 Se refiere al inciso “Familias indígenas urbanas”, p. 26 (Nota de los Eds.).



de nuestros informantes<sup>17</sup> deducimos que estos clubes podrían dar lugar a que, a través de sus estructuras, se manifiesten a veces las “facciones” de la comunidad (surgen dos clubes en una pequeña comunidad). Podrían servir también, dentro de la comunidad, como estructuras que tienen funciones en la reintegración a la comunidad tradicional de los que regresan, después de haber estado en la urbe. En nuestro m.s. citado tenemos el caso de un indígena que *reintegrándose* a su tierra usó el club de fútbol rural como medio de comunicación de sus nuevas ideas de modernización que él deseaba poner en práctica en su comunidad natal.<sup>18</sup>

Las funciones de estos clubes en la comunidad no son las mismas que en la urbe. En la urbe, además, suponemos que desempeñan el papel de mecanismos *intermediarios* de adaptación a la vida urbana. Surge aquí una posibilidad de aplicación, previo un estudio más riguroso del problema: la de preocuparse del desarrollo, la creación y la orientación de clubes indígenas de deporte de este tipo, tanto rurales como urbanos considerados como elementos de transición a la vida urbana.

## “Creaciones” sociales indígenas urbanas

### *Asociaciones voluntarias culturales y políticas*

Este es un tipo de estructuras que por su importancia y complejidad necesita un estudio independiente. En Munizaga (1959: 60:62-63) nos hemos preocupado de estas asociaciones voluntarias, en las cuales los *letrados* indígenas tienen un papel preponderante como líderes. Tenemos una discusión más extensa de ellas en nuestro m.s. citado (p. 15). Hemos asignado a tales asociaciones un papel reestructurador y reintegrador con respecto a la “etnia” araucana. En un proceso tan poco estructurado como es el de la migración campo-ciudad, tales asociaciones indígenas resultantes en parte del acceso de los indígenas a las urbes y que se caracterizan precisamente por su organización y pretensión de constituir una red unificadora del pueblo araucano tienen un interés especial.

Los teoremas del conflicto cultural en la forma postulada por Balandier son de particular aplicación en el estudio de estas formaciones. Estamos estudiando los programas políticos, los folletos publicados y la “prensa incipiente” de estas entidades indígenas, y poseemos antecedentes suministrados por algunos de sus líderes (en nuestro n. s. citado en p. 15).

---

17 Datos obtenidos: ver nota anterior.

18 En nuestro m.s. citado en p. 15, ver entrevista a J. M.

Tales asociaciones políticas se relacionan con el problema de la significación de algunos productos nuevos, resultantes del contacto cultural y la educación como son por ejemplo, los *educados* y “*evolués*”. Para una clasificación más detallada y una discusión de estos elementos, ver Balandier (1955 a y b).

Este problema tiene varios aspectos. Uno de ellos sería el que se refiere a la *reintegración* de estos productos dentro del marco de sus sociedades tradicionales. Tal reintegración es un proceso no estructurado, que acarrea a veces una transformación de los sistemas tradicionales, y una competencia de los elementos nuevos con las estructuras de poder y prestigio tradicionales.

Aquí provisoriamente, consideramos otro aspecto del problema. El del amplio marco de las asociaciones políticas indígenas concebidas como estructuras nuevas, de nuevos “status” y roles, susceptibles de ser ocupados por estos productos nuevos que son los *letrados* y “*evolués*” indígenas. Lo cual no significa que no exista discrepancia y competencia entre estas mismas asociaciones políticas. Banton (1957) señala en Freetown la importancia del surgimiento de nuevos roles y “status” que implica la aparición de los *educados*. Ha sugerido tentativamente que aquellas asociaciones indígenas africanas urbanas del tipo “compañías” se desenvuelven en parte como respuesta a una necesidad de diferenciación de roles. Y para desenvolver, en una situación confusa, una nueva estructura de roles y “status”. Tal situación confusa nace en parte de que la urbe descansa en una estructura de “status” *adquiridos* (mediante el trabajo, la educación, etc.) en oposición a una estructura de “status” *adscritos* (fundados en la clase, la edad, la riqueza, el sexo, etc.), y que son propios del medio de donde vienen los migrantes indígenas rurales.

El problema de las dificultades de la *reintegración* de los *educados* a su mundo tradicional está muy ligado a esta concepción que formulamos de una nueva estructura de roles y estatus en el mundo urbano. Pero lo interesante sociológicamente sería que esta estructura nueva (asociaciones voluntarias políticas) podría en cierto modo *ser paralela* a la estructura tradicional, es decir, no entraría en una forzosa competencia con ella. Sin embargo, en torno a esta nueva estructura, podrían producirse procesos de *estructuración y reintegración*, que serían de trascendencia para la etnia total.

En nuestro m.s. citado aprovechamos en la elaboración de este tema, las formulaciones de Heintz (1960: 110-127), en su capítulo sobre el conflicto cultural. Especialmente en lo que se refiere al papel de los *educados* en aquella de las fases positivas del conflicto cultural que consiste en la elaboración de una *conciencia de grupo*. Un análisis del material impreso que poseemos muestra una enorme *heterogeneidad* en los conceptos manejados por estos líderes que pretenden una unificación y hablan de “raza” indígena. Tal grado de riqueza y

de falta de “tradicionalidad” en los materiales usados por los araucanos educados (por ejemplo, ideas sobre “desarrollo técnico”, necesidad de organizarse a veces en “sociedades anónimas” para ciertos efectos) ha hecho que se les mire como elementos absolutamente transculturados o destrribalizados. Sin embargo, en los procesos de formación de una conciencia de grupo, puede ser un requisito previo, precisamente, un grado de contacto prolongado y de *aceptación* de una serie de elementos pertenecientes a la cultura ajena para que se produzcan estos procesos de reestructuración y subsiguiente elaboración de una conciencia de grupo, la cual acarrearía mayor solidaridad y cohesión étnica (cfr. Heintz 1960: 117).

Una última idea que, en relación con este tema, analizamos también más extensamente en nuestro m.s. en p. 11, es la de un cierto *abismo* que se presentaría entre *indígenas educados e indígenas no educados* en la urbe. Si aplicamos nuestro marco teórico muy someramente, a la interpretación de la naturaleza de tal *abismo*, podríamos decir que en el proceso de *paso* de uno al otro de los dos grupos socio-culturales (rural y urbano) se opera otra vez una división entre los migrantes. Unos quedan a un lado de la barrera socio-cultural (el lado urbano) y otros en el lado *rural* o en la fase *intermedia urbana*. Que entonces, entre estos elementos indígenas migrantes, a pesar de estar unidos por la conciencia étnica, agudizada por la convivencia urbana, vuelven a producirse las dificultades de “comunicación” que surgen en parte de la existencia de diferentes categorías mentales que sirven en cada una de las sub-sociedades.

El análisis que estamos haciendo de los programas políticos, la prensa incipiente, manejada por los intelectuales araucanos, indica que ellos, por una parte y la *masa* del pueblo araucano urbano y rural, por la otra, se mueven dentro de “paisajes sociológicos” diferentes. Por ejemplo, en nuestro material estudiado aparecen las quejas de “incomprensión por parte de la masa indígena” expresadas por los intelectuales araucanos ante el fracaso de sus intentos de unificación. Estamos de nuevo ante una situación idéntica a la postulada por Balandier (1955:174-176), para contextos africanos. Este supuesto abismo socio-cultural entre indígenas *educados y no educados* empalma con los dos niveles de hipótesis que postulamos en p. 46, para la investigación del problema de la migración campo-ciudad. Hipótesis que se relacionan con un supuesto reclutamiento diferencial de migrantes indígenas (según su diferente nivel educacional o de *evolución*, por ejemplo), en los diferentes tipos de formaciones urbanas transicionales que estamos estudiando. Tal reclutamiento diferencial tendría, suponemos, efectos también diferenciales en la *adaptación* de los migrantes indígenas rurales (amortiguación de los efectos de desorientación personal, por ejemplo), a través de los mecanismos de transición.

La existencia de un tipo de líderes políticos araucanos que, aunque *educados*, actuaron además inscritos dentro del mareo cultural tradicional-religioso de la

sociedad araucana, correspondería a una etapa anterior en el proceso de contacto y conflicto cultural. Son de esta clase los líderes indígenas como A. P. que lograban reunir miles de araucanos en sus reuniones políticas, que practicaban pública y privadamente los rituales religiosos indígenas tradicionales y que habían aprovechado la enseñanza de la escuela. Es nuestro deseo estudiar las memorias que tal líder dejó escritas de su puño y letra (ver nuestro m.s. citado).

## Mecanismos urbanos informales de los migrantes indígenas

Los mecanismos informales que presentamos en seguida, en oposición a las asociaciones voluntarias, se caracterizan por su falta de estructuración formal. Aunque estos mecanismos tienen seguramente implicaciones para la formación de una conciencia de grupo o étnica, para la orientación en la urbe, etc., operan sin planificación consciente. Sus funciones manifiestas serían las de ayuda recíproca, interacción amistosa y sentimental y esparcimiento. Algunas de sus funciones latentes serían las de formación de una conciencia étnica, por ejemplo. Un análisis funcional riguroso detectaría las funciones manifiestas y las funciones y disfunciones latentes, que permitan establecer el “balance neto” del agregado de ellas en el papel que estos mecanismos juegan como intermediarios entre el medio *rural* y el *urbano*.

De los datos preliminares que poseemos, podría decirse que en el seno de estos mecanismos informales, como las reuniones del sitio “El Jardín” por ejemplo, participan preponderantemente personas de bajo nivel educacional, principalmente obreros y empleadas domésticas. Esta situación se relaciona con el abismo que hemos señalado existente en la urbe entre los indígenas *educados* y los pertenecientes a la *masa* no educada (p. 31).

Pero el proceso de la migración del campo a la ciudad es muy complejo y dentro de él todos estos mecanismos intermediarios que hemos revisado actúan simultáneamente y con diversos grados de complementariedad. Por ejemplo, es posible que un individuo de escaso nivel educacional se sienta muy incorporado a los grupos informales que son para él un grupo de referencia importante para la orientación de su conducta. Pero puede, al mismo tiempo, pertenecer a alguna asociación voluntaria política, pero con un tipo de incorporación consciente a ella muy diferente del que es propio de los indígenas *educados* y dirigentes de estas asociaciones. Por otra parte, aunque los *educados* no parecen participar regularmente en estas reuniones informales, tienen conciencia de su existencia y de la manera cómo pueden utilizarlas para sus propósitos políticos: por ejemplo, visitando el recinto para citar a una reunión política o recomendando que la gente realice cierta labor de propaganda en sus “viajes de vacaciones” a las comunidades (ver nuestro m.s. p. 11).

Algo muy importante es que los *letrados* indígenas han concebido la “creación” de asociaciones voluntarias urbanas que tengan las funciones de esparcimiento, ayuda mutua, etc., que se presentan en los “mecanismos” informales urbanos que hemos descrito. En un programa político de la “Corporación Araucana”, por ejemplo, puede leerse en el punto N° 9 el propósito de la “creación de un *Hogar Araucano* en Santiago, con el carácter de Instituto, para una mejor *orientación* y ayuda a los jóvenes que llegan a la capital e indígenas en general en búsqueda de justicia para hablar con personas del Gobierno” [cursivas nuestras].<sup>19</sup> En otro proyecto de este tipo, que emana también de araucanos políticos, se encuentra el proyecto de la “conveniencia de establecer un *Hogar Social Araucano* en Santiago, que se espera que cuente entre otros, con departamentos de: *salón para reuniones sociales, fuente de soda, salón de entreteniciones, biblioteca, departamento jurídico, de “orientación”, etc.* [cursivas nuestras].<sup>20</sup> Tales intentos permiten detectar el posible origen estructural de asociaciones voluntarias indígenas de este tipo, en situaciones de contacto, y el papel importante de *letrados y evolués* en la creación de ellas.

Nos permitimos insertar en este trabajo (pp. 34-44), el material empírico que hemos obtenido sobre estos mecanismos informales, en atención al carácter exploratorio de este trabajo; por el posible aprovechamiento que de él puede hacerse para la docencia y la investigación y por la carencia de material accesible de este tipo, en investigaciones anteriores realizadas en nuestro medio.

Este material empírico emana de algunas visitas de observación al sitio de reuniones informales diurnas “El Jardín” (nombre supuesto) ubicado en el corazón de Santiago, donde también obtuvimos algunas fotografías. Presentamos algunos trozos de entrevistas de algunos indígenas que concurren a tales reuniones informales, el mismo día de nuestra visita, y en otras ocasiones. Un documento personal, emanado de un *educado*, respecto a su interpretación personal de las funciones que tendría el sitio “El Jardín”. En pp. 42-44, consignamos algunas observaciones de los sitios comerciales de reuniones nocturnas “La Noche Feliz” y el “Local Uno”, donde tienen lugar actos de esparcimiento, preferentemente “bailables”. Finalmente, hacemos un comentario del material, a la luz de nuestro marco teórico.

---

19 En una hoja impresa suelta, en nuestro poder.

20 “Los Documentos que los Araucanos deben Saber” (1953:29).

*El sitio “El Jardín”<sup>21</sup>*

Existe aquí en el corazón de la ciudad de Santiago un parque de uso público que denominaremos “El Jardín”. En ese lugar, fácilmente accesible por todos los medios de locomoción, se reúnen numerosos araucanos, todos los domingos, especialmente en las tardes, empezando las reuniones alrededor de las 15 horas, y terminando al anochecer. A veces se encuentran allí 300 o 400 araucanos que se pasean, conversan o frecuentan algunos negocios de bebidas refrescantes del mismo lugar. El lugar constituye un campo magnífico para la observación y para la documentación fotográfica de la investigación. Contando, como lo hacemos, con informantes indígenas conocidos previamente, es posible entrevistar y aclarar posteriormente las conductas observadas en el lugar, sirviéndose aún de las mismas fotografías obtenidas en el sitio.

Insertamos en seguida nuestros apuntes sobre la visita y observación realizada:

*Acta de observación de una reunión de araucanos  
en el sitio “El Jardín”*

1. Llegamos al lugar “El Jardín” a las 15 horas del domingo 11 de julio de 1959. Unos metros antes de la puerta de entrada encontramos a un vendedor de características físicas *mapuches*, con su comercio ambulante de peinetas, espejitos y objetos similares de poco valor. Su segundo apellido es mapuche. Es obrero de una fábrica y trabaja aquí los domingos para “no perder el tiempo”. Es evangélico. Oriundo de Osorno, y espontáneamente nos muestra un recorte de revista que tiene fotos panorámicas de Osorno, lo que hace con muestra de mucho agracio y orgullo.

Una de las puertas de acceso al “Jardín” está en una arteria de gran tránsito de micros y buses. Si nos *detenemos* ahí un momento, luego es fácil familiarizarse con los “araucanos” que descienden de los “vehículos”, en grupos o aislados, atraviesan la arteria y se “sumergen” en la multitud que se encuentra en “El Jardín”.

2. Penetrando unos 100 metros al interior de “El Jardín”, y en un área de unos 200 x 200 metros, destinada a paseo, se observa una pequeña multitud humana. Acercándose más, escuchamos un murmullo

---

21 Todos los datos reales que corresponden a los nombres supuestos empleados en este trabajo, se encuentran en el archivo del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, para el uso de los especialistas.

continuado, voces de oradores y un ruido ensordecedor de cornetas, bombos y tambores y gente que habla por megáfonos.

Pero es difícil, en un comienzo, ubicar en esta multitud ruidosa a los numerosos “araucanos” que, aislados o en grupos, hemos visto descender de los buses y “sumergirse” en el recinto.

Más cerca aún, se puede ver que esta multitud está principalmente dividida en grupos, más o menos numerosos. Algunos corresponden a sectas religiosas, con sus predicadores. Otros, a comerciantes que ofrecen sus productos. El grupo más numeroso en ese momento (unas 150 personas) era el del Ejército de Salvación, que posee una buena banda de músicos. Acababan en ese momento de orar y un miembro del Ejército invitaba a una reunión a las señoras presentes, para esa misma tarde a las seis y media, prometiendo que se les enseñaría a hacer tortas y a solucionar algunos problemas domésticos. Había otros grupos de evangélicos, y en uno de ellos el orador, muy airado, se quejaba de que hubiera tantos grupos en ese recinto, que desorientaban a la gente, alejándola del Dios verdadero. Los católicos también tenían su grupo, con predicadores vestidos de civil, pero con muy escaso público ese día. Al centro, el grupo de los católicos tenía una enorme cruz de madera de casi tres metros de altura; a la derecha, un hombre pobrísimo ataviado, sostenía una gran bandera chilena, en su asta. Y a la izquierda había otro, con un estandarte amarillo. Los católicos, también por un megáfono, expresaban que su religión debía ser reconocida como la única válida y que ellos eran obreros que habían salido a la calle a buscar nuevos fieles. En este grupo católico encontramos los dos primeros auditores *mapuches*, observando tranquilamente. Preguntamos primero a una persona cercana (para no llamar la atención, especialmente a los mapuches) sobre si el grupo era de evangélicos o de católicos. Después, interrogamos a los *mapuches* mismos y nos contestaron que parecía que esta reunión era de evangélicos o protestantes (no se puede deducir de esta observación aislada que todos tengan igual ignorancia respecto a la identificación de los grupos religiosos), aun cuando el ruido y el antagonismo es tan desorientador que seguramente a un recién llegado le cuesta tomar conciencia de la situación.

Los otros dos grupos que reunían mayor masa de público eran el de un huaso<sup>22</sup> que cantaba, y después solicitaba una retribución. Y el de un vendedor de relojes (un charlatán).

Luego empezamos a distinguir a muchos otros *mapuches* que a esta hora (ya las 15:30) llegaban al lugar.

---

22 Seguramente un artista “caracterizado” con los atavíos de un huaso chileno.

3. Como rasgo general, la edad de los *mapuches* que observamos no era mayor de 20 o 25 años. Y no se veían niños.<sup>23</sup>

Aun cuando los grupos de atracción, religiosos y comerciales, tenían un carácter tan espectacular, los mapuches no permanecían adscritos a ninguno de ellos. Sólo tres o cuatro se acercaron a un grupo religioso o al del charlatán. Hacía excepción una mujer mapuche de unos 25 años que oraba (con actitud de fervor) con los ojos cerrados, entre los fieles del grupo del Ejército de Salvación.

Los *mapuches* que en ese momento llegarían a unos 400, distribuidos en el área, se paseaban, al parecer sin vinculación material con tales grupos de charlatanes y de sectas religiosas.

4. *Grupos*. Pudimos observar que, principalmente, los mapuches caminaban paseándose en grupos mixtos de 3 personas o, a lo más de 5. Se observaban también grupos solo de hombres, y algunos individuos aislados (preferentemente hombres). *Pero nunca observamos que se formara un grupo numeroso de mapuches.*

Fuera de las observaciones anteriores, vimos también parejas (de hombre y mujer), y al parecer en relaciones sentimentales. Una de estas parejas se paseaba con las manos enlazadas.

*Comportamiento no verbal*. El comportamiento no verbal, general, podría caracterizarse como el de “calma”, de lentitud, falta de gesticulaciones exageradas y, aparentemente, falta de *cortedad*, al ser mirados.

Fundamentalmente, los *mapuches* se paseaban. Y escuché a una muchacha que le decía a su pareja masculina: ... “pero, tanto andar, estoy cansada”... y él le contestó: ... “sí, aquí hay que andar, andar, andar no más”... Pero, mi informante indígena, R. C. me ha informado que en la primavera y verano, con buen tiempo, los mapuches se sientan o acuestan en los prados.<sup>24</sup>

Los *mapuches*, al encontrarse durante el paseo, a veces, se saludaban. Pero no fuimos capaces de observar algún comportamiento especial (gestos, actitudes, etc.) en los momentos en que los grupos mixtos se enfrentaban, durante el paseo, ya sea con otros grupos o con individuos aislados.

Pudimos observar actitudes de “coquetería” de las muchachas indígenas, en respuesta, a veces, a las actitudes de muchachos *mapuches* (en

---

23 Posteriormente, en visitas durante el año 1960 (noviembre), hemos observado a muchachos indígenas con niños muy pequeños (1 a 2 años) en “El Jardín”.

24 En una visita posterior, hemos visto interesantes escenas de parejas, en actitud de interacción amorosa, sentados en los campos de césped.



grupos o aislados). Sobre mayores detalles acerca de comportamientos “amorosos”, ver las explicaciones de R. C. que asistió a la reunión de ese domingo, en páginas 39-42.

Observamos dos muchachas juntas, estacionadas. Se les acercó un joven *mapuche* (al cual parecían no conocer previamente). Este les habló: en un primer momento hicieron (parece) caso bastante omiso de él, no lo miraban. Después de unos cinco minutos, se estableció alguna relación, y fueron los tres a servirse algo, en un comercio de bebidas inmediato, dentro del lugar.

En general, todos los *mapuches* que observamos ese día estaban muy bien ataviados. Los hombres usaban predominantemente trajes azules, de buena calidad. Y las mujeres, vestidos principalmente rojos, verdes y azules. No se veían rasgos araucanos en estas vestimentas, con excepción de una muchacha, con pequeños aros de plata de factura *mapuche*.

Nos retiramos ese día, a las 19 horas y muchos grupos se empezaban a retirar también.

Nuestra observación exploratoria nos mostró que, al parecer, no había una conexión material bastante ostensible entre el conjunto de los *mapuches* y los grupos religiosos o comerciales. Aunque debe existir alguna clase de vínculos entre estos sistemas. Desde luego, sabemos que muchos *mapuches* son protestante, otros son católicos, y, además, que sienten interés por los charlatanes de ese lugar.<sup>25</sup>

*Resumiendo*, en cuanto a la observación sobre los grupos, y como un esquema provisorio para futuras observaciones sistemáticas, podemos decir:

En general, los grupos o individuos *mapuches*, permanecen *aislados* materialmente del contexto general de la multitud no indígena. Aunque se observa la vinculación temporal de escasos individuos a un grupo religioso o comercial.

No se observan *grupos numerosos* o *aglomeraciones* de mapuches, momentáneas o permanentes.

Los grupos de *mapuches* no son de más de cinco personas, predominando los de *tres* (ver láminas).

Se pueden distinguir los siguientes casos:

- a) Grupos de mujeres;
- b) Grupos de hombres;
- c) Grupos mixtos (de más de dos personas);

---

25 Ver pp. 39-42.

d) Grupos de dos (hombre y mujer), y

e) Individuos aislados (preferentemente hombres) (lámina IV).

Fuera de la observación de interacción de los grupos, el comportamiento no verbal general observado estimula ya a pensar en que estamos ante un fenómeno de grupo, por lo menos informal. Pero, son las entrevistas personales de R. C.<sup>26</sup> y los datos de L. A.<sup>27</sup> los que dan más luz acerca del marco de referencia que opera en la interacción, que es el de la “conciencia de raza”, “agrado psíquico” producido en la reunión, *regularidad* de la asistencia, *vinculaciones de amistad y parentesco*. Además, en estos mismos documentos se perfilan múltiples actividades que se cumplen en estas reuniones, lo que invita a un análisis profundo de la estructura y las funciones manifiestas y latentes de tal organismo.<sup>28</sup>

*Documento personal del informante L. A.  
acerca de cómo él concibe el sitio “El Jardín”*

Transcribimos ahora un trozo de un documento que L. A., estudiante *mapuche* de 5º año de Humanidades, de 17 años, transcribió para nosotros. El trozo, cuyo original poseemos, llama la atención por su orden y por las repetidas enumeraciones. Sin embargo, es absolutamente *literal*. Pero obedece a la pregunta específica y abierta siguiente: “¿Tú has ido al Jardín y has hablado con otros mapuches? ¿Para qué van allá? ¿Qué es lo que hacen? Él, entonces, escribió lo que sabía, lo que averiguó y lo que supone.

“El Jardín” lugar predilecto de reunión de los sureños mapuches, en Santiago<sup>29</sup>... es lugar predilecto de los sureños mapuches. No se sabe la fecha precisa de la junta de sureños. Mi primo x afirma que desde hace varios años se inició aquella junta y agrega además los motivos por los cuales ellos la adoptaron como un lugar preferencial de entrevistas, con personas o familias y amigos, pertenecientes a un mismo pueblo o tierra de nacimiento. La razón de ésto es por carecer de un local apropiado o escenarios donde puedan recrearse y divertirse con sus propios amigos. A mi parecer es ésta una de las causas, porque algunos *mapuche*, al estar entre otras personas, sin ser de su raza, no podrían convivir, por

---

26 Ver p. 39.

27 Ver p. 38.

28 Ver p. 34.

29 Ver: Observación de una de las reuniones p. 34.

los siguientes casos: 1) por el lenguaje *hablado*, 2) por su presentación personal, 3) por carecer de cultura y 4) por la distinción de clases”.<sup>30</sup>

“Para los mapuches del Sur, tanto hombres como mujeres, “El Jardín” tiene mucha importancia:

Día Domingo, como día de descanso, se juntan para conversar asuntos comunes, personajes y además *relaciones de amistades amorosas* de los jóvenes mapuches [cursivas nuestras].

Conversaciones generales sobre trabajos, sueldos y tratos con sus patrones. Invitaciones para elegir padrinos y testigos si se casa uno de ellos.

Si hay algunas organizaciones de orden político, se cita a los miembros y partidarios y se trata de conquistar a otros.<sup>31</sup>

5. Hombre o mujer recién llegado a la capital es presentado, a otros más antiguos, para conseguir ocupaciones, con lo cual éste quedará muy agradecido. Luego se le invita a un bar o a una pensión<sup>32</sup> y se le aconseja cómo debe actuar en sus trabajos e indicarle las direcciones de otros parientes.

Las finalidades que tiene la junta en “El Jardín”, son sin duda:

- 1) Entrevistas con los *recién llegados* [cursivas nuestras].
- 2) Citas para beneficio propio.
- 3) Lugar o punto indicado para *conquistar* amistades [cursivas nuestras].

---

30 Interrogado xx, para que explique el significado de estas afirmaciones, dice: por el *lenguaje hablado*, significa que “no podrían expresarse”; la mayor parte no lo saben; muchos aquí en Santiago “saben poco castellano”. No pueden asociar ideas (no entienden). “Es algo desagradable”. *Presentación personal*, significa que algunos no saben vestir. Andan todos desordenados, no se planchan la ropa, no se peinan (andan como en el campo). Y su modo de andar... no saben llevar el paso, andan arrastrando los pies y tropezando (han usado poco los zapatos). No conocen el tránsito (lo que es izquierda o derecha) y chocan con la gente. *Por carecer de cultura*, quiere decir que no tienen estudio alguno; muchos, la mayoría, no saben leer ni escribir. Por la *distinción de clase* significa que ellos al estar en un pueblo como Santiago se creen inferiores a los huincas (término para señalar al extranjero blanco); ellos sienten que los miran con cierto desagrado, con cierto desprecio (esta nota corresponde a interrogaciones específicas, para aclarar conceptos, en una entrevista supletoria el 2 de julio de 1959, estando ambos solos, y anotando en seguida las respuestas, que aquí damos casi literalmente).

31 En una reunión en “El Jardín”, nuestro informante L. A. fue citado por miembros de la Corporación Araucana a una sesión.

32 Ver p. 42. Algunas personas continúan la interacción, retirándose del lugar de reunión, en otros sitios, también de elección, a veces. Ver nuestras observaciones en el “Local Uno” en p. 42 y “La Noche Feliz”.

4) Por último, novedades que presentan los distintos charlatanes que para ellos son un hecho sorprendente y muy divertido.<sup>33</sup>

*Datos suministrados por R. C., acerca de su actuación en una reunión dominical, en “El Jardín”*

Estos datos de R. C. (muchacha *mapuche*) revelan la interacción efectiva entre *parientes*, entre *simples conocidos* y también entre *mapuches que se desconocían previamente*, en el seno de estos grupos informales. Los datos de R. C. complementan y, a veces, confirman las aseveraciones de L. A. (p. 39) y aclaran nuestra observación de una reunión en “El Jardín” de pp. 34-39.

R. C. concurrió al lugar “El Jardín” el mismo día Domingo que nosotros hicimos nuestra visita de observación (pp. 34-38) a ese lugar.

R. C. fue allí acompañada de su amiga R. M. (llegada hace sólo unos tres meses a Santiago y que conoce poco el castellano). Ambas llegaron ese día al lugar más o menos a las 16:30 horas. Su amiga encontró allí y se puso en contacto con dos primas (ambas empleadas domésticas; una domiciliada muy lejos del centro de Santiago y la otra en el área urbana), y además se reunió con su hermano, quien le trajo datos de una nueva ocupación más conveniente.

R. C., a su vez, vio a un primo, de su comunidad, con el cual conversaron unos 10 minutos. También vio y se saludó con un ex vecino de su comunidad, NN, que trabaja en mecánica y estudia en un colegio nocturno. R. C. también mantuvo conversación con otras tres muchachas, empleadas domésticas. R. C. se enfrentó también con un conocido, acompañado de su mujer, pero este conocido “ni la saludó”, en cambio la mujer del conocido sí la saludó y muy cariñosamente. Preguntada por qué el conocido no la saludó, contesta que “por orgulloso”, tal vez “por tonto”.

R. C., cuando recién llegó a Santiago (hace un año y medio más o menos) concurrió seis o siete veces al lugar de reunión. Después, fue “muchas veces”.

Ha concurrido estos últimos tres domingos. En cambio, el hermano de R. C. ha ido muy pocas veces. Ella nos dice, espontáneamente que “a su hermano no le gusta el lugar”.<sup>34</sup> (En seguida, nos dice espontáneamente): “Me gusta ir porque es

33 El interés por los charlatanes debe tenerse en cuenta al analizar el contexto general de grupos.

34 Su hermano es un estudiante de 5º Año de Humanidades. Es posible que los niveles de educación hacen que estos individuos se integren a otros círculos (culturales, políticos, etc.) (ver este trabajo, p. 31).

tan bonito; cuando hay sol es bonito ¿no es cierto?... y ahí se ven los *conocidos* (pregunta... sí, ¿y entonces?):... “se *divierte* más una, se “contenta” uno cuando se ven los *conocidos*”.

Los datos anteriores de R. C. aclaran los procesos de interacción en tales reuniones dominicales en “El Jardín”, aunque estas declaraciones de R. C., predominantemente, se refieren a interacción entre *parientes* o gente que *previamente se conocían*.

Veamos ahora, algunos datos de R. C. sobre interacción entre *mapuches* que se desconocían previamente:

(Nuestra pregunta es: ...y ¿qué hacen esos muchachos que se pasean solitarios?... ¿viste a uno con una bicicleta?<sup>35</sup> Respuesta: “pueden estar esperando a una amiga o amigo”. (Pregunta: ¿qué decían tus amigas cuando lo vieron? Respuesta: “Ah!... les hacen burla las muchachas... Cuando uno de ellos anda solo, ellas dicen: ¡pobrecito, anda solo ese!... Ellos miran y se ríen... Saben que hablan de ellos” (ver lámina IV).

En seguida R. C. (en forma completamente espontánea), a continuación de la pregunta anterior, nos relata una escena que presencié ese día y en la que es intérprete un joven *mapuche*, aunque éste actúa, aparentemente, con bastante mala fortuna:

“Cuando estábamos con mi amiga el otro día (el mismo día de nuestra visita de observación de p. 34) apareció un *chico* que se puso más cargante<sup>36</sup> con mi amiga... Mi amiga... ¡la cara que ella ponía!... El *chico* (*mapuche*) nos siguió. A la salida del lugar... nos habíamos juntado ocho (todas mujeres) y él nos invitó a todas nosotras al restaurante xx”...

“Mi amiga inventó que yo era su hermana mayor, así que el *chico* se dirigía a mí para pedirme que el próximo domingo nos juntáramos de nuevo en “El Jardín”.

En definitiva, a la amiga de R. C. no le agradaba el *chico*... “no era simpático”, “era muy cargante” y por eso no le agradaba. El chico era de Lautaro<sup>37</sup>... “*chico* de porquería” (esto no lo expresa en forma despectiva o irritada, sino entre risas). “El chico la quería tener abrazada a mi amiga”. El *chico mapuche* gastó alrededor de *mil pesos* (E° 1 = 1 dólar para todas... “Otro *mapuche* invitó a bailar a mi amiga y aunque no sabe bailar, salió a bailar para poder apartarse del *chico*”. Pero, dice R. C. que, mientras tanto, el chico cuidaba del abrigo de su amiga, con gran

35 Ver lámina.

36 “Cargante”: molesto.

37 Lautaro, pueblo en la provincia de Cautín.

devoción, mientras ésta bailaba (R. C. relata esto con grandes risas, revelando conciencia de cierta situación un tanto ridícula en que se encontraba el galán *mapuche*). “El *chico* andaba con otro *mapuche* que decía que era su hermano”.

El asunto terminó ese día con la partida de ellas dejando al *chico* mientras pagaba la cuenta de los consumos, y no supieron después de él.

Aunque la situación aparece a primera vista como muy desfavorable para el galán *mapuche*, para nosotros es un buen antecedente de que “El Jardín” facilita la interacción entre gente que *se desconocía con anterioridad*. Además, es posible que el joven *mapuche* no haya perdido del todo su tiempo y su dinero. Una vez establecida esa relación con las muchachas de su raza, tal vez tiene la posibilidad de continuar la conquista y puede ser aún que la muchacha experimente un cambio favorable hacia él. En todo caso, es “El Jardín”, lugar de reunión y el “grupo” étnico, el ambiente donde ese joven *mapuche* tiene casi sus únicas posibilidades de continuar tal conquista, en la gran ciudad.

*Visita a dos locales de reuniones nocturnas:  
el “Local Uno” y “La Noche Feliz”<sup>38</sup>*

Como hemos dicho, uno de los sitios preferidos por los *mapuches* para sus reuniones es “El Jardín”, que está ubicado en uno de los sectores populares de nuestra capital y uno de los de más densa población (ver p. 34 de este trabajo).

Llegamos a este sector a las 18:15 horas del día domingo, en junio de 1960, y nos detuvimos a observar a los transeúntes para tratar de individualizar rostros indígenas y poder averiguar hacia qué lugares se dirigían. Vimos a muchos detenidos en la esquina de la calle A. y Avd. B., sin ningún fin aparente. Pero momentos después algunos se reunían con otros grupos de hombres y mujeres. Otros esperaban más cerca de las esquinas en donde se detienen los microbuses, desde los cuales descendían a veces mujeres u hombres *mapuches* que se reunían con los que allí estaban detenidos para dirigirse a alguno de los locales de diversión.

Visitamos primeramente “El Local Uno” (nombre supuesto) que es un local de tercera o cuarta categoría ubicado en la calle A. esquina C; aquí la diversión sólo se reduce a ingerir bebidas alcohólicas o gaseosas; no se puede bailar debido a que carece de espacio suficiente. Pudimos apreciar que la concurrencia era

---

38 Los nombres de los locales son supuestos. Los datos reales acerca de nombres de los sitios y su ubicación están en este Centro de Estudios Antropológicos, en disposición de los especialistas. Tales locales son comerciales; no son de propiedad ni organizados por sociedades indígenas; y el uso electivo que de ellos hacen los indígenas es secundario. Están abiertos a toda clase de público.

de unas 120 personas y en un 70 u 80% de *mapuches*, hombres y mujeres. Algunos estaban de pie al lado del mostrador, otros sentados en mesas, en grupos no inferiores a tres y no mayores de diez, con una o dos botellas de vino blanco y algunas “Pepsicolos”. Este es un local de unos 30 por 30 mts. con unas quince o veinte mesas y un apartado para unas dos o tres mesas. Aquí el precio de una pilsener era de \$90 (puede tratarse de uno de los sitios a que se refiere L. A. en p. 39).

Fuimos en seguida al local llamado “Noche Feliz”, a las 19:10 horas. Es una construcción vieja de dos pisos. En el primero hay un bar y una especie de restaurant. En el segundo piso nos encontramos con una habitación de unos 20 por 50 mts. Este segundo piso recibe el nombre de “cabaret” en el cual se puede consumir bebidas de todo tipo y también bailar. La pista está ubicada al centro del local; las mesas pegadas a los muros para dar mayor espacio a ésta. La concurrencia se empieza a hacer más nutrida como a las 20 horas. Los indígenas llegan solos o en grupos numerosos. Muchos se detienen a la bajada de la escalera en donde un portero les dice continuamente que despejen la bajada y que pasen a tomar asiento. Algunos se hacen los desentendidos mientras miran atentamente las mesas y los bailes, pero otros pasan y se ubican en los lugares que aún quedan desocupados. La música se transmite mediante un juego de parlantes adosados a las paredes. No actúan conjuntos artísticos sino que se valen de un tocadiscos. La vestimenta de los mapuches en general es de buen aspecto, con apariencia de nueva y muy limpia. Los colores imperantes en las vestimentas femeninas son: verde, rojo y azul de tonalidad intensa. Y entre los hombres, trajes azules, camisas blancas y zapatos negros. Muchas mujeres indígenas se agrupan en la bajada de la escalera, en actitud de ofrecerse para ser convidadas por alguien, para incorporarse a la reunión. Los hombres miran hacia las mujeres sentadas en las mesas con la esperanza de poder sacarlas a bailar (vimos dos casos, con fácil aceptación por parte de ellas).

La música que se escucha es de gran variedad: norteamericana, latinoamericana, centroamericana, el folklore nacional aparentemente no se toca. Eran la mayoría de las parejas *mapuches* no se miran uno al otro al bailar y su atención parece concentrada en los demás concurrentes. En muchos de los bailarines se aprecia una inexperiencia total en la forma de bailar algunos de estos ritmos, dando la impresión de que fuera la primera o segunda tentativa que hicieran. En otros casos se puede apreciar que bailan en forma mecánica, repitiendo constantemente uno o dos pasos diferentes sin ninguna variación y sin el menor esfuerzo por intentar otras figuras bailables.

En relación con estas formas “mecánicas” de baile, interrogamos al día siguiente a nuestra informante R. C. que estuvo esa misma noche en la reunión de la “Noche Feliz” y nos expresó que: “Algunas veces algunos mapuches, recién llegados,

bailan como en el *guillatún*.<sup>39</sup> (Pregunta: ¿cómo es eso?). Bailan como en el Sur. A veces los otros se ríen y dicen que estos recién llegados están “*bailando en mapuche*”. Después de un tiempo cambian”.

Podría hablarse de un control social ejercido por medio del ridículo, sobre los araucanos que participan en estas reuniones. Tal control puede ser extensivo a otros ítems: vestuario, modo de comportarse en las mesas, de fumar, de vestir, de peinarse y tal vez de interactuar hombres y mujeres. En todo caso, el sitio constituye un magnífico recinto para el posible estudio de pequeños grupos.

Los ritmos centroamericanos populares son bailados más acertadamente, dando la impresión de que les fuera más fácil hacer sus pasos (nos referimos a los ritmos rápidos: *guarachas*, etc.). Para establecer comparaciones, se necesitaría un conocimiento más exacto de los bailes y música en la forma que son actualmente ejecutados en el medio rural. En la comunidad, por otra parte, muchos ritmos occidentales son conocidos.

En este local, pudimos apreciar un ambiente “indio”. Del total de unas 350 o 400 personas de la concurrencia, un 60 o 70% era indígena. La edad de los asistentes fluctuaba entre los 19 y 35 años. Existía hasta el momento que ahí permanecemos (21 horas) un clima de moderación, sin incidentes y una alegría no muy ruidosa. Aunque el número de personas produce un rumor bastante alto.

Se consumía mucho vino blanco y “Pepsicolas”. Los consumos a que tendría que hacer frente un invitante masculino, pueden alcanzar fácilmente para tres personas (por ejemplo) a \$2.000 (dos escudos: US\$2). Esto hace que tal vez el acceso a tal local, se encuentra restringido, por razones económicas, dada la situación de bajos salarios que existe en nuestro país.

## Comentario

Comentamos en seguida a la luz de nuestro marco teórico estos mecanismos de transición, dando el mayor énfasis a la discusión de los mecanismos “informales”.

1. Hemos dicho que es muy complejo el papel de amortiguadores del impacto urbano que la teoría asigna a tales mecanismos intermediarios. Es necesario por esto investigar la manera precisa como operan las funciones de estas formaciones sociales. El análisis funcional es un instrumento por cuyo uso nos inclinamos en esta investigación. Un esbozo de su aplicación a algunos grupos intermediarios indígenas aparecen en Banton (1957), quien concibe el esparcimiento y la ayuda

---

39 *Guillatún*: ceremonia religiosa indígena, tradicional.



mutua como *funciones manifiestas* de estos organismos y otros efectos, que son de *reintegración* para la “etnia”, como *funciones latentes*. Pero el “balance neto” de estas funciones tiene que ser determinado muy rigurosamente (Merton 1957). Por ejemplo, en las reuniones del sitio “El Jardín” y otros lugares, de acuerdo con el marco teórico, deberían producirse mecanismos de apoyo para el paso entre ambos medios (rural y urbano). Pero, en tales reuniones, advertimos también un cierto *un cierto* grado de licencia sexual femenina, aunque restringida dentro de un marco étnico. Tal licencia, relacionada con el cambio de “status” de la mujer, tiene resultantes objetivas difíciles de prever: por ejemplo, posible antifeminismo y dificultades de la mujer indígena para consolidar matrimonios.

Hemos expuesto que una de las características que distinguiría a la sub-sociedad rural es la de operar a base de interacciones personales, con marcos más concretos de pensamiento, de reducido grado de abstracción. Oponiéndose por ese carácter, a la sociedad urbana. Tales reuniones del sitio “El Jardín”, por ejemplo, evidencian un carácter restrictivo, por una parte, que reduce la interacción dentro de un círculo étnico, aislando relativamente a los migrantes de la interacción brusca y generalizada con el resto del mundo urbano y no indígena. Sin embargo, el contacto dentro de tales grupos se realiza con individuos de la misma etnia, pero que eran *desconocidos* con anterioridad. Estos desconocidos son considerados ahora como *pares potenciales* para las relaciones de amistad, parentesco y amor. Tal ampliación del grupo de pares constituye una ampliación del marco de referencia comunitario de los de su raza, de sus iguales (los elementos empíricos permiten tal afirmación provisoria). Tales relaciones se estructuraban antes en la comunidad, en forma tradicional, dentro del marco concreto de la familia, de la propia comunidad o de las comunidades muy próximas. La dispersión de la vivienda araucana dentro de las comunidades y las comunidades mismas, que son pequeñas y están algunas aisladas unas de las otras, da un sello más marcado aún a la restricción de tal marco de referencia tradicional. Este particularismo local se expresa muy bien en el siguiente pensamiento de un indígena mapuche: “entre nosotros casi cada *ruca* (casa) tiene su propio leguaje”.<sup>40</sup> La actitud urbana ante los desconocidos, en cambio, presupone, por parte del migrante indígena, la elaboración de un marco de referencia más amplio que integra, dentro de un mundo de posible interacción personal, a un número mucho mayor de desconocidos *mapuches*, con quienes se siente ligado ahora por un común denominador bastante abstracto como sería el de “clase” o “raza” araucana.

Una evidencia individual de tal toma de conciencia de la interacción o amistad con desconocidos, como una nueva forma de contacto social que rompe las

---

40 Gunkel (1960: 194) (citando a José Augusta), en Gunkel, Hugo, 1960. “Nombres indígenas de Plantas Chilenas”, Separata del Boletín Filología, Tomo XI, 1959, pp. 191-327, Universidad de Chile.

interrelaciones de amistad tradicional y concreta propia de la comunidad, puede verse en Munizaga (1960: 34): el informante araucano L. A. dice:

“...Esta escuela fue el primer punto de contacto con personas *extrañas* que noté en mi imagen. Pues antes no conversaba con nadie más que con la *familia* de la casa. A la edad de 10 años tenía idea de la amistad, pero ignoraba lo *fundamental*, pensaba que sólo se *formaría* con algún grado de *parentesco entre los individuos*” ... [cursivas nuestras].

3. Este supuesto cambio y ampliación de los marcos de referencia que se operaría en tales grupos informales intermediarios presenta otras alternativas de investigación. Por ejemplo, se ha dicho (Heintz 1960: 185) que el migrante urbano se encuentra en la urbe confrontado con un número más alto de alternativas. Que ante ellas pueden producirse fenómenos de desorientación y aún la huida ante ese mundo vario. Pero que también tal mundo de alternativas puede llevar, en ciertos casos, a una “individuación”, lo cual significa una cierta estabilidad personal, y que contribuye a apoyarlo frente a las posibilidades de desorientación. Podríamos suponer, en el caso que estudiamos, que estos grupos informales, a pesar de la restricción étnica que involucran, ofrecen al individuo un número *selectivo* de alternativas, las cuales representan cierta filtración de la masa de ellas que ofrece el mundo urbano y complejo. Que, en este círculo informal, tiene el migrante rural indígena la oportunidad de ver tales alternativas *efectivamente ejercidas* y como *efectivamente accesibles*. Y cuando el individuo se confronta con alternativas que se ven como verdaderamente accesibles, entonces los procesos de formación de una identidad personal pueden producirse mejor. Por otra parte tal valor de una *personalidad individual* presupone como dice Heintz (1960: 181) que el individuo cuente con un grupo de personas que reconozcan el valor de tal personalidad individual y la aprueben. Nuestros migrantes indígenas tienen la posibilidad de forjarse una identidad personal dentro de tales grupos, en el proceso de confrontación con las *alternativas accesibles* que en el seno de los grupos se ofrecen. Y, cuentan también, dentro de estos mismos grupos, con el conjunto de individuos que pueden reconocer o aprobar sus *individualidades*. Un reconocimiento de esta clase por parte de la sociedad urbana e impersonal sería ilusorio, sobre todo en la forma permanente y reiterada en que ellos pueden obtener dicho reconocimiento dentro de tales círculos informales de base étnica. En cambio, los *educados* indígenas, no tan vinculados estrechamente a tales mecanismos informales (como suponemos, ver p. 47) pueden carecer del escenario apropiado y de los espectadores necesarios para “reconocer” y medir su propia identidad personal en la gran urbe. El diseño de instrumentos apropiados para la medición de tales fenómenos es una de las tareas en este nivel psico-sociológico de la investigación. Tal complejo proceso que puede operarse dentro de estos mecanismos informales y que comprendería fenómenos como son, por ejemplo paliar los fenómenos de desorientación, ofrecen un mayor número de

alternativas, abrir el camino para la individuación o formación de una identidad personal, señala la necesidad de un análisis riguroso para establecer como dijimos lo que Merton denomina el “balance neto” de las funciones y disfunciones de estos mecanismos.

4. Estimamos que las nuevas estructuras políticas indígenas ofrecen a los araucanos un marco nuevo para inscribir los “status” de sus productos *educados y evolués*. Podríamos, en cambio decir que los grupos informales, supuestamente, constituyen para los migrantes indígenas más bien un marco en el cual se ordenan los nuevos status y roles de la *sociedad urbana obrera industrial*. Marco que sirve en especial para que se inscriba otra clase de productos: los *obreros indígenas* urbanos y los *migrantes indígenas en evolución*. Tal vez estos mecanismos informales presten una función muy importante para aquel estrato social que Balandier (1955: 155-161) denomina los “évoluants” (gente en transición urbana),<sup>41</sup> Banton (1955: 180), refiriéndose a las “compañías” africanas, muestra el papel de ellas en señalar roles más específicos para el inmigrante que no está acostumbrado a los roles generalizados de la sociedad urbana.<sup>42</sup>

El material empírico que hemos presentado, respecto a los grupos informales, permitiría considerar a tales mecanismos como estructuras dentro de las cuales, mediante el control social que ellas ejercen, se desarrollaría gradualmente el nuevo sistema de roles y “status” adquiridos, propios de la sociedad moderna. En efecto, en el acta de observación de “La Noche Feliz” (p.42) se observa la uniforme presentación personal, casi la “elegancia” de los hombres y mujeres que concurren, la limpieza y la corrección personal. El propio grupo ejerce un control mediante la observación intensa y los comentarios. Por otra parte aquellos que permanecen ajenos a la diversión observan cuidadosamente lo que ocurre. Es posible que estos que sólo participan como espectadores sean más jóvenes, recién llegados a la urbe y no tengan aún situación económica como obreros (se observa esto a veces en su vestimenta más modesta). En tales reuniones informales, los araucanos se muestran en sus roles de obreros independientes, desligados de sus grupos primarios, sobre todo los que son jóvenes y solteros. Tal rol de obrero urbano, independiente de un grupo familiar, e independiente económicamente,

---

41 Balandier sigue en este concepto la terminología belga. Define a los “évoluants” como la categoría que se ha hecho ciudadana recientemente. Representa esa fracción de población que un autor ha denominado “acampada” más que establecida al interior de las ciudades. Están ligados a la sociedad rural y a la urbana. Representan mejor que ningún elemento la “transición”.

42 Es sin duda muy importante recordar aquí la conciencia que los letrados indígenas tienen de la necesidad de orientar a los migrantes araucanos. Y sus ideas de “crear” estructuras formales o asociaciones que desempeñarían más racionalmente algunas de las funciones de los mecanismos informales. Tal conciencia es posible que, por parte de los políticos indígenas, procure aprovechar estas asociaciones para ejercer una “orientación” política o religiosa de los migrantes rurales a la gran ciudad.

cuando es detentada por la mujer indígena significa un cambio bien profundo en su “status”. Es de esperar que este cambio acarree, por parte de los hombres y por los elementos tradicionales, las manifestaciones de *antifeminismo* registradas en situaciones sociales semejantes en otros contextos. Tal situación podría estar asociada en la urbe con fenómenos de irregularidad en la constitución de las familias indígenas, celibato del hombre y divorcios, lo que tal vez podremos establecer en el curso de esta investigación. Tal reacción antifeminista emana de algunas informaciones que poseemos respecto de las mujeres que regresan desde Santiago. Parece que en las comunidades rurales indígenas existe una idea de que tales reuniones informales no son convenientes.

Ignoramos todavía, cuál es exactamente el carácter de las relaciones que se estructuran entre ambos sexos en estas reuniones informales, y si hay resultantes de ellas que podrían considerarse como una especie de licencia sexual indígena urbana. La actitud de las mujeres en el caso de “La Noche Feliz” es la de ofrecerse para ser elegidas o invitadas por desconocidos indígenas. Las informaciones de otros *mapuches* señalan a tales grupos como de una preponderante interacción de “solteros” que pretenden allí establecer relaciones sentimentales. Si tales grupos dieran lugar a relaciones que pudiéramos denominar licenciosas, no podríamos hablar de prostitución. El marco de tales relaciones permanece con una base étnica, y hasta lo que sabemos no hay intención de lucro. Es conveniente recordar que en África tales relaciones licenciosas urbanas entre los indígenas alcanzan a veces un nivel de estructuración formal en grupos de base étnica, regentados por una jefa. Balandier (1955) considera esta situación dentro del marco étnico como una situación nueva, producto de la vida urbana y tampoco le asigna el carácter de prostitución.

5. Considerando las funciones de amortiguadores que la teoría asigna a estos “mecanismos intermediarios” podría postularse que el paso de nuestros araucanos a la urbe se realiza con menos detrimento personal que en el caso de los migrantes rurales no-indígenas. Porque suponemos que estos últimos no poseen muchos de estos mecanismos intermediarios. Hemos formulado varias hipótesis generales respecto al papel de tales grupos, y a su efecto diferencial para indígenas y no indígenas, en las cuales manejamos variables sincréticas tales como: el acervo tradicional, el prejuicio racial, la diferencia cultural, el nivel educacional, la movilidad vertical (Munizaga 1959: 16-18).

Al final de este trabajo, postulamos algunos niveles de investigación, en relación con el tema (pp. 46-48).

En Chile no tenemos investigaciones sistemáticas que manejen conjuntamente los datos demográficos y las implicancias sociológicas en los procesos de migración interna. No conocemos por eso si se presentan en alguna forma los mecanismos

intermediarios en la confrontación del migrante rural no indígena con las urbes. Tales formaciones de transición deben presentarse en tales casos por lo menos en cuanto a las familias rurales no indígenas o a miembros de ella que migren a la ciudad.<sup>43</sup> Y muy probablemente en aquellas formaciones urbanas asentadas en concentraciones en barrios, en especial en las poblaciones *callampas*. Es precisamente dentro de estas últimas donde nosotros hemos descubierto concentraciones de familias araucanas (ver p. 26).

6. Tales agrupaciones “transicionales” urbanas presentan también un medio social interesante para la posible investigación de algunas hipótesis que hemos formulado en otro trabajo<sup>44</sup> respecto a la institución del *compadrazgo* y sus posibles relaciones con la estratificación social en un medio urbano. Hemos postulado allí una posible distribución diferencial de varios tipos de *compadrazgo* dentro de los estratos sociales, y una relación entre determinados tipos de él y determinados grupos sociales que poseerían movilidad social vertical diferente. Precisamente, dentro de estos grupos urbanos de base étnica, los participantes buscarían allí a las personas con quienes quieren relacionarse por *compadrazgo*. De datos preliminares que poseemos, en uno de estos grupos de familias indígenas predominaría el *compadrazgo intraétnico o intrafamiliar*. Si el tipo de *compadrazgo* es un indicador, como pensamos, del tipo de movilidad social que impera en un sector social, este *compadrazgo* intrafamiliar e intraétnico indicaría que el contingente indígena en la ciudad constituye una clase o estrato poco móvil verticalmente. Pero tal vez, esa misma falta de movilidad vertical no podría sostenerse respecto a aquellos indígenas educados o “evolués” urbanos.

## Resumen

Este trabajo se ubica dentro de una fase exploratoria en la investigación de la migración de los *araucanos* chilenos desde sus comunidades rurales a la urbe. Se estima que este campo tiene trascendencia práctica: en el caso de las políticas de “ingeniería” social; en referencia con los posibles tipos de educación que habría que impartir a tales migrantes; o con la “orientación” de ellos con respecto al medio urbano, porque el proceso de migración a la ciudad parece que tiende a agudizarse, tanto entre rurales indígenas como no indígenas. Específicamente nos hemos preocupado de los grupos “intermediarios” o “mecanismos transicionales” que se registran en este proceso de migración. Este campo de estudio está ligado estrechamente a algunos cuerpos de teoría, que tanto en la disciplina sociológica como en la antropológica, están en vías de elaboración, y que registran

43 Ver Instituto de Economía (1959 b: 113), señala que “las razones de tipo familiar ocupan un lugar importante en la decisión de migrar hacia Santiago”.

44 Flores y otros (1959).

discrepancias. Es por esto que es muy conveniente en este tipo de investigación hacer explícito el marco teórico elegido, lo que hacemos en pp. 16-22.

Formulamos en seguida una *tipología provisoria* de estos mecanismos “transicionales”, a la luz del planteamiento teórico elegido, que principalmente concibe la sociedad *urbana* y la *rural* como dos medios sociales entre los cuales los caminos de acceso están poco estructurados. Caracterizándose la sociedad urbana por la predominancia de categorías mentales de comunicación de carácter más abstracto y general y la sociedad rural por categorías más concretas y particulares. Esta diferencia constituiría una barrera socio-cultural profunda para los migrantes rurales que quieren adaptarse a la urbe. También se aprovechan en el planteamiento, algunos teoremas referentes al conflicto cultural para explicar el origen o el reforzamiento de estos mecanismos de transición. Y especialmente en la interpretación de las asociaciones políticas indígenas y en el papel de los líderes araucanos en la elaboración de una conciencia de grupo.

Se interpreta, en consecuencia, a estos mecanismos *transicionales* como *modelos de apoyo*, en la adaptación de los indígenas araucanos a la vida urbana.

En esta fase exploratoria, se señala la carencia de antecedentes demográficos sobre la materia que sirvan de trasfondo para determinar el volumen y las características de la migración de araucanos a la urbe. Pero se presentan algunos datos, insuficientes por cierto, obtenidos con informantes indígenas urbanos en esta investigación, que indicarían que tal migración es cuantitativamente importante. Pero estos datos no pretenden sustituir a futuras investigaciones demográficas

Se presenta además en este trabajo algún material empírico, especialmente en lo relativo a los *mecanismos informales* urbanos. Aunque escaso, este material cumple con nuestro deseo que es el de, por lo menos, mostrar que tales grupos o “mecanismos de transición” en el proceso migratorio de los indígenas, existen en la urbe.

El hecho de que tales “mecanismos” puedan observarse en el mismo corazón de la ciudad de Santiago, y que ellos sean de fácil acceso, señala la importancia que tienen como verdaderos laboratorios de investigación. De ahí, además, su importancia para el uso de estos materiales, en la docencia.

### *Dos posibles niveles de la investigación*

Finalmente, podríamos señalar dos *niveles* de investigación, según la orientación teórica aquí formulada.

Un *primer nivel* se relaciona principalmente con la detección más acuciosa de los diversos mecanismos urbanos de “transición” que hemos presentado o la delimitación de otros mecanismos; la determinación de cuál es la *efectiva* adscripción a estos mecanismos urbanos de cantidades significativas de migrantes indígenas araucanos. En general, debe conseguirse también una más aguda descripción, reformulación y definición de la *tipología* aquí propuesta.

En este *primer nivel*, en el cual procedería un “survey descriptivo” para determinar cuantitativamente tales grupos o mecanismos y cuáles y cuántos son los individuos que en ellos intervienen, deben tenerse en cuenta ya algunas *variables* para su medición. Ellas son por ejemplo algunas características de los migrantes indígenas (nivel educacional, sexo, edad, estado civil, oficio, tiempo de permanencia en la ciudad, etc.), las cuales suponemos asociadas *diferencialmente* con la pertenencia a los diferentes tipos de *mecanismos de transición*. Porque, por ejemplo, en nuestro planteamiento teórico hemos considerado que tales “mecanismos” llenan funciones *diferentes* para los indígenas *letrados* que para los *no educados*; que tales mecanismos desempeñan en diversa forma el papel de órganos de *transición* entre el mundo rural y el urbano para estos diversos tipos sociales. Y porque de acuerdo con los teoremas del conflicto cultural, les suponemos también a los elementos *letrados* o “*evolués*” urbanos papeles específicos en los fenómenos de formación de una “conciencia de grupo”, por ejemplo. Algunas posibles asociaciones entre estas variables que podrían ser medidas en este primer nivel podrían ser las siguientes:

*El bajo nivel educacional* se asociaría positivamente: a) con *fuerte permanencia* a “mecanismos” basados en el *parentesco* (con la familia urbana y con las relaciones de comunicaciones en la urbe, a base de parentesco; con los viajes a las comunidades a visitar las familias, etc.); b) con *fuerte pertenencia* a mecanismos urbanos de tipo *informal* (de cooperación, esparcimiento e interacción amistosa y sentimental, como “El Jardín”, por ejemplo, p. 34).

*El alto nivel educacional*, se asociaría con: a) pertenencia a *asociaciones políticas y culturales*; b) con *pertenencia débil* a grupos de *parentesco* o a mecanismos *informales* urbanos.

En algunos casos, por ejemplo, la no pertenencia de estos indígenas educados a asociaciones políticas, unida a su supuesta desvinculación de mecanismos informales, podría tener consecuencias significativas para los fenómenos de adaptación de ellos a la vida urbana (dificultad en el dominio de las categorías abstractas de comunicación, o agudización de los fenómenos de desorientación personal). Es decir, en este caso podrían los *educados*, más que los *no educados*, carecer del apoyo de un grupo “transicional”.



Dentro de este *primer nivel*, algunas de estas variables consistentes en características personales podrían servir para formular asociaciones de tipo dinámico con los diversos mecanismos de transición (cambio a través del tiempo). Por ejemplo:

a) La *juventud* y el estado civil de *soltero* se asociarían positivamente con *fuerte pertenencia* a mecanismos *informales* (de los del tipo de esparcimiento, como “El Jardín”, etc.).

En cambio la *mayor edad* y el estado civil de *casado* se asociarían negativamente con pertenencia a mecanismos *informales* del tipo anterior.

b) La *reciente incorporación* a la ciudad y el *más bajo nivel educacional* se asociarían positivamente con pertenencia a mecanismos informales (del tipo de “El Jardín”, por ejemplo).

En cambio, el *mayor tiempo de pertenencia* en la urbe se asociaría paulatinamente con una *pertenencia más débil* o con una asociación negativa con mecanismos informales.

En un *segundo nivel* de investigación se podrían abordar aquellos diferentes efectos que suponemos que los distintos “mecanismos” de *transición* aquí descritos tendrían en los fenómenos de adaptación gradual a la vida urbana (según la concepción teórica aquí elegida que señala la barrera de las *comunicaciones* como uno de los obstáculos decisivos en el paso entre el medio *rural* y el *urbano*). Es decir, los supuestos efectos paliativos que tales mecanismos pueden tener para los que afrontan el brusco cambio en la etapa intermedia que significa la migración a la urbe. Efectos de interés especial en lo referente a los fenómenos de desorientación personal de los migrantes.

Es de esperar que, en este *segundo nivel*, el estudio revele que tales modos específicos de *adaptación* a la forma de vida urbana producidos a través de los diferentes “mecanismos” resulten diferenciales para los diversos tipos de migrantes asociados a ellos (según su diverso nivel educacional, por ejemplo). Y que asimismo, los efectos paliativos de los fenómenos de desorientación personal; los efectos relativos a las personalidades de los migrantes (por ejemplo fenómenos de individuación que temperan la desorientación); los fenómenos de adquisición de categorías más abstractas de pensamiento, sean diferentes. Y que tales diferencias sean cuantificables.

En este *segundo nivel*, uno de los problemas metodológicos más importantes estará seguramente en el desafío de instrumentos suficientemente finos que puedan medir estos fenómenos de adaptación gradual diferencial y la correspondiente



supuesta desorientación personal diferencial entre los migrantes indígenas de las diferentes categorías, afiliados a diferentes mecanismos de transición. Un interés comparativo importante estaría en medir los efectos diferenciales de tales fenómenos de adaptación entre grupos de migrantes rurales *indígenas* y migrantes rurales *no indígenas*. Porque entre estos últimos falta la “diferencia étnica”, y pensamos que algunos “mecanismos de transición”, de existir entre los no indígenas, no tienen por eso el mismo carácter socio-cultural que poseen los *grupos transicionales indígenas*. Un trabajo como el de Hathaway (1959) (aunque no se refiere a elementos indígenas) sobre la diferencia de las personalidades de adolescentes urbanos y rurales señala las dificultades metodológicas de la medición en este campo, pero al mismo tiempo muestra cómo, afinando los instrumentos, es posible la detección de diferencias en fenómenos similares a los que nos preocupan en este trabajo.

## Referencias citadas

- Arguedas, José María. 1957. Evolución de las Comunidades Indígenas. El valle de Mantaro y la Ciudad de Huancayo. Un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial. *Revista del Museo Nacional*. Lima, Tomo (26), 78-151. Lima, Perú.
- Balandier, Georges. 1955a. Sociologie des Brazzavilles Noires. *Cahiers de La Fondation Nationale de Sciences Politiques*, (67). Librairie A. Colin. Paris.
- \_\_\_\_\_. 1955b. *Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire. Bibliothèque de Sociologie Contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Banton, Michael. 1957. *West African City. A Study of Tribal Life in Freetown*. International African Institute, Oxford University Press.
- Beals, Ralph. 1953. A. L. Kroeber (dir.), *Anthropology today*. Chicago, Illinois: University of Chicago.
- Centro Latinoamericano de Demografía. 1959. “La Medición o Estimación del Volumen y Características de las Migraciones Interiores”. Seminario de las Naciones Unidas sobre evaluación y utilización de resultados de Censos y Población en América Latina. Naciones Unidas, Consejo Económico y Social. E/CN. 9/Conf. 1/L3. 26 de Noviembre de 1959. Santiago (Chile).
- Gunkel, Hugo, 1960. “Nombres indígenas de Plantas Chilenas”, Separata del Boletín Filología, (11) 1959, pp. 191–327, Universidad de Chile.
- Hathaway, Starke R, Monachesi, Elio D., Young, Lawrence. 1959. Rural Urban Adolescent Personality. *Rural Sociology*, 24 (4): 331-346.
- Heintz, Peter. 1958. “Documento General de Trabajo”, presentado por la Flacso, a cargo del Prof. Peter Heintz. Seminario Latinoamericano sobre metodología de la enseñanza y de la investigación de las Ciencias

- Sociales. Auspiciado por UNESCO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_\_. 1960. Curso de Sociología. Algunos sistemas de hipótesis o teorías de alcance medio. *Cursos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Escuela Latinoamericana de Ciencias Sociales. Escuela Latinoamericana de Sociología. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Hilger, Inez M. 1957. Araucanian Child Life and its cultural Background. (Publication 4297). *Bulletin* 143. (2): 687-766. Smithsonian Institution. Washington.
- Instituto de Economía de la Universidad de Chile. 1959 a. *La Migración Interna en Chile en el período 1940-1952*. Santiago, Chile: Publicación del Instituto de Economía de la Universidad de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1959 b. *La Población del Gran Santiago. Fuerza de Trabajo, Educación, Ingresos, Migración*. Instituto de Economía. Santiago, Chile: Universidad de Chile. Publicaciones del I. de E. N°19,
- Matos, M., José, 1959. *Migración y Urbanización. Las Barriadas Limeñas: Un caso de integración a la vida urbana*. Santiago: Naciones Unidas, CEPAL.
- Merton, Robert K., 1957. *Social Theory and Social Structure. Revised and enlarged edition*. Illinois: The Free Press Glencoe.
- Munizaga A., Carlos, 1959. *La situación de contacto de las sociedades nacionales con sus grupos atrasados*. (Nota preliminar sobre los Araucanos de Chile). Santiago, Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Escuela Latinoamericana de Sociología. Promoción 1958-1959.
- \_\_\_\_\_. 1960. “Vida de un Araucano. El estudiante mapuche L. A.”. En: *Santiago de Chile*. Santiago: Publicación del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.
- Siegel, Bernard J. 1955. *Acculturation, critical abstracts, North America*. Standford Anthropological. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford Press.
- Sjoberg, Gideon, 1959. *Comparative Urban Sociology*. En: Robert K. Merton et al. (eds.), *Sociology Today. Problems and Prospects* (pp. 334-359). New York: Basic Books, INC.

## Láminas



Lámina 1. Sitio "El Jardín": ejemplos de interacción de hombres y mujeres indígenas. Arriba, derecha: la muchacha indígena que da la espalda es objeto de observación por parte de dos jóvenes; especialmente el de la derecha, toma una actitud característica. Abajo, izquierda: indígenas captados mientras posan ante un fotógrafo profesional; los varones las observan. Los hombres de la derecha también son araucanos.

Abajo, derecha: grupo mixto de indígenas, la mujer tiene un niño pequeño, aparentemente hijo de la pareja central (Fotos obtenidas en día Domingo, durante 1959 y 1960, por Julio Munizaga, acompañado por el autor; nadie ha posado para nuestras fotos).

Ver descripción y comentario en pp. 33-42, 44 y siguientes.



Lámina 2. Sitio “El Jardín”: arriba y abajo, izquierda: ejemplos de interacción en grupos de mujeres indígenas. Arriba, derecha: grupo mixto. Abajo, derecha: dos jóvenes indígenas llegando a “El Jardín”: obsérvese la corrección imprecable de las vestimentas (Fotos obtenidas en días Domingo, durante 1959 y 1960, por Juan y Julio Munizaga, acompañados por el autor. Nadie ha posado para estas fotos). Ver descripción y comentarios sobre el sitio “El Jardín”, en pp. 33-42, 44.



Lámina 3. Sitio "El Jardín". Arriba, izquierda: ejemplo de interacción de jóvenes indígenas. Abajo. Derecha: dos indígenas, aislados de los grupos. Arriba, derecha y abajo, izquierda: ejemplos de parejas, obsérvese la corrección del vestuario. (Fotos obtenidas en días Domingo, por Julio Munizaga, en 1959 y 1961, acompañado del autor. Nadie ha posado).

Ver descripción y comentarios sobre el sitio "El Jardín", en pp.33-42, 44 y siguientes.





Lamina 4. Sitio “El Jardín”. Arriba y abajo, derecha: tipos de indígenas “solitarios”. Ellos permanecen en estas posiciones estáticas (no están posando) durante largo tiempo, con actitud de exhibirse con sus bicicletas nuevas, relucientes y muy cuidadas. Son percibidos como solitarios por otros indígenas (ver p. 40). Abajo, izquierda: indígena araucano ciego, se dedica a tocar instrumentos tradicionales, en “El Jardín”; no hay referencia a él en el texto, fue captado recientemente en el sitio (foto Juan Munizaga). Las demás fotos también han sido obtenidas los Domingos por la tarde.

# Los mapuches-warriaches: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana<sup>1</sup>

ANDREA ARAVENA R.

## Presentación: procesos de cambio y adaptación de los mapuches

Una de las situaciones de mayor alcance en los procesos migratorios que han afectado a América Latina en las últimas décadas ha sido la de la urbanización y migración de poblaciones indígenas a los centros urbanos de la región, principalmente a las grandes ciudades. Las migraciones indígenas, señala Stavenhagen, “constituyen, probablemente, el fenómeno migratorio más importante en América Latina en este siglo” (Stavenhagen 1992: 73). Sin embargo, hasta hace poco tiempo, tanto el tema de la migración indígena como el de la presencia indígena en las ciudades han sido escasamente repertoriados y poco estudiados a nivel continental. Ello se debe, ciertamente, a la importancia indiscutible de la presencia indígena en las áreas rurales de América Latina, pero también obedece a la concepción particular que se ha tenido de la etnicidad, caracterizada por la “ruralidad” y la “tradicionalidad”, en oposición a la “urbanidad” y a la “modernidad”. Por un lado, la identidad étnica indígena

---

1 Publicación original: Aravena R., Andrea. 2003. Los mapuches-warriaches: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. En: *América Indígena* LIX (4), octubre-diciembre: 162-188.

Versión corregida y aumentada del artículo de Andrea Aravena R. publicado en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*, varios autores, mayo 2002, Abya-Yala (Quito)/ Instituto Francés de Estudios Andinos (Lima). Una versión resumida fue expuesta en el IV Congreso Chileno de Antropología, en noviembre de 2001, y se encuentra pronta a ser publicada. Este artículo forma parte de una investigación en la que trabajamos tanto con mapuches migrantes como con mapuches urbanos. El trabajo se centró en la construcción de la identidad en los medios urbanos, y por eso encabezamos el artículo con el nombre mapuche-warriache, para referirnos de este modo al mapuche urbano. Literalmente, significa “gente de la tierra-gente de la ciudad”, pero se puede interpretar como la “gente de la tierra que es gente de la ciudad” del mismo modo que hablamos de los mapuche-huilliches o los mapuche-pehuenches. *Warria* significa ciudad, al igual que *kara* y *che* gente. Como etnónimo, el término mapuche-warriache es utilizado ocasionalmente por dirigentes mapuches residentes en Santiago.

ha sido caracterizada como un atributo exclusivo de la vida en comunidades rurales tradicionales. Por otro, se ha pensado que la urbanidad –como el resultado más visible de la modernidad asociado a la secularización, a la racionalización y a la individualización de los sujetos–, terminaría destruyendo, por medio de la asimilación y la integración, las identidades indias. Así como en África se hablaba de destrribalización, en América Latina se hablaba de ladinización. En efecto, para las naciones mestizas la migración y la urbanización eran un paso en el proceso de integración de los indígenas a la sociedad moderna. En consecuencia, como la urbanización terminaría con aquellas identidades étnicas indias “tercamente vivas”, la mayor parte de los esfuerzos y estudios destinados al mundo indígena debían concentrarse en programas dirigidos a las comunidades rurales. Durante mucho tiempo, y hasta bien entrada la segunda mitad del siglo veinte, prevaleció la idea que era indio o indígena solamente aquel que vivía en su comunidad rural de origen, ya que su establecimiento en la ciudad significaba, *sine qua non*, la pérdida de su identidad.

Definiciones como la siguiente ilustran este punto de vista sobre el indígena, desgraciadamente aún demasiado generalizado:

El indígena es siempre un rural que vive ya sea de la recolección, de la caza y de la pesca, o de actividades más complejas y elaboradas, pero siempre de tipo agrícola. Reside en aglomeraciones pequeñas, situadas sobre las zonas de caza,... al interior del país. A menudo, estas aglomeraciones se constituyen y se destruyen al ritmo del agotamiento de los suelos; se reconstruyen afuera, en tierras vírgenes abiertas a la explotación. Si el indígena frecuenta la ciudad, es solamente para entregar su producción, y para arreglar los problemas administrativos que le impone la estructura del Estado, de la cual forma parte. Pero siempre se siente extranjero al medio urbano que lo tolera sin aceptarlo totalmente. El indio, al dejar el campo y establecerse en Ciudad de México, en la Paz o en Lima, no se considera a sí mismo ni es más considerado como tal. El indio viene a inflar esta ‘masa mediana’ de ‘cholos’, de ‘ladinos’, de ‘rotos’, es decir de mestizos ya integrados en grados más o menos importantes a la sociedad nacional (Favre 1966: 48, traducido del original en francés).

De este punto de vista que asimilaba la identidad indígena a una identidad fundamentalmente rural y campesina se desprende un segundo respecto de la migración, la urbanización y la adaptación de los indígenas a los medios urbanos. Este punto de vista consiste en sostener que una vez acontecida la migración –y luego la urbanización– el nuevo ciudadano se integra al medio urbano a partir de su aculturación y asimilación progresiva a una identidad de clase –popular y subordinada– olvidando su identidad de origen. De tal modo que si los estudios sobre la migración indígena, su urbanización y sus mecanismos de adaptación a



los medios urbanos son hoy más abundantes, escasos fueron aquellos que en el siglo XX se interesaron en el tema de la identidad que estos migrantes trajeron con ellos, y menos aún en conocer las diferentes maneras en que dicha identidad logró no solamente ser reproducida sino también recreada.

El pueblo mapuche no constituye una excepción a esta tendencia. En otros trabajos hemos analizado diversas situaciones de contacto entre los mapuches, en tanto pueblo, en proceso de construcción y etno-génesis. En gran medida, dichos procesos de contacto se remiten a situaciones de conflicto que han caracterizado a los mapuches como uno de los pueblos que ha opuesto la mayor de las resistencias a la invasión extranjera que haya conocido la historia. Las situaciones de conflicto a las que los mapuches se adaptaron continuamente no terminaron con su derrota militar en manos del ejército chileno a fines del siglo XIX, sino que aún se encuentran presentes en nuestros días.

Pero también sabemos que conocieron tiempos de paz y de equilibrio. Cada vez que ganaron batallas ganaron tiempo sobre el exterminio, sobre la pérdida de sus territorios y la defensa de su cultura e identidad. Constantemente amenazados desde el exterior, los tiempos de paz les permitieron crecer, autoafirmarse y “construirse”. Durante esos períodos llegaron a adaptarse y a desarrollarse, en el sentido de un pueblo que vive en constante proceso de cambio y de adaptación, sin por ello dejar de conservar una conciencia de unidad, de la historia y del pasado, como todo pueblo soberano.

Inicialmente constituidos por numerosos grupos de parentesco, los mapuches heredaron del contacto y del conflicto su unidad. Como toda sociedad, experimentaron grandes diferencias internas, diferencias que no impidieron se les considerara como una entidad homogénea a lo largo de la historia. De las diferentes situaciones de contacto que enfrentaron, lograron ciertos beneficios desde el punto de vista económico y cultural, a pesar de los innumerables perjuicios ocasionados por la guerra y los conflictos políticos. Los beneficios del contacto dicen relación con el desarrollo de estrategias militares, y la incorporación de técnicas y tecnologías extranjeras que les ayudaron a adaptarse y a sobrevivir frente a las condiciones siempre desfavorables que les fueron impuestas desde el exterior. Una frontera simbólica entre el “interior” y el “exterior”, el “nosotros” y el “ellos” se creó entonces, y los mapuches se constituyeron en un pueblo que reivindicó una adscripción identitaria y un tal sentido de pertenencia, tanto como sus fronteras geográficas, físicas, lingüísticas y culturales se iban cimentando.

Luego del advenimiento de la independencia chilena y de la integración jurídica de los mapuches a la República de Chile, esta identidad, simbólicamente “encerrada” en la reducción, no sufrió sino procesos de afirmación y de reivindicación, sin llegar a disolverse en la identidad nacional transmitida e impuesta por el Estado. Hace

menos de una década, a través de la Ley Indígena N° 19.253 (1993), los indígenas de Chile fueron reconocidos y su status confirmado. A pesar del carácter ruralista de dicha Ley, la posibilidad de organizarse, de asociarse y de existir más allá de los límites de la comunidad rural les fue reconocida también, lo que determina un nuevo contexto en las relaciones con el Estado chileno. Ello, en la medida en que no constituyen más un pueblo condenado a residir en las comunidades rurales para ser reconocidos como tal. Recordemos que en la legislación antes vigente, todo mapuche que dejaba de pertenecer a una comunidad mapuche –cuando ésta se dividía– dejaba de ser mapuche por el solo ministerio de la Ley. Hoy, se les considera “indígenas urbanos”.

Cerca de los años 80, cuando la mayoría de los estudios sobre los mapuches se centraba en las condiciones de “reproducción” de su sistema de vida en las comunidades rurales, el interés de unos pocos investigadores se desplazó hacia el análisis y la descripción del fenómeno de pauperización que enfrentaban los mapuches en esas comunidades, y en los conflictos que enfrentaban a causa de la escasez de tierras y de la falta de medios para trabajarla. Igualmente en esa época, los especialistas en la temática comienzan a observar una suerte de despoblamiento de las comunidades y el abandono de las mismas por la población joven, especialmente femenina. En efecto, se estaba ejerciendo una fuerte presión demográfica sobre las tierras de posesión ancestral y como, de acuerdo a las normas de la sociedad patrilineal la tierra se transmite por los hombres, si las mujeres no se casaban dentro de la comunidad, no tenían más opción que dejarla.

Tanto los estudios de la época como los más recientes, centraron su atención sobre el éxodo rural, al tiempo que profetizaban que para los mapuches, la migración y el “abandono” de sus comunidades de origen significaba su destrucción y completa asimilación, en la medida en que acarrearía el fin de la identidad mapuche. Vista de tal manera, la identidad era conceptualizada como la expresión de un conjunto de características propias de la sociedad mapuche “reduccional”. Curiosamente, la misma idea sobre la supuesta desaparición de los mapuches estuvo presente a principios del siglo XX, cuando tuvieron que deponer sus armas y fueron confinados a la vida en reducciones. Es lo que nos cuenta Guevara en su estudio *Las últimas familias y costumbres araucanas* (Guevara 1913), constituyendo un testimonio de la hipótesis cíclica que ha existido sobre la desaparición o extinción de los mapuches.

La mirada sobre los mapuches como una sociedad que al enfrentar cambios perdería sus características como pueblo, hasta el punto de la desaparición de toda su identidad, no es sólo signo evidente de un tipo de análisis estático que resulta inadecuado e impropio a las ciencias sociales contemporáneas, sino que además, ha traído consecuencias negativas en la mirada que se tiene sobre los mapuches. Una de ellas es la imposibilidad de comprender el cambio social que

viven los mapuches y sus mecanismos de adaptación a través del tiempo. Otra, es la confusión que proviene del supuesto que, al tratarse de una sociedad que no es capaz de adaptarse ni evolucionar, se mantendría estancada o encerrada en una especie de “pasado congelado”, en una “tradicción” inmutable. La consecuencia más grave, sin embargo, es la representación que de los mapuches hace la sociedad no mapuche a través de la opinión pública en general o, lo que es más grave, de investigadores del pueblo mapuche, pertenecientes a la sociedad llamada “moderna”. Para ellos, los mapuches encerrados en el pasado se presentan como un obstáculo permanente al desarrollo y aun como un obstáculo a la modernización. En este contexto, las expresiones contemporáneas de la sociedad mapuche llegan a ser interpretadas como las últimas expresiones de los descendientes de una sociedad primitiva refugiada en su pasado y en su historia.

Sin embargo, los mapuches continúan existiendo, y en un gran número han emigrado a las ciudades, y de igual modo como en el pasado, continúan reivindicando sus demandas políticas, sociales, económicas y exigen participación en la vida política del país, especialmente en aquellos aspectos que les conciernen, sin por ello dejar de ser mapuches. Si bien es cierto en este proceso de cambio y adaptación hay elementos que desaparecen o se transforman, una identidad propia y una conciencia de pertenencia a un pueblo con una identidad diferente y propia, persisten.

Estas contestaciones nos remiten a una nueva situación de los pueblos indígenas, situación de pueblos e individuos que forman parte de un movimiento social presente en la mayoría de los países mestizos y de substrato indígena de América Latina. Se trata de un movimiento indigenista, principalmente urbano, cuyos miembros, hayan o no roto los lazos con sus comunidades de origen, reivindican su derecho a conservar su identidad mapuche, sin por ello tener que renunciar a los supuestos “privilegios” de la “modernidad”.

Pensar en los migrantes indígenas y hablar de la cuestión indígena urbana nos remite a abordar nuestra problemática a partir de dos criterios. El primero está definido por el contexto que determina y permite explicar, en cierta medida, la migración rural urbana mapuche. El segundo nos lleva a la revisión de las consecuencias que el proceso migratorio tiene sobre la sociedad mapuche actual, y cómo ésta logra reconstruir su identidad en la ciudad.

En primer lugar habría que señalar que esta migración, lejos de significar una evasión de la comunidad mapuche, constituye un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. De tal manera que la migración, en lugar de representar el abandono de la vida mapuche de la propia comunidad, constituye un puente entre la ciudad y la comunidad rural. Revisaremos por tanto, desde un punto de

vista histórico, cómo se constituyó la vida de los mapuches en la reducción, con el objeto de comprender primero el origen del proceso migratorio.

En segundo lugar centraremos nuestra atención en algunas de las consecuencias generadas por este proceso migratorio. Si bien el contacto entre sociedades diferentes puede enriquecer los marcadores de diferenciación entre una sociedad y otra a través de la alteridad, puede resultar también tremendamente desestructurante de las relaciones sociales de los individuos que parten. Ésta ha sido una de las principales consecuencias del llamado éxodo mapuche y es uno de los argumentos más recurrentes que se ha utilizado para señalar que la identidad del pueblo mapuche desaparece en el proceso migratorio.

En tercer lugar, describiremos algunas características socio-demográficas de los mapuches urbanos en Santiago de Chile. Para ello disponemos de un conjunto de datos extraídos del Censo de Población del año 1992, datos que esperamos actualizar con el Censo del año 2002. Con ello, esperamos aportar algunos elementos de información al lector no formado en la materia, y a la vez profundizar en el conocimiento de los mapuches urbanos.

Finalmente, analizaremos la relación existente entre las organizaciones urbanas y la comunidad, y el rol que la primera juega en la constitución de la identidad mapuche urbana.

## **Sistema reduccional mapuche y migración: las condiciones estructurales de la emigración**

Como es sabido, a fines de la mal llamada “Pacificación de la Araucanía”, los mapuches perdieron la autonomía que hasta entonces ejercían y el control de su territorio a través de la imposición del sistema reduccional. En las reducciones debieron adaptarse a una nueva situación desde el punto de vista territorial, económico, social y político. En el contexto del Estado-nación la cuestión mapuche se transformó a partir de entonces en una cuestión de reducciones o comunidades. Esta nueva situación es particularmente relevante, por cuanto la vida reduccional mapuche contribuyó a determinar un patrón de comportamiento de la sociedad mapuche reduccional. Éste, a su vez, fijó en la mente de numerosos investigadores y observadores una forma de identidad mapuche, entonces característica de la vida reduccional.

De tal manera que, luego que el Estado chileno ocupara militarmente el territorio ancestral de los mapuches a fines del siglo XIX, la población mapuche fue reagrupada en comunidades o reducciones indígenas. Este proceso se conoce

bajo el nombre de *radicación* y el período durante el cual se efectuó se conoce como el período de la “radicación mapuche” (1866 a 1927).

Desde un punto de vista jurídico, la radicación de los mapuches en reducciones se formalizó con la asignación de parte del Estado a las familias indígenas de los llamados Títulos de Merced. Para tales efectos, el Estado creó una Comisión Radicadora, para asignar a cada familia extensa, mediante Títulos de Merced, la porción de tierra efectivamente por ellos ocupada en el momento en que los funcionarios del Estado, representantes de la Comisión, se constituían en terreno a efectos de mensurar el territorio donde dichas familias podían probar ocupación desde al menos un año de antigüedad. De esta manera, las familias mapuches, que tenían el hábito de desplazarse en un vasto territorio de cerca de diez millones de hectáreas, que les permitía asegurar su subsistencia a través del pastoreo, fueron reducidas a un poco más de quinientas mil hectáreas. De esta manera, perdieron la mayor parte de su territorio y la mayoría de ellas fueron radicadas en sectores donde la tierra era de menor calidad, y en general poco apta a la agricultura, por cuanto en dichas porciones de terreno sólo habitaban. El resto del territorio, donde cada grupo de familias extensas criaba ganado y cultivaba, pasó a manos del Estado. Una parte de ellas fue asignada a colonos chilenos y europeos y el resto adjudicada públicamente a particulares.

Con la creación de las reducciones, el objetivo del Estado era establecer a los mapuches en pequeñas extensiones de terreno, permitiendo liberar el resto para integrar el país y proceder a una colonización efectiva del mismo. De acuerdo a la vasta literatura que trata de este proceso, este parcelamiento de la propiedad indígena significó que cada mapuche tuviera, hacia el fin del período de radicación, un promedio de seis hectáreas.<sup>2</sup> Durante el mismo período, el Estado asignó más de nueve millones de hectáreas a los colonos chilenos y extranjeros, entregándoles porciones de quinientas hectáreas a cada uno. El resto de las tierras pasó a manos del Estado y a partir de ellas se constituyó el latifundio en Chile (Jeannot 1972: 8). Las reducciones fueron establecidas principalmente en las regiones del Bío Bío y la Araucanía. Un sistema similar se constituyó con las tierras mapuche-huilliches en la región de Los Lagos, a través de los llamados Títulos de Comisario.

La radicación de los mapuches en reducciones produjo su sedentarización definitiva, la disminución y la división de su territorio, la pérdida del ganado como primera fuente de su economía y su progresiva transición hacia la pequeña agricultura campesina de autosubsistencia. De esta manera, los mapuches fueron obligados a adaptarse a las nuevas condiciones de vida que les fueron impuestas,

---

2 Hacia el fin del período de radicación, 3.078 títulos de merced habrían sido asignados a 77.891 personas entre la VIII y la X regiones (hasta Llanquihue); su superficie total era de 475.422.43 ha (González 1986: 7).

sistema en el cual el patrilineaje de los antiguos *lofches* o familias extensas, y su particular modo de producción, no encontraron mayor incentivo para perpetuarse sino como sistema simbólico de ordenamiento social.

A pesar de ello, la sociedad mapuche persistió en los nuevos límites de la comunidad reduccional. Es así como los estudiosos de la sociedad mapuche del siglo veinte coinciden en hablar de la existencia de una “sociedad mapuche reduccional”,<sup>3</sup> que es donde se reproduce el espacio social de la comunidad. Delimitada de esta manera, la comunidad mapuche fue el espacio de reconstrucción del pueblo mapuche durante el siglo XX. Principalmente, durante la primera mitad del siglo y avanzada la segunda mitad, la comunidad se constituyó, por una parte, en el lugar de residencia y de reconstrucción social mapuche en relación a los siglos precedentes y a la derrota militar. Y, por otra parte, se constituyó en el lugar de resistencia y de reivindicación política contra la legislación indigenista que siguió al período de radicación, y contra nuevas y diferentes formas de asimilación implementadas para integrar definitivamente a los mapuches a la sociedad chilena. Desde entonces, la comunidad mapuche, definida a partir de las reducciones, es reivindicada hasta nuestros días como el lugar por excelencia donde se practica la “tradición”.

Desde un punto de vista netamente jurídico, y de acuerdo a la periodicidad que proponen Ormeño y Osses (1972), el período de establecimiento de las reducciones fue seguido del llamado “período de la división”. Como su nombre lo indica, este período se caracterizó por la promulgación de nuevas leyes y decretos que tenían por objeto la división de los Títulos de Merced y la constitución de la propiedad privada sobre la tierra de los mapuches. Tal situación persistió hasta el régimen militar. Conviene recordar que una vez que las reducciones eran divididas y los títulos de propiedad asignados, la tierra podía ser vendida a particulares no indígenas. Privatización y venta de tierras no constituían sino dos pasos del mismo proceso: el abandono definitivo de la tierra por los mapuches. El espíritu de estas medidas legales ha quedado ilustrado en las propias palabras del legislador, particularmente en el período del presidente Alessandri; este espíritu propugnaba establecer las normas jurídicas que permitieran incorporar de una manera definitiva a los mapuches aún “protegidos” por el sistema comunitario de

---

3 En palabras de uno de los autores más citados sobre la vida de los mapuches en las reducciones “los mapuches hicieron importantes adaptaciones en relación a las fuerzas económicas y políticas que actuaron en su cultura desde el establecimiento de las reducciones; sin embargo, la estructura contemporánea de la sociedad mapuche alcanzó un relativo equilibrio desde principios de siglo. La principal adaptación se realizó justamente en relación al sistema de las reducciones. La sociedad mapuche de hoy constituye una reintegración de los rasgos tradicionales en el seno de la vida reduccional” (Faron 1969: 253, traducido al español por la autora).

las reducciones al sistema jurídico ordinario (Ley N° 14.511, de 1961; y Alessandri, J., 1959: discurso de promulgación de la Ley. Ver bibliografía).

En este proceso se distingue finalmente la legislación indígena del período militar (Decretos Leyes N° 2.568 y 2.750 de 1979), que contribuyeron a acelerar la división de las comunidades mapuches. Como resultado de la aplicación de esta política, a fines de los años 80, es decir apenas diez años después de la promulgación de los referidos decretos, numerosas eran las comunidades que ya se habían dividido. El Estado, además, incentivó la división de las reducciones, proponiendo a los comuneros todo tipo de créditos, subsidios para la instalación de viviendas rurales y otras formas de ayuda social destinada exclusivamente a aquellas familias que accedían a la división. También, el deseo de ser propietarios de sus tierras, o más bien el hecho de tener un título de propiedad individual, frente a los problemas económicos que enfrentaban, fue otro de los aspectos que contribuyeron a la división de las tierras mapuches.

Sobre las tierras divididas, los mapuches recibieron títulos individuales de propiedad. Desde el punto de vista legal, sin embargo, los adjudicatarios de los mismos dejaban de ser mapuches *ipso facto*. En efecto, el artículo primero del Decreto N° 2.750 señalaba: “Las porciones de tierra resultantes de la división de las reducciones (las hijuelas) no serán más consideradas como tierras indígenas ni como indígenas a sus propietarios y ocupantes”. La intención del legislador quedaba así de manifiesto. Se trataba no solamente de terminar con la propiedad comunitaria mapuche y con el sistema económico y social que le estaba asociado, sino que también se trataba de decretar el fin de la existencia de los mapuches y los indígenas en Chile. Es por ello que esta legislación fue calificada como “legislación etnocida” por los integrantes de las organizaciones mapuches de Chile y por numerosos investigadores que estudiaron sus efectos sobre el pueblo mapuche. La ley dictada en 1993 puso fin a este horroroso capítulo de la legislación indígena chilena; aún más, este cuerpo legal estableció la creación de un fondo para la compra, por parte del Estado, de tierras para ser asignadas a los mapuches y sus comunidades con el propósito de ampliar sus territorios.<sup>4</sup>

Frente a los múltiples problemas, tanto de deslindes de terrenos como de orden económico que afectó a las familias mapuches durante casi un siglo de vida en las comunidades, el Estado atribuyó al régimen de propiedad comunitaria la pobreza y los conflictos que enfrentaban los mapuches, y no al proceso de reducción y expropiación del que habían sido objeto. Para dar una solución a dichos

---

4 De acuerdo a nuestras pesquisas al interior de CONADI, a la fecha de término de edición de este artículo (junio de 2001), entre las regiones VIII, IX y X, 144.453,53 hectáreas de tierras se habían restituido al pueblo mapuche (105.982,20 a través de la modalidad de traspaso de Predios Fiscales; 31.167,59 mediante la aplicación del artículo 20a de la Ley 19.253 y 7.303,74 mediante la aplicación del artículo 20b de la misma Ley).



problemas, numerosas leyes fueron dictadas durante el siglo veinte, concernientes a la regularización de la propiedad indígena. Como era de esperar, la solución al falso problema no aportó ninguna solución al problema económico y social ligado a explotación del minifundio por parte de los mapuches y a la ausencia de oportunidades laborales para esta población. Estos elementos determinan, desde un comienzo, el inicio de fuertes procesos migratorios de jóvenes mapuches a la ciudad. En efecto, la reducción del territorio mapuche y la aplicación sistemática de medidas inadecuadas para dar solución al falso problema, tuvieron como consecuencia el empobrecimiento de los mapuches y el éxodo rural urbano de numerosos contingentes de personas que dejaron sus comunidades en busca de nuevos medios de subsistencia. De acuerdo a los testimonios que hemos recogido en nuestro trabajo, la migración comenzó desde el momento mismo de la radicación. No obstante ello, a partir de la década de los años 30 ésta se intensificó, al producirse conflictos internos en las comunidades, por la división y atomización de la tierra. Igualmente, la demanda de mano de obra barata en los polos de desarrollo urbano se hizo sentir de manera más fuerte. Las personas que emigraron durante esos años lo hicieron en términos unipersonales; es decir, migraron solos, con el propósito principal de trabajar y ayudar a la subsistencia de sus familias, y en segundo lugar con el fin de perseguir estudios.

Con el paso del tiempo y ante la relación inversamente proporcional que se produjo entre el crecimiento demográfico de la población y la superficie de tierras per cápita, la emigración en sus diferentes formas –estacional, de pueblo en ciudad, permanente– se convirtió en la única alternativa viable para los jóvenes mapuches y el sustento de la vida familiar. Entre los años 30 y 50 continúa la migración a un ritmo constante, pero esta vez ya no se trata de migración unipersonal, sino que es común observar que emigran de la comunidad el padre con el hijo mayor, o el tío con el sobrino; como resultado de este proceso, en general el padre regresa con su familia, pero el hijo o el sobrino se queda definitivamente en la ciudad. En el caso de las mujeres continúa la migración unipersonal de adolescentes, que son rápidamente seguidas por sus hermanas menores, para trabajar en el servicio doméstico. En el caso de la migración femenina, rara vez hay retorno permanente. Es decir, la mujer puede volver a visitar a su familia –lo que en general no sucede sino hasta años e incluso décadas después–, pero raramente vuelve a residir en la comunidad. Si bien es efectivo que los problemas se acentuaron a partir de la segunda mitad del siglo veinte, especialmente en la década de los años 80 con la división de las comunidades indígenas y el mejoramiento de los accesos a las ciudades, especialmente hacia la zona central del país, la insuficiencia en la cabida de tierras, su progresiva atomización y las malas condiciones de trabajo asalariado en el campo.

En el caso mapuche se constata, una vez más, que la pequeña propiedad y los movimientos migratorios se encuentran directamente asociados. En nuestros estudios de caso hemos verificado que la migración mapuche se explica



principalmente por la situación económica y social de empobrecimiento en las comunidades de origen. Ello se explica, como lo hemos señalado, por la degradación sistemática de las condiciones de vida en el campo, a raíz de los límites impuestos a la pequeña propiedad mapuche, la falta de medios económicos y recursos, la erosión resultante del uso intensivo de la tierra durante largos períodos, la falta de diversificación de la producción, la imposibilidad de hacer rotar adecuadamente los cultivos, la persistencia hasta el día de hoy de una economía centrada en la mono-producción, la falta de apoyo tecnológico y de fuentes de financiamiento.

La economía mapuche reduccional fue definida como una economía frágil, dependiente y degradada por las condiciones del intercambio. Más específicamente, como un conjunto de pequeñas unidades económicas que disponen de muy poco equipamiento y recursos, que operan con tecnologías simples y utilizan de una manera intensiva su fuerza de trabajo, siendo ésta de origen familiar. El objetivo de estas unidades de producción simple, es la subsistencia del grupo familiar, es decir, la satisfacción de sus necesidades fundamentales (Bengoa y Valenzuela 1984: 135). Así descrita, la economía mapuche reduccional fue considerada como una economía en equilibrio, es decir que se reproduce sobre ella misma, en los límites de la reproducción simple de la existencia: no genera procesos de crecimiento ni de capitalización, tampoco procesos de proletarización ni desintegración campesina (Bengoa y Valenzuela 1984: 150). A pesar de la constatación de este supuesto equilibrio, al principio de los años 80 los investigadores destacan el fuerte proceso migratorio que afecta a los mapuches. Según Bengoa y Valenzuela, en estas economías el equilibrio entre la tierra y la población se encuentra en los movimientos de población, toda vez que el factor tierra no varía (Bengoa y Valenzuela 1984: 93).

De tal modo que durante casi todo el siglo veinte, pero especialmente a partir de los años 30, luego en la década de los 50 a los 60 y entre los 80 y los 90, las comunidades mapuches registran las tasas más altas de emigración. La situación ha sido descrita por algunos investigadores, especialmente Bengoa y Valenzuela; Moltedo (1990), Munizaga (1951, 1961), Oyarce *et al.* (1989). Para ellos, las razones de la “expulsión” de la población mapuche de sus comunidades permanecen constantes durante todo este período. Lo que varía, sin embargo, es la capacidad de absorción o de integración económica en los pueblos y ciudades, factor que determina sus posibilidades de instalación de una manera estable y permanente.

A pesar de lo señalado, de los mapuches se conoce principalmente su existencia en las comunidades. Numerosos y clásicos son ya los estudios que describen con detalle la vida de los mapuches en las reducciones.<sup>5</sup> A partir de estos estudios

---

5 Entre los autores más connotados y trascendentes encontramos a Stuchlik (1974) y Titiev (1951), que publican numerosos trabajos sobre los mapuches contemporáneos, entre muchos otros que sería imposible de citar.

se llegó a hablar de las “características de la sociedad mapuche contemporánea”, hasta el punto de creer que la identidad mapuche estaba definida por aquellas características. A saber: residir en comunidades relativamente aisladas del resto de la sociedad (frontera geográfica), tener una economía campesina de autosubsistencia (frontera económica), hablar el mapudungun (frontera lingüística) e, incluso, el hecho de representar una homogeneidad física que los diferenciaría del resto de la población mestiza y extranjera (frontera biológica).

Aún hoy, en Chile los mapuches son definidos por las características que acabamos de señalar, es decir, como una categoría discreta, representada por una “cultura tradicional” determinada por una frontera geográfica definida por los límites de la comunidad indígena, por una frontera económica definida por la economía campesina de autosubsistencia, por una frontera lingüística definida por el mapudungun y por una frontera biológica definida por un supuesto fenotipo mapuche o, en el peor de los casos, por connotaciones “raciales” discriminatorias (cuando se dice los mapuches son flojos; los mapuches son borrachos; a los mapuches les cuesta aprender; etc.). Así definidos, se atribuye a los mapuches una identidad acorde a los límites de las fronteras que hemos señalado.

### **La experiencia de la migración: la llegada, la segregación, la discriminación**

Del mismo modo que a principios del siglo XX se pronosticaba la desaparición de los mapuches, una vez constatado el fuerte proceso migratorio que les afectaba, la misma idea surgió al observarse que en las comunidades ya no quedaban más que niños y viejos. Esta constatación se basa en la evidencia de las consecuencias a veces brutales que provoca la migración, tanto en las comunidades de origen como entre aquellos individuos que comienzan a emigrar en forma masiva. A pesar de que la persona que emigra regresa a visitar a su familia una vez que reúne los medios económicos y que a menudo no corta los lazos con la comunidad, pareciera que la continuidad que se establece entre la ciudad y el campo no es siempre suficiente como medio de apoyo para el migrante. En este contexto, la migración, que es un proceso las más de las veces irreversible, no es deseada a priori. Lejos de ser vista como un medio de acceder a nuevas posibilidades de contacto y enriquecimiento cultural, se presenta como un imperativo de orden económico. De tal forma, es vivida como una suerte de exilio forzado.

Moltedo (1990), a partir de una investigación desarrollada en la década de los 80 en comunidades mapuches de la Región del Bío Bío (VII Región), constata que los principales destinos de migración de la población mapuche eran las pequeñas ciudades próximas (Cañete, Lebu) y las grandes ciudades del país (Concepción y Santiago). En nuestro trabajo con migrantes de la X región y de la IX región, desarrollado entre 1995 y el 2001, constatamos el mismo patrón migratorio,

tratándose de personas que emigraron entre los años 1943 y 1975. En el caso de la X región, los migrantes mapuche-huilliches eligen como destino tanto las ciudades cercanas a sus comunidades (Osorno, Puerto Montt, etc.), como el Gran Santiago. En el caso de la IX región, eligen igualmente como destino principal de migración las ciudades próximas a sus comunidades (Carahue, Nueva Imperial, Villarrica) y los grandes conglomerados urbanos como Temuco y Santiago. En ambos estudios, la partida de la comunidad y el destino de la migración dependía principalmente de la capacidad de absorción de mano de obra de las ciudades receptoras. Esta dinámica los ha llevado también en el último tiempo a emigrar en forma estacional o permanente a las regiones centrales del país (V, VI y VII), e inclusive a zonas más extremas y distantes de sus comunidades (regiones XI, XII, II y IV). Igualmente, continúa corroborándose una cierta “tradicción migratoria”, que consiste en el hecho que, una vez alcanzada una cierta estabilidad laboral, cada migrante constituye una suerte de puente para que otros integrantes de sus familias se les una.

Por ello, insistimos en el hecho de que con la migración no necesariamente hay ruptura, sino más bien continuidad. Asimismo, el llamado éxodo mapuche, lejos de significar una evasión de la comunidad, una huida, no es sino la expresión de un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. Por tanto, quienes dejan sus comunidades no necesariamente las abandonan, puesto que regresan temporalmente en períodos de cesantía, durante el verano, o bien desde la ciudad continúan ayudando a la economía familiar. En el caso de los jóvenes que en los últimos años han migrado a Santiago por razones de estudio, con los que nos ha tocado trabajar, todos regresan a sus hogares durante las vacaciones. Otra constante interesante de destacar aquí es que si bien todos coinciden en que las condiciones de vida en el campo son negativas y duras, la gran mayoría aspira a regresar algún día. Obviamente, eso no sucede con sus hijos nacidos en la ciudad, tampoco con sus nietos. En el caso de los hijos y los nietos de los migrantes nacidos en Santiago,<sup>6</sup> existe un interés creciente por conocer el sur del país, las comunidades de origen de sus padres, abuelos y parientes. Sin embargo, por razones económicas un porcentaje importante de ellos nunca ha salido de la región.

En otro orden de cosas, la migración mapuche a Santiago genera problemas de adaptación, especialmente en quienes migran solos y con fines laborales. En este caso, se trata de una migración principalmente económica y tanto en la década de los años 30 como en el presente los inmigrantes se enfrentan a problemas similares. Entre éstos, destacan los problemas asociados a la inserción laboral en la ciudad, al encuentro de un lugar de residencia permanente (no obstante,

---

6 Cabe señalar que hemos trabajado exclusivamente con personas de organizaciones mapuches residentes en la Región Metropolitana.

en el presente hay mucha gente que llega a la casa de sus parientes), la fuerte atomización que sufre la propia familia y, especialmente, los problemas asociados a la discriminación.

En efecto, si bien la situación de la migración indígena y mapuche en Santiago, y en Chile en general, es bastante desconocida, investigaciones pioneras sobre el perfil psico-social de los migrantes, atribuyen al propio proceso migratorio efectos psicológicos importantes en la conducta de los mapuches urbanos, a raíz de los problemas derivados de la desadaptación (Biedermann 1992, Barriá 1984 y González *et al.* 1965). Estos estudios, realizados desde una perspectiva médica, destacan la frecuencia de las “depresiones” y “alineaciones” que afectarían a los inmigrantes, como resultado de alteraciones en la estructura de la personalidad de los sujetos estudiados. Dichas alteraciones serían una de las consecuencias más visibles de los conflictos resultantes de la confrontación de la identidad primaria en la que fueron socializados y las diferentes formas de identidad con que se encuentran en la ciudad. Estos conflictos aparecerían aún más marcados cuando se experimenta el rechazo y discriminación por parte de la sociedad receptora. En América Latina, los llamados estudios desde la perspectiva de la “aculturación” han seguido esta línea. En este contexto, nos atrevemos a situar el trabajo de Moltedo ya mencionado.

Desde esa perspectiva, el principal obstáculo para la adaptación de los mapuches a la vida urbana provendría tanto del trato discriminatorio que recibirían de la sociedad no indígena como de las dificultades que encontrarían para sobreponerse a la situación de marginalidad en que les toca desenvolverse. En el mismo sentido, como señala el lingüista Salas, A. (1985), la negación de los marcadores de identidad mapuche, como la lengua, cuya negación se atribuiría al hecho de no querer ser identificado como mapuche en la ciudad, acarrearía el rechazo de la propia identidad y el deseo nostálgico de volver a la comunidad donde ya no se puede regresar. Cabe destacar que para Salas la lengua, el mapudungun, constituye el principal vector en la constitución de la identidad mapuche.

Podemos no estar de acuerdo con el connotado lingüista respecto de lo que constituye el aspecto central de la identidad mapuche; igualmente, podemos no estar de acuerdo con la utilidad de la perspectiva de la aculturación para estudiar la migración y la identidad mapuche urbana; sin embargo no podríamos dejar de reconocer la existencia de la discriminación ni los efectos negativos que ésta provoca en cada individuo. Cada una de las personas mapuches con que hemos trabajado, especialmente los pertenecientes a estratos sociales más bajos, se quejan de haber sufrido la discriminación. No en vano Chile ha sido

definido por los propios chilenos como “un país de discriminaciones” (Dirección de Organizaciones Sociales [DOS] 2000: 7).<sup>7</sup>

Entre los mapuches urbanos, lo que nos resulta interesante destacar es la asociación que se hace entre discriminación y la voluntad –consciente o inconsciente– del mapuche urbano de esconder su identidad para lograr una mejor adaptación. Por ello Montecino (1990) acertó conceptualmente al hablar del mapuche urbano como un ser “invisible”. Sin embargo, la experiencia de la migración y la necesidad de adaptación no siempre conllevan el rechazo u ocultamiento de la identidad. Tampoco el alejamiento de la comunidad conlleva *per se*, la pérdida de la identidad mapuche. El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aun escondiendo individualmente su identidad de origen, no deja de sentirse mapuche, ni de expresarlo en términos de orgullo cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo, y no siente el menoscabo y el menosprecio huinca. Esta situación se expresa en términos paradigmáticos en el seno de las organizaciones mapuches urbanas, que sólo en la ciudad de Santiago hoy día alcanzan a casi un centenar. Allí se reúnen quienes luchan por la defensa de su identidad.

### *Los barrios periféricos como espacios de marginalidad y segregación socio-étnica*

La Región Metropolitana es una zona eminentemente urbana y el centro político y administrativo de Chile. Históricamente, se trata de una región que en tanto megápolis crece a costa de la dependencia política, económica y cultural que genera con el resto de las regiones del país. De aquellas, se ha encargado de absorberlo todo, inclusive su población, concentrando hoy en día casi la mitad de la población del país, en un proceso de crecimiento desmesurado. Al interior de esta región, la ciudad de Santiago, su capital, ha sido calificada de ciudad hipertrofiada, creciendo como centro urbano del país sin guardar ninguna relación con el medio ambiente y sin mayor planificación urbanística, a pesar de los esfuerzos que las autoridades han hecho en la última década para intentar controlar esta situación. En este contexto, la alta concentración de población en Santiago no es solamente producto del crecimiento demográfico, menos aún de la inmigración extranjera, sino principalmente es producto de la acelerada urbanización del país y, por tanto, del éxodo rural-urbano.

---

7 Cuando hablamos de discriminación, estamos entendiendo: “Toda forma de menosprecio, distinción, exclusión, restricción o preferencia, hecha con o sin intención por persona, grupo o institución, basada en la raza, color, religión, descendencia, origen étnico, orientación sexual o cualquiera otra característica análoga que anule o menoscabe el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales tanto en las esferas políticas, sociales, económicas, culturales como en cualquier otra” (DOS 2007: 13).

La forma de crecer de Santiago, como en la mayoría de los países de América Latina, es a través de la creación de cordones poblacionales, llamados precisamente *poblaciones*. Éstas rodean la ciudad, dividiendo los barrios urbanos (centrados en la Provincia de Santiago) de otros más rurales (centrados en el resto de las provincias de la región). Estos barrios son alimentados en forma aleatoria de agua y electricidad; solamente sus avenidas y calles principales están pavimentadas, y padecen de problemas importantes en lo que respecta al alcoholismo, la drogadicción, la delincuencia, el transporte y otros servicios urbanos. Paradójicamente, las comunas más pobres de este “cordón” se encuentran localizadas hacia el poniente, recibiendo toda la contaminación ambiental de la ciudad. En este contexto residencial es preciso entender la migración mapuche y situar el hábitat de la mayoría de los mapuche migrantes de Chile, insertos en los barrios periféricos de Santiago.

En el contexto de la metrópolis y de las poblaciones, cada migrante mapuche se inserta como un individuo perteneciente a una minoría nacional. Esta situación es producto de la negación que la sociedad no indígena, en tanto sociedad dominante, hace de las minorías, entre las cuales contamos a los pueblos indígenas. En tanto tal, la sociedad mapuche se inserta en el Gran Santiago en forma dividida y fragmentada, como resultado de un proceso de deslocalización geográfica, de desestructuración de los lazos familiares y de marginalización en la cadena de las relaciones económicas.

Esta segregación se representa en la distribución espacial de la población mapuche de la región y principalmente, de la provincia de Santiago. El 40% de los mapuches que residen en ella, es decir, 140.399 personas (Censo de 1992), lo hacen en las 12 comunas más pobres y marginales de la misma (La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Conchalí, Quilicura y el Bosque) donde la población en situación de pobreza y pobreza extrema es superior al 30% (Casen 2000). Cabe destacar, por tanto, que las comunas de mayor concentración de población indígena de la Región metropolitana coinciden con aquellas donde el porcentaje de población en situación de pobreza es más alto. Lo mismo sucede al interior de la Provincia de Santiago. Ello nos lleva a ver los barrios periféricos de Santiago no solamente como lugares de concentración y reproducción de la pobreza urbana, sino también como espacios de segregación socio-étnica.

Una excepción y caso especial lo constituye la Comuna de Estación Central. En efecto, la población mapuche allí censada es inferior al resto de las comunas marginales de la Región. Sin embargo, en Estación Central, comuna eminentemente urbana donde no existen en forma declarada campamentos, hay un parque, el último tramo del llamado Parque de las Américas, donde año a año aparecen, como “callampas”, decenas de casas, primero de cartón, luego de madera gracias

a los aportes del Hogar de Cristo, de parejas y familias mapuches que llegan a la gran ciudad por su puerta de entrada ferroviaria.<sup>8</sup> En efecto, ésta es la comuna central donde llegan los trenes y buses del sur del país. El lugar en cuestión originalmente era utilizado como centro de acopio de material de minería por su antiguo propietario; sin embargo, aproximadamente desde 1990 se fueron instalando diversas familias, cuyo origen corresponde aproximadamente a personas provenientes del Sur del país, especialmente descendientes mapuches originarios de Puerto Saavedra, Puerto Domínguez, Tirúa, Temuco y Contulmo, quienes en su origen trataron, al decir de la asistente social del Municipio, “de reproducir el mismo hábitat donde vivían, ya que existían crianzas de aves, huertos para el consumo casero, etc.”.<sup>9</sup> Cuando visitamos por primera vez el campamento, accedimos por una típica calle residencial de Estación Central, encontrándonos simplemente con un portón, rodeado de casas. En el portón nos esperaba el dirigente mapuche, don Domingo, quien nos condujo hasta el lugar de la reunión recorriendo un laberinto de precarias callejuelas de tablonos y barro, en torno a las cuales se alineaban más de noventa mediaguas, una al lado de la otra, donde vivían las 94 familias. La situación desesperada que se constató en dicho campamento fue tal, que el año 1999 se conformó allí la Asociación Mapuche Epu Rehue, cuya historia organizacional terminó con la erradicación del campamento a la comuna de Puente Alto, donde el gobierno entregó a sus socios, a través de los cupos reservados del Ministerio de la Vivienda, departamentos por la vía de subsidios habitacionales. A los pocos meses de haber sido erradicado dicho campamento, fuimos testigos de su repoblamiento. Se trataba esta vez de otras familias provenientes del sur del país, en un 80% conformadas por mapuches, que esperan desde entonces (año 2000), una solución habitacional definitiva. En el mismo sentido, sorprende la constitución el año 2000 de la Asociación de Allegados Mapuches Antuco, de la Comuna de Puente Alto, conformada casi exclusivamente por migrantes “allegados” a la casa de familiares de la dicha Comuna. De esta manera, la segregación socio-étnica no solamente se constata en los barrios periféricos, sino que es posible de observarla en comunas donde aparentemente no hay una concentración de población mapuche tan importante.

---

8 Así como la Comuna de Pudahuel constituye la “puerta de entrada” aérea de Chile, por encontrarse allí el aeropuerto, la Comuna de Estación Central constituye la “puerta de entrada” terrestre, ya sea por el arribo del ferrocarril o de los buses del sur del país.

9 El informe general elaborado por la asistente social para la erradicación del campamento, agregaba: “Actualmente viven en el predio 94 familias, las que se encuentran inmersas en un foco de infecciones e insalubridad, ya que no poseen W.C. con alcantarillado, tienen eliminación de excretas a través de pozos negros, la luz eléctrica se obtiene en forma clandestina, en tendidos eléctricos desde la calle en forma artesanal, el agua potable se transporta diariamente a través de un sistema de mangueras subterráneas a cada vivienda desde el Parque Bernardo Leighton. Las viviendas fueron obtenidas en el Hogar de Cristo, son mediaguas de 3x6 mts., autoconstrucción de madera, cartón, latas, etc. Este campamento, constituye el mayor problema socio-económico y habitacional que existe en nuestra comuna”. (p.1).



Lo que sucede en este caso, es que en primer lugar, se trata de población no registrada, por tanto estadísticamente inexistente en la región y, por otro, se trata de una población cuyas condiciones de vida se desconocen, toda vez que se encuentran escondidos tras un portón de una comuna donde no es fácil constatar a simple vista la pobreza. Aquí estamos en presencia de dos factores más coadyuvantes a la “invisibilización” del mapuche urbano.

Con todo, es posible afirmar que existe una relación casi directamente proporcional entre población mapuche urbana y población en situación de pobreza y pobreza extrema. Evidentemente, en medio millón de personas, existe una cifra absoluta importante de profesionales y sectores de comerciantes mapuches que no están sujetos a esta condición. Sin embargo, ellos constituyen una minoría en Santiago. Es más, en un estudio realizado por el PET, por encargo de CONADI (CONADI / PET 1999),<sup>10</sup> se concluye que existe una relación inversamente proporcional entre nivel de escolaridad de los mapuches y su inserción laboral. Ello significa que, a menor educación, mayores posibilidades tienen los mapuches de encontrar un trabajo asalariado en las categorías más bajas de empleo. Es decir, se trataría de una población que hace el trabajo que al resto no le gusta, como sucede en muchos países con los extranjeros, por ejemplo. Inversamente, a mayor nivel de escolaridad, mayor sería la dificultad para los mapuches de encontrar un trabajo acorde a su nivel de educación. Este último elemento constituye un signo evidente de discriminación.

## Caracterización socio-demográfica de los mapuches urbanos

Como es sabido, en la historia de Chile independiente, el Censo de Población y Vivienda de 1992 es el primer censo del país en considerar oficialmente a la población indígena nacional, pese a haber contabilizado sólo a tres de los ocho pueblos reconocidos legalmente en 1993. Esta iniciativa debe entenderse en el contexto de elaboración de la Ley indígena 19.253 de 1993, de la apertura democrática con la instalación del primer gobierno electo después de la dictadura militar y, especialmente, con motivo de la conmemoración del “V Centenario”; factores todos que influyeron en que las autoridades estuvieran más permeables a las exigencias internacionales sobre el derecho que asiste a cada pueblo de conocer su número y características demográficas.

Muchos cuestionamientos se han hecho sobre este Censo, especialmente sobre la manera de preguntar sobre la pertenencia a las “culturas mapuche, aymara o

---

10 El trabajo se centró en las regiones VIII y Metropolitana. En cada una de ellas, se trabajó en las comunas de Concepción y Talcahuano para la VIII, y La Pintana, Pedro Aguirre Cerda, Pudahuel y Cerro Navia para la Metropolitana.



rapa nui”, a través de la autoidentificación. Sin embargo, no nos referiremos a este asunto por haberlo tratado ya en otros trabajos. A pesar de los problemas de orden metodológico contenidos en la pregunta del censo, también hemos afirmado con anterioridad que son los únicos datos cuantitativos de que disponemos y los únicos que nos permiten analizar ciertas características demográficas de los mapuches urbanos de la región metropolitana. Y esto, hasta que no dispongamos de otros instrumentos que nos permitan confirmar estos resultados.

En conformidad con los resultados del censo, se estima que la población indígena del país alcanza las 998.379 personas (de 14 años y más), es decir, un 10,33% de la población nacional de 1992, de los cuales 928.060 serían mapuches (93% del universo indígena de Chile). Del total de población que en el Censo se reconoció como perteneciente a uno de los tres pueblos considerados –mapuche, aymara, rapanui– casi un 80% reside en los medios urbanos, frente al 20% que continuaría viviendo en las zonas rurales del país.

A su vez, el 43,4% del total de población censada –433.035 personas– residían en la región metropolitana. Su distribución por pueblo es la siguiente: 409.079 se identifican al pueblo mapuche; 12.308 al pueblo aymara y 11.648 al pueblo rapa nui. Estas cifras confirman que la región metropolitana es la más importante, constituye el principal destino de los migrantes indígenas y mapuches y donde reside la mayor cantidad absoluta de población indígena del país. La IX región por su parte, cuya capital es Temuco, continúa siendo la región donde la población mapuche tiene mayor presencia relativa, ya que casi un cuarto del total de población de la región sería mapuche.

En la Región Metropolitana, de acuerdo al Censo de 1992, 409.079 personas (de 14 años y más) se reconocen como mapuches –200.863 hombres y 208.316 mujeres–, representando el 11% del conjunto de población de la región (de 14 años y más). Cabe destacar la importancia relativa que tiene la población femenina por sobre la masculina (50,9% y 49,1%, respectivamente), lo que no sucede en otras regiones del país ni corresponde con la tendencia nacional del pueblo mapuche (49,28% de mujeres y 50,72% de hombres). Una explicación posible de esta situación podría ser aquella que asocia la alta migración mapuche femenina a la ciudad de Santiago a la demanda de mano de obra doméstica.

La distribución etárea de esta población es la siguiente: casi un 40% tiene entre 14 y 29 años, 34% entre 30 y 44 años, 17% entre 45 y 59 años y sólo 9% más de 60 años. Por tanto, se trata de una población joven, constituida en general por no más de tres generaciones (abuelo-padre-hijo), a menudo por sólo dos, o directamente por inmigrantes. Cabe destacar que el último tramo de edad señalado es el menos significativo, lo que nos demuestra el carácter relativamente reciente de la migración como fenómeno masivo, a partir de los años 50, a pesar de haber

existido migración permanente pero menos significativa con anterioridad. Por el contrario, el tramo de edad más importante se sitúa entre los 25 y los 29 años, seguido del tramo de los 30 a los 40 años, y luego de los 20 a los 24. Todos ellos representan, por su edad, que la población mapuche urbana que reside en Santiago se encuentra en su mayoría en edad de trabajar, lo que corrobora lo que algunos investigadores observaron en la década de los años 90 en el campo: que en las comunidades rurales residían principalmente niños y ancianos. No es descartable, sin embargo, que en los últimos años se hayan producido algunos regresos, especialmente de población joven, que una vez terminados sus estudios han podido optar por regresar a trabajar la tierra de sus padres.

El Censo, demasiado general, no nos indica directamente la distribución por actividad económica de los mapuches urbanos, ni las diferencias que en cada una de ellas hay entre hombres y mujeres. Sólo sabemos que del total de población mapuche de la R.M. de 15 años y más, 401.842 personas constituyen la llamada “población en edad de trabajar”. El 57,57% de ellas (231.253 personas) conforman la “población económicamente activa” (PEA) y el 42,43% (170.489 personas) la “población no económicamente activa” (PNEA). Si bien ello indica que entre los mapuches urbanos un porcentaje importante de la población se encuentra inactiva desde el punto de vista económico, la tasa de inactividad que presentan es inferior al promedio de la región para el mismo año (47,93%). Igualmente, las estadísticas del Censo nos permiten destacar que un cuarto de la población mapuche en edad de trabajar, se dedica a “actividades del hogar” tratándose seguramente de población femenina.

Respecto de la “ocupación o tipo de trabajo”, por un estudio encargado por CONADI, sabemos que un porcentaje significativo se inserta en la categoría de “trabajos no calificados”, lo que es especialmente importante en el caso de las mujeres. En efecto, un poco más de un tercio de las mujeres mapuches de la región (33,86%) constituyen lo que se denomina “mano de obra no calificada” (SUR/UAHC, en CONADI 1995b: 109). Entre los hombres mapuches de la región, se constata que un tercio (30,89%) está representado en la categoría “oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y otros oficios” (CONADI 1995b: 110). El estudio destaca también una alta participación de la población mapuche de la región en las categorías “empleados de oficina” y “trabajadores de los servicios y vendedores de comercio y mercado” (13,89% y 11,55% respectivamente). El porcentaje comprendido en ambas categorías alcanza el 25,44% (CONADI 1995b: 110). Igualmente, se constata la baja participación de la población mapuche de la región en la categoría “miembros del poder ejecutivo y legislativo y funcionarios directivos de la administración pública”, “profesionales, científicos e intelectuales” y “técnicos y profesionales medios” (5,72%, 4,28% y 5,41% respectivamente).

Respecto de la categoría “posición ocupada en el trabajo” los mapuches de la región metropolitana, siguiendo de cerca la tendencia nacional, se concentran en primer lugar en la categoría de “trabajadores asalariados” (75% de los trabajadores del país se encuentran en esta categoría contra el 70% de los trabajadores mapuches de la RM) (CONADI 1995b: 118). En cambio, a diferencia de la tendencia nacional para 1992, se observa que esta categoría es segundada por la de “trabajadores por cuenta propia”, con un 13,73% de los trabajadores mapuches, relación que sube a 21,44% si consideramos a la vez a los trabajadores por cuenta propia y a los “patrones o empleadores” (7,46%). Este dato es sumamente significativo por cuanto nos está hablando de un alto porcentaje de población mapuche de la región que no es asalariada, pudiendo corresponder a “trabajadores informales” o a “micro-empresarios” de no más de un empleado, siendo principalmente los hombres los “trabajadores independientes” (16,03%) y no las mujeres (9,04%). Ello guarda relación con el alto interés que demuestran todos los dirigentes de ser independientes y no tener que depender de un patrón que los obligue a trabajar o los trate mal. Por otro lado, también nos indica la probable precariedad de los medios de sustento, como en el caso de los microempresarios, quienes raramente consideran dentro de sus egresos gastos de seguridad social y salud. Las mujeres, en cambio, se concentran en segundo orden de importancia en la categoría de “trabajadores para servicio doméstico del hogar” (22,35%), frente a la tendencia nacional de un 15,93% (CONADI 1995b: 122).

Respecto de las “ramas de la actividad económica”, de los tres grandes sectores de la actividad económica nacional (agricultura, industria y servicios, con sus subdivisiones respectivas) se destaca que los mapuches de la R.M. se emplean principalmente en la industria manufacturera, en el comercio y en el servicio doméstico. En el caso de los hombres, éstos están presentes principalmente en la industria manufacturera (28,99%), en el comercio (19,30%) y en la construcción (13,58%). Las mujeres por su parte, están en primer lugar representadas en el servicio doméstico (29,93%), luego en la industria manufacturera (18,87%) y finalmente en el comercio (14,97%) (CONADI 1995b: 126-127).

Así, el perfil laboral del mapuche urbano correspondería al de baja calificación, asociado a bajos salarios, alta movilidad (especialmente en el caso de los hombres por su trabajo en la construcción y en el comercio), jornadas de trabajo extensas, alta discriminación e, inclusive, maltrato por parte de los patrones (CONADI-PET 1999: 110). Tanto para los hombres como para las mujeres, pero especialmente para estas últimas, los mapuches se ven discriminados por fenotipo, por cuanto uno de los requisitos para ser contratadas como secretarías o para ejercer funciones de atención de público es contar con “buena presencia”, requisito que, según los estereotipos occidentales dominantes, las mujeres mapuches no reunirían.

## La “comunidad urbana”: un lugar de organización social y de construcción identitaria

Así como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post-reduccional urbana es en la organización donde se reproduce el espacio social de la comunidad.

La afirmación de la identidad y la práctica ritual se dan en el seno de la organización mapuche o indígena urbana, la que se constituye en una suerte de *comunidad* para sus integrantes. Este nuevo espacio –la organización mapuche– viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales. En nuestro trabajo frente a las organizaciones indígenas urbanas nos encontramos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta no sólo como un elemento colectivo central, sino como el principal, de actualización y de persistencia de la identidad mapuche de los urbanos. No es casualidad que en el ámbito de la participación y de la asociatividad mapuche urbana se dé un proceso inverso al del resto de la sociedad chilena, creándose en forma permanente distintos tipos de organización.

Como lo hemos señalado en trabajos anteriores (Aravena 2000a, 2000b) en relación al tema de la comunidad rural y de la práctica religiosa que allí se ejerce, Faron (1969) había hecho referencia al *congregacionismo ritual* (retomado por Foerster 1993: 112), para expresar que entre los mapuches “las ceremonias religiosas organizadas tienen lugar en un contexto de relaciones sociales mantenidas entre los miembros de los grupos de linaje, relaciones que implican la participación regular de unidades en una congregación ritual de varias reducciones” (Faron 1969: 243). Siguiendo la tesis de Faron, nos proponemos esclarecer nuestro punto de vista sobre el rol de las asociaciones u organizaciones indígenas urbanas, cuando ellas coinciden con lo que podría ser descrito como una “comunidad ritual”. La diferencia con Faron, es que nosotros no atribuimos límites fijos a la expresión comunidad. Para él la comunidad era la reducción, definida de una forma objetiva. Nuestra forma de comprender la comunidad hace alusión al espacio construido por los propios actores, como lugar de referencia y de afirmación de sí, con independencia de su localización geográfica (rural/urbana). En la práctica de las organizaciones y asociaciones urbanas, es muy difícil separar los aspectos de reivindicación política, cultural, social y económica, de la práctica ritual. Por eso toda clasificación resulta arbitraria. En efecto, en la mayor parte de los casos estas comunidades son creadas en el contexto de un grupo de individuos que se identifica con un pueblo indígena, que han logrado asociarse para trabajar por la identidad y la cultura mapuche, y de tal manera afirmar su existencia.

Cabe destacar, además, el rol que la organización juega en el intercambio simbólico de mujeres y de hombres que hacen las familias de los ciudadanos al interior de esta comunidad urbana. En el contexto de las reducciones, a decir de Faron, “los grupos de donadores y de receptores de mujeres, en relación los unos con los otros de una forma permanente por los matrimonios matrilineales, hacen parte también de la comunidad ritual” (1969: 243). En el contexto urbano, hemos constatado que para quienes participan en las organizaciones indígenas, el espacio de la organización es el lugar más importante de reencuentro con otros mapuches, y uno de los lugares de encuentro de hombres y mujeres disponibles para constituir alianzas parentales. A pesar de ello, las parejas mixtas, donde sólo una de las dos personas es de origen mapuche, no generan mayor problema en la organización. Al contrario, lejos de poner en peligro la identidad del grupo, las uniones entre mapuches urbanos y no mapuches permiten una mayor irradiación y aceptación de la cultura mapuche.

En esta agregación de personas donde el individuo ejerce prácticas rituales y crea la comunidad ritual urbana, cada uno entra en contacto con sus pares, hermanos con quienes se comparte un sentido único, propio, que los diferencia del resto y que al mismo tiempo da un sentido especial a su vida. Luego están los aspectos que son expresamente creados o acentuados para delimitar las fronteras entre el mundo mapuche y el mundo no-mapuche. Estos aspectos son tanto la exaltación de las ceremonias rituales, como la recreación de nuevas prácticas identitarias y la apropiación que los individuos hacen ahora de esas prácticas. Cada vez que los individuos hacen recurso a estas prácticas en el contexto de las organizaciones urbanas, están afirmando su pertenencia identitaria. Desde este punto de vista, lo religioso jugaría también un rol, social y político; se trataría de un espacio donde se organizan las relaciones sociales de los individuos. La función social de estas prácticas sería conectar a los individuos con su pasado y dar sentido a su existencia presente, como también afirmar una existencia que en algún momento tuvo que ser negada. Hay una formalidad que es reproducida, la práctica es reproducida con cambios pero, pese a ello, el ritual permanece como un espacio de construcción de sentido y se transforma en un espacio sagrado. Entonces, la asociatividad y la religiosidad se convierten en espacios de afirmación y de reconstrucción de la identidad.

A nuestro parecer, las ceremonias practicadas en el contexto de la comunidad ritual ocupan un lugar importante en la afirmación de la identidad mapuche. A través de estos ritos los mapuches urbanos definen en último término sus fronteras y sus límites en relación a los no-mapuches. A través de estos ritos también, ellos aportan al mundo contemporáneo su propio sistema de creencias. Actualizando sus prácticas, los mapuches urbanos construyen un vínculo con sus comunidades de origen, con sus parientes y con sus ancestros. En este acto, pasado y presente no constituyen sino un *continuum*. La identidad mapuche, al decir de Foerster

(siguiendo las tesis de Geertz 1987 y las proposiciones de Morandé 1984), está estrechamente ligada, a riesgo de ser confundida, a lo sagrado, lo que comprende el campo de las divinidades y de los ancestros (1993: 11). Foerster constata que son los ritos tradicionales mapuches los que hasta ahora unen a los mapuches. Nosotros diríamos a este respecto que es la práctica de estos ritos la que une también a los mapuches, en tanto elemento movilizador de las relaciones sociales y de identificación. Sin embargo, atribuir a este aspecto la función de definir la persistencia de la identidad mapuche, tal como otros lo hacen utilizando la lengua o el territorio, no nos parece pertinente. A diferencia de Foerster, no podemos ver la práctica del culto como una esencia. En cambio vemos su función en tanto mecanismo de afirmación y reivindicación de la identidad. La comunidad de parientes que no existe en la gran ciudad, ya que la familia extensa casi no existe, es encontrada en el espacio de la organización. Esta última constituye el rasgo de unión de los individuos en una comunidad de sentido. En la ciudad no es posible encontrar fácilmente el “espacio territorio” ni el “espacio parental” (de la familia extendida), ni el “espacio lingüístico” que han llevado a gran cantidad de investigadores a definir así la comunidad mapuche, como un espacio real en el cual se puede encontrar un grupo real, una *etnia*, definida por un territorio, una lengua común, etc. Por el contrario, en la ciudad encontramos una nueva comunidad de individuos, construida por hombres y mujeres que comparten un supuesto origen común que los diferencia ante todo de una forma ideológica del no-mapuche y de la sociedad dominante. Esos individuos se unen y crean sentido en una estrategia de reivindicación política, buscando encontrar un lugar en una sociedad que los rechaza.

### *Ceremonias y ritos practicados en la comunidad ritual*

Entre las ceremonias más importantes, que constituyen un hito en la reconstrucción identitaria mapuche en Santiago, sin duda el *wetripantu* ocupa el lugar de mayor trascendencia, proyección y auto identificación. El *wetripantu* es la celebración del comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, o rito anual de renovación del equilibrio de la naturaleza, coincidente con el solsticio de invierno. Ha sido traducido por las organizaciones como el “año nuevo mapuche”. En Santiago el *we tripantu* o *woñol tripantu*, se conmemora desde el año 1995. Hemos tenido el honor de compartir dicha ceremonia en numerosas ocasiones, con diferentes organizaciones mapuches, en la privacidad de sus lugares de reunión y encuentro. El *we tripantu* tiene su origen desde que se conoce de la existencia de los mapuches; sin embargo, no renace como festividad propia de los mapuches sino hasta la última década del siglo XX. Algunos autores describieron su práctica a comienzos del siglo (Augusta 1916, Titiev 1951, en Foerster 1993: 101), pero luego la mayor parte de los trabajos que les siguieron la han ignorado, en circunstancias que ella pareciera haber sido integrada a la celebración de San Juan, celebración

de la iglesia católica incorporada de una forma sincrética por los mapuches. Hoy día está separada de la fiesta de San Juan y es reivindicada en propiedad como una fiesta mapuche. Han sido los habitantes de las grandes ciudades, originalmente de Temuco, luego de Santiago, los que han dado nuevamente sentido a esta fecha. De hecho, en nuestro trabajo de terreno hemos realizado entrevistas a más de 20 dirigentes mapuches residentes en Santiago, y la mayoría de ellos, a pesar de haber nacido en una comunidad mapuche, no recuerda se haya celebrado el *we tripantu*. Sí recuerdan la celebración de San Juan, y recuerdan también que se hacía la noche previa al día de San Juan, pudiendo continuar todo el día siguiente, consistiendo más bien en una celebración de tipo familiar.

En estricto rigor, la celebración del *we tripantu* corresponde a la noche del 20 al 21 de junio (dependiendo del año, puede desplazarse hasta la noche del 23), coincidiendo con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, y con el inicio del invierno que marca un nuevo ciclo de la naturaleza. Ya han terminado las cosechas del verano, y habrá que preparar nuevamente la tierra para que germinen las semillas que se serán sembradas en primavera. En la rogativa que caracteriza la celebración del *we tripantu*, se implora a *chao negechen* (Dios) se invoca el *meliwitrán mapu* (los cuatro puntos de la cosmovisión mapuche) y se pide a la *ñuke mapu* (madre tierra) bondades para el nuevo ciclo de la naturaleza que comienza. Igualmente, se agradece por las bondades del año anterior y se ruega para que el padre sol vuelva con más fuerza luego de su retiro invernal. Se trata de una celebración familiar, donde existe un espíritu de reencuentro, solidaridad y convivencia. Los días previos, y especialmente la noche anterior, se preparan los alimentos y al amanecer se realiza el *nullañ mawon* o rogativa de agradecimiento y renovación del año. En cada *we tripantu* celebrado en Santiago, el *rewe* (altar ceremonial; lugar puro, lugar sagrado) y/o las ramas de foye (canelo), constituyen el centro de la rogativa. El *muday* (bebida hecha de trigo), las sopaipillas, el pan, el *mote*, el *mülke* (harina tostada) y los piñones, constituyen la ofrenda. En el altar se colocan los cántaros de greda con el *muday*, y la comida en los *iwe* (pequeños platos para la ofrenda). En algunas ocasiones, se ofrenda sangre de un cordero sacrificado que se ha encargado al sur. En general, esta ofrenda coincide con la presencia de un *machi* (chamán) en la ceremonia. Siempre que la *machi* es mujer, es “mandada a buscar al Sur”, generalmente a la comunidad de donde es la familia que oficia de anfitriona. No es común que para los *we tripantu* se recurra a los *machi* de Santiago (hay dos)<sup>11</sup> –ya que cada uno de ellos se encarga de officiar las ceremonias en el seno de su propia organización o en alguna donde es invitado. Una vez realizada la ofrenda, se bendice la comida –en algunos casos– cuando hay muchos invitados y diferentes familias han participado en la organización de la ceremonia y en la preparación de la comida, el *Lonko* (jefe, presidente de la

---

11 Don Manuel Lincovil (de la Organización Kallfulican de La Florida) y Don Augusto Aillapán, de la Comuna de Lo Prado.



organización) prueba públicamente cada olla y emite su juicio: está bien, está rica, quedó salada, está cruda, etc., suelen ser las expresiones que provocan la risa de todos los asistentes.<sup>12</sup> Antes y después de cada comida (en la noche, al amanecer, en la mañana y luego a medio día), se baila *puñin* en torno al *rewe* al compás de *trutrukas*, *pifilkas*, *trompe* y el infaltable *kultrun*. Igualmente, se dan largos espacios de presentación y conversación o *nhütram*, donde cada participante se dirige al resto con palabras de solidaridad y buenos deseos.

También la celebración del *lakutün* o ceremonia de bautismo, practicada oficialmente por primera vez al alba del 15 de junio de 1995 en un parque de la ciudad de Santiago, ha tomado un sentido importante en la identidad mapuche urbana. La celebración de la ceremonia fue propuesta por un conjunto de organizaciones urbanas, teniendo por meta dar a los infantes nacidos en Santiago, hijos de residentes indígenas, las virtudes de sus ancestros. El evento fue consagrado por un *Yatiri* (chaman del pueblo Atacameño) con la participación de miembros de diferentes pueblos indígenas. Los siete niños iniciados pertenecían también a diferentes pueblos. El *lakutün* es practicado también en otros contextos (organizaciones, familias, comunidades), pero esta vez la ceremonia fue elaborada para afirmar una pertenencia identitaria no reconocida. Según cuentan los abuelos en la tradición mapuche, la ceremonia del *lakutün* era el traspaso del nombre del abuelo paterno al nieto, quedando establecida entre ellos una profunda relación. Con el tiempo, derivó en la relación del niño con un “padrino” que a su vez tenía el mismo nombre. En el mismo sentido, se practica el *kochontün*, ceremonia en que se ruega por el niño, se ofrece a la naturaleza, se pide protección por él y se establece una relación entre el niño y sus padrinos y entre los padres y los padrinos que en adelante serán “compadres”. A su vez, para la niña mapuche se celebra el *katan pilun*, ceremonia en la cual también hemos tenido el privilegio de participar. El *katan pilun* es la ceremonia de apertura de orejas o *pilun* de las niñas, para el uso de aros o *chawal*; según pudimos observar, el padrino es quien regala los aros y la acompaña, junto a su familia, amigos e invitados. La niña no debe llorar ni mostrar signo de dolor, y para compensar su sacrificio y valor desplegados, se establece una ronda de regalos o “pagos” en dinero, constituyendo donativos voluntarios de los invitados que la niña recoge y guarda para sí. Una vez terminada la ceremonia, la niña, los padrinos, la familia y los invitados celebran con comida mapuche y bailes.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar el *kamarikün*, que es una gran ceremonia con la naturaleza. Lo más conocido de esta ceremonia es el *nguillatün*, que corresponde específicamente a la rogativa o acto de pedir. Se trata de una práctica observada ya por los primeros cronistas, según las descripciones

---

12 Este rito de “probar la comida” lo hemos visto más frecuentemente realizar por la organización mapuche Folilche Aflai, de Ñuñoa.



proporcionadas por Gerónimo de Bibar, Alonso de Ovalle y Pedro de Valdivia (Foerster 1993: 16-30); a diferencia de las otras ceremonias más íntimas o familiares, como el *we tripantu*, el *nguillatún* ha sido profusamente descrito a lo largo del siglo XX por los estudios realizados en comunidades mapuches. El *nguillatún* es uno de los ritos mapuche más estudiados, sobre el cual hay diversas interpretaciones hechas por la antropología y por los mismos mapuches. Por ejemplo, Faron lo describe como “un rito agrícola de fertilidad que es normalmente celebrado antes de la época de cosecha, para suplicar el éxito de la cosecha, la protección de los animales y la prosperidad y el bienestar de los mapuches. También se celebra después de la cosecha para agradecer” (Faron 1969: 245). En la ceremonia colectiva del *kamarikün* y en la parte dedicada al *nguillatún* el objetivo central es la mediación entre lo sobrenatural y lo humano, expresado por acciones simbólicas, teniendo por meta la obtención de los medios de existencia, que no dependen solamente de las capacidades humanas sino más bien de un orden divino (Foerster 1993: 88). Esta ceremonia, donde encontramos ofrendas y sacrificios, practicada regularmente en las comunidades mapuches rurales, ha devenido una práctica recurrente en los medios urbanos. En Santiago diversas organizaciones celebran año a año rogativas; sin embargo, al menos dos, celebran grandes *kamarikün*, invitando a la mayor cantidad de organizaciones de la región. Se trata de los de Pudahuel y de La Florida, celebrados entre septiembre y diciembre de cada año. En estas ceremonias sí participan los machis residentes en Santiago, y además pueden invitarse autoridades religiosas del Sur. Para entonces se traen caballos, se colocan banderas azules y blancas, colihues (en señal de protección), ramas de *folle* y de eucaliptus, se cuenta con la participación de *machis* y se construyen *rukas* o ramadas en torno a una gran cancha, al estilo de los *nguillatún* que se celebran en las comunidades mapuches rurales. Pero a diferencia de estas últimas, en Santiago las ceremonias de *nguillatún* no pueden ser consideradas como un rito agrícola de fertilidad, puesto que en la ciudad no se realizan cosechas agrícolas. En la ciudad se ruega por la unidad del pueblo mapuche, por los problemas de cada uno y por los hermanos mapuches del sur. Conviene entonces destacar que el ritual, al cual se asigna siempre la misma significación, ha sido adaptado a los nuevos contextos urbanos.

De los casos a que nos hemos referido, lo que nos parece importante destacar es la constatación de la presencia del fenómeno ritual, al cual los individuos atribuyen funciones de mediación y de afirmación de sí mismos, en donde la meta principal es la mediación entre lo que está bajo el control de los hombres y lo que no lo está. Las ceremonias y ritos son adaptadas a las condiciones, medios y necesidades de la ciudad, manteniendo básicamente los elementos de las prácticas ceremoniales rurales. Así, la práctica de estas ceremonias juega un rol importante en la vida del mapuche urbano, organizado y de recreación identitaria. Se trata tanto de ceremonias características de la vida en reducción, practicadas fuera del contexto de la comunidad rural y adaptadas a la ciudad, como de

nuevas manifestaciones interpretadas por los mapuches urbanos como medio de legitimación de la pertenencia identitaria.

Para los mapuches urbanos, el *meli wítran mapu*, la cosmovisión mapuche no desaparece. Significa entender el mundo de la naturaleza y del entorno. Ello conlleva saber vivir y saber compartir el espacio con los demás y con distintos seres. Seres sobre naturales que también están presentes en la ciudad y pueden provocar enfermedades. Para los mapuches urbanos los daños, males o enfermedades provienen del olvido (de ser quienes son), del rechazo de la identidad mapuche y de la envidia o el hecho de observar otras cosas, cosas negativas, dejarse llevar por la vida del *huinca* sin respetar la propia visión del mundo. Las prácticas de las ceremonias, especialmente el *kamarikün* y el *we tripantu*, a que hemos hecho referencia, tienen la finalidad de reunir a las personas, celebrar a la gente de la tierra, afirmar la identidad mapuche y proteger a las personas de los males a los que están expuestos. En efecto, el *kalkutün* (hacer daño), que es cuando a uno le dan algo malo, puede suceder en cualquier parte y contexto. Del mismo modo, los *kalku* (brujos) se transforman en hombres que hacen daño, o inclusive en perros. Por eso es necesario estar en armonía con el entorno y acceder a la renovación que se produce año a año en el *we tripantu*.

### *Estrategias económicas familiares*

Hemos dicho que cerca de 80% de la población mapuche de Chile habita en las ciudades y cerca de medio millón en Santiago. Algunos autores sostienen que una gran proporción de ellos pueden no ser “verdaderos mapuches”, según las definiciones clásicas de una etnia; otro tanto puede estar transitoriamente en la ciudad. No obstante, de igual forma, un gran número permanece en las grandes ciudades y está obligado a encontrar una inserción para permanecer allí. Para la mayor parte de ellos, la inserción social comienza por el hecho de tener un empleo. Para el migrante indígena, el hecho de encontrar un trabajo será un factor de éxito valorizado, frente a una realidad que se presenta como inevitable en vista que habiendo migrado ha perdido, a menudo, sus derechos en las comunidades. El éxito del trabajo estará también asociado al hecho que podrá ayudar a sus parientes de las comunidades rurales.

Tradicionalmente los estudios que tratan sobre la migración mapuche les han asignado dos formas de trabajo: las panaderías y el servicio doméstico, sea permitiéndoles ser albergados y alimentados (trabajo doméstico), sea permitiéndoles trabajar durante la noche y dormir durante el día (el oficio de panadero); ambos tendrían por función principal permitir al nuevo ciudadano esconderse del mundo huinca. Este tipo de trabajo parecer ser un primer lugar de refugio desde donde comienza el conocimiento del mundo urbano; y por ello

es más frecuente en el período de inserción en la ciudad de los migrantes, no de sus hijos ni nietos. En lo que concierne a la segunda, tercera e incluso cuarta generación de mapuches en la ciudad, otros oficios aparecen como deseables, en razón de que ellos están mejor calificados, habiendo tenido acceso a varios años de escolarización. El acceso a la educación secundaria y universitaria de varios niños, hijos de migrantes de primera generación, ha permitido su inserción en diversos medios técnicos y profesionales. Estas diferentes actividades representan, en un cierto modo, el recorrido ciudadano de una familia mapuche que atraviesa diferentes fases de inserción y de ascensión social desde el momento en que el primero de ellos llega hasta que las generaciones que le suceden se insertan en los medios técnicos y profesionales.

En este proceso que no es jamás lineal, una cantidad creciente de familias mapuches encontradas en el curso de nuestro trabajo ejercían una actividad económico productiva de carácter asociativo, en donde habitualmente varios miembros de la familia compartían una misma actividad. En efecto, durante nuestro trabajo con migrantes indígenas en la ciudad de Santiago, hemos podido constatar que una gran proporción de familias mapuches aseguraban su subsistencia a través del ejercicio de un trabajo de tipo “informal”, principalmente en el comercio, la confección y el artesanado. Entre ellos, una mayoría reconocía haber ejercido el trabajo doméstico, el oficio de panadero y algunos otros de trabajador “temporero” (o de temporada) al menos una vez en su recorrido migratorio y varias veces cuando se trataba de migraciones escalonadas (es decir de un pueblo a una ciudad y luego a Santiago). Estos trabajos eran percibidos como actividades “transicionales”, “forzadas”, “no escogidas”, “degradantes”, “no estimadas”. Se trataba de actividades, entonces, consideradas ocasionales (incluso si ellas se desarrollaban durante años), útiles para sacar de apuros, pero incapaces de proporcionar la estabilidad deseada.

Frente a este tipo de trabajo, manifestaban haber tomado la decisión de emprender un trabajo independiente y compatible con la vida familiar, incluso si en la mayor parte de los casos se encontraban en el límite de la subsistencia. Siguiendo lo que parecía ser una opción frente a otras actividades y apoyándose en una coyuntura nacional que alentaba de una cierta manera las actividades informales, los ciudadanos mapuches sin trabajo encuentran en la pequeña industria familiar (o microempresa) una fuente de trabajo y de sentido. El trabajo informal desarrollado a nivel familiar es preferido ante las alternativas más “degradantes” por diferentes razones, entre las cuales es posible observar la interacción de tres lógicas: la recomposición de los vínculos afectivos en un medio urbano hostil, teniendo por meta la concurrencia de las relaciones parentales para asegurar la mantención de la familia; la continuidad de una estrategia de trabajo en familia, lo que conviene a la cohesión del hogar (especialmente a la educación de los niños por las mujeres y a la posibilidad de obtener recursos adicionales); y la voluntad de ser independientes de un patrón *huinca* o no-indígena. En consecuencia, esta

actividad económica representa mucho más que un simple lugar de trabajo; se trata, en efecto, de un lugar de refugio.

Por el momento no es posible encontrar redes importantes de “pequeños empresarios” indígenas. A fines de 1995 un primer grupo estaba en proceso de constituirse. Su objetivo era intercambiar sus productos y crear así una red de apoyo y de trabajo al migrante. Se trata todavía de un número reducido de familias que comienzan a tener relaciones y a organizarse para apoyarse en sus negocios. Entonces, si no estamos todavía en presencia de una red económica indígena, nos preguntamos si estamos en presencia de un momento de recomposición de las relaciones sociales de los indígenas ciudadanos de primera y segunda generación, que manifiestan la intención de trabajar en conjunto. Ellos tienen la voluntad de reunirse en torno a una identidad mapuche y de proyectarla. El ejercicio de una actividad económica no escapa tampoco a esta pretensión. El doble propósito de esta estrategia tiene al reforzamiento de las estrategias de solidaridad como al retorno a las identidades que un día ellos han debido esconder para mejor adaptarse al mundo urbano.

## Conclusiones

Casi un ochenta por ciento de las personas que en el Censo de 1992 se identificaron en Chile con los pueblos aymara, mapuche y rapa nui, habitan en las ciudades del país. No obstante ello, inclusive la política específica del Estado hacia los pueblos indígenas carece de una verdadera intencionalidad urbana, a excepción de los recursos que ejecuta la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago que, por su carácter reducido y limitado, tiene un bajo nivel de impacto,

La cuestión indígena urbana es un tema no abordado, desconocido y las más de las veces, negado. Esta constatación ha llevado a algunos investigadores a hablar de la existencia de “seres invisibles” (Montecino 1990a) para caracterizar la situación de los migrantes indígenas en la ciudad de Santiago. Dicha invisibilidad sería el producto del rechazo, por parte de la sociedad hegemónica, al hecho mismo de la existencia de indígenas urbanos y, por ende, la negación que la comunidad indígena haya podido traspasar los límites de la comunidad rural.

Desde el punto de vista de la migración, la presencia indígena en las ciudades se reduce al tema de la asimilación y de la aculturación de los inmigrantes en las grandes ciudades de Chile, principalmente Santiago. Numerosas son las investigaciones, como lo hemos señalado, que se han consagrado al estudio de las consecuencias de la migración y al análisis de los problemas de los migrantes. Estos problemas son entendidos principalmente como consecuencia del brutal

“transplante cultural” al que están sometidos, y a la incorporación de nuevos patrones económicos, culturales y sociales.

Sin embargo, hemos insistido en el hecho que para el migrante la mantención de las relaciones con sus familias y comunidades de origen es la mayor de las veces efectiva, de modo que de ninguna manera podríamos afirmar que cuando el individuo emigra rompe con todo su pasado, desprendiéndose de su identidad. Lo que sí es real es el hecho que con la migración el individuo rompe de cierta manera con el equilibrio identitario en el cual fue socializado. Es por ello que casi siempre el migrante ha sido estudiado en relación a sus características psicosociales y, especialmente, desde un punto de vista médico, para llegar a concluir que se trata de personas que enfrentan graves problemas de adaptación.

Como consecuencia de ello, y respecto del pueblo mapuche, la migración es vista por un lado como un impedimento para la persistencia de la sociedad mapuche “tradicional” o rural, donde sólo residirían ancianos. Por otro lado, el shock de identidades que se produce con la migración aparece como un obstáculo para la adaptación de cada individuo migrante. Éste, para tener éxito, debe ocultar o definitivamente reemplazar su identidad mapuche, asimilándose a la sociedad dominante. Desde esta perspectiva, se describe a la sociedad mapuche actual como una sociedad atomizada, fragmentada y marginada, incapaz de reconstruir relaciones sociales y de proyectarse en el mundo contemporáneo como un pueblo igualmente contemporáneo.

A su vez, si la migración y los mecanismos de adaptación de los mapuches a la vida citadina son aspectos desconocidos por la sociedad no mapuche, el desarrollo de la vida de los descendientes de los inmigrantes es prácticamente ignorado.

De los mapuches que residen en Santiago sabemos, desde hace un buen tiempo, que se dedican a actividades “informales” en el sector de la producción y de los servicios, que trabajan mayoritariamente como mano de obra en la construcción en el caso de los hombres o se insertan en el campo de las labores domésticas, en el caso de las mujeres. Los análisis post-censo vinieron a confirmar estos datos. Es decir, hoy podemos afirmar con plena certeza que, en su mayoría, los mapuches residentes en las ciudades y, particularmente en Santiago, siguen ejerciendo las actividades laborales de menor remuneración y las socialmente más desvalorizadas.

Se trata de una población cuyos miembros en gran medida continúan practicando una actividad económica de subsistencia, como asalariados urbanos. Aun contando con remuneraciones bajas, logran ayudar a sus parientes y familiares de la comunidad rural, enviándoles dinero, medicamentos, alimentos como abarrotes, y principalmente vestimentas. Sus parientes continúan trabajando la tierra y cada cierto tiempo también contribuyen a la economía familiar de los ciudadanos,

enviándoles productos agrícolas, principalmente papa, cebolla, mote, harina. Aquí estamos en presencia de relaciones y de lazos, de estrategias de apoyo familiar que no necesariamente se rompen, de solidaridades familiares que continúan expresándose y, también, de familias que no logran salir de la marginalidad, pero que se mantienen en el umbral de la sobrevivencia, los unos apoyándose a los otros. En este contexto la migración, coadyuba al desplazamiento del problema de la pobreza estructural que afecta a los pueblos y comunidades indígenas de Chile, particularmente los mapuches.

Antes del conocimiento, hace casi una década, de los resultados del Censo de 1992, se podía pensar efectivamente que la cuestión mapuche era una cuestión rural, a pesar de los hechos que cotidianamente iban demostrando lo contrario. La situación de éxodo rural se sabía, golpeaba hacía largo tiempo las regiones rurales y las zonas de concentración de población mapuche, en la misma medida que las concentraciones urbanas crecían de una manera considerable. Sin embargo la migración no era tenida en cuenta en los estudios y análisis de la población mapuche, llamada hasta entonces “reduccional”, como si aquella hubiese podido escapar a las tendencias demográficas nacionales; a tal extremo se pensaba que el único lugar de los mapuches eran precisamente las reducciones.

Numerosos estudios sobre el abandono de las comunidades habían empezado a realizarse o se estaban realizando. Finalmente, también se podían constatar las idas y venidas permanentes, como los lazos que se establecían entre las ciudades próximas y las comunidades mapuches. Los dirigentes mapuches en una alta proporción residían en las ciudades, o en los pueblos próximos a las comunidades; la economía campesina mapuche dependía de sus relaciones con los mercados locales y regionales, por citar algunos de los aspectos que constituyen lo que hemos llamado “pruebas evidentes” del cambio que experimentaba la sociedad mapuche de mediados y fines del siglo veinte. Sin embargo, hasta entrada la década de los noventa, la cuestión mapuche continuó siendo abordada como una cuestión campesina.

Sin embargo, no es sino después de la publicación y difusión de los resultados del Censo de 1992 que esta negación de la persistencia de la identidad mapuche en los medios urbanos se volvió incomprensible a nuestros ojos. El argumento principal que escuchamos consistía en decir que los residentes de las ciudades no eran los “verdaderos mapuches”, porque habían perdido en su gran mayoría las características que definen la identidad mapuche. Estas características se enumeraban y se reducían a la vida en las comunidades rurales, lo que viene a negar *a priori*, nos parece, que la identidad pueda perdurar fuera de la comunidad.

Los integrantes de esta sociedad marginada, fragmentada atomizada y distribuida mayoritariamente en las ciudades de Chile, representa más de un 10% de la

población de la Región Metropolitana. De esta sociedad que aún permanece “invisible” a los ojos de la mayoría de los chilenos, hemos planteado no solamente que existe como dato estadístico, sino que se encuentra en un proceso acelerado de construcción de su visibilidad. Haciéndolo, ejerce el derecho que a todo pueblo cabe, de ser reconocido y aceptado como tal, se encuentre donde se encuentre. Este proceso se da en situación de conflicto ante la discriminación –con la consecuente descalificación permanente– y la negación por parte de la sociedad dominante. En este sentido, tenemos la certeza de estar nuevamente ante un pueblo en situación de contacto, en proceso de construcción y etno-génesis permanente.

## Referencias citadas

- Aravena, Andrea. 2000a. “La identidad indígena en los medios urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago” (versión resumida), en Actas del 3er. Congreso Chileno de Antropología, Tomo II (1121-1133), Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2000b. “La identidad indígena en los medios urbanos: Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago” En: Boccara y Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.
- \_\_\_\_\_. 2001. La diáspora invisible. *Correo de la Unesco*, núm. especial, septiembre-octubre. UNESCO, París.
- Augusta, Félix José de. 1991 [1916]. *Diccionario araucano-español, español-araucano*. 2 vols. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Barría, Cristián. 1984. Análisis de un caso de depresión en un paciente mapuche: aspectos clínicos y culturales. *Revista de Psiquiatría*, 1 (3).
- Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo. 1994. *Economía Mapuche, Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea*. PAS, Santiago.
- Biedermann, Niels. 1992. *Enfermedad mental e identidad cultural en la etnia mapuche en Chile*. Caracas: Nueva Sociedad.
- CONADI-SUR-UAHC. 1995. “Diagnóstico sobre la población indígena de la región metropolitana”. Santiago.
- CONADI-PET. 1999. *Estudio de pre-factibilidad para un programa de inserción laboral respecto de poblaciones indígenas en zonas urbana: Diagnóstico y propuesta de inserción laboral indígena, Regiones Metropolitana y Octava*. Santiago: Imprenta Edit. Pillán.
- DOS (Dirección de Organizaciones Sociales), Gobierno de Chile. 2000. Informe sobre la discriminación en Chile, Santiago.
- Ediciones Oficiales de la Contraloría General de la República de Chile: Recopilación de Leyes: t. XXXIV, 1948, 1949, 1961, 1953, 1968, 1959,



1973; Recopilación de Decretos Leyes: t. 74, Vol. XIII: 1979; t. 77, 1980; Recopilación de los decretos con Fuerza de Ley: t. XLI, Vol. 1º, 1954. Santiago; Alesandri, Jorge, Mensaje Presidencial de la Ley No 14.511; Sesión la, en martes 2 de junio de 1959, Santiago; Edit N°10 de 1810; Ley de Indios de 1813; Ley de Propiedad Austral de 1866; Ley 14.511 de 1961; Ley 17.729 de 1972; Decreto Ley 2.568 de 1979. Decreto Ley 2.752 de 1979; Ley 17.729 de 1979, sus modificaciones y reglamentos; Ley 19.253 de 1993.

- Faron, Louis. 1969. *Los mapuches, su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Favre, Henri. 1966. Le problème indien en Amérique latine. *Problèmes d'Amérique Latine*, (2).
- Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- González, Héctor. 1986. Propiedad comunitaria o individual: las leyes indígenas y el pueblo Mapuche. *Nütram*, 11 (3).
- González, Manuel, *et al.* 1965. Enfoque antropológico psiquiátrico de indígenas mapuches alienados. *Antropología*, 3 (3).
- Guevara, Tomás. 1913. *Las ultimas familias y costumbres araucanas*. Barcelona: Santiago, Imp.
- INE. 1992. *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales*, Santiago.
- Jeannot, Bernard. 1972. El problema mapuche en Chile. En *Cuadernos de la Realidad Nacional*, (14).
- MIDEPLAN. 2000. CASEN (Encuesta de Caracterización Socioeconómica), Santiago.
- Moltedo, Rina. 1990. Emigración Mapuche e Identidad Étnica. *Revista El Canelo*. 5 (22).
- Moltedo, Sonia. 1990. El mapuche urbano: un ser invisible. *Revista Creces*, (3).
- Municipalidad de Estación Central. 1999. "Informe General Campamento Las Américas". Unidad de Vivienda, Departamento Social, Municipalidad de Estación Central, Santiago.
- Munizaga, Carlos. 1959. "La situación de contacto de las Sociedades Nacionales con sus Grupos Atrasados (Nota preliminar sobre los Araucanos de Chile)". Trabajo para la Escuela Latinoamericana de Sociología, promoción 1958-1959. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Mimeo, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1961. Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. *Notas del Centro de Estudios Antropológicos*, 12 (6).
- Ormeño, Hugo, y Osses, Darío. 1972. Nueva Legislación sobre Indígenas en Chile. *Cuadernos de la realidad Nacional*. (14).
- Oyarce, Ana María *et al.* 1989. "Cómo viven los mapuches: análisis del censo de población". En Serie Documentos de Trabajo, No. 1, Paesmi, Santiago.



- Salas, Adalberto. 1985. Hablar en mapudungun es vivir en mapuche; especificidad de la relación lengua/cultura. *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, (25).
- Stavenhagen, Rodolfo. 1992. La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América. *Boletín Indigenista, América Indígena*, 52 (1-2).
- Stuchlick, Milan. 1974. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago: Nueva Universidad.
- Titiev, Mischa. 1951. *Araucanian Culture in Transition*. Michigan: The Museum of Anthropology of the University of Michigan.



# Poder transportista: nuevos liderazgos aymara en la frontera de Bolivia y Chile<sup>1</sup>

ALEJANDRO GARCÉS  
JORGE MORAGA

## Introducción

Este artículo se propone caracterizar algunas de las transformaciones sociales, políticas y económicas al interior del mundo aymara –en tanto grupo étnico predominante en la zona– de las localidades colindantes a la frontera nacional en torno al complejo fronterizo en Colchane Pisiga, que conecta los territorios de la región de Tarapacá en el norte chileno y el departamento de Oruro en el occidente boliviano, las cuales han sido dinamizadas por el importante auge y desarrollo de la economía del transporte de mercancías y personas en las últimas décadas (Ver mapa 1). El trabajo emerge a partir de dos períodos de trabajo etnográfico en las localidades de Colchane, Pisiga Bolívar, Cariquima, Enquelga, Chijo, Pozo Almonte y Alto Hospicio en Iquique, entre enero y marzo de 2013.

---

1 Publicación original: Garcés, Alejandro y Jorge Moraga. 2018. Poder transportista: nuevos liderazgos aymara en la frontera de Bolivia y Chile. En: *Antropologías del Sur* 5 (10): 37-52. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v5i10.1070>  
Este artículo es una versión ampliada y corregida del artículo publicado en inglés en *Chungara Revista de Antropología Chilena* 2016, 48(3), pp. 441-451.



Mapa 1: Corredor Iquique (Chile)-Oruro (Bolivia)  
Elaboración: Ignacio Manríquez

Desde que en la década del 80 se pavimenta y mejoran las condiciones de la carretera 15-CH internacional (antes A55), entre la localidad chilena de Huar y el paso fronterizo Colchane-Pisiga, el flujo de personas y mercancías ha experimentado un notable crecimiento. Según las estadísticas de Aduanas de Chile (2012), el flujo apenas alcanzaba en promedio las 85.000 personas entre 1997 y 2004, cuestión que se incrementa notoriamente desde el 2005 en adelante, sobrepasando las 400.000 personas en 2012. En cuanto a las mercancías, medidas en toneladas, según la misma fuente se produce también un notorio incremento que para el año 2012 alcanzaba las 317.330 toneladas. Si bien estos números son inferiores a los que presenta el paso Chungara, que centraliza el tráfico entre La Paz y el puerto de Arica, igualmente dan cuenta de una importante dinamización de los flujos en esta frontera.

Aduanas	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
VISVIRI	10.575	11.372	9.409	8.134	7.033	4.115	2.942	3.473
CHACALLUTA	3.733.427	4.135.374	4.315.140	4.003.856	4.110.642	4.508.000	5.009.029	5.150.971
CHUNGARA	275.515	338.184	409.925	442.906	470.471	480.266	550.015	566.945
COLCHANE	151.786	214.374	248.189	303.849	295.354	282.726	314.202	432.598
OLLAGUE	7.252	13.605	14.686	19.917	16.990	18.154	20.747	25.288

Tabla 1. Tráfico Terrestre Fronterizo (nº de personas)  
Fuente: Síntesis mensual de tráfico fronterizo de Aduanas (Elaboración propia)

Aduanas	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
VISVIRI	36.075	42.470	62.107	49.115	32.690	18.682	5.039	5.493
CHACALLUTA	316.339	301.328	286.461	319.602	294.261	375.721	370.830	385.798
CHUNGARA	999.390	1.022.785	1.253.838	1.763.630	1.661.881	2.003.982	2.508.137	2.773.226
COLCHANE	72.011	132.274	178.261	234.581	192.522	172.784	220.320	317.330
OLLAGUE	17.832	33.700	37.214	73.613	46.366	62.414	62.484	70.777

Tabla 2. Tráfico Terrestre Fronterizo (n° de toneladas de carga)  
Fuente: Síntesis mensual de tráfico fronterizo de Aduanas (Elaboración propia)

Este trabajo es fruto de una investigación etnográfica en las localidades de Alto Hospicio, Pozo Almonte, Colchane y Pisiga, iniciada el año 2013. A partir de la observación etnográfica pretendemos dar cuenta de algunas prácticas aymara que en ocasiones son presentadas a priori como una pura estrategia económica, enmarcadas en una lógica racional-utilitaria, pero que en la práctica de los sujetos se encuentran condicionadas por otros dominios de la vida social, que nos remiten a espacios de legitimidad propios del orden político, ritual, comunitario.

El texto distingue dos partes principales. En primer lugar, describimos la emergencia de una elite transportista en Colchane y Pisiga, protagonizada en gran medida por el mundo aymara de la zona, fundamentalmente por parte de familias e individuos que ya poseían cierta posición económica y liderazgo simbólico o ritual al interior de las comunidades. Interesa aquí observar la apropiación y yuxtaposición de los capitales económicos, políticos y simbólicos en estas comunidades, en un vaivén que comprende desde la desestructuración de lo aymara en algunos casos, al reforzamiento de jerarquías tradicionales o históricas. En segundo lugar, abordamos la emergencia de una economía también del transporte pero que es marginal respecto de la acumulación de capital protagonizada por la elite. Ante la competencia que se establece frente a las grandes empresas de transporte, tanto aymaras como chilenas o extranjeras, importantes grupos de personas se han convertido en pequeños emprendedores del transporte, economía que complementan con las actividades tradicionales agropecuarias y con el uso diferenciado de los distintos espacios tanto rurales como urbanos que explotan en el marco de la contemporánea translocalidad del mundo aymara. Con esta distinción, nuestro propósito no es presentar estas economías indígenas exclusivamente como formaciones tradicionales o no capitalistas, sino ilustrar cómo se coordinan y se apropian de los nuevos contextos capitalistas, nacionales y tecnológicos en los que se encuentran. Como Tassi y otros autores han señalado en el caso de Bolivia, las economías aymaras conducen a la formación de nuevas elites étnicas que se integran con los mercados globales mediante el uso de patrones y estrategias locales, tanto establecidas como contemporáneas. De esta forma, constituyen una crítica de las perspectivas esencialistas que explican

estas economías en comparación con los antiguos sistemas de reciprocidad y las relaciones familiares tradicionales (Tassi, Hinojosa y Canaviri 2014, Tassi 2015).

Por otro lado, las relaciones entre transporte y poder, o entre transporte y liderazgos indígenas, presentan por supuesto una historicidad en estas zonas protagonizada por otros medios de transporte. La base animal de estas movibilidades, y su papel estructurador en las economías y dinámicas locales, se encuentra desarrollada en la literatura arqueológica y antropológico-histórica (Pimentel, Rees, De Souza y Arancibia 2011, Richard, Moraga y Saavedra 2016, Richard, Galaz-Mandakovic, Carmona y Hernández 2018). Sin embargo, la novedad de nuestra aproximación a la dinámica contemporánea de estos procesos, además del tránsito del animal al camión o al autobús, está dada por la ampliación de los espacios y economías que convergen en esta dinámica. La creación de las zonas francas, la movilidad migratoria con una creciente presencia boliviana, y en definitiva el empuje de economías globales, acompañan y determinan, como veremos, la constitución de un nuevo poder transportista y su deriva en los liderazgos locales y diferenciaciones internas a las comunidades indígenas.

## La construcción de la elite transportista aymara

Esta sección intentará analizar los mecanismos mediante los cuales se ha consolidado una élite transportista aymara en el marco de la llamada segunda fase del proceso modernizador impulsado en los últimos 40 años en Chile, en especial a partir de la aplicación del modelo neoliberal por la dictadura militar. Esta nueva fase de expansión capitalista ha dirigido los procesos de integración y diferenciación indígena instaurando barreras estructurales que han reconfigurado los procesos locales y parentales de las comunidades aymaras. Estas barreras estructurales han tomado la forma, principalmente, de una nueva institucionalidad que ha tendido a “municipalizar” el espacio andino tanto en Chile como en Bolivia (Gundermann 2003, Burguete 2011, Orellana 1999), a “privatizar y enajenar” los recursos naturales, en especial el agua y los recursos del subsuelo (Yáñez y Molina, 2008, Perreault 2006), y a estimular el ingreso de los sujetos de estas comunidades en políticas de emprendimiento particulares comandadas por las necesidades del comercio y los capitales nacionales y transnacionales.<sup>2</sup> Se ha conformado así una profunda reorganización del sistema andino, la cual no puede ser comprendida como pura desestructuración ni pura continuidad o anclaje en la tradición, sino más bien como siguiendo una dinámica a la vez de cambio y de recomposición entendidos como dos aspectos de un mismo conjunto de fenómenos (Gundermann 2003).

---

2 El problema de la tensión entre fuerzas individualistas y comunitarias en la cultura aymara ha sido rastreado diacrónicamente por Albó (2002).

Estos reajustes estructurales derivaron hacia dos fenómenos entrelazados que han reconfigurado el paisaje indígena permitiendo la consolidación del comercio transportista: la gran migración de la población altiplánica hacia las ciudades de la costa, en especial en la década de 1990, y la reintegración de los espacios locales en prácticas que tendieron a aumentar su heterogeneidad y complejidad social. Estos fenómenos se vieron impulsados por el creciente comercio en torno a la Zona Franca de Iquique (Zofri), la cual si bien fue fundada en 1975, cobra fuerza en esta zona solo a partir de la década de 1990 debido a la flexibilización de los permisos para el ingreso de camiones bolivianos, la creación en Bolivia de la Zona Franca de Oruro (Zofro, en 1991) y el mayor flujo de mercancías derivado de mejoras sustanciales en la Ruta A-55 (15-CH Internacional) entre las localidades de Huara y el paso fronterizo de Colchane/Pisiga, que se terminó de pavimentar en la década del 2000. La pavimentación del tramo final en el sector boliviano fue inaugurada por Evo Morales el 2012.

Observando que las comunidades aymaras no se han presentado como actores pasivos ante este proceso de cambios, indagaremos en los mecanismos de conformación de las actuales élites transportistas, en su necesidad de adaptación y resignificación de dichos marcos estructurantes, élites que tienden a condensar –no exentas de fricciones– tanto el poder económico y político local, además de comandar los procesos de reconfiguración étnica y religiosa en la comuna de Colchane. Intentaremos probar que estas élites han logrado mantener e incluso potenciar su hegemonía del poder local (en Bolivia y Chile) articulando en su provecho tanto las relaciones de reconocimiento “igualitario” en el marco del poder simbólico-político nacional, como las relaciones “jerárquicas” de subordinaciones y deudas que han establecido tradicionalmente al interior de sus comunidades étnicas. La distinción entre relaciones jerárquicas y reconocimiento igualitario, que presentamos entre comillas, tienden a omitir la multiplicidad de matices en los cuales se manifiesta la imbricación de los campos económico, social y político, diluyendo asimismo la hegemónica dicotomía entre modernidad y tradición.

Las historias familiares de conformación y acumulación de capital económico nos permiten observar la emergencia de estos procesos. Los casos más significativos de concentración y hegemonía familiar del poder se dibujan en las trayectorias de los García Mamani y Choque en territorio chileno, y los Colque en el boliviano. En los tres ejemplos queda expuesta la experiencia de translocalidad que caracteriza el momento contemporáneo, explicitándose la necesidad de trasladarse a otras ciudades chilenas o bolivianas para comenzar el proceso de obtención y acumulación de capital simbólico y económico (Bourdieu 1997), ya sea mediante estudios, contactos laborales o negocios.

Entre los aymara-bolivianos, Eddie Colque es dueño de la principal empresa de transportes de Pisiga-Bolívar (Bolivia) y miembro de una cooperativa del rubro.

Recuerda su infancia en la que compartía con los aymaras del lado chileno (hoy importantes autoridades políticas y “transportistas”, según dice) y menciona, no desprovisto de orgullo, que él es agrónomo y que comenzó sus estudios en la Universidad de Tarapacá (Chile):

Al alcalde [de Colchane], Teófilo [Mamani]... lo conozco de niño. Él fue transportista pues. Yo fui agrónomo. Yo soy ingeniero agrónomo [...] Conozco la universidad de Iquique, porque yo ahí tenía que estudiar yo... pero como eran los gastos un poco... muy elevados, entonces de ese modo yo me quedé [estudiando] aquí en Bolivia (Entrevista con Eddie, 10 de febrero 2013).

Colque ejerció el poder alcaldicio de Pisiga-Bolívar entre 2009 y 2012. En la actualidad es reconocido como el *jilakata*<sup>3</sup> del lugar, una autoridad tradicional aymara equivalente a los caciques que intentan posicionarse en el sector chileno. En marzo de 2013 protagonizó una ocupación de las oficinas aduaneras del complejo fronterizo de Colchane-Pisiga, protestando junto a un grupo de transportistas y otras autoridades tradicionales (entre ellas su pariente, el corregidor Ludger Colque) por el cambio de los funcionarios en la aduana de Pisiga, quienes –según denunciaban– obstaculizaban la expedita introducción de mercancías desde la Zofri.

Entre los aymara-chilenos, David García Mamani, miembro de la familia dueña de “Transportes García”, reafirma la necesaria etapa de acumulación de capital económico en la ciudad. Su familia logró manejar una cadena de carnicerías en Alto Hospicio, articulando contactos con proveedores en Osorno, Lo Valledor (Santiago), Paraguay, Argentina e incluso Estados Unidos. Trabajó en el negocio familiar de las carnes hasta el año 2009, cuando decidió reunir parte del patrimonio y volver a su tierra, el altiplano de Colchane, donde instaló un hotel para explorar en el rubro del turismo:

Trabajaba en [...] una de las carnicerías que tenía, administraba la carnicería y eso, actualmente están mis hermanos allá trabajando, o sea, se estableció más menos el rubro, llevamos más de 20 años con el rubro, así que, un poco satura también, porque hay que estar ahí todos los días (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

---

3 Cargos civiles con fuertes connotaciones religiosas que en la actualidad marcan diferencia con los nuevos dirigentes sindicales. Originalmente la principal función del *jilakata* era observar el desarrollo de los cultivos comunitarios y cuidarlos de los daños que podían ocasionar los animales en pastoreo. El cargo de *jilakata* es rotativo y de renovación anual, se realiza por una vez en la vida y constituye un deber ineludible (Delgado 2001, Zenteno, 2009, Jiménez y Delgadillo 2010).



La historia de “Transportes García” es paradigmática. El año 1994 comenzaron con el transporte rural de pasajeros entre Iquique y Colchane. Hacia fines de esa década, aprovechando el explosivo poblamiento de Alto Hospicio, pusieron dos pequeños taxibuses a recorrer los 12 kilómetros y el gigantesco acantilado que separa esta localidad del puerto de Iquique. Fundaron en ese momento una asociación gremial: “Transatélite A.G.” y el 2004, con la creación oficial de Alto Hospicio, obtuvieron la concesión del transporte en la comuna. En la actualidad tienen una importante flota de transporte de pasajeros para las minas Collahuasi, Gaby y Zaldívar, entre otras.

También vinculada específicamente a la familia Mamani García, la empresa de buses Palomo tuvo su esplendor en las décadas pasadas. Tras algunos años dorados ofreciendo una importante alternativa en el transporte de pasajeros entre Iquique y Oruro, en la actualidad observa su declive ante la mayor competencia de líneas nacionales, tanto bolivianas como chilenas. Buses Palomo ofrece solo dos salidas diarias desde Iquique, un tráfico menor en el flujo diario de más de 20 viajes que ofrecen en conjunto las otras compañías. Según comenta un familiar: “Actualmente acá en lo que es la zona de Colchane hay un sólo empresario, bueno, microempresa ¿no? Y el que... el que está con los buses (Palomo), el único que hay, una sola persona acá en la zona...” (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

Pese a esta actual menor incidencia en el mercado de pasajeros, el negocio del transporte ha posibilitado una importante acumulación de capital en la zona. La familia Choque, por ejemplo, también se integra a esta élite que ha reforzado su capital a partir de la expansión de estos negocios, aumentando la diferenciación social presente en las comunidades de origen. El testimonio de un pequeño transportista aymara, quien en la actualidad tiene un solo camión de su propiedad y ofrece servicios menores de fletes urbanos, critica las desventajas que enfrentan los pequeños transportistas en la competencia con las familias poderosas de Colchane: “Los Choque, ellos también po’, crecieron harto, Gregorio Choque que se llaman... ¡uuuh!, son grandes empresarios ahora, porque tiraron pa’ arriba en familia... ¡Claro! [...] Eso no más, porque el resto andamos por ahí no más, un camioncito, dos camioncitos” (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

La familia Choque también se ha destacado en la conformación de vínculos asociativos que defienden los intereses del grupo transportista aymara, según lo corrobora el mismo informante:

...de repente después hicieron, hicieron más asociaciones que actualmente tienen oficinas, algunas asociaciones en la Zofri, como ‘Transportistas de Autos para Bolivia’. Ahí también está metido el tema de los Choque, pero es otro Choque... otro Choque que hay.... pero acá

hay otro Choque, Elvis Choque... harta familia los Choque (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

La conformación de estos capitales económicos es acompañada de una acumulación de capital político, instalándose estas familias como nuevos actores de los sistemas políticos nacionales. Es el caso del mencionado empresario transportista Eddie Colque en la sub-alcaldía de Pisiga-Bolívar. Después de ejercer ese cargo entre 2009 y 2012, lo asumió su familiar María Colque Caniviri. Pero fue inmediatamente electo en otro puesto político relevante: "sub-alcalde originario". Según sus palabras:

Entonces yo el 2009 estaba como sub-alcalde, 2009-2010. El año pasado estaba dejando, el 28-29 de abril. Ahora nuevamente me meten como sub-alcalde originario, pero qué voy a hacer: prestar un servicio al pueblo, con eso yo ya estoy completo, he pasado mis cargos... (Entrevista con Eddie, 10 de febrero de 2013).

El poder del "clan Colque" se aprecia con claridad al observar los nombres de las autoridades comunales elegidas el año pasado: corregidor, Jorge Colque; subalcalde municipal, Williams Colque; presidente, vicepresidente y secretario general del Comité Cívico de Pisiga, Daniel Colque, Ramiro Moya y Edwin Colque respectivamente; secretaría del Comité de Vigilancia, Elizabeth Colque.

En el caso aymara-chileno también son relaciones familiares las que organizan el poder político local en torno a linajes tradicionales, tanto en la representación nacional como en los cargos "originarios". Vinculados asimismo al comercio transportista, los colchaninos han visto el traspaso de la alcaldía de Honorio Mamani a Teófilo Mamani el 2012. Aunque de signo político opuesto, son parte de la misma familia. Algo similar ocurre entre los candidatos a concejales: Doris Mamani, hermana del actual alcalde, presentó incluso demandas por cohecho ante el Tribunal Calificador de Elecciones (TRICEL) contra su pariente.

El actual cacique de Isluga es el padre del alcalde, en una fusión de intereses familiares que conjuga la representatividad originaria y la nacional. El caso de la mencionada familia García confirma las fusiones descritas: el alcalde de Camiña, Sixto García, solo ratifica el mismo mecanismo de legitimación. Sin intención de redundar, los actuales dirigentes comunales de diversos pueblos del interior eran familiares directos de casi todos los candidatos a concejal y alcalde de Colchane en la elección de 2012.

Pero junto con posicionarse dentro de su comunidad a partir del reconocimiento de un tercero extraétnico (asociaciones gremiales, sindicatos, ingreso a legitimidades políticas nacionales), estas élites refuerzan su posición intraétnica apelando a la

resignificación e incluso refundación de estructuras étnicas de origen comunitario. Esta necesidad de reconocimiento comunitario de la élite local suele privilegiar dos mecanismos, ambos aplicados como reforzamiento de las jerarquías existentes:

a) *Apropiación y reinención del espacio ritual comunitario*. Se aprecia la necesidad de reapropiar los espacios de autoridad tradicionales, generalmente en prácticas ceremoniales o simbólicamente relevantes, como la realización de anatas y carnavales. En ellas, son los grandes hombres quienes invitan a la comunidad a fiestas comunitarias que reafirman, a partir de enormes gastos ostentatorios, su prestigio y superioridad.

b) *Mediación respecto del aparato del Estado y su oferta*. Se observa la necesidad de controlar la entrega de beneficios y otras concesiones ofertadas por el Estado, a partir de la apropiación de las mediaciones políticas que permite el espacio nacional.

El caso de la mencionada familia García Mamani, en Colchane, resulta un buen ejemplo del primer mecanismo. Ante la desvalorización de las autoridades tradicionales, expresado en la muy escasa competencia por dar continuidad a la figura del alférez en el carnaval de Isluga, David García Mamani aceptó serlo el año 2012. A quien le corresponde dicho rol debe hacer de anfitrión, y por lo tanto cubrir todos los gastos de la fiesta comunitaria que se celebra en febrero de cada año. En una exuberante muestra de derroche, este *potlatch* local reafirma el poder y la autoridad simbólica de la familia invitante, en una escena que apabulla la competencia social. La generación del prestigio a partir de la deuda colectiva así generada tiende a permear todas las actividades de la comunidad, quemando el excedente obtenido por las exitosas relaciones externas.

El alférez del 2012 explica la principal característica de este gasto ostentatorio ante la comunidad, refrendando que tras él se instala una gran familia. Se aprecia entonces la tendencia a ver reducida la práctica del *ayni*<sup>4</sup> al reforzamiento de lazos de parentesco, perdiendo la anterior fuerza de cohesión comunitaria, en la que participaba la totalidad social en formas más solidarias que agonísticas:

Eso es de parte mía, pero no sólo mía, todo el apoyo de mi familia, lo importante de todo es la familia, el núcleo familiar ya sean hermanos, primos y la costumbre que tengamos por acá, el famoso *ayni* que le llamamos nosotros. Eso es como [...] hoy día por mí, mañana por ti.

4 Sistema de trabajo colectivo basado en la reciprocidad entre familias, especialmente utilizado en actividades agropecuarias, construcción, y otras acciones ligadas a los ámbitos escolares y vecinales (Mendoza 2007, De Munter 2010). Para Murra, en la economía andina la reciprocidad entre parientes y vecinos comprendía actividades agrícolas, pastoriles y de construcción (Murra 1975).

De hecho por ejemplo mi hermana trajo una *tarkeada*<sup>5</sup>... de Bolivia, que eso tiene un costo. El traslado también, entonces ella me lo regala, cariñosamente. El día de mañana cuando a ella le toque hacer algo, o al hijo de ella, yo tendré que también asumirlo... y así se hace (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

El segundo mecanismo, la mediación y reparto de la oferta oficial, se expresa con claridad en la entrega de beneficios a la comunidad, ya sea mediante la aplicación de criterios “particulares” en la distribución de subsidios o en el otorgamiento de licitaciones –con el mismo criterio– para ejercer de contratistas en obras públicas. La construcción de la nueva plaza de Colchane, gran infraestructura que implicó un gasto oficial de cientos de millones de pesos, la entrega de “pavimentos participativos”,<sup>6</sup> o la edificación de las nuevas dependencias del control fronterizo Colchane-Pisiga son un ejemplo de lo anterior. Todas ellas son ejecutadas directamente por empresas contratistas o subcontratistas ligadas a las grandes familias. Todas ellas, asimismo, vinculadas de una u otra manera al negocio transportista, ya sea directamente mediante flotas de camiones o buses, o indirectamente por la propiedad de la maquinaria necesaria para la mantención y construcción de caminos.<sup>7</sup>

Los mecanismos que distinguimos de manera analítica como manifestación de relaciones solidarias o de reciprocidad en el cuerpo social llevan aparejados de modo consustancial movimientos agonísticos que conforman jerarquías y cadenas de deudas, que operan paralelamente en los campos político, económico y ritual (Mauss 2008). Es decir que las relaciones de reciprocidad y deuda generadas en el acontecimiento ritual de estas comunidades pueden ser resueltas en el campo político del que también participa la oferta estatal.<sup>8</sup>

---

5 Danza autóctona musicalizada con tarkas (pequeña flauta andina).

6 Programa del Ministerio de Vivienda y Urbanismo de Chile, dirigido a personas organizadas en un comité de pavimentación y que habiten en un sector carente de pavimento. Se financia a través del aporte de Comités, Municipios y Sectorial (MINVU 2013).

7 Un fenómeno de características similares, de condensación del poder político en grupos de presión ligados al transporte, se aprecia en algunas alcaldías del Departamento de Santa Cruz, en Bolivia, en un fenómeno paralelo que es necesario indagar (Sandoval, Chirino y Gutiérrez 2013).

8 Según De Munter, en el mundo andino las prácticas culturales-políticas, rituales, económicas, van entretejiendo a su vez diferentes reciprocidades que muestran facetas tanto positivas como negativas, como por ejemplo la obligación de venganza y otras generadas por el don (De Munter 2010). En la misma línea, Appadurai despliega un enfoque comparativo para entender este tipo de interrelaciones entre economía y sociedad, articulando al mismo tiempo sistemas de reciprocidad tradicionales a formas de relación modernas y/o capitalistas. Dice Appadurai: “Por supuesto existen muchas diferencias de escala, medios, contexto y objetivos entre la kula y los mercados de mercancías de entrega futura. Empero, las similitudes son reales y, como ya lo he apuntado, muchas sociedades crean terrenos

## La construcción del margen transportista

Los procesos de acumulación que han permitido cierto auge transportista en Colchane y Pisiga, más la conformación de una elite del transporte al interior de las comunidades aymaras, tiene uno de sus correlatos en la conformación de un conjunto de pequeños transportistas (el margen), en efecto la mayoría, que no logran reunir el capital necesario para formar parte del pequeño grupo que logra constituir flotas de camiones y buses para el transporte de mercancías y personas (la elite). A continuación caracterizamos la forma en que se constituye y decae este margen del capital transportista, abriéndose hacia otras formas de actividad económica, algunas tradicionales y otras relacionadas con la formación de nuevos mercados globales, tal como ocurre actualmente con la producción y comercialización de la quínoa.

El ingreso a la actividad del transporte de mercancías o personas por parte de los aymaras de Colchane o familias de aymaras colchaninas está signada por el declive de la economía agropecuaria que diversos autores han venido señalando y que se ha traducido en el despoblamiento de las localidades en el interior (altiplano y cordillera) (Grebe 1986, Van Kessel 2003, Van Kessel 1992 [1981]).<sup>9</sup> Este proceso actualmente implica una presencia mayoritaria de la población indígena en las zonas urbanas de la costa o camino de ella, léase Pozo Almonte, Alto Hospicio e Iquique, en el caso chileno. Más allá de los enfoques que sitúan aquí una esencialista pérdida de algún sustrato aymara, lo concreto es que efectivamente las antiguas comunidades anteriormente ancladas a unas economías y una organización fuertemente vinculada a un uso extensivo de territorios interiores, en la actualidad se presenta diseminada translocalmente, con actividades económicas en algunos casos complementarias, pero la mayor parte de las veces con gran parte de su población económicamente activa ya inserta en los mercados laborales de las grandes urbes, y con una cada vez más espaciada ‘visita’ a las localidades

---

especializados para las tiendas de valor, donde se comercian símbolos mercantiles especializados, y tal comercio influye, mediante las economías de estatus, poder o riqueza en los flujos mercantiles más mundanos” (Appadurai 1991[1986]: 70).

- 9 Van Kessel propone que estos cambios constituyen un holocausto, pues implicarían “un abandono, general y total, de las raíces, cosmovisión y cultura aymaras”. El ingreso en patrones modernizantes y el acceso a bienes materiales no tradicionales, dice, provocaría el “estrangulamiento” del mundo andino (Van Kessel 1992 [1981]: 321). Grebe, por su parte, aunque también reconoce las modificaciones en el mundo aymara, expone una mirada diferente: “Se ha propuesto que una condición necesaria de la preservación de la identidad étnica es el aislamiento geográfico y social de la minoría étnica; y que el contacto cultural frecuente o residencia continuada en áreas urbanas [...] posibilitan la interacción de individuos pertenecientes a un grupo étnico con la sociedad mayor, enfrentándose en este caso al riesgo del debilitamiento o desintegración étnica. Esto debe ser reconsiderado” (Grebe 1986: 206).

de origen en unos sentidos que se hacen casi exclusivamente rituales, ligados a la continuidad de algunas fiestas tradicionales como anatas y carnavales.

En este sentido, la memoria de David fija un tiempo en que la ganadería se constituía en el centro de la economía local, a la vez que activaba mecanismos comunitarios de explotación:

El pastoreo siempre fue, no igual, también se ha perdido eso, por lo mismo ha bajado el número de ganado, porque me acuerdo, pero siempre ha sido familiar en cuanto a ayudarse o pegar pa' ciertos lugares, porque mi mamá me contaba que antes, antes por ejemplo este tiempo, a partir de marzo, uno ya tenía que migrar, con los animales a la precordillera, al alto, a la precordillera, pero por, no por la quebrada, sino que más arriba... Entonces habían, habían, donde llegar, casa, pequeñas viviendas, entonces y se organizaba por ejemplo el pueblo ya yo voy, si voy, porque había que ir, había pasto por los ganados, en ese tiempo, entonces más que nada era la organización, que yo tenía 100, el otro juntábamos 500 cabezas y vamos a quedarnos por 3 días, lo que duraba el viaje, después venía y claro, eso era organizado y todos pa' un solo lado (Entrevista con David, 12 de febrero de 2013).

Este escenario en que retroceden las actividades económicas tradicionales deja en principio un vacío que en cierta medida es ocupado por la actividad transportista. No planteamos que este haya sido el único sostén económico de las familias aymaras en las últimas décadas, más bien lo que puede constatarse de manera generalizada es la inserción en los sistemas educacionales y mercados laborales por parte de la población joven. De algún modo, la actividad del transporte supone una actividad con un anclaje bastante sustantivo en los territorios tradicionales, dado que hace uso de la nueva carretera pavimentada entre Iquique y Oruro en Bolivia. De aquí se desprenden dos vías o trayectorias de acceso a esta actividad por parte de la población aymara.

Por un lado tenemos el acceso a esta industria protagonizada por los aymaras y sus familias ya migradas a las ciudades. Una vez insertos en los sistemas educacionales de las ciudades, y muchas veces sin tener un contacto previo con la industria transportista, acceden a trabajos y servicios vinculados a la economía de la Zofri, que en una medida importante utiliza la ruta que atraviesa Colchane para internar mercancías hacia Bolivia. Una vez en la ciudad los jóvenes terminan la enseñanza obligatoria para luego estudiar carreras técnicas como mecánica u otras, que les acercan al mundo del transporte en diversos tipos de trabajos, muchas veces en la conducción de camiones. Esta trayectoria, similar a la que se sigue en el caso de la élite, puede ser representada por la familia de Apolinario

Castro, de la localidad de Enquelga –a unos 20 kms. del pueblo de Colchane, todavía en la misma comuna– ilustra bien esta dinámica.

La familia nuclear de Apolinario está compuesta por él, su mujer y tres hijos varones que cursaron la enseñanza básica en el pueblo de Colchane. Una vez terminados estos estudios se desplazaron hasta Iquique, en particular a Alto Hospicio, donde cursaron la enseñanza media y se vincularon al comercio en la Zofri en distintos trabajos vinculados a la labor transportista, desde cargadores de camión hasta como choferes. Como bien relata Apolinario, una diversidad de labores y esfuerzos que han conducido a la independencia económica de sus hijos y a su inserción en esta economía a través de la compra de un camión.

Se fueron pa' bajo ya po', allá está el bolsillo. Claro, les conviene a ellos porque allá encontraí la pega altiro, van allá ¿cómo se llama? a buscar trabajo... Con sus camioncitos, ya tienen sus camiones allá mucha gente, están cargando y descargando igual siguen en eso. De aquí todos estos se están quedando aquí, los jóvenes, mis hijos, todos se van descargando y cargando.”

-¿Y han comprado camiones?

“Sí, sí han comprado, si les va bien... Claro, al día cargaban, sacan casi 60 o 80 lucas dicen porque, pero hay que pegarle weno po', no va a estar ahí sentao, si como a esta rato estaría descargando como 5 vehículos ya po'... Así que a descargar y *fiuuuuu* (emitiendo sonido) rapidito, fardos como por ejemplo se va rapidito el otro lo metí, como darle mayor, como darle mayor (Entrevista con Apolinario, 15 de febrero de 2013).

Pese a que en Colchane destaca hoy sólo un empresario dedicado a los buses de pasajeros, los registros del Servicio de Impuestos Internos (SII) indican que de las 26 empresas inscritas en la comuna de Colchane al 2010, 20 corresponden al sector del comercio transportista, automóviles o repuestos (Biblioteca del Congreso Nacional, 2013).

Ahora bien, como hemos planteado más arriba, esta migración a las ciudades se explica o es correlato del despoblamiento de los pueblos del interior y el declive de la economía agropecuaria. En el caso concreto de esta familia esto se traduce en que la participación de los hijos en la economía que los padres están sosteniendo en Colchane se reduce a mínimos, retornando los hijos casi exclusivamente para las festividades o para invertir en el prestigio que supone el ser alferez de alguna celebración o fiesta. Apolinario manifiesta de modo constante las dificultades para mantener a los animales y una agricultura más allá de la subsistencia. Con todo, la trayectoria de esta familia permite intuir formas de movilidad social al interior de estos espacios, en términos de la conformación de una lógica de mercado que

posibilita movimientos y nuevas formas de acumulación de poder que puede expresarse tanto en ámbitos económicos como político-rituales.

Por otro lado, tenemos una inserción en este mercado a través de un aprendizaje heredado familiarmente. La carretera que conecta Huara en la ruta 5 con Colchane y desde allí a Bolivia fue repavimentada durante la última década, pero tiene una existencia bastante anterior. El padre de Sergio Esteban se dedicaba a esta actividad ya en la década del 60, y pese a fallecer bastante joven alcanzó a transferir una suerte de ‘saber transportista’ a su hijo Sergio. La familia Esteban está vinculada al pueblo de Chijo, en las cercanías de Cariquima, siempre en la comuna de Colchane. En dicha localidad residen aún tíos, hermanos y hermanastros de Sergio, quienes terminan por constituir el resabio atado a la tierra de una familia que en su gran mayoría se encuentra ahora residiendo en Alto Hospicio e Iquique.

Sergio tiene a esta altura ya más de 60 años, la mayor parte de los cuales los ha dedicado al transporte de mercancías, actividad en la que ha alcanzado a adquirir la propiedad de uno o dos camiones, pero que en ningún caso le han permitido llegar a formar parte de lo que hemos entendido como la elite transportista. Las razones de esto Sergio las ubica en la competencia desigual que se establece con las grandes empresas del transporte radicadas en Iquique por una parte, y en la competencia injusta con los transportistas bolivianos por otra, que en sus palabras se desarrolla en términos muy informales y rehuyendo el pago de impuestos que transportistas como él no pueden dejar de sufragar. Sin embargo, de nuestra observación y conversaciones en terreno se puede inferir que una parte de la introducción de mercancías se produce de modo ilegal a través de pasos no autorizados en las inmediaciones de los pueblos aledaños a Colchane (donde está emplazado el complejo fronterizo binacional).<sup>10</sup> Aquí la entrada de camiones con vehículos (conocidos como “cigüeñas”) y otras mercancías se entiende son controlados por los comerciantes vinculados a las comunidades y territorios donde se ubican estos pasos informales.<sup>11</sup>

En ese contexto, el transporte de autos se erige como un negocio importante en la zona. El tráfico legal e ilegal desata asimismo las pugnas por la hegemonía sobre el territorio aymara, y descansa en grandes familias. El traslado de una “cigüeña”<sup>12</sup>

---

10 Las principales mercancías internadas a Bolivia tanto legal como ilegalmente son los vehículos motorizados, maquinarias, línea blanca, electrónica, ropa usada, etc.

11 Dentro de la comuna de Colchane distinguimos dos pasos ilegales comúnmente usados para internar mercancías de contrabando hacia Bolivia. Por el lado norte de Colchane un paso por Pampa Parajalla (más conocido como Puerto Rico), y por el sur, en el sector de Cariquima, hay pasos por las localidades de Ancovinto y Panavinto, a un costado del salar Coipasa.

12 Esta expresión refiere a las mercancías ocultas en la carga de un vehículo para el contrabando.



deja un ingreso bruto de US\$1.000 por vehículo puesto en Bolivia. Las ganancias aumentan si el tráfico se realiza por pasos no habilitados, utilidades no menores si se considera que cada “cigüeña” transporta un promedio de 10 vehículos.<sup>13</sup> No es posible hacer una distinción clara acerca de la legalidad o ilegalidad de los productos transportados de esta manera, seguramente ambas posibilidades coexisten. Lo que nos interesa aquí es la coordinación de las economías, las redes y los usos que se hacen del territorio.

Con todo, las diversas formas de llevar a cabo estas empresas, ya sea de modo formal o informal, no han permitido o no han bastado para que los comerciantes como Sergio salgan del ‘margen transportista’ que describimos. Las posibilidades de una mayor acumulación económica se ven restringidas por la fuerte competencia local (aymara también), nacional y transnacional que se articula sobre esta ruta entre Chile y Bolivia. En el caso específico de Sergio, las décadas de dedicación a esta actividad tan exigente en términos físicos, le ha llevado a vender el vehículo de carga con que contaba, mientras se emplea ahora como pequeño transportista de fletes para una conocida multitienda de materiales de construcción y mueblería en Alto Hospicio.

En este escenario, el margen transportista observa, en el último desarrollo a nivel mundial del mercado de la quínoa, una estrategia de salida para una situación económica compleja en una de las comunas más pobres de Chile, configurando una suerte de utopía que parte desde la viabilidad y eficiencia económica del cultivo de la quínoa en el altiplano y que termina en el consecutivo repoblamiento de sus territorios.

[...] y listo, no tuvimos otra fuente de trabajo, nada más que irnos pa’ Cariquima, sembrar quínoa, pero la gran habilidad que nosotros tenemos es potenciar nuestro terreno... Pucha si hubiera posibilidades, se abriera una puerta que me dijera que pone la mitad pa’ esta máquina y la otra mitad te la financio yo... *sbbbhiiuu* (emitiendo sonido) me voy encantado a Chijo, porque yo sé que soy agricultor, soy ganadero, yo soy chofer, camionero, ya me di vuelta por todo esto, fui a Calama, Antofagasta, donde no he vivido toda mi vida, pero en ningún lado me puedo sentir tan feliz igual que en mi pueblo... Yo voy a mi pueblo, descanso. De hecho hasta hoy día siembro quínoa, y siembro quínoa en Cariquima, tenemos terreno (Entrevista con Sergio, 20 de febrero de 2013).

---

13 Se debe consignar que en 2011 el gobierno de Evo Morales dictó la “Ley N°133 de Saneamiento Legal de Vehículos”, para regularizar los ingresados ilegalmente al país. En sus cuatro meses de aplicación se registraron 67.077 vehículos, que ingresaron en el programa y se legalizaron ante la Aduana Nacional de Bolivia (Zamorano 2012).

La confianza en la quínoa como elemento que permitirá el resurgimiento económico de estas zonas de altura trata de un sentido común bastante extendido entre los diversos actores de estas comunidades, pasando incluso por los apoyos en términos de recursos y formación allegados desde el aparato del Estado a través del municipio y del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP).<sup>14</sup> En el marco de una economía del transporte que no produce excedentes suficientes para todos, la agricultura de la quínoa constituye el más nuevo imaginario de desarrollo en Colchane.

## Conclusión

Hasta aquí hemos visibilizado los modos en que un conjunto de oportunidades estructurales, vinculadas al desarrollo del transporte y el comercio transfronterizo, han permitido la emergencia de una elite del transporte de mercancías y personas, y un conjunto de pequeños empresarios en sus márgenes, que con sus nuevas prácticas económicas han desplazado la centralidad que tenían en estos territorios las actividades ganaderas y agrícolas (Van Kessel 1992), constituyendo así el actual núcleo simbólico y productivo de la zona. El nuevo empresariado del transporte ha desarrollado estrategias que le han permitido reconfigurar su dominio del poder local (tanto al lado chileno como boliviano de la frontera), utilizando en su provecho las nuevas relaciones de reconocimiento 'igualitario' en el marco del poder político nacional (Gundermann, Foerster y Vergara 2003), y las relaciones de índole 'jerárquica' que tradicionalmente han manejado dentro de sus comunidades.

De este modo, la elite que describimos opera a la forma de 'mediadores étnicos', que al mismo tiempo que ingresan a este nuevo mercado como actores diferenciados que pugnan por el control del tráfico transfronterizo con empresarios nacionales y transnacionales, controlan y/o canalizan a su favor las nuevas relaciones y beneficios que desde el Estado se dirigen hacia las comunidades locales y grupos étnicos. Son precisamente estas élites locales quienes absorben por ejemplo ayudas, subvenciones y concesiones para la mejora de los servicios e infraestructura en estas localidades. De este modo, observamos que las redefiniciones identitarias en proceso y el potenciamiento de las relaciones de mercado en estas comunidades terminan por reforzar los linajes tradicionales que ya operaban en estos espacios, jerarquías supuestamente débiles a la hora de enfrentar su exposición a los patrones del mercado y la libre competencia. Todo lo contrario, la yuxtaposición

---

14 Dos son los ámbitos que los comerciantes y propietarios de tierra distinguen como importantes para el desarrollo de los cultivos de quínoa en Colchane. El acceso a créditos blandos que les permitan invertir en maquinarias para así llevar a cabo cultivos más intensivos, y la diversificación de los agentes que compran su producción de modo de no depender casi en exclusiva de los compradores bolivianos que actualmente dominan este comercio.

de los poderes políticos, económicos y simbólicos al interior de las comunidades nos hablan más de una consolidación de estas jerarquías.

Sin embargo, las trayectorias que describen el margen transportista nos hablan de cómo los individuos y familias actúan dentro de los mismos procesos y oportunidades de mercado que la zona franca y la nueva ruta han creado. Elite y margen participan conjuntamente de un campo de fuerzas que ya no se encuentra enclaustrado en el dominio de una localidad (reciente hegemonía de lo translocal), ni tampoco organizado en torno a una dinámica puramente económica o instrumental, sino que dibujando en sus prácticas la imbricación de las esferas de lo político, lo económico y lo ritual. Ciertamente, no se trata de la mera continuidad de estructuras organizativas y formas de transporte anteriores (por ejemplo, las observadas en el siglo XIX). Aquí estamos ante nuevas e importantes diferencias, como la influencia del contexto y el influjo de la globalización, el papel estructurante devenido de la constitución de las fronteras nacionales, los nuevos flujos de población resultantes entre los países y el factor tecnológico. Juntos conducen a la construcción de un nuevo fenómeno y a las relaciones sociales vinculadas a estos elementos.

## Referencias citadas

- Aduana Nacional de Chile. *Estadísticas, 2012*. Santiago. Recuperado de [http://www.aduana.cl/prontus\\_aduana/site/artic/20070418/pags/20070418155859.html](http://www.aduana.cl/prontus_aduana/site/artic/20070418/pags/20070418155859.html)
- Appadurai, A. 1991 [1986]. "Introducción: Las mercancías y la política del valor". En Appadurai, A. (ed.), *La vida social de la cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 17-87). México: Grijalbo.
- Albó, X. 2002. *Identidad étnica y política*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del campesinado CIPCA.
- Biblioteca del Congreso Nacional (BCN). 2013. *Reportes Estadísticos Comunales, 2013*. Recuperado de <http://reportescomunales.bcn.cl/index.php/Colchane> (Recuperado 4 de abril de 2013).
- Bourdieu, P. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Burguete, A. 2011. Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6 (11): 38-88.
- De Munter, K. 2010. Tejiendo reciprocidades: John Murra y el contextualizar entre los aymara contemporáneos. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 42(1): 247-255.
- Delgado, F. 2001. "Simbiosis interzonal en las estrategias de autodesarrollo sostenible en ecosistemas de montaña: el caso del Ayllu Mujlli, Departamento de

- Cochabamba, Bolivia”. (Tesis de doctorado). Universidad de Córdoba, Córdoba, España.
- Grebe, M. 1986. Migración, identidad y cultura aymara: puntos de vista del actor. *Chungara*, (16-17): 205-223.
- Gundermann, H. 2003. Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, (25): 55-77.
- Gundermann, H., Foerster, R. y Vergara, J. 2003. *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago de Chile: Ed. Universidad de Chile/PREDES/RIL.
- Jiménez, Z. y Delgadillo, J. 2010. *Investigación participativa en gestión territorial indígena originaria y campesina: Ganadería campesina y gestión territorial de la comunidad Tallija-Confital, Ayllu Aransaya provincia Tapacari, Cochabamba-Bolivia*. Cochabamba: AGRUCO, PIPRGT, PLURAL.
- Mauss, M. 2008 [1950]. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” [1924]. En Mauss, M. (ed.), *Sociologie et Anthropologie* (pp. 145-284). Paris: PUF.
- Mendoza, M. 2007. *Descentralización, construcción ciudadana y capital social en Bolivia. Un análisis social, político y económico con estudios de caso de la zona andina y consideraciones sobre autonomías*. La Paz: PIEB.
- Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU). 2013. Recuperado de [http://www.minvu.cl/opensite\\_20070308155628.aspx](http://www.minvu.cl/opensite_20070308155628.aspx)
- Murra, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Orellana, R. 2009. “Municipalización de pueblos indígenas en Bolivia: impactos y perspectivas”. En: Assies, W., Van der Haar, G. & Hoekema, A. (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina* (pp. 315-340). México: El colegio de Michoacán.
- Perreault, T. 2006. From the Guerra del Agua to the Guerra del Gas. Resource Governance, Neoliberalism and Popular Protest in Bolivia. *Antipode*, 38 (1): 150-172.
- Pimentel, G., Rees, C., de Souza, P. y Arancibia, L. 2011. “Viajeros costeros y caravaneros. Dos estrategias de movilidad en el Período Formativo del desierto de Atacama, Chile”. En. Núñez, L. y Nielsen, A. (eds.) *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del tráfico sur andino* (pp. 43-81). Santiago: Encuentro.
- Richard, N., Moraga, J. y Saavedra, A. 2016. El camión en la Puna de Atacama (1930-1980): mecánica, espacio y saberes en torno a un objeto técnico liminal. *Estudios Atacameños*, (52): 177-199. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432016005000005>.

- Richard, N., Galaz-Mandakovic, D., Carmona, J. y Hernández, C. 2018. El camino, el camión y el arriero. La reorganización mecánica de la puna de Atacama (1930-1980). *Historia* 396, 8(1): 163-192.
- Sandoval, D., Chirino, F. y Gutiérrez, J. 2013. *Redes económicas y sociales: reconfiguraciones en el transporte interprovincial en Santa Cruz*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Tassi, N. 2015. "Pensando el mundo desde los márgenes: la expansión cosmológica y económica de los comerciantes aymaras en Bolivia". En Di Giminiani, P., González, S., Murray, M. y, Risor, H. (eds.), *Tecnologías en los Márgenes: Antropología, Mundos Materiales y Técnicas en América Latina* (pp. 43-66). México: Bonilla Artigas Editores.
- Tassi, N., A. Hinojosa, y Canaviri, R. 2014. *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Van Kessel, J. 1992 [1981]. *Holocausto al progreso. Los aymara de Tarapacá*. La Paz: Hisbol.
- \_\_\_\_\_. 2003. La empresa salitrera: el primer milagro económico chileno y el último capítulo de la historia de la comunidad aymara en Tarapacá. *Cuadernos de Investigación en cultura y tecnología andina*, (15).
- Yáñez, N. y Molina, R. 2008. *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Zamorano, Y. 2012. Análisis Estadístico del Programa de Saneamiento Legal de Vehículos 2011. Base de datos de los vehículos saneados según la Ley N° 133. (Documento de trabajo de la Aduana Nacional de Bolivia). Recuperado de <http://www.aduana.gob.bo/An%C3%A1lisis%20Programa%20de%20Saneamiento%202011.pdf>
- Zenteno, H. (2009). Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino. *Revista Punto C* 18 (14), 83-89.



# La frontera cedazo y el desierto como aliado: Prácticas institucionales racistas en el ingreso a Chile<sup>1</sup>

NANETTE LIBERONA CONCHA

## Tarapacá, región de inmigración, región fronteriza

**T**arapacá es una de las regiones de Chile en la cual la incidencia relativa de la inmigración es mayor a la media nacional y por lo tanto, la visibilización cuantitativa del fenómeno migratorio es superior a otras zonas geográficas. El porcentaje de inmigrantes, en relación a la población local, es mayor al promedio nacional y representa un 9,3% al año 2014.<sup>2</sup> Por otra parte, la Región de Tarapacá es una región fronteriza. Se trata de un territorio que se caracteriza por los intercambios sociales, económicos y demográficos que ha mantenido históricamente con los países vecinos (Lube, Penna, Vicuña y Pérez 2015: 32-36). Por lo demás, hasta antes de su división administrativa en 2007, era un territorio fronterizo trinacional, característica que si bien ha sido alterada, continúa siendo válida en el sentido de que la circulación de las personas entre los países fronterizos persiste en la región, con la presencia de familias bi y tri-nacionales, las fiestas tradicionales y los mercados andinos (Gavilán y Tapia 2006, González 2008, Tapia 2012, 2013).

Los territorios fronterizos en Latinoamérica, generalmente se caracterizan, por ser en su mayoría zonas de baja densidad poblacional, alejadas de los centros políticos y con desiguales niveles de desarrollo comparados con otras zonas dentro de los mismos países (Amilhat Szary y Rouvière 2009). Estos espacios se

---

1 Publicación original: Liberona Concha, Nanette. 2015. La frontera cedazo y el desierto como aliado: Prácticas institucionales racistas en el ingreso a Chile. En: *Polis* 42. DOI: [10.4000/polis.11308](https://doi.org/10.4000/polis.11308)

Este artículo es resultado del 1º año de investigación del Proyecto CONICYT de Inserción de Capital Humano en la Academia N° 79140078, titulado Relaciones interétnicas en el marco de la atención a público inmigrante sudamericano en la Región de Tarapacá: las instituciones estatales y el “otro”.

2 Datos del Departamento de Extranjería y Migración (DEM), 2014.

han visto presionados en la actualidad por los desafíos que implica la migración y la circulación de personas (Tapia 2012, 2013). Los estudios sobre migración y fronteras han comenzado a suscitar un interés mayor, debido al aumento de los movimientos de población y al lugar que ocupan las regiones fronterizas en el ingreso, tránsito y circulación de personas (Anguiano y López 2010, Núñez, Sánchez y Arenas 2013, Ribas 2011, Zapata-Barrero y Ferrer-Gallardo 2012).

Es en este contexto que realizamos una investigación al interior de las instituciones estatales que forman parte del proceso de ingreso e inserción de inmigrantes a Chile. Para comenzar, se realizó un trabajo de campo en la Provincia del Tamarugal, donde está ubicado el Complejo Fronterizo de Colchane, localidad ubicada en el límite administrativo entre Chile y Bolivia. El objetivo es indagar en las relaciones interétnicas que se producen en el contexto de la atención a público, buscando estudiar el impacto del fenómeno migratorio dentro de varias instituciones, con el fin de observar cómo se construyen las fronteras sociales, los imaginarios colectivos y cómo se establecen las relaciones de poder. Asimismo, nos interesa saber si se producen procesos de etnicización de los diferentes grupos de inmigrantes, así como explorar en la manera en que la sociedad de acogida y sus instituciones se hacen cargo de estos “nuevos usuarios”<sup>3</sup> o sujetos de derecho de los servicios públicos.

El surgimiento de fronteras sociales da inicio a procesos de etnicidad que van generando prácticas discriminatorias hacia los inmigrantes (Bertheleu 2007). Esto a su vez genera conflictos que tanto los agentes públicos como los inmigrantes enfrentan en el cotidiano, buscando ambos grupos estrategias de resolución (Liberona 2012), que no siempre significan un consenso entre las partes, pero que dan cuenta que el inmigrante es un agente más en el marco de las relaciones interétnicas. Es en este escenario que esta investigación pretende indagar sobre las relaciones interétnicas entre la población nacional y extranjera, ya que es en la interacción en los espacios públicos donde se da inicio a los conflictos interétnicos, que pueden tomar distintos caminos, según el grupo que se estudie. Wieviorka, refiriéndose al nacionalismo, afirma que la presencia muy fuerte de la noción de víctima es un argumento, un recurso simbólico que los grupos dominantes utilizan si ellos, por razones justas o no, se sienten amenazados (Luque 2004). De esta manera justifican la construcción de un “otro” conflictivo y pueden interpelar a la opinión pública.

---

3 En una investigación previa, apareció esta denominación de los pacientes inmigrantes en el Sistema Público de Salud (Liberona 2012). Esta definición responde a la idea generalizada de la inmigración sudamericana como una “nueva inmigración”, hecho que puede ser cuestionado si tomamos en consideración los constantes flujos de población en la región estudiada, desde el tratado de Ancón en adelante (González 2002, 2004).



La hipótesis que conduce a esta investigación se divide en tres ideas: 1) los servicios públicos que forman parte del proceso de ingreso e inserción en la sociedad de recepción son un terreno sensible donde emergen fronteras sociales y relaciones de poder entre los miembros de los grupos inmigrantes y la población nacional, generando procesos de etnicidad que provocan conflictos interétnicos. 2) Estas instituciones representan al Estado chileno y reflejan la política que el país ha optado hacia esta población, que por un lado, desde el enfoque de las políticas sociales, se cataloga de “vulnerable” y por el otro, desde Interior, lugar donde se intenta controlar e incluso frenar la inmigración económica. Esta política dicotómica dificulta la resolución de conflictos interétnicos en la sociedad chilena. 3) La alterización de los inmigrantes legitima y perpetúa la dominación étnica y de clase, produciendo discriminaciones hacia los inmigrantes. Esto se ve reforzado por la decisión de asumir un trato culturalista y/o racista hacia las poblaciones extranjeras.

La información del presente trabajo ha sido recopilada a través de la metodología cualitativa y se analizará bajo la óptica sociológica que nos permite observar los fenómenos sociales como procesos, así como a través del enfoque de la antropología política, del Estado y de las instituciones. Esta investigación es el inicio de un proyecto mayor, y son los resultados de los primeros 6 meses de trabajo. Se realizó en la I Región de Tarapacá, en las ciudades de Iquique, Pozo Almonte y en las localidades de Colchane en la frontera chilena y en Pisiga-Bolívar, frontera boliviana. Se desarrolló un trabajo de campo etnográfico con observación en terreno, en el cual se realizaron 8 entrevistas semi-estructuradas a informantes clave, tales como autoridades chilenas y extranjeras, dirigentes inmigrantes y agentes de intervención social; 4 entrevistas a funcionarios públicos del Complejo Fronterizo y a 4 “usuarios” inmigrantes de este mismo Complejo. Además, se estudiaron las políticas migratorias de Chile y de las instituciones involucradas y se hizo una permanente revisión de la prensa relacionada.

## El inmigrante visto como un “otro”

Al hacer una revisión histórica de las políticas,<sup>4</sup> los textos develan un aspecto en el que la administración chilena ha sido categórica: de preferencia los inmigrantes tienen que ser personas cercanas a la “raza chilena”.<sup>5</sup> Las premisas racistas han

4 El término inmigrante destaca el rol esencial que los extranjeros que han decidido residir en el país de acogida han jugado en la historia contemporánea de los estados-naciones, ya que éste pone el acento en la cuestión social de la inmigración, es decir, el desarraigo, la exclusión, la integración, etc. El término “inmigrante” hablaría más bien de un proceso que de un estado (Noiriel 2002).

5 Algunos historiadores se refieren a una “raza blanca y homogénea” (Carvallo 1945: 16). Subercaseaux demuestra que la categoría de raza chilena es una invención intelectual

quedado registradas en algunos documentos, como la circular del Ministerio de Relaciones Exteriores del 28 de agosto de 1925, que solicitaba una atención particular a los “individuos de características raciales opuestas a las nuestras”. En la actualidad estas premisas racistas si bien no son explícitas en los textos, la sociedad ha heredado del sentimiento adyacente. A esto se suma la mantención de una política migratoria restrictiva que precisa vincularse al actual decreto ley de extranjería que data de 1975, que la hace ser una legislación que no responde a la realidad migratoria actual, en gran medida debido a que prácticamente no considera la inmigración económica (Cortés 2007, Liberona 2012), produciendo mayor irregularidad administrativa.

Una forma de sobrellevar esta situación ha sido la realización de acuerdos interinstitucionales, como el caso del Oficio Circular 1179, del 28 de enero de 2003, complementada con la circular 6232 del 26 de mayo del mismo año, donde el Ministerio del Interior, junto al de Salud y de Educación llegan a acuerdos para facilitar la matrícula de niños y niñas extranjeros en situación administrativa irregular, así como para la regularización de las mujeres extranjeras en estado de gravidez. Otras iniciativas similares corresponden a la Ordenanza 3229 del 10 de octubre de 2007, que establece un Convenio de colaboración entre el Ministerio del Interior y el de Salud, para brindar salud a población migrante en riesgo social y permanencia no regular. En el año 2010, el 14 de abril, se publica la nueva Ley de Refugio (Ley 20.430 del Ministerio del Interior, que “establece disposiciones sobre protección de refugiados”). Todas estas iniciativas han significado un gran avance en materia de derechos de los inmigrantes, en particular las recientes modificaciones al Reglamento de Extranjería (que autoriza algunas visas laborales y familiares más flexibles y limita sanciones) y la circular N° 6 de Salud (que viene a ratificar lo anteriormente acordado), ya que buscan resolver situaciones que antes culminaban en irregularidad.

Sin embargo, pese a los esfuerzos interministeriales por mejorar las políticas sociales dirigidas a esta población, las necesidades actuales, como la creciente demanda de servicios públicos, no logran ser cubiertas a cabalidad (Acosta, Casas-Cordero, Gaymer y Stefoni 2008, Cortes 2007, Núñez 2011). A partir del aumento de estas necesidades aparece el sentimiento de amenaza en la sociedad de acogida. Sentimiento generado por esta nueva demanda que altera el funcionamiento de un servicio público y que pone en relieve la alterización de los inmigrantes.

Se recurre al concepto de alteridad, porque se trata de un modo de diferenciación social, basado en la oposición entre interioridad y exterioridad (De Rudder, Poirier y Vourc'h 2000). Comúnmente se asocia la alteridad a una marca somato-biológica

---

influenciada por el Darwinismo social, que tiene un fin específico de integrar simbólicamente a sectores antes excluidos de la idea de identidad nacional (2007: 32).

que se apoya en una creencia ordinaria de que existe la diferencia y separación naturales de categorías de seres humanos. Balibar (1988) explica que los estigmas de la alteridad pueden ser el apellido, el color de piel, las prácticas religiosas. En cuanto a la producción de alteridad, otros autores ponen énfasis en los procesos históricos que viven los pueblos, en tanto pilares de la constitución de sí en oposición al otro (Cognet 2007). Es así como la alterización puede entenderse como el proceso de construcción de un “otro” a través de categorizaciones sociales que son una conceptualización de la realidad social, que define y reconoce a los diferentes grupos, y que a su vez, se construyen en base a relaciones de dominación donde la diferencia es el objeto del conflicto (Tripiet y Rea 2008). Para estudiar este proceso se utilizarán los discursos de agentes (o funcionarios) y usuarios del servicio público en cuestión, considerando los discursos como hechos sociales en sí, como parte integrante de la realidad social que expresan y contribuyen a fabricar (De Rudder, Poirier y Vourc’h 2000). Estos discursos revelan y formalizan al mismo tiempo percepciones, representaciones, esquemas de pensamiento, los cuales se forjan en las relaciones sociales, por estos motivos se estudian en tanto reflejo de las relaciones interétnicas y como una forma de elaborar imaginarios sociales/colectivos. Siguiendo a Mauss (1901), para quien la ciencia de la sociedad es la ciencia de las instituciones, el trabajo etnográfico por el cual se ha optado en esta investigación está enfocado en el estudio de instituciones públicas, por este motivo no se trata solamente de analizar a los funcionarios públicos en sus interacciones con “usuarios” inmigrantes, sino también la posición institucional con respecto a esta población.

Esta investigación va a contribuir a la comprensión del fenómeno migratorio desde el punto de vista de las trayectorias de los migrantes, aportando la descripción de un eslabón que ha sido poco observado en Chile, como es el ingreso al país. Además, este trabajo pone el foco en las instituciones y los funcionarios públicos, por lo que el interés mayor es comprender cómo se comporta la sociedad chilena con los extranjeros que optan por este país como un lugar donde proyectar sus vidas.

## La frontera cedazo

La frontera es una institución y por tanto es una estructura social que tiene una finalidad particular, y una forma de organización que rige a la sociedad y porta sus valores. Durkheim (1871 [1984]) afirmaba que las instituciones eran creencias y modos de conducta instituidos por la colectividad. En este caso, el control migratorio estaría instituido por la Ley de extranjería y por los imaginarios sociales/colectivos forjados a lo largo de la historia de Chile. Pero cuando un Estado centralizado, como el chileno, tiene una política dicotómica, las instituciones se contradicen entre sí, como es el caso aquí observado. Las entrevistas a funcionarios públicos indican que existe una desvinculación entre el organismo encargado de

la administración del Complejo Fronterizo, que es la Gobernación del Tamarugal, y la institución que realiza el Control Migratorio, que es la Policía de Investigaciones (PDI). También confirman que se producen diferenciaciones sociales y maltrato hacia quienes cruzan. En este marco y en cuanto a la relación funcionario-usuario, uno de los administradores del complejo, al referirse a los funcionarios de la PDI, señala:

ellos tienen adoptado que un extranjero es un enemigo, entonces no hay caso que te vayan a ver de otra manera (Entrevista a Administrador Complejo Fronterizo de Colchane).

Asimismo, cuando preguntamos sobre las Modificaciones al Reglamento de Extranjería, se señala que existe desinformación por parte de la PDI:

esta modificación a la ley, yo estoy segura de que ningún policía lo tiene claro (Entrevista a funcionaria DEM de la Gobernación del Tamarugal).

Al abordar lo que atañe al trato hacia los inmigrantes, podemos observar que se reconoce la existencia de maltrato, a la vez que se anuncian las poblaciones que ingresan por este paso y la sumisión que deben adoptar algunas para poder cruzar la frontera:

todo depende de qué grupo esté allá, por ejemplo: Aduana, cuando va un grupo que es bueno, la atención es buena, el trato hacia el inmigrante es bueno, independiente si es como te digo dominicano, colombiano o boliviano, que son los que mayormente pasan por ahí; hay grupos que no, que el trato hacia el inmigrante se nota como despectivo, lo tratan mal, por otra parte el que viene entrando, normalmente el boliviano se queda callado, porque dice que lo que quiere es pasar porque si no, no se podría (Entrevista a ex funcionario de la Administración del Complejo Fronterizo de Colchane).

No se puede sin embargo, hablar de un maltrato generalizado, pues éste varía según los funcionarios y según los grupos de turno:

Dentro de la PDI también había gente prepotente con el extranjero, otros no, yo los veía que le conversaban y decían si vienes para Chile, por qué no traes todos los papeles, por qué no pediste la visa, otros no... (Entrevista a ex funcionario de la Administración del Complejo Fronterizo de Colchane).

El maltrato está igualmente asociado a la negación de la autorización de ingreso a Chile, así por ejemplo, refiriéndose a los bolivianos se señala:

Ellos saben que pasan irregular, pero a veces se preguntan cómo pasar regular, o sea gente de Mercosur, de la Can, Chile tiene contacto con los grandes bloques. Porque claro, tienen susto, porque saben la historia, que están los pacos [policía] y llegan y los devuelven (Entrevista a Administrador Complejo Fronterizo de Colchane).

Vemos entonces que el extranjero, cuando se trata de ese “otro”, puede ser maltratado y también tratado de forma arbitraria. La negación del ingreso, el hecho de ser “devueltos”, es una decisión discrecional relacionada a la política institucional y también a un criterio personal. Esto responde a uno de los roles de las fronteras que es generar barreras de ingreso a un país. Kearney plantea que la frontera tiene múltiples funciones y significados, “es una estructura y un proceso geográfico, legal, institucional y sociocultural compuesto” (2006: 31). Asimismo la define con tres misiones, la de clasificar definiendo, categorizando y afectando las identidades étnicas, nacionales, culturales y de clase de quienes las atraviesan. La misión de clasificar interviniendo en las posiciones y relaciones económicas de clase de los migrantes. Y la de filtrar, diferenciando a quien se autoriza y a quien no, y también modificando el valor económico de las personas que la cruzan. A esto se refiere la idea de la “frontera cedazo”. La pregunta es si este poder filtrador es una consecuencia de decisiones consentidas, de una interpretación legislativa o de un criterio que responde a otro tipo de intereses. Heyman (2012) afirma que la gobernanza de la frontera, en el caso de México-Estados Unidos, está basada en los obstáculos al libre flujo de la mano de obra, ya que una mano de obra obstruida o incompleta beneficia los intereses capitalistas, “empeora las condiciones laborales (salarios, horas, seguridad, etc.) que afectan a todos los trabajadores inmigrantes” (2012: 28). Por tanto, el mismo autor sugiere que la dominación de clase del capitalismo es doble, por un lado el beneficio económico de la plusvalía, por el otro, el temor y el odio a ese “otro”, como la xenofobia o el racismo. “La mano de obra es bienvenida, pero no los seres humanos que la brindan” (Heyman 2012: 32), situación que es entendida como una situación simultánea de presencia económica y separación social.

## Afrocolombianos en las fronteras

En los primeros resultados de la investigación se halló una situación conflictiva, específicamente entre funcionarios de la PDI y ciudadanos colombianos, en particular afrodescendientes. Vale señalar a este respecto que el aumento de la llegada de colombianos(as) a Chile ha despertado un gran interés científico, por lo que implica el aumento de población negra entre la población del país, provocando reacciones diversas y nuevas discriminaciones. Se trata de una población proveniente de ciudades como Buenaventura y Cali, a pesar de que hay un perfil muy diverso compuesto igualmente por estudiantes y profesionales

originarios de diversas ciudades del país. En 2014 se contabilizaron cerca de 30.000 colombianos(as), según datos del DEM. Al año 2008, la mayoría se concentraba en Santiago (70%) y en la Zona Norte en las regiones de Arica y Parinacota y Tarapacá (20%), y 15% de los(as) colombianos(as) en Chile estaba en condición de solicitante de asilo o refugiado (Amador 2011). En el año 2009, Colombia comienza a ocupar el primer lugar del total de visaciones en calidad de refugio (91%), mientras que para 2011 la cantidad aumenta a un 95% de los solicitantes a refugio. En 2015, el DEM ha informado que se trata del principal grupo solicitante de asilo o refugiado. La principal razón de este importante porcentaje es el desplazamiento forzado que afecta especialmente a la población afrocolombiana. Este fenómeno es quizá uno de los casos más dramáticos en el mundo, por el volumen y la virulencia con que se realiza. El 22,5% de los(as) desplazados(as) en Colombia son afrocolombiano(as), de los cuales el 60% constituyen mujeres, quienes en un 98,3% viven por debajo de la línea de pobreza. Buenaventura es una ciudad portuaria al suroccidente colombiano, tiene cerca de 400.000 habitantes, de las cuales el 80,6% vive por debajo de la línea de la pobreza, y dentro de ellos, el 43,5% en indigencia (PNUD-Colombia, 2008). Su población es mayoritariamente afrodescendiente. Esta dramática situación ha provocado una importante emigración de colombianos a diferentes países del mundo, entre los cuales Chile, donde las afrocolombianas se ven presas de estereotipos sexistas y racistas. Según el estudio de Amador (2011), una gran parte de estas mujeres debe ejercer la prostitución por no encontrar otras oportunidades laborales, a pesar de que muchas se han insertado en sectores como los servicios de belleza (Peluquería, manicure, estilistas, masaje). En el caso de los hombres, quienes también son víctimas de estereotipos racistas, deben sortear una asociación directa a la delincuencia y al narcotráfico e insertarse en sectores laborales donde se recurre a la fuerza física, como el oficio de cargador (Liberona y Bustamante 2015), entre otros.

En la entrevista a una de las religiosas a cargo de la Casa de Acogida al Migrante, instalada en Pisiga-Bolívar, se entregan pistas sobre el racismo y la discriminación dirigida contra los colombianos(as) que surge en esta zona fronteriza:

Nosotras trabajamos buscando siempre las nuevas pobrezas y se vio que vinieron dos hermanas a hacer un estudio en frontera y se dieron cuenta que habían muchos colombianos que rebotaban y no hallaban a adonde ir, porque aquí en las residencias les cuesta darle alojamiento, sobre todo a los negros, a los afros, hay mucha discriminación con los negros, con los afros, entonces nadie los quiere recibir (Entrevista a Ana Oyarzo, Casa de Acogida al Migrante).

A medida que avanza la etnografía, se va confirmando que la no autorización del ingreso en esta frontera, “el rebote”, se asocia a la población colombiana.

No sé, si yo traía todos mis documentos, mi pasaporte, mi vacuna, la [ininteligible] internacional que te exigen...no me pidieron bolsa siquiera, no me pidieron bolsa de ingreso. Y carta de invitación de un chileno, de un amigo de nosotros, contrato de trabajo, nada. No me quisieron dejar entrar por ser colombiano. (Entrevista a inmigrante “rebotado” colombiano 1).

La religiosa entrevistada en Pisiga-Bolívar reafirma que esta práctica –de no autorización de ingreso– se daría principalmente hacia los colombianos:

En la Casa de Acogida la mayoría son colombianos, el año pasado deben haber sido unos 10 peruanos y bolivianos. (Entrevista a Ana Oyarzo, Casa de Acogida al Migrante).

El maltrato y la no autorización del ingreso es una práctica conocida, así un profesional colombiano, residente de Pozo Almonte cuenta:

Yo llegué en avión. Porque ya unos compañeros me habían dicho que si iba a viajar, que no viajara por tierra...Me decían que no me iban a dejar entrar, que me iban a tratar mal en las, en las, las aduanas...cuando uno llega, uno dice que es colombiano y al tiro empiezan a preguntar más cosas, “¿qué estás haciendo acá?”, a pedirte, por ejemplo, me decían “¿usted cuánta plata tiene, para quedarse acá?” (Entrevista a dirigente inmigrante 1).

## La bolsa de viaje

Se identifica un elemento central para justificar la práctica de no autorización del ingreso: la exigencia de una “bolsa de viaje”. Esto se asocia con la diferenciación entre turistas y migrantes, ya que todos ingresan –de acuerdo al estatus jurídico– como turistas. Así, se observa que quienes no ingresan es por motivo de solvencia:

había una pareja que viajaba a ver a la mamá que estaba enferma y ellos –no sé cuánto dinero espero les decían que no era suficiente el dinero que llevaban para tantos días (Entrevista a ex funcionario de la Administración del Complejo Fronterizo).

aquí solo llegan las personas que vienen rebotados por solvencia, por dinero y ya ven cómo solucionar su problema y se van (Entrevista a Ana Oyarzo, Casa de Acogida al Migrante).

La PDI hace firmar una declaración a los “rebotados”, indicando que por motivos económicos la persona se niega a ingresar a Chile, como si se tratase de una decisión personal, pero que según los testimonios, no deja tomar una decisión con consentimiento informado:

les dicen “ya, ya firma ahí y rápido, que hay otra hora, hay otras personas esperando”, entonces, los van, ¿cómo se dice?, eeh, no les dan tiempo a pensar, no les dan tiempo a hacer nada (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

El monto de la “bolsa de viaje” no está establecido en ningún documento y menos reglamentado, sino que varía en función del criterio del funcionario, así lo señalan diferentes entrevistados:

la policía simplemente dice “no, no entrai” y no entrai y sino tenís la bolsa de 3.000 dólares, de 500 dólares, eh, depende, hay unos que les piden hasta 300 dólares y a otros les dice “5.000, 3.000, 2.000”, entonces va a depender de quién esté al frente (Entrevista a Administrador del Complejo Fronterizo de Colchane).

La bolsa es que se tiene que presentar cierta cantidad de dinero, te exigen que presentes 1.500 dólares, que son entre 1.000 o 1.500 dólares o más, y si tienes más mejor (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

Si bien, esta práctica es usual al momento en que se realiza el trabajo de campo, los montos habrían disminuido el último año.

también como ya les decía el año pasado los funcionarios le pedían la solvencia en dólar, 1000-2000 dólares cosa que este año también se ha notado una diferencia ya que le piden 200-300 dólares (Entrevista a Ana Oyarzo, Casa de Acogida al Migrante).

El argumento para esta exigencia es que si el “usuario” no demuestra que tiene dinero suficiente para el periodo que declara permanecer en el país, es inmediatamente clasificado como migrante:

lo justifican que, cómo se van a sostener acá en Chile. Entonces, si no traen bolsa de turismo, es porque vienen a prostituirse o a delinquir, “¿cómo te vai a mantener en Chile?” le dicen, “con trescientas lucas no te vai a mantener más de un día en Chile (Entrevista a Administrador del Complejo Fronterizo de Colchane).



Los funcionarios de la PDI asumen esta exigencia de demostrar solvencia como una política institucional:

Si no acreditan la carga de turista, sea colombiano, peruano, boliviano, mexicano no sé, nosotros estamos facultados para negarles el ingreso a Chile, entonces si nos ha tocado a veces que son personas colombianas, de muchas nacionalidades que nosotros devolvemos y ellos vuelven en forma clandestina. Dicen 'voy a llevar 100 dólares' por 90 días y nosotros sabemos que con ese valor no se puede vivir en 90 días, es por esto que se informa en un libro, es un acta de devolución, donde está establecido porqué y además tenemos un sistema computacional, adicionalmente tenemos una minuta semanal y ahí van incluidas las personas que nosotros devolvemos (Entrevista a funcionario de la PDI).

Los funcionarios de la Gobernación del Tamarugal manifiestan su desaprobación a esta política:

hemos tratado de ver con la gente de la PDI, porque la ley no establece lo que se llama bolsa de viaje, pero no establece de cuanto es, no establece si es de 5.000 o 10.000 por día, se ha tratado de estandarizar para que no genere... por ejemplo, que un colega cobre tanto y el otro tanto, lo malo es que no está establecido por ley (Entrevista a Administrador del Complejo Fronterizo de Colchane).

la bolsa de viaje puede ser lo que al policía se le ocurra, pueden ser cinco mil dólares como pueden ser quinientos dólares, no hay un... hay mucha discrecionalidad de parte de las policías... los dejan entrar, no los dejan entrar (Entrevista a Jefe de Gabinete Gobernación del Tamarugal).

## **Racismo, discriminación y fronteras**

Immanuel Wallerstein, para quien la etnicidad es el reflejo de antagonismos económicos, afirma que las fronteras que se erigen en las interacciones sociales son establecidas por las posiciones que ocupan los miembros de una sociedad. Wallerstein propone además que el racismo es el tipo de relaciones que diferentes segmentos de la fuerza de trabajo han sido obligados a adoptar en una estructura económica determinada. Habría servido como justificativo ideológico a la jerarquización de la fuerza de trabajo y a la desigualdad de ingresos que la acompañaba. Por otra parte, el autor advierte que tanto el sexismo como el racismo son formas que recurren a la biología para definir las posiciones sociales (Wallerstein 1990: 11). Para Wieviorka (1993) el racismo tiene dos lógicas, la de la inferiorización y la de la diferenciación, que se expresan, entre otras formas, en

discriminaciones. Es decir, en “un tratamiento desigual fundado en la aplicación de un criterio legítimo” (Fassin 2002).

Tijoux y Díaz (2014) plantean que existe un “control racial de los cuerpos”, y que en nuestra sociedad se perpetúan las violencias racistas y sexistas que enfrentan los inmigrantes, definidos como los nuevos bárbaros. De manera general, afirman los autores, “lo “blanco” es referencia nacional versus lo “negro”, que produce la construcción estereotipada del inmigrante como un imaginario de la herencia colonial y de la diferencia establecida en la constitución del Estado-nación (Tijoux y Díaz 2014: 1). Estas prácticas generan incompreensión e impotencia en quienes son objeto de racismo y sexismo:

llegamos a Tacna y cuando fuimos a entrar nos encontramos con una pared de hierro porque los funcionarios de la PDI, no todos pero sí me tocó a mí en particular con una chiquilla que me pidió la documentación, y yo traía la documentación pero no apostillada, o sea me toco salir de mi país en cuestión de 5 días... La chiquilla que me atendió y me pidió la documentación, la bolsa, y me dijo: que no me podía dar ingreso... entonces yo le pregunté por qué y ella volvió a coger mi pasaporte, lo miro y me dijo: “Eres Colombiana”. Y yo le digo ‘sí Señora’. Y me dice: “ahh es que las colombianas son unas maracas [prostitutas]...” y que veníamos a quitarles sus empleos y sus hombres (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

Este relato responde a la idea del “control racial de los cuerpos”, que plantean los autores antes mencionados, en el que la sexualidad se asocia a la “raza”. Pero también la clase, siguiendo a Tijoux (2014), “la sexualidad y la clase producen formas de ser, sentir y actuar”. De esta manera, la sociedad chilena y sus instituciones asignan a la mujer colombiana “negra” un rol específico, asociado a un atributo negativo: su figura está en la “actualidad fetichizada y racializada” afirma Tijoux (2014). Se trata de una concepción arraigada en la sociedad chilena, y que se expresa de diferentes maneras, siendo el abuso de poder una forma de violencia naturalizada por agentes públicos, como los funcionarios de la PDI:

Yo hace 1 año salí a recoger a mi sobrino a la frontera. Tuve una discusión muy fuerte con la gente de la PDI, y no me dejó salir. Yo tengo una temporaria y no me dejó salir, y me amenazó y me dijo “si quiero, te hago quitar esa temporaria’ te voy a meter trata de personas, y por qué no me deja salir, yo voy sola. Es que yo no sé a quién usted va a traer” (Entrevista a dirigente inmigrante colombiana).

## Transgresión a los derechos de los niños

La política discrecional de la PDI se basa en la premisa que los migrantes que no cumplen ciertos requisitos (bolsa de viaje, sellos consulares) pueden atentar contra la seguridad del país, pero este criterio no se usa para analizar y resolver situaciones in situ que podrían transgredir los derechos humanos o los derechos de los niños y niñas, como lo ilustra el siguiente relato:

son tan inconscientes que la niña tenía todos los documentos, el esposo tenía los documentos, pero resulta que era un bebe recién nacido y no le sacaron el pasaporte. O sea, supuestamente con el registro civil del niño apostillado y autenticado, supuestamente debieron haberlo dejado entrar, porque eran los papás y que estaban allí apostillados, pero no, le pidieron el pasaporte, el papá fue a pedir en el consulado en Bolivia uno temporal y tampoco se lo valieron... o sea dejan entrar a todo el mundo menos al bebé... es absurdo porque uno nunca va a dejar a un hijo, y es ahí donde radican las ironías y uno toma las decisiones que toma (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

Podemos interpretar de este extracto que las decisiones de los migrantes se tornan inminentes frente a una situación extrema, como lo es la frontera de Colchane, donde no hay nada para ellos: la población local no los quiere recibir; el altiplano en las noches es muy frío; no hay donde comprar pañales, ni siquiera un café. En este contexto, ellos declaran no tener otra opción, el objetivo es ingresar a Chile y cumplir el objetivo del proyecto migratorio:

A nosotros ahí nos vuelven ilegales, no venimos con intención de entrar ilegal a este país. Ellos más que nosotros conocen los huecos, nosotros venimos apenas, y ellos dicen que tenemos los huecos conocidos por donde nos metimos, por donde salimos. Los peruanos y los bolivianos enseñan los huecos, nosotros no enseñamos los huecos a nadie. Nosotros venimos apenas...

¡Quién no quisiera entrar legal aquí! [...] ¿Por qué se vuelve uno ilegal? Porque no nos dejan pasar, y ellos no saben el viaje de 5 días, pasando hambre, necesidades, a veces vienen con el mero transporte. Gente que es inexperta le roban los peruanos, y se quedan sin nada, y les toca pedir. Entonces llegar aquí a la frontera para que le peguen una puerta en la cara y le digan no, porque usted es colombiano, porque usted, es negro, porque usted es esto, es terrible... ellos no ven eso (Entrevista a dirigente inmigrante colombiana).

## Rebotado en medio del desierto y la oferta de la ilegalidad

Hemos visto que la consecuencia de las prácticas discrecionales y racistas,<sup>6</sup> que producen el “rebote” –es decir la negación del ingreso a Chile–, conllevan a la toma de una decisión que atraviesa los límites de la legalidad: el ingreso clandestino por pasos inhabilitados. En medio del desierto no hay otra opción:

pero yo ya no me puedo devolver, no hay plata, no es la forma y ya estoy aquí en las puertas del horno como se dice, entonces es ahí donde uno toma la decisión, donde uno toma muchos riesgos, fueron dos días totalmente... (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 2).

Los pasadores o “coyotes” ayudan a culminar el trayecto y lograr el anhelado sueño de llegar a Chile:

así pasa con muchos de los que entran por allá, la misma necesidad, el hecho de no devolverse, de tener unas metas, es como, de llegar aquí a Chile (Entrevista a dirigente inmigrante colombiano).

Sin embargo, se trata de tráfico de personas, por tanto, las religiosas, que conocen los riesgos asociados, intentan proteger a los y las “rebotados/as”:

ellas [las religiosas] se están exponiendo siempre por ir en búsqueda, de repente de que van a darse la vuelta a la frontera y se encuentran con personas que han sido rebotadas y están ahí. Y antes que las tomen los coyotes se las llevan ellas” [...] “los mismos coyotes, cuando ven que esta persona no tiene los medios que ellos necesitan para poder salir, sustentarse y todo, les dicen que... se las van a dejar a ellas, ¿viste? (Entrevista a ex trabajadora social del Programa Refugio Iquique).

El monto del cruce clandestino es variable y oscila entre los 50 y los 600 dólares por persona, seguramente esto varía en función de la oferta y la demanda:

les cobran 150 dólares por pasarlos al otro lado, 50-100 dólares. Pero últimamente casi todos han decidido entrar a la mala (Entrevista a Ana Oyarzo, Casa de Acogida al Migrante).

nos cobraban \$500 dólares por cada persona y nosotros decíamos ‘como se les ocurre’, si ya llegamos hasta ahí y nos habían robado dos veces, y

---

6 Los inmigrantes entrevistados hablan de “desierto”, por este motivo se opta por usar esta palabra. Sin embargo el territorio al que se refieren es más bien el altiplano y la pampa, lugares un tanto desérticos, pero cuyas características geográficas y ecológicas se diferencian del desierto como tal.

de tanto como tira y jale nos cobraron \$300 por cada persona (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 2).

yo una vez hablé con ellos y les dije “cómo vienen aquí, qué hacen aquí”, y me dicen “nosotros antes pasábamos gente en la noche, Colombianos de todo, y cobrábamos por eso muchas veces 500-600 dólares”. Porque muchas veces uno se pregunta por qué tiene tanto llamo [ganado], y por qué tiene vehículo y todo... Eso es lo que yo me preguntaba al principio, pero después pude entender y también me dijeron “de repente pasábamos droga”, así ellos te lo dicen cuando hay confianza (Entrevista a ex funcionario de la Administración del Complejo Fronterizo).

Los pasadores son parte de la población local, oriunda del territorio aymara transfronterizo. Esto se condice con lo planteado por Laura Oso al estudiar las estrategias para esquivar el control de las fronteras y los impedimentos de ingreso al advertir que

Ni el tráfico de inmigrantes se reduce a las grandes organizaciones criminales, ni la emigración que he denominado como ‘espontánea’, aquella apoyada básicamente en las redes migratorias y comunitarias, está siempre exenta de fines lucrativos, contribuyendo también a la explotación y al negocio que supone la inmigración irregular (Oso 2011: 429).

Entre estos negocios, el extracto de entrevista anterior introduce al tema del vínculo entre el tráfico de personas y el narcotráfico. Aquí surge la figura del “burrero”:

hay tráfico de personas, pero también hay los otros tráficos, “yo te pongo en Chile, pero llévame estos, dos, tres kilos de droga”, ya, efectivamente lo ponen en Chile, le dan 200 dólares, no cierto?, normalmente se les conocen como burreros, pero siempre caen esas personas como burreros, pero no caen los grandes, los otros, pagan 200, 300 dólares por ingresar acá a Chile, algunos ingresan por los controles, como corresponde pagando esa cantidad y otros pagan esa cantidad e ingresan por pasos no habilitados, ¿ya? (Entrevista a dirigente inmigrante ecuatoriano).

Al querer indagar sobre el tema con la Policía, este vínculo es desmentido y, en un discurso un tanto confuso, se asocia el aumento de inmigrantes “negros” a la pregunta. La respuesta confirma además la discrecionalidad que otorga la legislación de decidir quién entra y quién no al país:

el tráfico de personas no está muy ligado al tráfico de drogas, no es necesariamente el inmigrante que comete delito de tráfico, lo que sí, duramente estos tres últimos años, el aumento de inmigrantes colombianos

y últimamente dominicanos, generalmente con la legislación de materias de fronteras, permite discernir la entrada o no de ciertos extranjeros, generalmente es que si tienen o no los recursos para permanecer en el país en calidad de turista (Entrevista a Subprefecto de la PDI).

## Los riesgos del ingreso clandestino

El ingreso a través del pago al pasador implica costos que no son únicamente monetarios, es así como el relato sobre el mundo de la ilegalidad es oscuro y denso, tanto como la travesía por el desierto. A través de una conversación con dos mujeres colombianas, que cuentan sus historias de forma alternativa, es que se reconstituye esta experiencia. Los pasadores merodean el Complejo Fronterizo y saben a quién abordar. Ofrecen el ingreso clandestino a los y las “rebotados/as”. Se negocia el monto y luego se dirigen a una casa:

Cuando llegamos abrieron un portón y uno mira y dice: ¡Guau, mira esa cantidad de gente, porque no es una, ni dos son: 60-70 personas en tres habitaciones, un patio grande y un baño y en una de esas se cocina y una es de ellos (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

La salida es siempre en la noche, cuando es más fácil evitar los controles policiales, por lo que deben esperar en esta casa, donde pagan para comer y van perdiendo sus pertenencias poco a poco. Esto sucede porque una vez adentro se transforman en dependientes de los pasadores, de sus horarios y decisiones. Se apoderan incluso de sus equipajes, escogiendo lo que van a tomar y dejar. Las mujeres cuentan que les robaron ropa interior, secadores de pelo y cosméticos. Después de varias horas de hacinamiento y encierro salen:

la suben a uno a una van [minibús] sin asientos, ponen las maletas y uno tiene que sentarse sobre las maletas, y cuando está lleno, a las gorditas como yo, nos suben otras personas encima, ¡yo cargué a dos, durante horas! ¡Uno en cada pierna! (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

El trayecto tiene diferentes etapas, entremedio hay una parada (o dos), donde incluso preparan comida, pero todos deben poner dinero para comprar los alimentos a sus pasadores, ya que no hay otra forma de abastecerse:

pagas la plata y todo y ya en la madrugada como tipo 3-4 de la mañana uno se para y se acomoda, pero ya te han esculcado hasta mas no poder, entonces de esa casa-finca te sacan y son cuatro horas de trayecto

donde uno nomas ve desierto y desierto, y uno llega cuando ya está amaneciendo. (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 2).

Los momentos densos son cuando hay riesgos de ser descubiertos por las patrullas de la policía, una de las entrevistadas relata cómo una mujer tuvo que mantenerse con “el pecho incrustado en la boca de su bebé” durante todo el viaje para que no llorara y no fuesen descubiertos. A veces deben parar y esconderse entre las ruinas de antiguos poblados abandonados. El trayecto se hace con las luces de los vehículos apagadas. La inmensidad de la noche y el frío del desierto hacen que el miedo y la incertidumbre crezcan. Así, el escenario se transforma en un espacio indescriptible, inimaginable:

Entonces uno llega como a unos huecos, tumbas, no sé cómo decirlo, paredes viejas casi caídas y lo hacen bajar a uno rápido y una no puede porque baja entumecido, ni es capaz de moverse entonces a uno se le hace eterno el viaje; y lo dejan tirado a uno y se desaparecen (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 1).

También relatan que antes de dejarlos ahí, les piden sus abrigo o ropa gruesa y los dejan desamparados y desorientados en zonas periurbanas, de la comuna de Pozo Almonte. Aunque otro relato, el de un dirigente inmigrante ecuatoriano, explica que también hay casos en que los dejan en medio de la ciudad, en plena Plaza Condell de Iquique. La decisión de entrar por un paso no habilitado constituye una oportunidad de llegar a puerto, sin embargo, las experiencias extremas que se viven marcan a las personas, reforzando su autoestima en el mejor de los casos, como el de estas mujeres que se asombran y enorgullecen de lo que fueron capaces de hacer:

Son condiciones infrahumanas, nosotras dijimos ¡uy, nosotras somos muy osadas de verdad! Uno ya después que pasa como el impacto, como el susto, como tantas cosas que uno vive, porque esa es otra situación, que a uno le dicen ¡guau! (Entrevista a inmigrante “rebotada” colombiana 2).

Pero, los sucesivos robos, vejaciones y hasta situaciones de violencia sexual, – reportadas por la ex trabajadora social del Programa Refugio Iquique–, dejan heridas, que no siempre se quieren recordar, menos relatar.

## Reflexiones de cierre

Esta travesía presenta una movilidad desigual (Heyman, 2012), ya que algunos migrantes no pasan el filtro del control migratorio fronterizo y se ven obligados a enfrentar situaciones extremas como las antes descritas. Se trata de una estrategia

migratoria (Oso, 2011), que implica una importante inversión monetaria (transporte, pagos a funcionarios, “bolsa de viaje”) y que requiere de contactos con redes, pasadores o “coyotes”. Sin esto el proyecto migratorio no puede concretarse, pero los riesgos están presentes y el costo se encarece cuando se estimula el negocio ilegal del tráfico de migrantes. Todas las fronteras tienen sus particularidades y es evidente que algunas son más riesgosas que otras, sin embargo, los relatos que a través de esta investigación se recogieron demuestran que lo que sucede en la frontera entre Chile y Bolivia, por Colchane, es comparable a situaciones conocidas en otras latitudes y en otros contextos. Villafuentes y García (2015) afirman que en la frontera norte de México, “se inicia el viaje más incierto en la vida del migrante” y que “la migración es un coctel de fe, terquedad y suerte” (Citando a Ramírez, Sigfredo. “Retrato de una migración”, s/n). Meneses (2011) afirma que el ingreso clandestino a países como Estados Unidos y los Europeos, ha sido extremadamente perseguido en los últimos 15 años, sin lograr disminuir el flujo de migrantes indocumentados, sino más bien atrayendo al crimen organizado, que ha logrado controlarlo a través de las tarifas y de los peligros mortales (Menseses 2011: 531). En el apartado de un texto de Kastner titulado “A través del desierto”, sobre las migrantes nigerianas de camino hacia Europa, la situación se describe así: “No es un recorrido lineal de partida a destino, está lleno de impedimentos, obstáculos, rodeos y retrocesos” (2011: 515). La autora relata cómo aparecen los peligros del Sahara en las conversaciones con las migrantes y declara “en estos espacios fronterizos los transmigrantes llegan a sus límites físicos y psíquicos” (2011: 516).

Si bien, se constató en terreno que al momento de hacer la etnografía la práctica del “rebote” había disminuido en relación a años anteriores y que hay instituciones más abiertas a aceptar la diversidad cultural que conlleva el fenómeno migratorio, las ideas racistas no han desaparecido de los imaginarios colectivos de la población chilena y de sus instituciones. Al contrario, la presencia de población “negra” genera controversia, y existen fronteras sociales potentes entre la población nacional y la población colombiana, afrodescendiente o no. Las barreras en el ingreso a Chile van a seguir imponiéndose mientras persistan las distintas formas de diferenciación social asociadas a la alteridad, a la etnicidad, al racismo y al sexismo, que se han presentado en este texto. Si la población chilena insiste en pensarse como una unidad cultural homogénea y en ver al inmigrante como un “otro” y, en consecuencia, refuerza sus fronteras el tráfico de personas irá en aumento, como ha sido el caso en México donde el narcotráfico ha encontrado un financiamiento alternativo. Según Weber (1922) la institución es un regulador de las relaciones sociales. Sin embargo, Wieviorka (Luque 2004) afirma que la etnicización de las identidades culturales ha influido en la crisis de las instituciones. El autor señala que ya no están muy claros los fines de éstas, que en lugar de hacerse cargo de la socialización y del orden público, fomentan la injusticia social. En el caso específico de la PDI, mientras la ley de Extranjería siga en vigencia, es



difícil que no se piense al migrante desde otro enfoque que el de una potencial amenaza a la seguridad nacional. Las prácticas institucionales racistas van a seguir apoyándose de la discrecionalidad que le otorga la ley a quienes tienen el poder de decidir otorgar o no un servicio a un “usuario” extranjero, en este caso la autorización del ingreso al país.

## Referencias citadas

- Acosta, E., Casas-Cordero, F., Gaymer, M. y Stefoni, C. 2008. *Niños y niñas inmigrantes en Santiago de Chile. Entre la integración y la exclusión*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, OIM.
- Amilhat Szary, A.-L. y Rouvière, L. 2009. Des dynamiques transfrontalières au bilan d'aménagement du territoire : Innovations et blocages dans les Andes centrales (Chili-Pérou-Bolivie). *Revista Mosella*, Especial Fronteras y desarrollo.
- Amador, M. 2011. La incesante diáspora africana: afrocolombianas solicitantes de asilo en el norte chileno. *Revista Nomadías*, (12).
- Anguiano, M.E. y López A.M. 2010. *Migraciones y frontera. Nuevos contornos para la movilidad internacional*. Barcelona: Icaria/CIDOB.
- Balibar, É. y Wallerstein, I. 1988. *Race, nation, clase*. Paris: La Découverte.
- Barth, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bertheleu, H. 2007. Sens et usages de 'l'ethnisation'. Le regard majoritaire sur les rapports sociaux ethniques. *Revue européenne des migrations internationales*, 23 (2): 7-28.
- Carvallo, S. 1945. *El problema de la inmigración en Chile y algunos países sudamericanos*. Santiago de Chile: Talleres Gráficos Simiente.
- Cognet, M. 2007. “Au nom de la culture: le recours à la culture en santé”, Éthiques de l'altérité. En: Cognet, M. y Montgomery, C. (dirs.), *La question de la culture dans le champ de la santé et des services sociaux*, Cognet, M. Y Montgomery, C. (dir.), Les Presses de l'Université Laval; Quebec.
- Cortez, A. 2007. “Migración internacional: un desafío para las políticas públicas de Chile”. En: *Niñas y niños migrantes. Políticas públicas, integración e interculturalidad*. Santiago de Chile: Ed. Colectivo Sin Fronteras.
- De Rudder, V., Poirer, C. y Vourc'h, F. 2000. *L'inégalité raciste*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim, E. 1871 [1894]. *Les règles de la méthode sociologique*, París: PUF
- Fassin, D. 2002. “Discrimination et santé: enjeux politiques et signification sociale”. *Profession Banlieue*, (4): 1-22.
- Gavilán, V., y Tapia, M. 2006. Diagnóstico de los procesos migratorios en el norte de Chile. *Revista Electrónica Parinas*, II (2).

- González, S. (2002). *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en Tarapacá andino 1880-1990*, Santiago de Chile: DIBAM.
- \_\_\_\_\_. 2004. *El Dios Cautivo. Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago de Chile: LOM.
- \_\_\_\_\_. 2008. *La llave y el candado. El conflicto entre Perú y Chile por Tacna y Arica (1883-1929)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Heyman, Josiah 2012. "Capitalismo, movilidad desigual y la gobernanza de la frontera México-Estados Unidos". En: Alejandra Aquino, Amarela Varela y Frédéric Décosse, coordinadores. *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*. Oaxaca: Sur ediciones.
- Kearney, Michael. 2006. "El poder clasificador y filtrador de la frontera", En: Francisco Besserer y Michael Kearney (editores). *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de la frontera*. México: Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- Liberona, Nanette. 2012. De la alterización a la discriminación en un sistema público de salud en crisis: conflictos interétnicos a propósito de la inmigración sudamericana en Chile. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat*, (28).
- Luque, J. C. 2004. La producción de las diferencias y la injusticia social en las sociedades multiculturales. Migración, reconocimiento y tolerancia. Conversaciones con Michel Wieviorka en la ciudad de México. *Perfiles Latinoamericanos*, 203-232.
- Mauss, M., 1901. *La sociologie: objet et méthode*. Escrito en colaboración con Paul Fauconnet. Paris.
- Menara Lube Guizardi *et al.* 2015. "Claves conceptuales e históricas para comprender la frontera norte de Chile y la migración en Arica y Parinacota". En: José Tomás Vicuña Undurraga y Tomás Eugenio Rojas Valenzuela editores. *Migración internacional en Arica y Parinacota: Panoramas y tendencias de una región fronteriza*, Santiago de Chile: Orden religiosa Compañía de Jesús. Servicio Jesuita a Migrantes, pp. 32-36.
- Meneses, Guillermo Alonso. 2011. "Los peligros de la migración clandestina en las fronteras de España y la de México-Estados Unidos", *El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Natalia Rivas Mateos (ed.), Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Noiriel, Gérard. 2002. *Atlas de l'immigration en France*. Paris: Éd. Autrement, coll. Atlas Mémoires.
- Núñez, A., Sánchez, R. y Arenas, F. 2013. *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La Cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Núñez, L. 2011. "Necesidades de las Mujeres migrantes y la Oferta de Atención en Salud Reproductiva. Discrepancias y Distancias de una Relación no resuelta", En: Carolina Stefoni (editora). *Mujeres inmigrantes en Chile: ¿Mano de obra o trabajadoras con derechos?* Colección Sociología,

- Personas, Organizaciones y Sociedad/. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Oso, Laura. 2011. "La frontera de Barajas: estrategias migratorias y mecanismo de tráfico de las mujeres latinoamericanas en España". En: Natalia Rivas Mateos (ed.) *El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Ribas, Natalia Mateos. 2011. *El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra
- Subercaseaux, Bernardo 2007. Raza y nación: el caso de Chile. *Revista A Contra Corriente*, 5 (1): 29-63.
- Tapia, M. 2012. Frontera y migración en el Norte de Chile a partir del análisis de los censos de población. S. XIX y XXI. *Revista Geografía Norte Grande*, (52): 177-198
- \_\_\_\_\_. 2013. "Migración y movilidad de los trabajadores fronterizos en Tarapacá durante el ciclo del nitrato. 1880-1930". En: S. González (Ed.), *La sociedad del salitre: protagonistas, migraciones, cultura urbana y espacios públicos, 1870-1940*. Santiago de Chile: RIL.
- Tijoux, M. E. y Díaz, G. 2014. Inmigrantes, los "nuevos bárbaros" en la gramática biopolítica de los estados contemporáneos". *Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, 2 (1): 284-309.
- Tijoux, M. E. 2014. El Otro inmigrante "negro" y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. *Boletín Onteaiken*, (17).
- \_\_\_\_\_. 2013. "Las escuelas de la inmigración en la ciudad de Santiago: Elementos para una educación contra el racismo". *Polis Revista Latinoamericana*, 12 (35): 287-307.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Negando al 'Otro': El constante sufrimiento de los Inmigrantes Peruanos en Chile". En: Carolina Stefoni (editora). *Mujeres inmigrantes en Chile: ¿Mano de obra o trabajadoras con derechos?* Colección Sociología, Personas, Organizaciones y Sociedad/. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Tripier, M. y Rea, A. 2008. *Sociologie de l'immigration*. Éditions La Découverte, Paris.
- Villafuentes, Daniel y García, María del Carmen. 2015. Crisis del sistema migratorio y seguridad en las fronteras norte y sur de México. *EMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.* 23 (44): 83-98.
- Wallerstein, I. 1990 [1983]. *Le capitalismo historique*. Paris:Éditions La Découverte.
- Weber, M. 1922. *Economie et société, tome 1 - Les catégories de la sociologie*. Obra póstuma. Paris. Plon / Agora.
- Wieviorka, M. 1993. "Nationalisme et racisme", *Cahiers de recherche sociologique*, (20): 169-181. <http://id.erudit.org/iderudit/1002196ar>
- Zapata-Barrero, R. y Ferrer-Gallardo X. 2012. "Las fronteras en la época de la movilidad", En: Zapata-Barrero y X. Ferrer-Gallardo. *Fronteras en movimiento. Migraciones hacia la Unión Europea en el contexto Mediterráneo*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 11-56.



# Entre lugares y documentos: problematizando el desplazamiento y las condiciones transnacionales del viaje y del trabajo de tripulantes corraleños<sup>1</sup>

GONZALO DÍAZ CROVETTO

## Situando la problemática

La vida y el trabajo de los tripulantes han sido, en general, poco estudiados desde las ciencias sociales y, especialmente, desde la antropología.<sup>2</sup> El trabajo de los tripulantes y sus inserciones en complejos circuitos laborales están relacionados con dinámicas que se establecen dentro de un marco de una migración transnacional de carácter temporal, generando comunidades de trabajos dispersas y que se desplazan constantemente en y por medio de su lugar de trabajo, el barco, por un sinnúmero de puertos del mundo.<sup>3</sup> Es bajo la condición de “persona en tránsito” que precisan de diferentes documentos que garanticen el flujo en horizontes transnacionales. Situación que permite problematizar tanto las condiciones de la transnacionalidad discutidas por Ribeiro (2003) como una lectura desde los documentos, como propone Peirano (2006). Tal ejercicio nos permitirá entrelazar modelos, prácticas y experiencias vinculados a la especificidad del flujo ligado al trabajo del tripulante. Además, emprender dicha tarea permite situar posibles jerarquías entre documentos y escalas de injerencia, revelando tanto jurisprudencias como interescalas espaciales que se interrelacionan (Sassen 2007 y 2008).

- 
- 1 Publicación original: Díaz Crovetto, Gonzalo. 2015. Entre lugares y documentos: problematizando el desplazamiento y las condiciones transnacionales del viaje y del trabajo de tripulantes corraleños. En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 23, Bogotá, septiembre-diciembre: 23-44. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda23.2015.02>
  - 2 Dentro de esa escasa bibliografía se destacan trabajos e investigaciones realizados por el “Seafarers International Research Centre”, en Cardiff (<http://www.sirc.cf.ac.uk/>).
  - 3 Siguiendo a Goffman (1961), podemos entender el barco como una institución total, por cuanto el tripulante está confinado día a día en él durante su período de trabajo y sometido, por tanto, a jerarquías y reglas morales.

En este trabajo exploro, entonces, cómo viven el *transnacionalismo* tripulantes mercantes de Corral. Se trata de un trabajo-juego analítico que implica observar en la cotidianidad formas, representaciones y, sobre todo, experiencias que nos remiten a condiciones transnacionales que garantizan su desplazamiento. En este sentido, cabe destacar que para los tripulantes activos viajar es un proceso continuo. También discuto la posibilidad de entrelazar los documentos-papeles del tripulante vis-a-vis las diferentes espacialidades y esferas asociadas que garantizan y regulan el flujo de los tripulantes.

El trabajo del tripulante corraleño, también conocido localmente como *navegante*, refleja hoy, más que nunca, interesantes matices sobre cómo y de qué forma se pueden vivir procesos de transnacionalización, y si estos procesos consiguen ser evidenciados y comprendidos por medio de los documentos correspondientes a esta categoría de trabajo. Documentos que, como veremos, están relacionados también con la formación y habilitación del tripulante. Así, si los documentos sirven para ver el día a día del Estado en la vida de las personas (Peirano 2006), pueden servir también para vislumbrar procesos de transnacionalización y las agencias y agentes que los viabilizan.

Sobre Corral, cabe distinguir que es una pequeña ciudad portuaria costera ubicada a 900 km al sur de Santiago, la capital de Chile, y a unos 20 km de Valdivia, la capital regional. Corral y Valdivia están interconectados por el río Valdivia. Fueron la relación de interconexión fluvial y un importante auge industrial –primero en la ciudad de Valdivia y posteriormente en la ciudad de Corral– los que originaron un fuerte movimiento portuario en Corral a principios del siglo XX, movimiento que estableció diferentes categorías de trabajo marítimo, entre ellas, la de *tripulante* (Almonacid 1998, 2013, Díaz Crovetto 2010). La intensidad del trabajo y la importancia de organizarse condujeron a que en la década de los cuarenta del siglo XX se estableciera el Sindicato Profesional de Tripulantes Transitoriamente Embarcados. Con el pasar del tiempo aconteció un declive de las operaciones marítimas, ya fuera por los desastres ocasionados por el terremoto-maremoto de 1960<sup>4</sup> o por el cambio del medio de transporte marítimo por el de transporte terrestre como primordial para el flujo de mercancías en el ámbito nacional. Esto generó una disminución de la inserción del trabajo de los tripulantes corraleños en los contextos regionales y nacionales (Díaz Crovetto 2010). El sindicato de tripulantes vio un nuevo auge a partir de una reestructuración interna a finales de los ochenta y comienzos de los noventa del siglo pasado, que, entre otros elementos, reasignó a sus socios y a quienes se fueron incorporando a tráfico internacional por medio de convenios, principalmente con empresas españolas.

---

4 Terremoto con el registro de mayor magnitud en la escala de Richter hasta la fecha: 8,75 (Hernández 2011).

El trabajo de los tripulantes significa estar desplazados de sus hogares por un tiempo relativo (entre seis y nueve meses), en el caso de los embarcados en navíos de compañías extranjeras que realicen rutas transoceánicas, período en el cual trabajan y viven en el propio barco. Cabe distinguir que el número de tripulantes embarcados de Corral y de sus alrededores fluctúa según las vicisitudes del mercado de cambio de las monedas donde son tasados sus salarios, principalmente el dólar y, en menor cantidad, el euro. El trabajo de los tripulantes se caracteriza por ser una migración temporal insertada legalmente en un mercado global étnicamente segmentado (Wolf 2005), que se define, además, por la especificidad de su trabajo y las condiciones relativas de éste. El caso de los tripulantes se diferencia del estudio sobre los *bichos de obra* realizado por Gustavo Lins Ribeiro (1991 y 2003), que se remite al grupo de técnicos e ingenieros especializados en la construcción de la hidroeléctrica argentino-paraguaya Yacyretá, en la medida en que los tripulantes corralesños se integran como operarios de baja jerarquía dentro del espacio de un circuito migratorio global de trabajo, pero también forman parte de éste.

Las particularidades del trabajo a bordo y el propio desplazamiento del barco dan un marco para que las fronteras sean constantemente traspasadas, transformando dicho acto en una experiencia próxima a la cotidianidad. Donde, a diferencia de otros casos de migración temporal constantes o periódicos entre fronteras próximas (*i.e.*, Kearney 1995 y 1996), los tripulantes poco saben antes de embarcarse de las rutas y los destinos a los cuales se desplazarán; así, trabajo y vida se entrelazan con desplazamientos y flujos irregulares entre océanos y puertos alrededor del mundo.

Por último, cabe notar que este texto hace parte de un capítulo de mi tesis doctoral, tesis en la cual exploré –por medio de una etnografía multisituada y el trabajo con relatos de vida de tres generaciones de tripulantes de Corral– las distintas vicisitudes de una categoría de trabajo ancestralmente vinculada con el flujo de bienes, personas e informaciones.<sup>5</sup> Fue por medio del desplazamiento y del trabajo de los navegantes de Corral que busqué reconocer y comprender las inserciones e interconexiones diferenciadas entre espacios, lugares y tiempos en

---

5 En mi tesis doctoral exploro también historicidades particulares asociadas al comercio marítimo, a la categoría de trabajo de tripulantes, a los marcos legales que intervienen y regulan el trabajo del tripulante, así como los desplazamientos de él y de las embarcaciones, y a las especificidades de Corral y Valdivia; por otro lado, desde una perspectiva de relatos de vida recorro algunos puntos significativos de contraste y semejanza entre tres generaciones de trabajo; por último, desde la etnografía planteo cuestiones específicas sobre los puertos, sobre el viaje, los documentos, los recuerdos (*i.e.*, *souvenirs*, documentos y fotografías) y las colecciones (*i.e.*, monedas de diferentes países), para acentuar la experiencia y los sentidos asociados al flujo, desplazamiento y transnacionalismo experimentados por los *navegantes* corralesños. Para mayores detalles, ver Díaz Crovetto (2010).

contextos transnacionales y globalizados, donde los documentos constituyen uno de los elementos que pueden relevar dichas interconexiones.

## Documentos, legalidades, desplazamientos transnacionales y flujos

[...] só se torna uma diferença visível, perceptível, não indiferente, socialmente pertinente, se ela é percebida por alguém capaz de estabelecer a diferença (Bourdieu 2008: 23).

Un aspecto interesante para pensar y discutir el *transnacionalismo* de los tripulantes radica en considerar toda la documentación requerida para embarcarse actualmente. De alguna forma, dicha documentación habla sobre una posible ciudadanía restringida al trabajo, de un mercado laboral transnacional, y al mismo tiempo localiza e indexa al tripulante en su capacidad de desplazarse entre espacios y tiempos. El caso de los tripulantes es, por tanto, ideal para pensar, debatir y cuestionar las *condiciones de la transnacionalidad* propuestas por Ribeiro (2003). El autor propone siete condiciones: integradoras, históricas, económicas, tecnológicas, culturales e ideológicas, sociales y rituales.

Las condiciones *integradoras* corresponden a la interacción entre diferentes categorías espaciales y políticas (locales, regionales, nacionales, internacionales y transnacionales) con los *sujetos colectivos*; las condiciones *históricas* buscan situar la historicidad de los procesos concomitantes a la estructuración de una transnacionalidad, y no como algo dado, y menos como algo atemporal; las *económicas* se refieren a la importancia de las reestructuraciones de un capitalismo global, ahora posfordista y flexible; las *tecnológicas* toman en consideración la noción de la comprensión del espacio-tiempo (Harvey 2002) a partir del desarrollo tecnológico, principalmente el relativo a las innovaciones en la industria de transportes y comunicaciones, que ha generado procesos de conexión simultáneos y cada vez más veloces; las *culturales e ideológicas* tienen que ver con los procesos culturales, identitarios, ideológicos, utópicos y discursivos frente a embates entre procesos centralizadores y descentralizadores, homogeneizadores y heterogeneizadores entre localización y globalización, entre otros aspectos; las *condiciones sociales* rescatan la agencia tanto de los grupos sociales de quienes viven y mantienen posturas, discursos, o sustentan condiciones objetivas del transnacionalismo, así como la agencia de quienes los crean; finalmente, las condiciones *rituales* abarcan la gama de diferentes rituales que dan valor y lugar, y, con ello, significado a la condición transnacional de los diferentes grupos sociales, por ejemplo, los encuentros deportivos mundiales, o bien, conferencias de las Naciones Unidas. Estas diferentes condiciones planteadas por Ribeiro son para mí, antes que todo, directrices etnográficas para observar en la investigación –en un



campo polidiscursivo y poliespacial (Ferguson y Gupta 1997, Marcus 1998)– las diversas disimilitudes del transnacionalismo. Específicamente, para el caso de los tripulantes y los documentos aparecen como vitales las *condiciones integradoras*, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones *políticas y legales*.

Por otro lado, cabe notar que muchos de los tripulantes pasaron por diferentes experiencias de trabajos en el mar antes de tornarse tripulantes de naves mayores. Esos distintos momentos laborales vivenciados fueron y están marcados por el Estado nacional chileno a través de las regulaciones que los condicionan como aptos para trabajar, por medio de exámenes y documentos. Labor y responsabilidad estatal depositadas en la Armada de Chile, específicamente, por parte de la Dirección General del Territorio Marítimo y de Marina Mercante (Directemar) y sus diferentes filiales regionales y locales. Para cada paso laboral dado en el mar hay una regulación que remite a una acreditación formal de una aptitud para realizar tareas específicas. Así, sí, por un lado, hay una reproducción de un *habitus* referido a prácticas y saberes en torno al mar (Bourdieu 2008), por otro lado, el Estado regula y certifica tales tareas y da permiso para realizarlas. Por lo que el Estado burocratiza, clasifica y ordena de este modo prácticas y conocimientos (Herzfeld 1992, Douglas 1996). Los eventos de la vida marcados por experiencias específicas de estos tripulantes en torno al mar están enmarcados también por cuadros legales específicos, que están a su vez marcados tanto por políticas nacionales como transnacionales –discutidas colectivamente en arenas transnacionales, como las sesiones de la OMI (Organización Marítima Internacional)–, y, una vez ratificadas, localmente sancionadas. Así, las experiencias de pescador artesanal, buzo mariscador y tripulante están, cada una de ellas, de formas diferenciadas, sometidas a legalidades y requerimientos específicos y, consecuentemente, a *documentos* concretos que los habilitan para ejercer tales tareas. Cada uno de estos trabajos requiere una *certificación* de la jurisprudencia, que, para el caso de Corral, varía entre la Capitanía de Puerto de Corral y la Gobernación Marítima de las ciudades de Valdivia y de Puerto Montt. Estas dependencias navales, según requerimientos diferenciados, otorgan el permiso y la habilitación para tales categorías de trabajo. Por tanto, para cada uno de estos trabajos corresponde, una vez rendidos los exámenes pertinentes, un *documento* que ratifica tales aptitudes. Hay entonces entre los diferentes trabajos relativos al mar un encuentro entre legalidades, conocimientos, saberes y prácticas que remiten, por un lado, a las experiencias y los valores locales, y por otro lado, a los encuadramientos legales locales, regionales, nacionales y transnacionales que clasifican a las personas como aptas, mediante pruebas y documentos, para ejercer su profesión.

Para pensar las implicancias entre documentos y condiciones transnacionales es necesario que situemos ciertos aspectos relativos a la formación de los tripulantes corralesños, como también que dilucidemos los requisitos y certificados necesarios para su embarque. Hay un claro contraste entre los actuales y

anteriores documentos necesarios requeridos para embarcarse y, con esto, para ser reconocidos laboral, legal y socialmente como tripulantes. Si bien en este texto no me propongo explorar un bien histórico y de memoria de cómo y cuáles *documentos* cambiaron en forma y contenido, o cómo otros se fueron agregando entre las diferentes generaciones, distingo la importancia de las recientes alteraciones en los cuadros legales relacionados con la rectificación por Chile del convenio STCW 95 (Standards of Training Certification & Watchkeeping), en 1999. Este convenio afectó y alteró profundamente el escenario de formación y, en consecuencia, de trabajo de los tripulantes. Tales alteraciones, una vez reglamentadas y transformadas en ley, influenciaron la adaptación de los tripulantes que ya ejercían su labor, quienes debieron hacer cursos para poder renovar sus *documentos* y adquirir otros necesarios para que cumplieran con lo exigido. Al mismo tiempo, diferenciaron la formación de los nuevos tripulantes, marcando un hito generacional. Antes, la formación se realizaba a bordo, por medio de la experiencia y la documentación necesaria para embarcarse, y la consecución de los documentos se limitaba a un examen marítimo rendido en oficinas de las Autoridades Marítimas locales. Con el nuevo convenio, los futuros tripulantes debían realizar un curso formativo de especialización que los distinguía como tripulantes de máquinas o cubierta; también debían efectuar cuatro cursos de la OMI (Organización Marítima Internacional) y además rendir un examen frente a las Autoridades Marítimas Regionales. Sobre los cursos, cabe destacar que cada uno requería y entregaba –una vez finalizados correctamente– un certificado y código específicos. Éstos son: Curso de Técnicas Personales de Supervivencia (OMI 1.19), Curso de Lucha Contra Incendios (OMI 1.20), Curso de Primeros Auxilios Básicos (OMI 1.13) y Curso de Seguridad Personal y Responsabilidad Social (OMI 1.21). Naturalmente, todo este proceso de formación formal para poder obtener “los papeles” tiene un alto costo. La ratificación y posterior vigencia del convenio STCW 95 en los confines nacionales y en muchos otros países implicaron que las generaciones anteriores vieran, de un momento para otro, ampliados y alterados los documentos mínimos que les garantizaban sus embarques y, con esto, sus trabajos y desplazamientos.

## Los documentos

Para que serve um documento? Documentos facilitam o ato de contar, somar, agregar a população (e, assim, taxar a riqueza e controlar a produção) e identificar o indivíduo –para fins de conceder direitos e reclamar deveres. Assim, tanto elementos particulares/individuais quanto o confluente sobre a coletividade –esses dois componentes indissociáveis do ‘fato moderno’– se conciliam nos documentos, nos ‘papeis’ que, reconfigurados e regulados pelo Estado, identificam o

indivíduo como único. O documento legaliza e oficializa o cidadão e o torna visível, passível de controle, e legítimo para o Estado. O documento faz o cidadão em termos performativos e compulsórios. Essa obrigatoriedade legal tem o seu lado inverso: o de impedir o reconflecimento social do indivíduo que não tenfla documentos (Peirano 2006: 137).

Los documentos que en la actualidad utilizan los tripulantes se encuentran agrupados, de manera usual, en una carpeta que ellos llevan embarque tras embarque (ver la figura 1). Documentos que los definen como aptos para navegar, trabajar y desplazarse transnacionalmente; que los adscriben a ciertas *banderas* y a ciertos cuadros de derechos y deberes. Los documentos relativos al ejercicio del *trabajo* de tripulante son, como mencioné antes, tramitados en organismos públicos y entregados a quienes cumplan con los requisitos definidos por la ley. Por medio de los documentos, si los dejamos hablar, como propone Peirano (2006), podemos ver, y sobre todo distinguir, lo nacional de lo transnacional y lo transnacional de lo nacional, por medio del *ciclo laboral* del tripulante y los documentos relacionados con éste. Si los documentos “pueden revelar cómo pueden poner en movimiento esas entidades que concebimos abstractamente como Nación, Estado y ciudadanía” (Peirano 2006, 138), ¿qué sucede en el caso del tripulante? ¿Cómo podríamos ver en el ejemplo de los tripulantes el *Estado en acto, la nación haciéndose, el Estado en la cotidianidad de las personas*? La situación es interesantemente compleja, por cuanto el trabajo de los tripulantes sirve para pensar cómo los Estados nacionales lidian con políticas transnacionales que, al final de cuentas, operan nacionalmente y son vividas en experiencias siempre locales. En otras palabras, la gran mayoría de los documentos de los tripulantes están sometidos y corresponden a acuerdos internacionales, acuerdos que, una vez ratificados, requieren la alteración de marcos legales nacionales. Así, los documentos resguardados en la *carpeta* son requeridos por diferentes agentes del Estado del país donde el barco y el tripulante se encuentren (*i.e.*, agentes de aduanas, agentes de migración, entre otros), su contenido es *transnacional*, su emisión es nacional, y su lectura, local. Es transnacional porque el documento y su contenido son reconocidos, al menos, por todos los países que hayan ratificado los convenios asociados y aceptado los *documentos* como legalmente válidos, garantizando aptitudes, derechos y obligaciones. Es nacional, por cuanto, si bien está estandarizado internacionalmente, el documento se remite a un país, estableciendo de este modo un vínculo entre un país, un documento y una persona. Mientras que el documento se hace vivo al ser presentado o requerido, lo que siempre se hace localmente. Cabe notar que los márgenes del Estado y de las fronteras son activados cuando se exigen estos documentos (Das y Poole 2004), que permiten, entonces, la circulación de las personas entre fronteras.



Figura 1. La carpeta del sindicato<sup>6</sup>

Pero, para el caso de los tripulantes corraleños, ¿qué *documentos* contiene esa carpeta? Los documentos reconocidos como *los papeles* por los tripulantes son: el pasaporte chileno, la libreta de embarque chilena (que incluye un registro de los certificados de los cursos de la OMI efectuados y el certificado de aptitud física), la libreta de la bandera de registro del barco (siendo las más frecuentes la *panameña* y la *liberiana*) y el Certificado Internacional de Vacunación. Además, el tripulante lleva copias de los cursos OMI realizados y tiene su *carnet de tripulante* nacional (ver más adelante la figura 3), que cuenta con su rol (numeración) individual. Cabe destacar también que la gran mayoría de los documentos necesarios para el embarque están escritos en más de un idioma, pero al menos, siempre en inglés. La *documentación* de carácter mundial afianza el idioma inglés como lengua global e integradora, que garantiza su lectura y con ello, el desplazamiento del portador. Gran parte de estos documentos son transportados en una carpeta confeccionada por el sindicato.<sup>7</sup> A continuación me refiero, brevemente, a cada uno de estos *documentos*.

Entre los diferentes documentos que portan los tripulantes hay uno que los (re) localiza como ciudadanos chilenos, cuando se encuentran en otros países:

---

6 Todas las fotos son del autor de este artículo. Por confidencialidad, se han omitido las informaciones personales de los tripulantes que aparecen en las fotos.

7 La carpeta también es un indicador generacional; quien la posee corresponde en gran parte a la segunda generación de tripulantes, pues ésta fue confeccionada aproximadamente a fines de los noventa, acción que, entre otras cosas, revela tanto la cantidad de documentos como la necesidad de transportarlos. Ni el *email* ni la página web están actualmente activos. Las generaciones más recientes también guardan sus documentos en una carpeta, pero ésta tiene un carácter genérico.

el *pasaporte*.<sup>8</sup> Sin contar algunos convenios de países fronterizos o bien de áreas como la Comunidad Europea que permiten actualmente el libre tránsito entre las fronteras de los países que la componen, el pasaporte es el principal documento válido para transitar entre fronteras nacionales. Sobre el *pasaporte*, Torpey comenta:

[...] the emergence of passport and related control on movement is an essential aspect of the 'state-ness' of states, and it therefore seemed to be putting the cart before the horse to presume to compare states as if they were 'hard', 'really existing' entities of a type that were more nearly approximate after the First World War. Moreover, what is remarkable about the contemporary system of passport controls is that it bears witness to a cooperating 'international society' as well to an overarching set of norms and prescriptions to which individual states must respond (Torpey 2000: 3).

El pasaporte es, sin duda, un documento involucrado en el juego identidad/alteridad; con él, o bien por medio de él, se afirma la pertenencia ciudadana de una persona bajo un sistema legal burocrático amparado en convenciones internacionales (Torpey 2000). Es un documento válido, sobre todo porque es *reconocible*, pues está normativizado por convenciones internacionales; su mayor eficacia radica en la adscripción y pertenencia de un individuo a un Estado nacional. Pero el pasaporte es también el registro de una vida de viajes en el extranjero, que marca las idas y las vueltas entre y por lugares, que, una vez caducado, se torna en un documento-recuerdo que hace parte de la memoria de *campanas* (períodos de embarque) pasadas; que distingue, al fijar en el documento el traspaso de fronteras en determinadas fechas, los surcos entre lugares y momentos particulares. Pero sobre todo, para los tripulantes el pasaporte es uno de los documentos requeridos para trabajar y embarcarse, que no sólo les permite salir del país, sino que también es el documento de identificación válido y necesario para transitar por/entre los diferentes países. Por tanto, el pasaporte hace parte de la lista de documentos que el tripulante transporta consigo y mantiene siempre al día para poder trabajar. El pasaporte, o documento de viaje, es indispensable para transitar entre países, y siempre está entre los documentos mínimos solicitados por las agencias de contratación, sindicatos, o bien, en anuncios clasificados que ofrecen cupos de embarque.

Otro documento imprescindible para que el tripulante sea contratado y se embarque es el *Certificado Internacional de Vacunación* (ver la figura 2), que, con una validez de diez años, certifica que el portador está vacunado contra la

---

8 No pretendo ahondar en todos los avatares del pasaporte; al respecto, hay valiosos trabajos y discusiones; entre otros, véanse Lloyd (2005) y Torpey (2000).

fiebre amarilla, y con ello, garantiza el tránsito entre algunas zonas del globo que así lo requieran. Cabe resaltar que en Chile son pocos los centros médicos públicos que otorgan dicha vacuna, lo que implica un traslado para el tripulante.<sup>9</sup> Todas las informaciones del documento, amparado por la Organización Mundial de la Salud (OMS), están escritas en tres idiomas, un texto bajo el otro; primero en español, luego en inglés y finalmente en francés. La multiplicidad de idiomas ratifica que el documento es para una persona *en tránsito* –entre países, entre fronteras–, revelando con esto los márgenes del Estado (Das y Poole 2004) y al mismo tiempo que el idioma se sitúa como garantizador del tránsito, que posibilita el flujo, en la medida que garantiza la comprensión del significado de lo expuesto en el documento por los agentes estatales.

En la tapa de la cartilla está registrado el número de serie del certificado, y además se incluyen espacios para colocar el nombre y el número del pasaporte de la persona.<sup>10</sup> En las páginas interiores hay cinco columnas, para ser rellenadas; columnas que tienen los siguientes títulos en español: Enfermedad designada, Fecha, Fabricante, Marca y Número de Lote, Próxima dosis (fecha) y, finalmente, un espacio para el Sello Oficial del centro de vacunación. Este certificado se ha vuelto imprescindible, debido al alto número de países que exigen dicha vacunación, y por el constante flujo casi imprevisible de las flotas mercantes. En ese sentido, exigir y tener el documento son garantías de que el trabajador podrá transitar por el lugar donde el documento pueda ser requerido. El hecho de que sean la OMS y los agentes de salud locales quienes controlen la tenencia del documento revela también ciertas biopolíticas sobre el cuerpo (Das 1995) a un nivel transnacional, que siempre es requerido localmente por agentes estatales de un determinado país. Sólo los que tienen la vacuna biomédica pueden transitar. El control del flujo exige también un control del cuerpo (Das y Poole 2004): cuerpo y persona son al mismo tiempo controlados y *unificados* biomédicamente a través de vacunas que garanticen un tipo ideal; uno inmune que evite el peligro de contaminarse. Los anticuerpos de la vacuna permiten evitar contagios y promulgaciones futuras, una vez clasificada la enfermedad (Douglas 2010). Los acuerdos transnacionales ratificados buscan limitar el flujo a las *enfermedades*, para así garantizar el flujo a la *persona-trabajador*.

---

9 Durante mucho tiempo, era colocada exclusivamente en el hospital Salvador, en Santiago; por tanto, los tripulantes eran obligados a desplazarse hasta la capital del país.

10 Al hacer esto, ratifica la condición particular del pasaporte como documento internacionalmente reconocible en su capacidad de remitirse e identificar a una persona dada de un país dado.



Figura 2. Certificado Internacional de Vacunación

Los tripulantes también cuentan con su Libreta de Embarque (ver la figura 3), definida en el Título I, Artículo 2° del Reglamento sobre la Formación, Titulación y Carrera Profesional del Personal Embarcado como “el documento oficial que acredita la inscripción del titular en los registros del personal embarcado, a cargo de la Dirección General, en la que consta su filiación, revalidaciones, embarcos, desembarcos, cursos aprobados y otras particularidades” (Armada de Chile 1999: 8). La *Libreta de Embarque* es el proceso culmen para poder embarcarse según los actuales reglamentos (Armada de Chile 1999), que incluyen la ratificación de convenios internacionales (como el STCW 95). Para que un tripulante pueda obtener una libreta es necesario que haya hecho el curso de formación de tripulantes –sea para cubierta o máquinas–, realizado una práctica a bordo, cursado los cuatro cursos obligatorios de la OMI y presentado el examen en alguna repartición naval. El examen en español confiere el título nacional, y el examen en inglés, el título internacional. En la Libreta de Embarque, confeccionada por Directemar, constan, en primer lugar, los datos del tripulante (nombre, fecha de nacimiento, domicilio y número del carnet de identidad nacional); luego, el número de serie de la libreta y una fotografía en color del tripulante; en las páginas siguientes están el registro del tripulante, los cursos de la OMI efectuados y el certificado de aptitud médica; a continuación están los espacios para marcar los embarques y desembarques, contenido que es rellenado siempre por la autoridad marítima chilena. Por último, se encuentran los espacios para colocar las vigencia de la libreta. En consecuencia, en razón de obtener o haber renovado la Libreta de Embarque, el tripulante deberá contar previamente con los siguientes papeles-documentos: Título o carnet de Tripulante (documento oficial del Gobierno de Chile escrito en español y en inglés, con vigencia estipulada; las renovaciones podrán hacerse en el reverso del documento), Certificado de los cuatro cursos de la OMI requeridos y Certificado de Aptitud Física.



Figura 3. Carnet de Tripulante y Libreta de Embarque

Los barcos donde trabajan los tripulantes de Corral navegan bajo diferentes banderas de conveniencia, según los intereses de la compañía, de los armadores y de las agencias administradoras. El registro por medio de banderas de conveniencia por las empresas navieras está relacionado originalmente con el tráfico naviero durante la Segunda Guerra Mundial, pues registrar el barco en otros países, portando por tanto la bandera de un país neutro, permitía evitar el ataque de las armadas de los países enemigos. Con el pasar del tiempo, y sobre todo motivada por los impactos de la crisis del petróleo en la industria del transporte y comercio marítimo en los años setenta del siglo XX, aumentó la inscripción en registros de otros países, o bien de registros nacionales de segundo orden, principalmente por las ventajas económicas que ofrecían estos registros. Stopford (2006) resume el advenimiento y la masificación de dichos registros, en especial por cuatro motivos: 1) las condiciones legales y financieras (sobre todo, las relativas a impuestos) que establece el país, 2) la relación del país con los tratados y convenciones sobre seguridad en el mar, 3) las condiciones para la contratación de la tripulación y 4) la protección naval de la flota en casos extremos.





Figura 4. Libreta de Embarque panameña

Así, retomando los documentos, cabe destacar que para que un tripulante se embarque en un barco debe adquirir una *Libreta de Embarque* (*Seaman Book*, en inglés), también reconocida, en algunos casos, como el Carné del Marino. Para los tripulantes de Corral, el trámite para obtener el documento es desarrollado por los funcionarios o representantes del sindicato. Los *navegantes* sólo entregan las fotos y los documentos que sean necesarios, además de pagar una cantidad determinada. En la tapa del documento se encuentra el escudo del país. A modo de ejemplo, en el caso de la libreta de Panamá (ver la figura 4) está escrito en la parte superior:<sup>11</sup> “República de Panamá”; luego, abajo está diseñado el escudo del país, y debajo de éste aparece: “Marina Mercante Nacional”, y en la línea inferior, “Carné de Marino”. En su interior se encuentran las primeras hojas con la identificación del tripulante, su número de inscripción y su número de identificación de código OMI. En las páginas siguientes hay espacios para anotar bajo columnas, escritas en inglés y español, las informaciones de cada embarque. En la parte superior de dichas hojas está escrito “Indicación de Experiencia”, mientras que las columnas listadas son: “Alistamiento”, con dos sub-columnas; “Fecha” y “Puerto”, “Desembarque”, también con las subcolumnas de “Fecha” y “Puerto”, “Nombre de la Nave”, “Posición a Bordo” y “Firma del Capitán o Autoridad”. Por último, cabe distinguir que un tripulante puede tener varias libretas de embarque de diferentes países, lo que le permite estar disponible para un mayor número de compañías y de barcos.

11 En la página web de la Autoridad Marítima de Panamá ([www.amp.gob.pa](http://www.amp.gob.pa)) se puede acceder a informaciones de todos los marinos y oficiales registrados bajo bandera panameña.

## Los documentos en acción

[...] la “persona” es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho. Para el derecho, dicen los juristas, sólo existen: las personas, las res y las *acciones*, principio que todavía hoy rige la división de nuestros códigos (Mauss 1971: 323).

Veamos el *transcurso* de los documentos, a través del uso de éstos en el trayecto de ida y vuelta de un posible embarque por parte de los tripulantes de Corral. El primer uso será en el aeropuerto internacional de Santiago de Chile. El tripulante usará su pasaporte para identificarse en el *check in* de la compañía por la cual esté viajando. Probablemente el pasaje sea un billete electrónico. Luego tendrá que presentar, junto con su pasaje, la ficha de migración y el pasaporte ante la autoridad migratoria. Al llegar al primer país donde desembarque tendrá que repetir dicho protocolo. Allí tendrá que presentar nuevamente su pasaporte, y si el encargado tuviese alguna duda por la cantidad de viajes timbrados en su pasaporte, ésta quedará esclarecida cuando el tripulante le responda cuál es su trabajo. Fueron pocos los casos que me fueron relatados en que fue necesario mostrar la documentación propia del tripulante para poder fortalecer su condición de sujeto en tránsito en los espacios de control migratorio. A llegar al barco, el tripulante chileno le entrega al capitán todos sus documentos de identificación, quien velará por el buen orden de todos los documentos, antes de pedir que el tripulante firme su contrato. El día de la zarpa y el día del arribo a algún puerto llegarán las autoridades portuarias y la Policía de frontera, quienes revisarán la documentación de toda la tripulación. Ellas velarán por la vigencia y aptitud de los documentos. Son los documentos, antes que todo, a través de los cuales el Estado, por medio de agentes específicos, categoriza a la persona. Al respecto, el tripulante apunta:

Los documentos los guarda el capitán, el examen médico, el curso de incendio, de supervivencia en el mar, relaciones humanas, primeros auxilios y el certificado Panameño. Entonces todos estos documentos te los retienen y te los dejan en el barco. Cuando tú llegas a un puerto, llega un inspector a hacerte una revisión, te pide todos esos documentos. Si alguien que no ande con esos documentos, se partean<sup>12</sup> al capitán porque tienes que andar con todos esos documentos.

---

12 Multar o sancionar.

En esta cita notamos que dentro de los márgenes de la institución total (Goffman 1961) que puede ser el barco, es el capitán quien guarda los documentos, y con ello, quien vela por la identidad de la persona-ciudadano y del trabajador-tripulante. El capitán no sólo tiene que resguardar el orden del barco, sino que tiene también una responsabilidad sobre el orden de los documentos, y con ello, de las personas que trabajan, cohabitan y viajan por medio de la embarcación. Por otro lado, también podemos notar que el tripulante conoce tanto la falta burocrática como la condición de vencimiento de los documentos, y sus consecuencias administrativas: la multa o, en otras palabras, la norma y el peligro, en la medida que operan en oposiciones complementarias de sentido y práctica (Douglas 2007).

De este modo, tal como propone Peirano (2006), podemos reconocer que la fuerza de estos documentos presentados radica en que son ellos los que pueden decir quiénes son los que los portan. Pero, ¿frente a quién? Gran parte de estos documentos no tienen un uso local, salvo los casos de embarque regionales o nacionales que realizan esporádicamente los tripulantes de Corral. La mayoría de éstos son mediadores de mundos, y, como todo mediador, requieren establecer dinámicas identitarias para generar la distinción, en este caso, de ser apto, de ser tripulante, de estar regularizado, de ser chileno, de poder trabajar en barcos adscritos a ciertas banderas, de la experiencia del tripulante, entre otros aspectos. Los documentos son el pasado, el presente y el futuro de una experiencia de trabajo. Si los documentos forman parte de la cotidianidad, pensar en ellos es pensar también en el flujo, es ver otras aristas de lo que significa desplazarse para los tripulantes de Corral; documentos, desplazamientos y trabajo coexisten en una misma experiencia. Pero, por otro lado, los documentos ponen en acción las formas locales de control, las hacen evidentes, señalando y haciendo evidentes configuraciones de poder, autoridad, territorio y control (Sassen 2008); el uso y el control sitúan al sujeto portador en las condiciones normativas y punitivas (Douglas 2007).

Por último, el carácter transnacional de algunas de las agencias que amparan la documentación necesaria (*i.e.*, OMI y OMS) –como la lectura y el documento en sí– deja entrever la obligatoriedad relativa al requerimiento para poder desplazarse y trabajar, como también el uso dado a estos documentos en diferentes contextos espaciales. Lo que nos proporciona un punto de lectura de las condiciones transnacionales, acentuando con ello lo transnacional del sistema de clasificación que opera para garantizar tanto el trabajo como el desplazamiento del tripulante, localizando al mismo tiempo la experiencia del flujo entre fronteras nacionales, a partir del control y del resguardo nacional de los documentos requeridos.

## Resituando los documentos

Los tipos de documentos, las formas como se obtienen y como son regulados están marcando interconexiones entre espacios locales, nacionales y transnacionales. Cabe notar que hay una subordinación jerárquica (Dumont 1997) entre documentos y normativas. Por un lado, el convenio transnacional STCW 95, que es en sí un documento, una vez rectificado, subordina las normativas nacionales, y con esto, los documentos nacionales. El paso del tiempo entre las generaciones de tripulantes de Corral revela alteraciones tanto en su formación como en los documentos requeridos para poder ejercer su profesión, distinción marcada por ratificaciones nacionales de acuerdos promulgados transnacionalmente. Cuestión que marca la injerencia entre espacios y autoridades, revelando escalas de interacción; al respecto, nótese la influencia de las condiciones globalizadas contemporáneas en los marcos de la acción de los Estados:

The epochal transformation we call globalization is taking place inside the national to a far larger extent than is usually recognized. It is here that most complex meanings of the global are being constituted, and the national is also often one of the key enablers and enactors of the emergent global scale (Sassen 2008: 1).

Las regulaciones y las documentaciones asociadas al trabajo y a la formación de los tripulantes condicionan la posibilidad de embarcarse, y con ello, de desplazarse. Por tanto, podemos distinguir que si hay algo de lo que el tripulante se preocupa es de tener sus documentos al día. Por lo general, la renovación de éstos, que se puede realizar en la Capitanía de Puerto de Corral, siempre se hace antes que caduquen. Además, los documentos son cuidadosamente guardados, no sólo los vigentes que garantizan el acceso al viaje-trabajo, sino también los antiguos, como parte de una colección de memorias de viaje, de la experiencia de trabajo y de vida. Perder los documentos, o mejor dicho, invalidar los documentos es invalidar el acceso a un mercado global de trabajo, a flujos y dinámicas específicos para la obtención de trabajo. No tener los documentos o no tener los documentos al día es marginarse del trabajo, y con eso, del sustento de vida para él y, sobre todo, para la familia, y de los proyectos individuales de sus integrantes. Tener los documentos al día es parte del proceso de *inclusión* en un mercado internacional de trabajo, que les permite no sólo seguir trabajando, sino optar por nuevos horizontes de trabajo en otras compañías. Lo contrario sólo lleva a la *exclusión* de dicho mercado. Tener y usar dichos documentos se conjugan con la posibilidad de experimentar y vivenciar la transnacionalidad.

De igual modo, también podemos observar que la obtención de los documentos de los tripulantes muestra las vicisitudes del cuadro local-nacional-trans-nacional, donde se entregan ciertas *soberanías* y autoridades territorialmente diferenciadas,

vinculando, de este modo, al tripulante con procesos transnacionales, y al mismo tiempo muestra cómo se da dicha vinculación concretamente por los documentos. Así, el tripulante deberá cumplir diferentes *requisitos* que le permitirían obtener los documentos que lo declaren dentro de una categoría de trabajo transnacional; que lo clasifican apto tanto para trabajar como para desplazarse. La obtención de los documentos se hace localmente, amparada en regulaciones nacionales concomitantes a los acuerdos internacionales ratificados por el país. El conjunto de los documentos le dará una libertad de trabajo, y éstos forman parte de un prerrequisito para tener una libreta específica de alguna bandera que le permitirá trabajar y abordar cualquier barco que navegue bajo dicha bandera, quedando apto para desplazarse entre océanos y países.

Específicamente, sobre los documentos presentados resulta interesante destacar que los que buscan garantizar un flujo-desplazamiento transnacional –como el Certificado Internacional de Vacunación, la Libreta de Embarque nacional y el carnet o libreta de embarque de algún país de bandera de conveniencia– replican el formato del pasaporte. En tamaño y forma buscan replicar la esencia-substancia relativa a la eficacia simbólica referente al documento históricamente reconocido como garantía de flujos: el pasaporte. Por otro lado, el pasaporte y las respectivas libretas de embarque pueden ser considerados como una bitácora que sirve para reconstruir y situar los viajes en tiempos y lugares específicos. Así, la Libreta de Embarque registra el tiempo a bordo y cuando se llega y cuando se deja el barco; mientras que el pasaporte pone en evidencia el tiempo entre la salida y la vuelta al país y entre países. En conjunto, marcan el paradigma propio asociado al desplazamiento y flujo de los tripulantes, la vivencia de un tiempo y espacio de trabajo discontinuo.

Los documentos y las experiencias de trabajo y vida de los tripulantes revelan, por tanto, las intensidades de las condiciones transnacionales (Ribeiro 2003), y al mismo tiempo son útiles no sólo para mostrar las interescalas entre espacios y lugares, sino también las subordinaciones jerárquicas que suponen estas intersecciones. Al mismo tiempo, los documentos sitúan la condición de persona en tránsito por parte de los agentes y agencias representantes del Estado en sus diferentes ámbitos (políticos, económicos, de control, etcétera), revelando fronteras y flujos. Podemos pensar que el carácter transnacional de los acuerdos, o bien, lo material de los documentos (Sahlins 2007) subordina lo nacional de las reglamentaciones cuando corresponde al flujo situado en el trabajo del tripulante entre fronteras. Tal cuestión sólo puede ser comprendida cuando preguntamos no sólo quién viaja, sino por medio de qué documentos lo hace.

Así, estos documentos de viaje, de trabajo y de salud sitúan a la persona-ciudadano en un país específico, pero también en una categoría de trabajo específica, la de tripulantes: resguardan y reflejan las formas y las condiciones que permiten

el flujo entre fronteras y entre espacios de control, desnacionalizando de algún modo este proceso, en la medida que las configuraciones legales y normativas se han establecido, en su mayoría, en instancias transnacionales (Sassen 2008). Al mismo tiempo, estos documentos reviven al registrar y conservar, tanto los vigentes como los vencidos, el trabajo, el desplazamiento y las vivencias asociadas a las campañas de embarques.

Así, considerando las particularidades características del comercio mundial, donde más del 90% del transporte es realizado por barcos operados por tripulantes, se hace evidente mirar flujos y desplazamientos no sólo en las personas que garantizan tal transporte sino también en los marcos legales que los regulan, discriminando escalas, espacios e injerencias territoriales y de soberanía, de autoridad y control que pueden ser plasmados en los documentos de tránsito presentados. La experiencia de vida y trabajo a bordo refleja, entonces, el ordenamiento y la clasificación por organismos, marcos y regulaciones configurados transnacionalmente, pero hechos efectivos y controlados localmente.

## Agradecimientos

Agradezco los comentarios, sugerencias y correcciones de mis colegas del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, así como la inspiración otorgada por l@s profesor@s Gustavo Lins Ribeiro y Mariza Peirano. No obstante, la persistencia de errores es de mi plena responsabilidad.

## Referencias citadas

- Almonacid, Fabián. 1998. *Valdivia 1870-1935: Imágenes e historias*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- \_\_\_\_\_. 2013. *La industria valdiviana en su apogeo (1870-1914)*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Armada de Chile. 1999. *Reglamento sobre Formación, Titulación y Carrera Profesional del Personal Embarcado*. Valparaíso: Imprenta de la Armada.
- Bourdieu, Pierre. 2008. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus Editora.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events*. Cambridge: Oxford University Press.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. "State and Its Margins: Comparative Ethnographies". En: Veena Das y Deborah Poole (edis.), *Anthropology in the Margins of the State*, pp. 3-34. Santa Fe: School of American Research Press.

- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2010. "O trabalho dos tripulantes de Corral, Chile. Colocando o local no global". Tese de Doutorado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- Dumont, Louis. 1997. *Homo hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- Douglas, Mary. 1996. *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ferguson, James y Akhil Gupta. 1997. "Discipline and Practice: The Field as Site, Method and Location in Anthropology." En: James Ferguson y Akhil Gupta (eds.), *Anthropological Locations*, pp. 1-46. Los Angeles: University of California Press.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Nueva York: Anchor Books.
- Harvey, David 2002. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Editorial Loyola.
- Hernández, Jaime. 2011. *1960. Memorias de un desastre*. Valdivia: Arte Sonoro Austral Ediciones.
- Herzfeld, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kearney, Michael. 1995. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, (25): 547-565.
- Kearney, Michael. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry*. Boulder: Westview Press.
- Lloyd, Martin. 2005. *The History of Man's Most Travelled Document*. Londres: The History Press.
- Marcus, George. 1998. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." En: George Marcus (ed.), *Ethnography through Thick and Thin*, pp. 79-104. Princeton: Princeton University Press.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Peirano, Mariza. 2006. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1991. *Empresas transnacionais: um grande projeto por dentro*. São Paulo: ANPOCS, Editora Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Sahlins, Marshall. 2007. *Cultura na prática*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.
- Sassen, Saskia. 2007. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Stopford, Martin. 2006. *Maritime Economics*. Londres: Routledge.
- Torpey, John. 2000. *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Eric 2005. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.









# **GÉNEROS, CUERPOS Y CICLOS VITALES**

# Aborto clandestino: ayer, hoy y... ¿mañana?<sup>1</sup>

MÓNICA WEISNER H.

## Introducción

La interrupción intencional del embarazo es un fenómeno universal en las distintas culturas del mundo, hasta el punto que es imposible siquiera imaginar una sociedad donde esto no se haya practicado.

Es un problema multifacético, de gran complejidad que concierne a numerosas disciplinas, cada una de las cuales lo enfoca desde su perspectiva específica. Ha sido analizado, entre otros, por biomédicos, obstetras, salubristas, políticos, legisladores, teólogos, filósofos, administradores públicos, bioetecistas, psiquiatras, psicólogos, economistas, historiadores, sociólogos, trabajadores sociales, demógrafos, antropólogos.

En este fenómeno multicausal, de gran complejidad, se constata una falta de abordaje desde una perspectiva holística, el que puede ser enfocado de manera preferente por la antropología médica, al dedicarse de una manera integral al análisis de la salud y a la prevención de los malestares en el contexto de la cultura, del comportamiento social, de los sistemas económicos y políticos y de la biología humana.

Hace exactamente 30 años que empecé con mis primeras investigaciones sobre el aborto intencional. Desde entonces he estado involucrada en este tema penoso y controvertido, trabajando con cientos, tal vez miles de mujeres que se han encontrado en difíciles situaciones en sus vidas que les ha impulsado a interrumpir el embarazo. Todos estos estudios me han permitido mirar “desde adentro” el

---

1 Publicación original: Weisner H., Mónica. 2010. Aborto clandestino: ayer, hoy y... ¿mañana? En: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I, pp. 97-111. Santiago: Gráfica LOM. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/9>  
El VI Congreso Chileno de Antropología se desarrolló en la ciudad de Valdivia en 2007 y sus actas se publicaron el año 2010.

mundo del aborto: conocer de primera fuente las motivaciones, las causas que han impulsado a estas mujeres a proseguir con un acto tan doloroso y conflictivo.

He podido confeccionar perfiles de ellas, conocer sus percepciones, sus creencias, evaluar sus mitos. Durante años he escuchado las razones por las cuales se embarazaron, en primer lugar, sin desearlo. He seguido parte de su proceso, quiénes las han acompañado en esos momentos, cuáles fueron las distintas etapas desde que se tomó la decisión de abortar, quiénes y dónde les practicaron los abortos, las complicaciones físicas que tuvieron, los costos materiales y emocionales derivados de sus acciones. Me he enterado de cómo fueron tratadas durante este proceso, cómo se han sentido psíquica y anímicamente después de provocárselo. He entrevistado también a hombres, a veces las parejas de estas mujeres, para conocer sus visiones, sus perspectivas en este problema. Y, desde luego, he trabajado con estadísticas oficiales, con proyecciones aritméticas, con estimaciones de organismos e instituciones no gubernamentales, analizando cientos de encuestas, consultando a numerosos otros expertos en el tema, tanto del país como del extranjero.

Brindaré una síntesis de lo que considero más relevante, centrándome en las tres áreas donde he intentado realizar mi aporte: a nivel teórico, a nivel metodológico y a nivel aplicado.

## **A nivel teórico**

Antropólogos médicos de los más diversos entrenamientos, escuelas, paradigmas y orientaciones teóricas se han interesado en el estudio de la salud reproductiva. Ya se trate de una adhesión a paradigmas empiricistas o a paradigmas cognitivos, a la perspectiva psicoanalítica en antropología médica, a la teoría cultural interpretativa, a la perspectiva médica ecológica, a enfoques postestructuralistas y posmodernistas, a una antropología clínica aplicada o bien a una antropología médica aplicada, el centro de interés es el análisis de la salud reproductiva en el contexto de la cultura, del comportamiento social, de la biología humana y en algunos casos de la psique humana.

Sin embargo, según nuestro parecer, ninguno dará cuenta –en toda su complejidad e inequidad– del proceso del aborto clandestino en mujeres de sectores populares como el paradigma al cual adherimos: la Antropología médica crítica (AMC). Como todos sabemos esta se ocupa del modo como las diferencias en el poder moldean los procesos sociales, incluyendo la investigación en Antropología médica. Las ideologías dominantes y los patrones sociales en el cuidado médico están íntimamente relacionados a ideologías hegemónicas y a patrones externos a la biomedicina. Los antropólogos médicos críticos entendemos los problemas

en salud dentro del contexto de fuerzas políticas y económicas que las circundan, incluyendo a las fuerzas a escala institucional, nacional y global, que estructuran las relaciones humanas, moldean los comportamientos sociales, condicionan las experiencias colectivas y sitúan los significados culturales. Este enfoque enfatiza la inexistencia de una ciencia libre de valores y nos recomienda obtener la data más fidedigna posible para efectuar una precisa síntesis teórica, a fin de que la práctica resultante de la investigación pueda ser útil en cambiar las condiciones opresivas y aliviar al sufriente, en este caso la mujer pobre que debe someterse a un aborto ilegal.

Pero, al existir diferentes niveles de análisis, para estudiar la salud reproductiva en general y el aborto en particular los estudiosos de las Ciencias Sociales, han empleado una suerte de teorías de alcance medio: tenemos desde el simple modelo funcionalista de Davis y Blake con sus “11 variables intermedias”, el de Freedman que amplía al anterior, con una estrategia tipo “embudo”, pasando por modelos sociológicos de orientación demográfica (como el de Westoff y Mishler); el de Carleton muy complejo y derivado de la reelaboración de los modelos de Hill, Back y Stycos, que permanece a nivel de explicaciones hipotéticas. Está el modelo de las “variables proximales” de Bongaarts y el más amplio y comprehensivo de Farooq y Simons. Hay otros que enfatizan principalmente los aspectos psicosociales como el de Chung y Palmore, o el de Namboodiri, pero todos ellos desatienden de algún modo diversos factores sociales y culturales involucrados en el tema (Weisner 1990). Además, el asunto en muchos casos, es que estos autores se han limitado al empleo de estos modelos restringidos y focalizados, sin que se perciba la existencia de un paradigma central que los enmarque.

En nuestros estudios, y considerando que el paradigma de la Antropología Médica Crítica lo permea todo, he desarrollado un modelo analítico de alcance medio de acuerdo al cual las variables históricas, socioeconómicas, políticas, culturales, psicosociales y biológicas operan de manera dialéctica, y donde la perspectiva de género ocupa un lugar relevante. De acuerdo al mismo hemos destacado dos aspectos complementarios: las Metas de la fecundidad o la orientación hacia el número de los hijos o tamaño de la familia y los Medios para lograrlos, es decir, la regulación de la fecundidad. Debe existir correspondencia entre ambos aspectos. De nada serviría querer planificar el número de hijos deseados si existe una incongruencia para lograrlo.

De acuerdo a las Metas, debe comenzarse con el análisis de la macroestructura económica del país en estudio (el sistema económico imperante, la organización política, social, jurídica, los sistemas de salud, de educación, de previsión). La Estructura de la familia y su inserción en la macroestructura económica condicionará, en gran medida, las metas de la fecundidad hacia una familia más grande o más pequeña. Otros elementos coparticipantes son los Factores Culturales Generales,

aquellos que permean a la cultura en su conjunto (por ejemplo la tradición religiosa católica determina marcos de acción, en algunos países, respecto del comportamiento sexual y reproductivo). Los Factores Culturales Específicos son los relacionados con las actitudes, normas y representaciones sociales con respecto al tamaño de la familia, los roles y funciones que cumplen sus miembros, la valorización del sexo de los hijos, etc.

Tres son los factores principales que influyen sobre los Medios para controlar el comportamiento reproductivo: factores de Motivación, factores de Capacitación y factores de Facilitación, que serán explicados en la sección pertinente (Weisner 1997, 1994, 1988).

## **La evolución metodológica a la luz de la experiencia en terreno**

Al investigar el aborto clandestino me he comprometido en el estudio de uno de los temas más conflictivos, marginales y prohibidos de nuestra sociedad, y por lo mismo, más difíciles de emprender.

Ello ha repercutido en todos los niveles de las investigaciones, principalmente en el abordaje metodológico. El hecho que el aborto provocado constituya un acto tan sancionado desde el punto de vista legal, social, ético-moral, religioso, plantea serios obstáculos a quienes pretendan obtener información sistemática fidedigna.

Una de nuestras conclusiones a nivel metodológico cuando se investiga el aborto clandestino es que una metodología prefijada –aun cuando se hayan extremado las precauciones en su confección y utilización– puede conducir a resultados y conclusiones erróneas, diametralmente opuestas a la realidad. En mis estudios la experiencia concreta en terreno interrogó a la metodología, hasta llevarla a su readecuación.

Reconociendo esto, en las distintas investigaciones que hemos efectuado con posterioridad enfatizamos la necesidad de emplear una metodología pluralista y complementaria, de acuerdo a los objetivos de cada estudio. En esta secuencia utilicé primero acercamientos de índole cualitativa, luego combinaciones cuali-cuantitativas y más adelante enfoques cuantitativos. Se logró una muy buena integración de los distintos enfoques, lo que permitió fortalecer aún más los procesos de interpretación. Las técnicas empleadas abarcaron desde aquellas intensivas con muestras más pequeñas (entrevistas inestructuradas, en profundidad, estudios de casos, historias de vida, testimonios, dramatizaciones, tests y pruebas de imagen corporal y de conocimientos de reproducción humana, etc.) hasta técnicas extensivas con muestras representativas (entrevistas estandarizadas, cuestionarios,

estadísticas oficiales de salud, estadísticas demográficas, proyecciones y estimaciones aritméticas, entre otras).

Consecuentemente, las muestras elegidas han variado desde el trabajo con pequeños grupos focales de discusión con mujeres y con hombres, tanto de sectores populares como de mayores ingresos, con expertos en reproducción humana, con personal auxiliar y administrativo de los hospitales, luego con amplias muestras de mujeres hospitalizadas por aborto provocado en varios centros asistenciales del país, hasta abarcar muestras estadísticamente representativas en seis países de América Latina. Desde luego, se ha trabajado sin excepción con el consentimiento informado de las personas entrevistadas.

Me referiré a algunas “complicaciones” de índole metodológica surgidas en nuestros estudios a pesar de las precauciones que se intentaron tomar. En nuestra primera investigación, efectuada con un equipo interdisciplinario en un Hospital de Santiago, enviamos una citación por correo a las 500 mujeres consignadas en las fichas clínicas del año anterior, hospitalizadas en ese centro por complicaciones del aborto provocado. Acudieron sólo cinco. Recorriendo cada una de las direcciones registradas logramos reunir a 32 mujeres que no habían dado domicilios falsos, con las cuales trabajamos. Esto constituyó un valioso aporte para despejar dudas metodológicas, y en futuras investigaciones optamos por acudir directamente a las Unidades Sépticas de las Maternidades, donde se hospitalizan las complicaciones del aborto provocado. En el próximo estudio obtuvimos antecedentes cruciales para la comprensión del problema, que no habían sido abordados antes ni en el país ni en otras partes. Sin embargo estos fueron desestimados por los canales oficiales de Salud y Educación, por considerarlos estadísticamente poco representativos. Sobre la base de aquellos resultados, efectué otras investigaciones en 2 de los 6 servicios de salud de la Región Metropolitana y en uno de la V Región. Trabajé durante 6 meses con cerca de 400 mujeres que representaban la totalidad de aquellas ingresadas por aborto que reconocieron sus prácticas abortivas. Las conclusiones obtenidas aquí fueron consideradas significativas y válidas por los canales de Salud y Educación, cumpliendo con nuestro propósito de aportar antecedentes útiles en la implementación de nuevos programas de salud reproductiva. Otro escollo metodológico había surgido al inicio de esta investigación. Con el fin de mejorar sus programas de planificación familiar, a la dirección de uno de los hospitales de Santiago le interesaba conocer la información que obtendríamos.

Al estar ellos familiarizados con la tabulación y codificación de encuestas y cuestionarios con respuestas estandarizadas y de alternativas nos solicitaron emplear ese tipo de instrumentos. Consentí, siempre en la prosecución de una metodología óptima para obviar el eterno problema de fiabilidad en la obtención de datos cuando se estudia este fenómeno. Producto del temor, las respuestas de las pacientes fueron falsas en la totalidad de los casos. A pesar de la evidencia

clínica del aborto provocado, en todas las preguntas relacionadas con el mismo respondieron negando dichas maniobras, argumentando no usar métodos anticonceptivos ante el gran deseo de tener hijos, etc. Dejé pasar un tiempo prudencial, y previo establecimiento de “rapport” con las mismas pacientes procedí a usar una entrevista libre con pauta guía, en la cual reconocieron sus abortos, las causas del mismo, las personas que los practicaron, incluso explayándose espontáneamente sobre dichos temas. Se hace necesario destacar que el empleo sucesivo de dos técnicas distintas con una misma entrevistada –una extensiva y no apropiada para este tópico conflictivo, intensiva la otra y pertinente al tema– arrojaron respuestas tan diametralmente opuestas que parecieron haberse obtenido con dos personas diferentes.

Escollos de otra índole han sido durante todos estos años las dificultades impuestas por las precarias condiciones hospitalarias de la sección de enfermas infecciosas por aborto: la frágil y a menudo muy deteriorada salud emocional y física de las pacientes, con estados de gran postración debido a las hemorragias y a los cuadros febriles por las infecciones, que en ocasiones determinó la muerte de algunas entrevistadas; las permanentes interferencias debidas a las rondas médicas, curaciones, medicaciones, cirugías, exámenes, aseos y muchos otros más. Todo ello incidió en que en numerosas oportunidades debí suspender la entrevista, descubriendo, al intentar su prosecución que la paciente ya no se encontraba en el hospital.

En todos estos estudios obtuvimos resultados sorprendentes, pero todos sabemos que las discusiones más informadas y menos azarosas sobre el aborto exigen –como punto de partida– conocer la magnitud aproximada del problema. Principalmente debido a las sanciones penales del aborto, la información con que se contaba en Chile era escasísima y las cifras que se manejaban en el país databan aún de los importantes estudios que se efectuaron en el decenio de 1960, y con toda probabilidad estaban obsoletas. Algo similar ocurría en muchos países latinoamericanos.

Si bien en muchos casos la controversia es saludable, en este no lo es: los medios de comunicación social y otros manejaban cifras extremas, desde tasas bajísimas hasta tasas muy elevadas del aborto provocado lo que no permitía situar el problema de manera objetiva. Así, para conocer la magnitud del fenómeno, con el Instituto Alan Guttmacher de los Estados Unidos, entre 1992 y 1994 trabajamos en 6 países de la región: República Dominicana, México, Brasil, Perú, Colombia y Chile.

La metodología empleada aquí fue complementaria, con tres fuentes principales de información: estadísticas oficiales de salud, encuestas sobre empleo de anticoncepción y encuestas a profesionales expertos por sus conocimientos del aborto.



En esa investigación se estimó en 160.000 el total anual de abortos provocados en Chile, teniendo el nivel más elevado de los 6 países en estudio. Han transcurrido varios años desde aquella investigación, por lo que he considerado imprescindible elaborar nuevas estimaciones estadísticas del aborto clandestino, y que presentaré en este Congreso por primera vez. Para eso trabajé con estadísticas oficiales de salud, del INE, del Minsal, con la Encuesta Casen 2006, con estimaciones de APROFA, efectuando entrevistas en profundidad a expertos en el tópico (médicos, jefes de servicios de hospitales, matronas, en ministerios, miembros de organizaciones de mujeres, etc.), entrevistando además a mujeres hospitalizadas por aborto.

## Conclusiones

Las importantes y complejas transformaciones económicas, sociopolíticas y culturales en Latinoamérica y en Chile en particular en el último medio siglo han modificado drásticamente las aspiraciones de las parejas acerca del número de hijos que desean tener. La posibilidad de determinar cuándo y cuántos hijos tener ha llegado a ser un prerequisite para la participación de las mujeres en la vida moderna. Con todo esto, la tasa de natalidad ha descendido abruptamente en el país: de 5,5 hijos en el decenio de 1960, a 2,5 en el decenio de 1980, hasta llegar a menos de 1,9 en 2006. Para el 2006, según la última Encuesta Casen Familias, las familias indigentes de Chile tienen 1,8 hijos en promedio, las pobres 1,7, y las familias no pobres tienen 1,2 hijos en promedio. Por su parte el INE, a partir de sus proyecciones del Censo de 2002, arroja para el 2007 una tasa levemente superior, de 1,9 hijos por mujer. En resumen, la tasa de fecundidad –el número promedio de hijos que ha tenido cada mujer al concluir su edad fértil– entre 1950 y 2000 ha descendido en un impresionante 56% en el país. Esta es la 2ª tasa más baja de la región, después de Cuba y es inferior a la tasa de reemplazo que es de 2,1. Los expertos señalan que con estas tasas el recambio generacional no será posible en Chile.

Hace un mes, los medios de comunicación se centraban en este fenómeno. Un importante periódico nacional<sup>2</sup> titulaba “Chile vive el síndrome de la cuna vacía. El país en etapa de transición demográfica avanzada”. Al respecto se entrevistó a la Ministra del SERNAM quien manifestaba: “Bajar de 2,1 a 1,8 es serio. No sólo porque no permite el recambio generacional, sino porque un país que tiene esa tasa de natalidad está demostrando que no le deja muchas opciones a la mujer para ser madre ..... Si esta cifra CASEN es así, es que estamos todos al revés de los cristianos o yo por lo menos bastante perdida en eso. Me parece ilógico. El INE

---

2 *El Mercurio*, domingo 7 de octubre, 2007 – pp. D 22 y D 23.

deberá verificar nuestra actual tasa de natalidad a partir de estos nuevos datos”, finaliza la Ministra.

Si como sabemos, durante toda su vida reproductiva la mujer chilena desea tener en promedio algo menos de 2 hijos, para lograrlo destinará alrededor de 5 años entre embarazos, períodos postparto y lactancia e intentos de embarazo, y los restantes 30 años tratará de evitar quedar embarazada.

En estas tres décadas de sus vidas, casi todas estas mujeres habrán empleado algún sistema para controlar su fertilidad. Europa tiene tasas de natalidad muy reducidas, las que se han obtenido con programas altamente eficientes y poco onerosos de contracepción. En Chile, donde se han alcanzado las mismas tasas que en Europa –cabe la legítima duda si esto se ha logrado, al igual que en los países europeos, con una excelencia en programas de regulación de la fecundidad a nivel masivo, alcanzando incluso a las familias indigentes. ¿Podrá la cobertura nacional en anticoncepción dar cuenta por sí sola de este impresionante descenso? ¿O esta reducción de la natalidad chilena no se resolverá además de otras formas? ¿Empleando tal vez la anticoncepción de emergencia o “píldora del día después”? ¿Jugará el aborto provocado algún papel de cierta envergadura en la disminución de los embarazos? A continuación nos referiremos a estas materias.

### *Anticoncepción de emergencia*

En Chile, así como el tema del aborto provocado y del aborto terapéutico han desaparecido silenciándose casi completamente, el debate público se ha desplazado y ha sido reemplazado por la “píldora del día después” o levonorgestrel. La discusión acerca de la anticoncepción de emergencia se ha reagudizado de gran manera, marcando una división tajante de la población en dos bandos irreconciliables y sordos al diálogo –de la misma forma que antes sucediera con el aborto. El meollo del asunto es si la “píldora del día después” sería o no abortiva. La comunidad científica no ha podido demostrar que el levonorgestrel sea abortivo.

A pesar de existir consenso en varios ámbitos de que ha influido en evitar embarazos, sin embargo, hasta la fecha no es posible configurar la cantidad de dosis de levonorgestrel que han consumido las mujeres chilenas con los resultados esperados. Esto se debe a la azarosa y errática distribución y manejo del fármaco. Las razones están a la vista.

Esta pugna, tanto de políticas públicas, como de argumentos valóricos, religiosos y económicos se viene gestando en el país entre detractores y encomiadores de la píldora desde hace varios años. Sin embargo, a partir de octubre de 2007 el tema se ha radicalizado aún más ocupando los titulares de todos los medios

de comunicación social. La confrontación es severa entre grupos pro-vida y pro-elección, entre altos personeros de la Iglesia Católica y el Gobierno, entre los medios de distinta orientación, entre la opinión pública, entre políticos de la Concertación y de la Alianza, hasta llegar actualmente al interior de la Concertación de Gobierno, disputa que muchos temen pueda radicalizarse aún más, siendo la que gatille finalmente el quiebre al interior del conglomerado político. Asunto no menor. Durante todos estos años ha habido discusiones en el Congreso Nacional de Chile, numerosas presentaciones en los tribunales de justicia y recursos (12) presentados ante el Tribunal Constitucional, ya sea para frenar o para promover su comercialización en el país. Uno de los recursos presentados al Tribunal Constitucional (en enero 2007) que mejor explica los argumentos de los que se oponen, es el de 36 diputados de la Alianza para que la píldora del día después sea retirada de los servicios de salud y de las farmacias. Citando a expertos científicos los parlamentarios exponen los posibles mecanismos de acción del levonorgestrel: efecto anovulador – impedir la migración espermática – impedir la fecundidad – impedir el transporte ovular e impedir la implantación. Son éstos los mecanismos que ellos consideran “abortivos afectando el derecho a la vida del que está por nacer”. En otra de las secciones de la solicitud agregan: “Al ser resultado de gametos humanos es imposible negar que se trata de un ser humano, pues es un ser y es humano, ya que pertenece a la especie humana ... aunque en esa etapa aún tenga el carácter de unicelular”.

La controversia de la píldora se remonta a principios de la década en el país cuando sí contaba con registro sanitario. En ese momento las farmacias vendieron muy poco de ese producto, principalmente debido a la presión de grupos provida. Por ese motivo las cadenas farmacéuticas<sup>3</sup> optaron por no venderlo y los 3 laboratorios<sup>4</sup> que lo producían suspendieron su comercialización.

Hasta antes de eso, se vendían cerca de 22.000 dosis anuales, principalmente en el sector de la capital de más altos ingresos. Desde marzo de 2006 está incluido en el Formulario Nacional de Medicamentos, y de acuerdo al Decreto Supremo 194 del mismo, las farmacias están obligadas a vender el producto cuyas dosis importa Cenablast. Sin embargo las principales cadenas farmacéuticas hasta hace algunos días se negaban a expenderla. No obstante en 85 farmacias independientes y más pequeñas del país<sup>5</sup> se vende otra “píldora”<sup>6</sup> comercializada por APROFA, desde mediados de este año.<sup>7</sup>

---

3 Salcobrand, Cruz Verde y Ahumada.

4 Recalcine, Grunenthal y Tecno Pharma.

5 Galénica y Dr. Simi.

6 Bajo el nombre de Postday del Laboratorio franco-colombiano Lafrancoil.

7 De nombre Optimor, del laboratorio ICON.

La industria farmacéutica ha declarado tener una ganancia marginal en los últimos cuatro años. La “píldora” solo representa una exigua parte de los ingresos de las principales farmacias. En estos 4 años se han vendido 63.000 unidades del levonorgestrel.<sup>8</sup> En un periódico<sup>9</sup> se lee “¿Qué hubiera pasado si vender este producto hubiese sido un negocio redondo? ¿Se trata de un asunto ético o comercial para las cadenas farmacéuticas del país? Otro titular de días recientes permite arrojar luz sobre el tema: “Cadenas farmacéuticas chilenas venden el medicamento en filiales extranjeras”. La Ministra de Salud reprocha: “las farmacias vendieron por más de 4 años la píldora del día después sin acusar ninguna contradicción ética, como lo hacen ahora” y agrega “aquí dicen que es un problema ético, y en otros países las mismas cadenas la venden.”<sup>10</sup>

Por abstenerse de vender el producto pese a la obligatoriedad legal, las 3 principales cadenas farmacéuticas fueron sancionadas a pagar una multa de 1.000 UTM<sup>11</sup> en cada uno de sus locales. Esta es la 2ª sanción que se les imparte.<sup>12</sup> Hasta ahora se las multó por un solo local y a los pocos días las cadenas de farmacias han decidido reponer transitoriamente su stock y vender el producto a fin de evitar las multas. Pero “no piensan quedarse con los brazos cruzados”<sup>13</sup> y tienen ya algunas líneas de acción legal que les permitan no distribuir la píldora en sus locales. Pedirían además audiencia al Tribunal Constitucional.

Un periódico alude a esta situación citando a un connotado abogado<sup>14</sup> quien asegura que “la combinación del derecho a la vida del que está por nacer (sic) y el derecho a la actividad económica como garantías constitucionales, permite asegurar que el tema de la píldora es una materia legal que debe pasar por el Congreso y no basarse simplemente en un decreto como ha sido hasta ahora”.

Polémicas en algo similares en el vecino país son las que quedan de manifiesto en la publicación de Susana Chávez (2004) titulada “Cuando el fundamentalismo se apodera de las políticas públicas. Políticas de salud sexual y reproductiva en el Perú”.

---

8 Recaudando en total \$280 millones. Para comparar, sólo en un año, el medicamento Tapsin vendió \$ 12.5 millones de dólares.

9 *El Mercurio*, 1º de noviembre, 2007, p. C5.

10 Alude a Farmacias Ahumada que comercializa el Postinor 2 en México.

11 \$ 33 millones MN.

12 Salcobrand tiene 60 citaciones desde Junio de 2007, Ahumada lleva 15.

13 *El Mercurio*, 28 de octubre, 2007, pp. A1-B1-B4, aparecen los siguientes titulares: “Farmacias en batalla frontal con el Gobierno tras multas por “píldora del día después”, “Farmacias acorraladas por el Gobierno para imponer venta de la “píldora”.

14 *El Mercurio*, 28 de octubre, 2007, p. B5: el Abogado Sr. Arturo Fernandois.

El Tribunal Constitucional también se ha visto afectado por este debate, ya que ha debido inhabilitar a uno de sus miembros<sup>15</sup> por haber pronunciado previamente su opinión sobre el tema de la “píldora” en un texto, siendo reemplazado por un abogado integrante.

La Iglesia Católica ha estado en el centro del debate. El Papa Benedicto XVI hace unos días encargó “no anestesiar la conciencia frente a fármacos que provoquen abortos, como “la píldora del día después”, recomendando a los farmacéuticos que no la expendan. A estas declaraciones, la Ministra de Salud comenta<sup>16</sup> que

el mensaje de Benedicto XVI no es del todo aplicable en Chile y el Papa podría haber hecho alusión a los países donde los farmacéuticos tienen la facultad de emitir recetas. En el país son los médicos quienes prescriben los medicamentos y ellos sí pueden declararse objetores de conciencia en el caso de los anticonceptivos.

El Obispo Alejandro Goic, presidente del Episcopado de Chile,<sup>17</sup> manifiesta: “Los medicamentos que están en el Formulario Nacional son para curar la vida, y no para destruirla”. El artículo expone: “Un fuerte pronunciamiento contra el Gobierno emitió ayer la Conferencia Episcopal de Chile por la acción de disponer de la “píldora del día después” en las farmacias del país”. Monseñor Goic y Monseñor Cristián Contreras recogiendo las palabras del Papa, apelaron a la objeción de conciencia para que los farmacéuticos no entreguen el fármaco, ya que tiene un carácter abortivo para un sector de la sociedad científica. Monseñor Cristián Contreras, secretario general de la Conferencia Episcopal de Chile,<sup>18</sup> señala que “no existe un dialogo efectivo con el Minsal, en materias que preocupan a la Iglesia Católica, como la píldora del día después que el Gobierno promueve”... más allá de las políticas puntuales, interesa conocer la concepción de persona humana que tiene esa cartera”. Sobre las sanciones del Gobierno a las farmacias por no disponer de la píldora, indicó que “el tema de fondo para la iglesia es el valor de las vidas humanas, en este caso la defensa del que está por nacer” (sic).

La Cámara de Diputados no ha estado ajena a esta radicalizada discusión –ya esta vez, desde otro ángulo, se ha visto envuelta en un peligroso forcejeo entre parlamentarios de la Concertación. Su presidente, Patricio Walker,<sup>19</sup> declaró entre otras cosas que “obligar a vender la “píldora del día después” constituye un atentado del Gobierno a la libertad de conciencia”. Duras críticas formularon

---

15 Sr. Enrique Navarro.

16 *El Mercurio*, 31 de octubre, 2007, p. C5.

17 *El Mercurio*, 31 de octubre, 2007, p. C1.

18 *El Mercurio*, 1 de noviembre, 2007, p. C5.

19 *El Mercurio*, 31 de octubre, 2007, p. C4.

a esta afirmación diputados socialistas y PPD, las que generaron a su vez una muy enérgica reacción de diputados de la Democracia Cristiana. Uno de ellos<sup>20</sup> expresó: “hay una lógica estalinista para imponer las cosas”. Otro diputado<sup>21</sup> indicó: “Si diputados del PS y del PPD quieren romper la concertación al interior de la Cámara que tengan cuidado, porque nosotros también podemos conversar nuestra situación en el gobierno”.

Por su parte, el jefe de la bancada socialista<sup>22</sup>, y un diputado PPD<sup>23</sup> inicialmente pretendían presentar una censura a la mesa directiva de la Cámara de Diputados para provocar la caída de su Presidente, pero finalmente la cambiaron por una petición de renuncia y la exigencia de que se retracte de sus dichos.

Esta es la declaración que en días recientes hiciera la Presidenta de la República<sup>24</sup> sobre la “píldora del día después”: “Son las personas las que deben decidir por sobre los intereses comerciales o las materias de Estado. En Chile, nadie puede ni debe ser violentado en su conciencia en ningún aspecto en la vida. ¿En qué sentido? En todos los sentidos, aspectos y direcciones, porque son las personas las que deciden, y no el Estado”.

Para finalizar este capítulo exponemos lo que muchos piensan y es que –detrás de la encarnizada batalla que en Chile liberan grupos de poder político y religioso contrarios al levonorgestrel– existirían segundas intenciones tan o más poderosas que el tema “píldora”. Se trataría de demostrar implícitamente que –si con un fármaco donde no está demostrado su efecto abortivo de unos días hay tal oposición– mucho menos existe la posibilidad de reconsiderar que se devuelva al aborto terapéutico y al aborto provocado el status y la penalización legal que había en Chile antes del cambio introducido por el Gobierno Militar.

### *Comportamiento anticonceptivo de las mujeres que se provocan abortos*

De acuerdo a nuestro modelo analítico, refrendado por la experiencia en terreno, tres son los factores principales que influyen sobre los Medios para controlar el comportamiento reproductivo:

---

20 Sr. Jaime Mullet.

21 Sr. Pablo Lorenzini.

22 Sr. Fulvio Rossi.

23 Sr. Marco Antonio Núñez.

24 *El Mercurio*, 1 de noviembre, 2007, p. C1.

a) *Los Factores de Motivación*: Son los factores culturales a nivel cognitivo, que crean una actitud favorable o desfavorable, activa o pasiva hacia el empleo de métodos anticonceptivos. En muchos de los casos que hemos estudiado se creó una actitud de rechazo por barreras culturales tales como el temor “a contraer cáncer” con los DIU, hasta padecer odontalgias, frigidez o alergias con los anticonceptivos orales. Creencias extendidas entre las adolescentes son por ejemplo, que si las relaciones sexuales son esporádicas o si son las primeras no se produciría un embarazo, por lo que en esos casos no emplean métodos anticonceptivos.

b) *Los Factores de Capacitación*: Son aquellos relacionados con la información sobre la existencia de métodos contraceptivos, con los requisitos que se necesitan para solicitarlos, y con el adiestramiento y las aptitudes de las personas para usarlos.

c) *Los Factores de Facilitación*: Son los relacionados con el desarrollo de la tecnología en contracepción y con la disponibilidad y acceso a esa tecnología. Estos aspectos son de competencia de las instituciones y organismos estatales y privados encargados de los programas de regulación de la fertilidad y están estrechamente vinculados con las políticas de población de los gobiernos.

Nuestra experiencia nos ha confirmado que las mujeres que abortan han tenido severos obstáculos en algunos o en todos estos 3 niveles. Una proporción importante no ha empleado la moderna anticoncepción de manera sistemática. Transitoriamente, en su reemplazo, se deciden por los métodos naturales (Ogino, ritmo). Lo dramático aquí es que los métodos naturales que emplean están basados en el absoluto desconocimiento del propio ciclo fértil. Se produce aquí una asociación que es la causa penosamente eficiente de embarazos no deseados: si ellas no usaran métodos modernos pero conocieran correctamente su ciclo fértil, los embarazos no serían tan frecuentes. Y si no conocieran su ciclo reproductivo pero emplearan en forma sistemática los métodos modernos, casi no se producirían embarazos. Así, las entrevistadas de sectores populares creen que los días del sangramiento menstrual, los inmediatamente previos y posteriores, son los que constituyen el período fértil. Y creen que no puede haber embarazo en los días de máxima fertilidad: en los días intermedios entre una menstruación y la próxima. Consecuentemente, creen en una fecundación de tipo mecánica donde el útero se “abriría” para permitir el período menstrual, posibilitando entonces la entrada de los espermios; los que no podrían entrar el resto del mes, ya que permanecería “cerrado”.

Ello las conduce a la continencia y a la interacción sexual justamente en los días inadecuados para su gran motivación de no tener hijos. Emplean así erróneamente lo que denominan Calendario chino (por Ogino) o también utilizan en los días inapropiados los métodos asociados al coito (preservativos, jaleas,

óvulos, espermicidas y otros). Estas creencias no son aleatorias ni aisladas sino que configuran etnociencias, “ciencias populares” estructuralmente coherentes, aunque en este caso equivocadas desde el punto de vista científico y han guiado el comportamiento sexual y reproductivo de nuestras entrevistadas. Son resabios vigentes de la medicina humoral hipocrática, bastante extendidos aún en sectores populares de nuestro país y de Latinoamérica. Como resultado de esto a menudo se han embarazado, y si éste embarazo no ha sido planificado ni deseado, finaliza en un aborto. De ahí la importancia de conocer estas creencias –que han sido transmitidas por agentes socializadores a través de la tradición oral y reemplazan el lugar que debieron tener los conocimientos científicos en estas materias.

La regulación de la fertilidad en Chile es un tema donde hay mucho de mito y gruesas y erróneas interpretaciones que es necesario despejar. Tanto los medios de comunicación social del país, como todas las cuentas sectoriales realzan el casi medio siglo de una dilatada, eficiente y sostenida regulación de la fertilidad en el país. Un breve recorrido crítico por estos 45 años me permitirán concluir que estas aparentes sistemáticas y exitosas políticas y programas de anticoncepción no lo han sido tales en la práctica: podríamos hablar de períodos mas bien cortos y no tan eficientes.

Así, en 1962 el SNS crea una Comisión a fin de elaborar estrategias para reducir la incidencia de los abortos provocados que alcanzaban las características de una pandemia. En 1964 se formula la primera Política de Planificación Familiar del Gobierno de Chile con esa misma finalidad, la que se da a conocer al país en septiembre de 1966, con gran resistencia de los sectores conservadores. En 1968 se firma un convenio entre el SNS y APROFA, donde esta última actúa como intermediaria hasta 1990 en la donación de anticonceptivos provenientes de la USAID.<sup>25</sup>

Consideremos que apenas 6 años después de iniciadas las actividades de planificación familiar en el país, sobreviene la Dictadura Militar. Por razones ideológicas y geopolíticas, la política de población aprobada por ese Gobierno en una de sus partes principales recomienda que “es deseable un aumento significativo de la población”. Durante los 17 años en que el Gobierno Militar está en el poder se produce una fuerte desincentivación de los programas de regulación de la natalidad. Hay una clara ausencia de estudios referidos al tema y se prohíbe el ingreso al país de las Encuestas Demográficas y de Salud, lo que nos ha perjudicado hasta la fecha. Se penaliza el aborto sin excepción.

Recién en 1990, con el advenimiento del primer Gobierno democrático que sucede a la Dictadura, se van enrielando lentamente las actividades de regulación

---

25 Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos.



de la fertilidad en Chile. Sin embargo, durante varios años adolecen de vacíos que inciden en su ineficiencia. En 1991 se formula el Programa de Salud Materna Perinatal donde la planificación familiar es tan solo una actividad más, sin estrategias ni recursos propios, y la cobertura en anticoncepción es insuficiente (principalmente en grupos de alto riesgo como son las adolescentes, las solteras y mujeres recientemente hospitalizadas por aborto).

En 1995 la USAID pone término a la donación de anticonceptivos en Chile, por considerarlo estable política y económicamente. En 1997 la Salud Sexual y Reproductiva es definida como una de las 16 prioridades de Salud para el país. Como referencia, la población de usuarias de anticonceptivos bajo control del SNSS ha sido en 1990 de 18,5% de mujeres en edad fértil; de 25,6% en 1998 y 29,8% de las mujeres en edad fértil en 2005. Podemos observar que no es una cobertura suficiente para un país con una elevada magnitud de aborto. La meta del MINSAL es aumentar el porcentaje a 50%.

En resumen, no se puede hablar en propiedad de 45 años de regulación de la natalidad en Chile, como si se tratara de programas con un desarrollo sostenido y exitoso. Creemos que hay distintos períodos con mayores o menores logros. El primero, desde 1967 hasta 1973: 6 años en que comienzan en Chile las actividades de anticoncepción. Desde 1973 a 1990: 17 años donde sufren un retroceso a partir de la Dictadura Militar hasta el comienzo de la Democracia; y desde 1990 a la fecha: de estos 17 años, realmente sólo en los últimos 10 los programas de regulación de la natalidad se han ido consolidando. Recordemos aquí lo señalado por el BID en 2006: una buena y adecuada política, mal implementada, tiene peor éxito que una alternativa no tan buena, bien implementada.

Lo fundamental es tratar de reducir el número de abortos llegando a la raíz del problema: los embarazos no planificados ni deseados. El discurso público considera al aborto provocado aisladamente de estos sucesos que lo precipitan, y políticamente se le trata como el episodio central del comportamiento reproductivo, antes que como el último y dramático recurso cuando han fallado las demás opciones.

## Aborto clandestino

### *Desde la perspectiva legal*

En el Decreto N° 725, artículo 119 del 11 de diciembre de 1967 del Código Sanitario Chileno se establecía: El embarazo puede ser interrumpido solamente por razones terapéuticas, aquellas relacionadas con la existencia de riesgos para la salud de la

madre y para la vida de la madre. El Código Penal Chileno puntualizaba la sanción en caso de transgredir la ley: de uno y medio a 3 años de prisión para la persona que practicaba el aborto y de 3 a 5 años para la mujer que consentía en un aborto o se lo autoinducía, a menos que el acto se hubiera efectuado para esconder el deshonor, en cuyo caso la pena se reducía.

El Gobierno Militar derogó el decreto anterior y eliminó absolutamente el aborto incluso el terapéutico, de acuerdo a la Ley 18.826 (también denominada “Ley Merino”) del 15 de septiembre de 1989. A partir de entonces el aborto es considerado como delito de homicidio simple –penado hasta con 8 años de cárcel. Si es necesario elegir entre la vida de la madre y la del embrión o del feto, se debe optar por la vida de éstos. La actual regulación penal en Chile “considera a la mujer y el valor de su vida como un bien jurídico subordinando al feto en gestación”.

Parece paradójico que con orientaciones ideológicas y políticas tan antinómicas como las del Gobierno Militar y aquellas de los Gobiernos de la Concertación, los resultados hayan sido tan coincidentes con respecto al aborto provocado. El primero legisló para prohibirlo, y los otros han evitado absolutamente tocar el tema: 17 años activamente, por un lado, y otros 17 años pasivamente, por otro lado, han marcado durante casi 35 años la penalización total del aborto en Chile.

Chile es así uno de los 18 países del planeta donde el aborto se encuentra totalmente prohibido. Hace algún tiempo políticos y parlamentarios chilenos enviaron sendos proyectos de ley que abogaban por aumentar aún más las penas por aborto, a 15 años de prisión.

### *Aborto terapéutico*

El aborto terapéutico –cuando el embarazo representa un grave riesgo para la vida y la salud de la mujer– constituyó una prestación de salud durante más de 55 años, incorporada en el Código Sanitario desde 1931. Con la reforma al último Código Sanitario introducida por la dictadura, una acción médica de ocurrencia diaria, dirigida a salvar la vida de la mujer, pasa a catalogarse como un hecho criminal.

Es también un tema invisibilizado y ni los medios de comunicación social, ni las autoridades ni los políticos se manifiestan al respecto; sólo lo hacen muy esporádicamente cuando surge un caso más “mediático”. Como en la comentada situación en el país del feto anencéfalo donde se conocía de antemano que moriría al nacer y no se permitió el aborto terapéutico. O el conocido caso ocurrido en Santiago donde a Gladys Pavez tampoco se le permitió el aborto

terapéutico de un feto con agenesia renal (no tenía riñones, ni vejiga, ni vías urinarias, ni aparato excretor), sin la menor posibilidad de sobrevida, ya que no existía ninguna probabilidad de transplante ni de diálisis intra o extrauterina. A la madre no se le aceptó ni siquiera la petición de adelantar el parto; sólo se le indujo cuando el embarazo estuvo de término. La niña murió a las 6 horas de nacer, aproximadamente en el lapso previsto de antemano por los médicos.

El Dr. Smiljan Kukolj, entrevistado por un periódico del país<sup>26</sup> para comentar el caso, señaló: “Dios es más sabio que el hombre y hay que dejar actuar a la naturaleza”. Condenó terminantemente a posibles abortos terapéuticos incluso cuando se descubran graves anomalías en los fetos, cuyo destino es la muerte al nacer. Él avala sus palabras con su experiencia personal, ya que tuvo conocimiento previo de que sus 4 hijos varones nacerían con hidrocefalia, muriendo 3 de ellos al nacer. El último hijo, Iván, sobrevivió, al practicársele en los Estados Unidos 14 operaciones al cerebro, cuyos costos asumió completamente la Rockefeller Foundation, donde el Dr. Kukolj se encontraba becado.

### *Nuevas estadísticas del aborto provocado en Chile*

Para conocer la magnitud de un tema tan penado y controvertido en Chile como es el aborto intencional, solamente se puede emplear una metodología indirecta, en el entendido que ningún estudio puede dar cuenta exacta de su incidencia. Esto es porque se intenta medir el comportamiento de un área oscura e ilícita de la vida reproductiva de las mujeres, oculta por el secreto y el temor. Todo lo que nosotros los investigadores podemos hacer –dada la falta de información fidedigna– es tratar de manera seria y acuciosa de arrojar algo de luz sobre este difícil problema.

a) *Hospitalizaciones por aborto*: En primer lugar nos basamos en las estadísticas oficiales de las mujeres hospitalizadas por aborto. Chile tiene el mejor sistema de estadísticas de la región con un subregistro de 0.<sup>27</sup>

De acuerdo a éstas, en Chile se hospitalizaron 23.052 mujeres por aborto en 2006.

La disminución en los últimos años de las hospitalizaciones por abortos en Chile –que es uno de los indicadores principales para calcular el aborto– podría deberse además al hecho de que las técnicas, procedimientos y medicaciones utilizados en su realización han mejorado notablemente en el último tiempo, lo que se

<sup>26</sup> *El Mercurio*, 30 de mayo, 2002, p. 27.

<sup>27</sup> Por ejemplo Colombia tiene un subregistro de 17%, República Dominicana tiene un de 33%.

traduciría en una menor incidencia de complicaciones y con eso en una menor necesidad de requerir hospitalización.

Otro punto crucial es el amplio reconocimiento de que no todas las mujeres hospitalizadas por complicaciones tienen abortos inducidos: una proporción de ellos es espontáneo. Y aquí se encuentra otra dificultad: decidir cuál es la proporción de uno y del otro. Para Chile, oficialmente, el 9% de los abortos hospitalizados es espontáneo, pero creemos que la proporción es mayor. Para calcular esto se aplicaron 4 diferentes acercamientos metodológicos:

1. Una estimación de índole biológica, que para Chile arroja que el equivalente al 3,31% de todos los nacidos vivos termina en un aborto espontáneo hospitalizado, lo que equivaldría al 25% de abortos espontáneos hospitalizados.
2. El enfoque de la OMS – FLASOG<sup>28</sup> que estima que el 33% de los abortos hospitalizados en América Latina son espontáneos.<sup>29</sup>
3. Otras 2 estimaciones del AGI:

Asunción 3: Expertos médicos entrevistados en distintos países de la región señalan que el 15% de los abortos hospitalizados es espontáneo.

Asunción 4: Expertos médicos entrevistados en distintos países de la región señalan que el 25% de los abortos hospitalizados es espontáneo y es el que refleja el nivel intermedio aproximado entre las estimaciones más bajas y las más elevadas.

Asunción 5: Nosotros hemos empleado el nivel intermedio exacto entre la estimación más baja y la más alta: 20%.

Así, para Chile, del total de hospitalizaciones por aborto en 2006, sustrayendo el 20% de abortos espontáneos, quedan 18,452 abortos provocados el año recién pasado.

b) *Multiplificador o Factor de Inflación o Factor de Expansión*: No creo que exista un solo experto que piense que esta cifra represente el cálculo final de nuestras estimaciones, ya que significaría que absolutamente todas las mujeres chilenas que se provocan abortos experimentan complicaciones, y que absolutamente todas estas complicaciones se hospitalizan. Es decir, que esta cifra de mujeres hospitalizadas representa el iceberg completo. Querría también significar que no existen mujeres de mayores recursos que abortan en buenas condiciones de sepsis, con personal calificado. Los epidemiólogos, los demógrafos y otros expertos

---

28 Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología.

29 Esto se obtiene encuestando a la mujer hospitalizada para que responda si el aborto fue intencional o espontáneo.

conuerdan con nosotros, cuando asumimos que solamente una proporción de los abortos provocados se hospitaliza, es decir, por cada mujer que se hospitaliza por aborto clandestino hay un número adicional de mujeres que se provoca abortos pero que no sufre complicaciones y otras que no pueden o no desean hospitalizarse.

Para hacer este cálculo debimos recurrir a un método indirecto que denominamos “factor de expansión, o multiplicador o factor de inflación”. Este multiplicador se obtiene con gran acuciosidad, analizando meticulosamente numerosos factores en juego, que van cambiando en el tiempo, tal como ha cambiado la práctica del aborto en la región, aún sin cambios en lo legal. Recordemos que los primeros cálculos de multiplicadores a nivel mundial se efectuaron en Chile en el decenio de 1960, cuando el aborto había adquirido las características de una pandemia: 31% de los abortos se hospitalizaba de acuerdo a Monreal y Armijo (1962: 3-39). Viel (1975: 226-237) indicaba que por cada hospitalización por aborto provocado, existían dos más de los cuales nada se sabía.

Pero han transcurrido 45 años desde aquellos estudios pioneros y sabemos que en este tiempo las condiciones en las que se practica el aborto han mejorado. Conocemos que mientras más seguras son las técnicas que se utilizan, la proporción de abortos que requiere de hospitalización es más baja y al mismo tiempo más elevado será el factor de Expansión. Así, una tasa 1:7 caracteriza a los países con servicios buenos y seguros de aborto. Una tasa intermedia es de 1:5, donde el acceso y la calidad de servicios es menor que la anterior, pero mucho mejor que la que caracterizaba a Chile de hace 45 años.

En la investigación que efectuamos con el Alan Guttmacher Institute en 1992-4, en 6 países de la región, empleamos un factor de Expansión de 5, o sea una de cada 5 mujeres que se provoca un aborto se hospitaliza por complicaciones (este factor fue un reflejo de las condiciones promedio, emparejando las diferencias entre los distintos sectores de la población). Hoy, después de casi 15 años de aquel estudio empleando diversas fuentes ya mencionadas antes, creemos que un multiplicador de 6,5 es el que reflejaría mejor la realidad actual del país en esa materia.<sup>30</sup> Tenemos entonces que en la actualidad, en Chile, se podría hablar de una incidencia de 120.000 abortos clandestinos al año.

Si bien la magnitud del aborto ha disminuido en estos 15 años, la consideramos aún muy elevada. Los programas de regulación de la fertilidad han mejorado en el país, lo que explicaría en parte este descenso. ¿Cuánto habrá influido la “píldora del día después” en la disminución del aborto clandestino? ¿Cuánto habrá influido

---

30 Agradezco los aportes que en esta materia me hiciera la Dra. Susheela Singh, Directora de Investigación del Instituto Alan Guttmacher de los Estados Unidos.

otro tipo de aborto, aquel con medicamentos? Se piensa que el aborto con los medicamentos Misoprostol y Mifepristone se está empleando en Chile de manera creciente en el último tiempo. Sin embargo se desconoce su verdadera magnitud al llevarse a cabo en la privacidad del hogar.<sup>31</sup> Creemos que, por el momento, estas interrogantes quedarán sin respuesta.

### *Proceso del aborto*

El aborto intencional es el acto final de un largo y penoso proceso que se inicia con un embarazo no deseado. Entre las principales causas y motivos que impulsan a las mujeres a correr el peligro de un aborto clandestino e inseguro se encuentran:

- En el caso de las mujeres solteras, se distribuyen entre las que son abandonadas por sus parejas y aquellas que le temen al control social, al rechazo de su familia y de la sociedad.
- Causas de índole económica, como el temor de no poder criar a un hijo, por bajos salarios, desempleo, inestabilidad laboral, etc.
- Relación de pareja inestable o insuficientemente sólida como para criar hijos en conjunto, o que el hombre deja de prestarle apoyo emocional o económico a su pareja.
- La mujer o la pareja ya ha tenido todos los hijos que desean tener, o bien desean un hijo en el futuro y no ahora.
- En el caso de jóvenes solteras que desean alcanzar ciertas metas, como estudios y otras aspiraciones personales antes de ser madres.

Las causas del aborto en mujeres de mayores ingresos difieren de las restantes. En las primeras, los problemas económicos tienen, desde luego, poca relevancia. Su decisión de abortar está determinada más bien por el temor al control social, por motivos de índole psicológica y afectiva, o por razones circunstanciales que alteran los legítimos proyectos de vida que se han trazado. Muy distintos serán también los servicios, las técnicas que se emplean, el personal que practica el

---

31 Consiste en la inserción vaginal de 4 pastillas en dos a cuatro aplicaciones que provocan el aborto a las pocas horas. Las mujeres entrevistadas señalan preferirlo a las intervenciones quirúrgicas, o a las introducciones de sondas o aspiraciones. Lo consideran menos riesgoso y menos traumático, no es invasivo y es más rápido. Es auto-aplicable y preserva su privacidad. Lo prefieren además porque debe tenerse menor tiempo de gestación (hasta 7 semanas como máximo).

aborto y la calidad del mismo, y con eso el riesgo o no de complicaciones y de hospitalizaciones.

Podemos hablar de dos procesos muy diferentes cuando nos referimos a un único fenómeno: el aborto inducido en mujeres de menores ingresos y en mujeres de ingreso medio y alto. Tan diversos son, que a nuestro juicio necesitan un análisis separado, y nos permite expresar que la mujer pobre es una víctima y la de mayores recursos, en este sentido, es más bien una protagonista.

*Las etapas del proceso abortivo:* en mujeres de sectores populares siguen una secuencia bastante similar:

1) En la primera fase emplean acciones abortivas menores: se colocan inyecciones;<sup>32</sup> ingieren elementos tóxicos;<sup>33</sup> emplean acciones mecánicas violentas;<sup>34</sup> se autointroducen en el útero diversos elementos;<sup>35</sup> ingieren infusiones de yerbas;<sup>36</sup> toman decocciones de bebidas alcohólicas y fármacos, asociados a yerbas.

Hemos detectado la gran coincidencia en el empleo de estos abortivos, ya sea en el tiempo como en el espacio (Weisner 1990: 81-117). Al tratarse de temas tabúes son transmitidos por la tradición oral y son autoperpetuantes a través del tiempo, recibiendo poca influencia de los conocimientos actuales de la ciencia. La importancia de estudiarlos es la trascendencia a nivel cultural que estos “remedios” tienen en la prosecución del proceso, a pesar de tener escasa o nula acción abortiva. Según etnoconocimientos de las mujeres, una vez utilizados el feto sufriría malformaciones orgánicas insuperables. De la mano con esa creencia ya han dado el paso en el camino sin retorno que conduce al aborto.

2) Al no obtener resultados con estos remedios, en una segunda etapa recurren a la introducción uterina traumática de ciertos elementos que suelen exigir la intervención de terceras personas, generalmente de “aborteras”. Emplean la técnica de la “sonda” o catéter de goma, o lavados endouterinos. Esto obedece a razones económicas, ya que las mujeres conocen de técnicas más asépticas y menos traumáticas y peligrosas como es el curetaje o raspaje o la aspiración intrauterina practicados por personal médico y paramédico.

3) Entonces, al no tener dinero, como única solución deben recurrir a estas acciones que derivan en complicaciones y en su ingreso a un centro asistencial

---

32 Tocofinal, Nupavín forte, Sintocinón, etc.

33 Lejía, agua de cemento, azul de lavar, etc.

34 Dejarse caer bruscamente, virutillar, levantar pesos como balones de gas, muebles, etc.

35 Alambres, crochets, palillos, tallos filosos de vegetales, tallos de vegetales.

36 De borraja, de cuye-colorado, flor de retamo, tallos de cardenal, de perejil, de ruda.

en condiciones muy precarias de salud. Así, las infecciones, traumatismos y hemorragias –secuelas de estas maniobras– constituyen habitualmente el requisito previo indispensable para que estas mujeres prosigan, recién entonces, a la tercera y última etapa de este difícil proceso: el curetaje médico efectuado en un hospital.

A las precarias condiciones físicas derivadas de sus acciones se suman consecuencias psicológicas de distinta magnitud que afectan a las mujeres que se han practicado abortos clandestinos. De manera sucinta destacamos que son la ansiedad y el miedo las que caracterizan al proceso de toma de decisiones. Con posterioridad al aborto aparecen la culpa; la rabia contra ellas mismas y con las causas que las empujaron a provocárselos; el alivio por dar fin a una situación que les era insostenible; impotencia; ambivalencia afectiva, en que sienten culpa, deseos de reparación y alivio. Las mujeres cuando la decisión les ha sido impuesta por otros, ya sea por presión familiar o de sus parejas, y han debido abortar en malas condiciones de higiene, o bien aquellas que han enfrentado el hecho solas y desprotegidas, elaboran muy mal la experiencia y el duelo es mucho mayor.

Las mujeres que deciden por sí mismas, apoyadas por sus parejas o por familiares, y donde el procedimiento se efectúa en buenas condiciones, tienen vivencias menos negativas que el grupo anterior y hacen un duelo menor.

Pero lo que jamás he dejado de percibir en todos estos años, es que de una u otra forma el aborto siempre ha significado ser un suceso doloroso y conflictivo en la vida de las mujeres, que hubieran deseado que nunca se produjera.

### *A nivel aplicado*

Uno de los objetivos principales de mis estudios ha sido intentar su pertinencia aplicada; el que puedan ser utilizados, aún como granos de arena, en mejorar la salud y las condiciones de vida principalmente de mujeres de menos recursos.

Así, en las primeras investigaciones, luego de la solicitud del canal de Educación de confrontar nuestros resultados en investigaciones con muestras estadísticamente representativas, logré que estos descubrimientos fueran incorporados en la currícula oficial de Educación del país: por ejemplo, al extendido desconocimiento del ciclo fértil y otros etnoconocimientos acerca de reproducción humana no coincidentes con la realidad biológica, se incorporaron las nociones correctas. Estas creencias erróneas guiaban los comportamientos de algunos sectores de la población, lo que incidía en embarazos no planificados, que al no ser deseados, en ocasiones finalizaban en abortos intencionales.



Principalmente en países como los nuestros, es importante no duplicar las investigaciones. Los resultados de algunos de mis estudios han sido empleados con buen éxito por equipos de Salud de Hospitales del país –en programas de intervención dedicados a prevenir la reincidencia del aborto en mujeres hospitalizadas por esa causa.

Por otra parte, he podido socializar la información derivada de estas investigaciones, trabajando durante todos estos años con numerosos grupos focales de mujeres pertenecientes a poblaciones, a colectivos y a organizaciones femeninas, en la prevención del embarazo no deseado y del aborto inducido.

Algunos resultados de mis investigaciones fueron incluidos en los documentos de la Delegación Chilena en la Conferencia sobre Población de El Cairo, en 1994 y en los de la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, en 1995.

Los programas de planificación familiar del país hasta hace pocos años “cubrían” al siguiente perfil de mujeres: Entre 30-39 años, pertenecientes al sector socioeconómico bajo, con bajos niveles de educación formal. Eran casadas, tenían entre 3 y 4 hijos vivos, y con antecedentes de abortos previos.

Lo dramático de este perfil es que era el que correspondía a las mujeres que abortaban en el decenio de 1960, descubierto en los estudios de los Dres. Requena, Monreal y Armijo. Al no existir nuevos antecedentes, 30 años después aún se las seguía considerando como las mujeres que presentaban más alto riesgo de abortar. Nuestros estudios hicieron una contribución al demostrar a los canales oficiales correspondientes que el perfil de las mujeres que abortaban había cambiado sustancialmente: Se trataba ahora de mujeres jóvenes, entre 16 y 30 años, solteras y sin hijos en su mayoría, con educación media y sin antecedentes de abortos previos, careciendo las más jóvenes y solteras de cobertura en programas específicos de anticoncepción. En Chile, la magnitud del aborto provocado era desconocida, y aún 30 años después se manejaban las estadísticas obsoletas de principios del decenio de 1960. Nuestra investigación, efectuada con el Alan Guttmacher Institute entre 1992-1994, arrojó nuevas estimaciones que son las que hasta este momento emplean todos los medios oficiales y no oficiales del país y del mundo. El mismo tuvo repercusiones a nivel nacional y regional, despertando además, un gran debate en todos los medios de comunicación social. Con esta investigación el tema del aborto se abrió abruptamente por primera vez a la opinión pública, luego de estar silenciado durante 20 años, desde los inicios de la Dictadura Militar.

Hoy día he presentado aquí estadísticas inéditas del aborto clandestino en Chile. Efectué el trabajo al considerar –correctamente como comprobaría después– que las estimaciones que obtuvimos hace 14 años también estarían obsoletas.

A nivel en donde se toman importantes decisiones del país, en el Congreso Nacional de Chile, se presentaron dos proyectos de ley del aborto. Estos no se referían a despenalizar el aborto terapéutico, sino que en ellos se recomendaba aumentar hasta 15 años las penas de prisión para las personas involucradas en su práctica. Se promovía una moderada rebaja a las penas, fomentando lo que algunos parlamentarios denominaban “delación compensada”, y otros “arrepentimiento eficaz” al denunciar a la persona que proveía el aborto y a la mujer que se lo inducía. Así, las Comisiones pertinentes del Congreso me solicitaron que expusiera ante ellas los antecedentes y reflexiones que yo había sintetizado durante todos estos años de investigar el tema de la salud reproductiva en general y en particular del aborto provocado. Les expuse extensamente la complejidad del proceso del aborto, demostrándoles la multideterminación y coparticipación de los distintos factores en juego. Después de eso, los parlamentarios reconocieron de manera explícita que el fenómeno del aborto aparecía como muchos más complejo que lo previamente imaginado por ellos. Puedo decir con sencillez y reconocimiento que, en el decir de los congresales, mi presentación contribuyó para que ellos reconsideraran y retiraran sus anteproyectos de ley, al menos hasta ahora.

Antes de finalizar, quisiera decir que no sólo queda aún mucho camino por recorrer, siento que en materia de derechos reproductivos estamos retrocediendo en el país.

Los resultados de estos estudios demuestran que el aborto –a pesar de no ser permitido por la ley bajo ninguna circunstancia– continúa desempeñando un papel importante en el control de la fertilidad. Creemos que esto amerita un análisis más objetivo y detenido por parte de quienes deciden y adoptan las políticas en el área de la salud y de los derechos reproductivos de la población. El aborto es un hecho que preferiríamos que no existiera, pero es una realidad que no se puede desconocer. Negarse a verla, distraer de ella la atención de la población, desplazarla hacia otros aspectos, sólo pone de manifiesto las caries del sistema. Debería haber una mayor urgencia en ocuparse seriamente de las causas de la elevada incidencia del aborto provocado en Chile, antes que centrar toda la energía y el debate en la remota posibilidad de un microaborto de días, vale decir, en la “píldora del día después”.

Creo que existen errores de atribuciones de causalidad a un efecto. El aborto tiene sus raíces en una multideterminación de factores: en problemas socioeconómicos de la más diversa índole, en problemas psicosociales, culturales, políticos y legales de gran envergadura, que no se pueden más ignorar. Parecerían no resolverse simplemente con decretos que aumenten con más años de cárcel las penas del aborto. Hoy hemos tenido estadísticas ante nosotros que nos informan de realidades que nos constituyen y nos permiten lograr un espejo de nuestra sociedad más allá

de toda opinión. Las estadísticas pueden adquirir vida o quedar sepultadas para siempre, depende de lo que nosotros seamos capaces de hacer con ellas.

Y este ayer, hoy y mañana nos brinda la ilusión de un movimiento y un cambio que sólo es aparente, pero que en realidad enmascara un tiempo estático, en donde las cosas no se mueven, a pesar de las evidencias ante los ojos.

## Referencias citadas

- Beijing. 1995. (Documento de la Posición de Chile ante la IV Conferencia Mundial de la Mujer). Beijing, China, Septiembre 1995.
- Chávez, Susana. 2004. “*Cuando el fundamentalismo se apodera de las políticas públicas. Políticas de Salud sexual y reproductiva en el Perú*”. Centro de la mujer Peruana Flora Tristán, Lima. Período Julio 2001-Junio 2003.
- Hawker, Sara, Weisner, Mónica y Ferrando, Delicia. 1994. “Clandestine Abortion: A Latin America Reality”, New York: The Alan Guttmacher Institute, pp. 1-28.
- Monreal, Tegualda y Armijo, Rolando. 1968. Evaluación del Programa de Prevención del Aborto Provocado y Planificación Familiar en la ciudad de Santiago. *Revista Médica de Chile*, (96): 605-622.
- Requena, Mariano. 1965. Social and Economic Correlates of Induced Abortion in Santiago, Chile. *Demography* (2): 33-49.
- Viel, Benjamín. 1970. “The Sequelae of Nonhospital Abortions”. En: R. Hall. (Ed.), *Abortion in a Changing World*. New York: Columbia University Press, pp. 226-237.
- Weisner, Mónica *et al.* 1994. “Algunos resultados de la encuesta sobre opiniones acerca del aborto clandestino realizada por el Instituto Alan Guttmacher en Chile, Perú, Colombia, México, República Dominicana y Brasil”. Publicaciones del Encuentro de Investigadores sobre Aborto Inducido en América Latina y el Caribe, Bogotá, pp. 25-45.
- Weisner, Mónica. 1997. “Aprendiendo de la Experiencia: Continuidad y Cambio en Salud Reproductiva y en Aborto Inducido”. Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología. Valdivia 1995. Tomo I, pp. 395-408.
- \_\_\_\_\_. 1990. “Induced Abortion in Chile with References to Latin American and Caribbean Countries”. *Annals of the Population Association of America*. Toronto, pp. 1-50.
- \_\_\_\_\_. 1990. “Comportamiento Reproductivo y Aborto Inducido en Mujeres Chilenas de Sectores Populares: Una perspectiva antropológica”. En: Requena, Mariano (Ed.), *Aborto Inducido en Chile*. Chile: Sociedad Chilena de Salud Pública, pp. 81-117.

- \_\_\_\_\_. 1988. "Fecundidad y Aborto Provocado en Mujeres Chilenas de Sectores Populares desde la perspectiva de la Antropología Médica". En: *Enfoques en Atención Primaria*. pp. 20-43. PAESMI.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Comportamiento Reproductivo y Aborto Provocado en Mujeres de Sectores Populares". Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, Santiago 1985, pp. 127-145.

# Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile<sup>1</sup>

ANA MARÍA CARRASCO GUTIÉRREZ

**E**ste estudio pretende aportar a una mayor comprensión de las relaciones de género entre los aymaras del norte de Chile, a través de las ideas y prácticas presentes en un aspecto de su vida social, como lo es el ciclo vital de hombres y mujeres.

Investigaciones recientes han demostrado que es el género uno de los principios organizativos desde donde se piensa y construye la vida social, económica, política y religiosa de la sociedad aymara. Pero, a pesar de la gran importancia que en esta sociedad adquiriría no sería, por sí solo, un elemento determinante de diferenciación social, sino que estas diferencias jerárquicas estarían definidas también en torno a las fases del ciclo vital de las personas y al rol social que éstas cumplen.

Dado lo anterior, intentaremos mostrar cómo opera, construye y transforma el esquema de género entre los aymaras contemporáneos a lo largo de la vida; para lo cual, se definirá a grandes rasgos la terminología utilizada para designar las distintas fases del ciclo vital y se presentará información etnográfica<sup>2</sup> que permitirá conocer cómo estos grupos de edad adquieren contenidos con los distintos roles, actividades y ritos que distinguen cada período y que permiten, a la vez, la constitución de los géneros y sus diferencias.

---

1 Publicación original: Carrasco Gutiérrez, Ana María. 1998. Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile. En: *Chungara* 30 (1) (Impreso 1999): 87-103. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73561998000100007>

2 La investigación se realizó entre los años 1996 y 1998, fue de carácter exploratorio y optó por una metodología de tipo cualitativa. Se ha utilizado información tanto primaria como secundaria. La información primaria se obtuvo a través de la aplicación de 20 entrevistas en la región altiplánica norte y sur, 10 en valles y 26 entre migrantes residentes en Iquique, Arica y Pozo Almonte; según edad, sexo y estado civil. Se ocupó, además, información secundaria (Historias de vida, encuestas, entrevistas y notas de campo), proveniente de material etnográfico acopiado por los investigadores del Taller de Estudios Andinos.

## Marco general

### *Género entre los aymara del norte de Chile*

No resulta desconocido ni novedoso para la gran mayoría de los científicos sociales, que pretenden estudiar las relaciones entre hombres y mujeres y específicamente conocer las semejanzas y diferencias que adquieren las categorías sociales “hombre” y “mujer” en las distintas culturas, la utilización del concepto de género, propuesto hace algunas décadas desde la antropología y la sociología (Montecinos 1996).

Haciendo un poco de historia, podemos decir que desde la antropología, la problemática mencionada se ha abordado desde dos perspectivas diferentes, pero no excluyentes: la construcción simbólica (Strathern 1979, Ortner 1979, Ortner y Whitehead 1981, McComack 1980) y la construcción social del género (Leacock 1991, Sacks 1979). En la primera, el énfasis está dado en la universalidad de la posición subordinada de la mujer y de lo femenino; como asimismo, en cómo las ideas son cruciales para entender las relaciones de género. En la segunda, caracterizada por una visión mucho más sociológica que abre el tema a la investigación empírica, se piensa fundamental considerar las prácticas sociales femeninas y masculinas, su simetría o asimetría, cuestionándose por tanto la universalidad de las situaciones. Los estudios sobre las relaciones de género en el espacio Andino se han circunscrito principalmente en torno a las relaciones hombre-mujer complementarias (igualitarias o jerárquicas), o de subordinación.

Aquellas investigaciones que presentan la sociedad y cultura andina estructurada en torno a una organización y pensamiento dual que determina su especificidad étnica y que asigna un estatus complementario-igualitario, tanto a hombres como mujeres, a lo femenino y masculino, se ubican dentro de los estudios que postulan la tesis de la complementariedad. Estos han sido cuestionados, fundamentalmente, por referir a “lo andino” como una categoría universal que no considera las particularidades de los distintos grupos étnicos regionales; como asimismo por pensar “lo andino” a partir de una matriz socio-cultural específica y a-histórica que no da cuenta de ideas y prácticas existentes en la actualidad que se han gestado producto de complejos procesos de desarrollo (Silverblatt 1990, Isbell 1975, Sánchez-Parga 1990, Harris 1985, Anderson 1990). Por otra parte, los estudios orientados a la subordinación femenina no dan cuenta ni pretenden explicar los motivos de la dominación masculina (Burkett 1976, Bourque y Warren 1975, Stolen 1987, De la Cadena 1991).

Centrándonos sólo en los estudios realizados entre los aymara del norte de Chile (Pizarra 1988, Carrasco 1993, Gavilán 1993) se puede aseverar que si bien hay trabajos sobre la situación y condición de hombres y mujeres, en los

cuales es posible determinar que las relaciones entre los géneros se establecen en un contexto de poder que desfavorece a las mujeres, no existen aquellos que aborden a cabalidad y profundicen el tema de la construcción cultural y simbólica del género, que en definitiva permitirían demostrar que esta relación se construye de manera diferencial, en términos del ciclo de vida y de otro conjunto de relaciones. Por este motivo, resulta pertinente indagar en el conocimiento de aquellos significados culturales que son construidos socialmente y que permiten sustentar las prácticas.

Un buen punto de partida para dar respuesta a lo anterior creemos puede ser el estudio del ciclo vital femenino y masculino ya que permite información acerca de la importancia de la concepción de persona, del estatus asignado a cada fase y su relación con la organización social y las formas de pensar el crecimiento biológico y social de los seres humanos y su estructuración por género.

## Terminología aymara y ciclo vital

Entre los aymara las edades de hombres y mujeres se diferencian e identifican terminológicamente en grupos de edad, cuestión que pasa a formar parte de su identidad de género. De esta forma, basándonos sólo en la terminología utilizada en el ciclo vital, dejando fuera otro tipo de denominaciones, parentales o rituales, es posible distinguir los siguientes términos:<sup>3</sup>

Etapas de vida de la mujer		Etapas de vida del hombre	
<i>Suyu:</i>	Feto recién concebido	<i>Suyu:</i>	Feto recién concebido
<i>Suyu-wawa:</i>	Recién nacida hasta 2 o 3 meses	<i>Suyu-wawa:</i>	Recién nacido hasta 2 o 3 meses
<i>Wawa:</i>	Infante de 4 meses a 2 años	<i>Wawa:</i>	Infante de 4 meses a 2 años
<i>Imilia:</i>	Niña de 3 a 10 años	<i>Yoqalla:</i>	Niño de 3 a 10 años
<i>Maldaya:</i>	Pre-adolescente de 11 a 14 años	<i>Majita:</i>	Pre-adolescente de 11 a 14 años
<i>Tawago:</i>	Adolescente de 15 años hasta casarse	<i>Wayna:</i>	Adolescente de 15 años hasta casarse
<i>Warmi:</i>	Adulta Casada	<i>Chacha:</i>	Adulto casado
<i>Tayka:</i>	Adulta, aún en etapa reproductiva	<i>Achichi:</i>	Anciano sobre 50 años

3 Importante es mencionar que si bien estos términos son reconocidos y utilizados por todos nuestros entrevistados, es posible encontrar pequeñas diferencias, por sector geográfico, relacionadas fundamentalmente con la frecuencia con que son empleados, cuestión que obedecería al mayor o menor manejo de la lengua vernácula.

<i>Apache:</i>	Anciana sobre 50 años, no reproductiva	<i>Hibuata:</i>	Individuo después de la muerte
<i>Hibuata:</i>	Individuo después de la muerte		

*Suyu* corresponde al feto durante su permanencia en el vientre materno, desde la concepción y hasta el nacimiento; refiere a la condición aún no humana del individuo en desarrollo.<sup>4</sup> *Suyu-wawa*, es el recién nacido con pocas semanas de vida;<sup>5</sup> y *Wawa* el infante durante el largo período de amamantamiento. Estos términos identifican las primeras tres categorías del ciclo vital a través de las cuales todos los individuos, hombres y mujeres sin diferencia, comienzan su vida.

Luego, con la niñez, ya se observan términos diferenciados: *Imilia* (niña) y *Yocalla* (niño),<sup>6</sup> correspondiendo a los menores cuando dejan su fuerte dependencia materna, terminan con el amamantamiento, caminan, juegan, comen solos y empiezan a expresarse oralmente.

Como *Maldaya* y *Majta* son denominados los pre-adolescentes. Se identifican por los cambios físicos que en las mujeres se marca o finaliza con la menarquía) y por conductas más independientes. *Tawago* y *Wayna* son los adolescentes, donde las características principales, aparte del desarrollo corporal propio de este período, dicen relación con una mayor autonomía, independencia económica e inicio de relaciones sexuales.

Los adultos son denominados como *Warmi* (mujer) y *Chacha* (hombre),<sup>7</sup> condición que se obtiene sólo con el matrimonio o *Chachawarmi*, no haciendo referencia a un tramo de edad determinada. Por otra parte, el término *Jak`e* o *Jak`i*, que también refiere a la adultez de los individuos, se da más bien referido a la idea de “persona” o “persona social”.

Otro término, que se incorpora sólo en los grupos de edad femenino es el de *Tayka* y refiere a la mujer adulta reproductiva; puede ser asociado a “madre” y también utilizado en un sentido más amplio para la mujer mayor, como “señora”. Si bien existe un término similar, *auki*, para los hombres, éste se usa sólo en un sentido parental, como “padre”, no identificándose como categoría del ciclo vital.

4 Este término, utilizado frecuentemente en ganadería para referirse a las crías nonatas, sería de aquí tomado e incorporado a la terminología del ciclo vital.

5 En la etapa de recién nacido es común la incorporación de otras denominaciones de carácter descriptivo (Ej. *Luluwawa*).

6 Cabe mencionar que estos términos también sirven para designar una relación de descendencia y género, hija e hijo.

7 También es posible asimilar el uso de estos términos a “esposa” o “esposo”, cuestión que según algunos lingüistas tiene que ver con la influencia del castellano.



*Apache* y *Achichi* corresponde a la designación para ancianos. Para las mujeres, es clara la identificación de esta categoría con el fin de su vida reproductiva, es decir con la menopausia. Durante la muerte, terminológicamente, tanto hombres como mujeres, jóvenes o viejos, casados o solteros, se les llama por el término común de *Hibuata*.

## Caracterización de las fases del ciclo vital

Presentados los términos utilizados para designar las fases del ciclo vital, nos interesa conocer cómo estos grupos de edad adquieren contenidos con las distintas actividades y “ritos de paso” que distinguen cada período y que permiten, a la vez, la constitución de los géneros.

Dado lo anterior, en este punto, intentaremos examinar primeramente las ideas y prácticas aymara respecto a la concepción y gestación del feto; luego, mostraremos como la sociedad aymara diferencia lo que es ser “mujer” y ser “hombre” a través de normas y comportamientos presentes en las distintas etapas de vida del individuo: niñez, adolescencia, adultez, vejez y muerte.

### *Fertilidad, concepción y desarrollo del feto*

Entre los aymara se piensa que la fertilidad y específicamente la concepción humana se produce por la mezcla del semen del hombre con la sangre de la mujer. Por este motivo, el período menstrual femenino<sup>8</sup> es considerado el momento de mayor fertilidad.<sup>9</sup>

La gran mayoría de las mujeres se dan cuenta de sus estados de gravidez por los síntomas que acompañan los primeros meses de embarazo e incluso sólo por el crecimiento del vientre y no por el corte de la menstruación; de esta forma el tiempo de gestación es variable y se calcula principalmente por el tamaño del vientre y del feto, cuestión que con la experiencia resulta bastante exacta.

Una de las primeras ideas de la construcción del género se puede encontrar durante el período de desarrollo del feto. Se piensa que el *suyu* de sexo femenino

---

8 Actualmente, esta creencia está siendo cuestionada cada vez con mayor fuerza, entre las generaciones más jóvenes, producto de los conocimientos adquiridos en las escuelas como asimismo por información entregada por los profesionales de la salud.

9 Creencia bastante extendida en el mundo andino, de la que distintos estudiosos han dado cuenta y cuya idea vendría de la observación de los camélidos (Arnold y Yapita 1996, Harris 1985, Carafa 1993).

formaría primero las manos, a diferencia del masculino, que sería la cabeza.<sup>10</sup> Los vientres más duros y en punta se identifican con la gestación de un varón; quienes dentro de la barriga son más inquietos, con mayor movilidad y más pesados. Cuando son mujercitas el vientre es aplanado, redondo y se siente blando; son más tranquilas y livianas (Arnold y Yapita 1996: 317).

Durante el embarazo, no existe un cuidado especial para las futuras madres, éstas continúan haciendo el trabajo habitual hasta el momento de dar a luz; e incluso, se estima recomendable hacer el máximo de actividades para asegurar un parto más fácil y rápido, aun cuando resulta no aconsejable hacer trabajos demasiado pesados, que pongan en peligro el término del proceso. Las prescripciones existentes se relacionan con la actividad textil<sup>11</sup> y con prever situaciones riesgosas que pueden acarrear problemas durante el parto;<sup>12</sup> que resulta más difícil y lento en el nacimiento de un varón, pero más peligroso, por la posibilidad de sangramientos, en el caso de las niñas.

Sobre la fertilidad de la mujer tradicionalmente no se interviene, se debe tener todos los hijos, ya que esto forma parte del destino de la pareja; y permite el control de los esposos sobre la sexualidad femenina.<sup>13</sup>

La forma más habitual de “cuidarse” para espaciar los nacimientos fue y sigue siendo el amamantamiento prolongado, de esta forma es posible advertir un lapso de aproximadamente dos años entre cada hijo. Otra técnica de “planificación familiar” no es conocida, salvo la mención de algunas yerbas que más que evitar embarazos “los cortan”.

Los procedimientos abortivos generan temor en las mujeres, por el peligro que revisten para su salud, especialmente por la posibilidad de esterilidad;<sup>14</sup> cuestión, esta última, motivo de disgusto entre la pareja y de sanción social hacia la mujer, a quién se culpa y compadece, considerándose una de las peores desgracias que

---

10 Información obtenida por la antropóloga V. Gavilán en conversación con mujer curandera y partera de la localidad de Isluga.

11 Se mencionan habitualmente el no torcer ni ovillar ya que “la *wawa* se enreda, se va enrollando en su cordón”.

12 Por ejemplo no arrodillarse, no estar mucho sentada, cuidarse del calor, de estar cerca del fuego ya que se corre el riesgo de que la criatura “se quede adentro, se pegue y no salga”.

13 Actualmente esto ha cambiado bastante, pudiéndose aseverar que muchas mujeres que han tenido mayor vinculación o experiencia de vida citadina, se cuidan con métodos anticonceptivos modernos, situación que la mayoría de los maridos desconoce.

14 Frente a la disyuntiva mencionada, resulta más común el deshacerse de la criatura una vez nacida. Esta práctica que antaño era frecuente hoy, por las consecuencias legales que conlleva, se sigue realizando, en menor medida y muy secretamente.

le puede acompañar.<sup>15</sup> La solución que se busca a esta situación no conduce a la separación de la pareja sino que generalmente se subsana criando un niño, frecuentemente un sobrino.

### *Nacimiento y primera infancia*

Todos los individuos, hombres y mujeres, una vez salidos del vientre materno, inician su vida como miembros de categorías comunes: *sullu-wawa* y luego *wawa*.

El nacimiento es un acontecimiento muchas veces de ocurrencia inesperada, siendo en estos casos atendido sólo por la madre. De no suceder lo anterior, intuyendo que el momento de dar a luz se acerca, se inicia el proceso con la presencia de la o las parteras, “especialistas”, mujeres mayores reconocidas en la comunidad, madres o suegras, que preparan a la futura madre a través de una serie de técnicas que asegurarán un parto rápido y sin problemas. Dan masajes para “acomodar la *wawa*”,<sup>16</sup> sirven mates de “yerbas cálidas”<sup>17</sup> y preparan un espacio físico apropiado para recibir la nueva criatura.<sup>18</sup>

Durante el alumbramiento participan generalmente ambos progenitores. Sólo se excluye el padre cuando no se encuentra o cuando la mujer, excepcionalmente, prefiere dar a luz con el menor número de personas posibles.<sup>19</sup> La función del esposo es siempre colaborar en el proceso, poniéndose al servicio de la “partera”. Generalmente son los encargados de tareas complementarias tales como calentar agua, mantener el fuego y la luz y traer agua. En partos más complicados, ayudan directamente a la esposa para apurar el nacimiento. Se espera sea el padre la primera persona que tome en sus brazos al recién nacido, por lo que el hijo deberá respeto y obediencia a su progenitor, quien fue el primero en cargarlo (Gündermann y Chipana 1986).

---

15 Existe, incluso, el término despectivo “machorrón”, utilizado en el ganado camélido, para designar a aquellas mujeres estériles.

16 Una de las técnicas más mencionadas por las mujeres, aparte de los masajes en la espalda y en el vientre, es el “manteo”; éste se realiza generalmente cuando la *wawa* no viene en una posición adecuada. La paciente es puesta sobre una manta la cual, una vez sujeto por las esquinas con firmeza, se sacude fuertemente, todas las veces que la partera estime conveniente.

17 Las yerbas más mencionadas son el orégano, el romero, la manzanilla, la menta y la yerbabuena.

18 El lugar de la vivienda mayormente utilizado para dar a luz son las cocinas, porque “es el lugar más abrigadito”.

19 Los niños no participan y siempre son enviados fuera del lugar donde se realiza el nacimiento.

Nacida la criatura se corta el cordón, generalmente con un trozo de cerámica, que simboliza el deseo de larga vida; un cuchillo o tijera son considerados objetos peligrosos, por lo tanto poner al recién nacido en contacto con ellos hace temer que su carácter a futuro no sea bueno (Gündermann y Chipana 1986). Luego se baña, arropa, entrega a la madre y se espera salga la placenta, la que es enterrada en las cercanías de la vivienda.

Ocurrido el parto, la madre debe seguir ciertos cuidados especiales de manera de restablecer su salud lo más pronto posible. Se procura una alimentación rica en calorías aun cuando más del tipo blanda y liviana, como asimismo entra en el período denominado de “cuarentena” en el cual, teóricamente, debía estar 40 días sin acercarse al agua (bañarse), aproximarse al fuego, salir al sol, realizar tareas pesadas y tener relaciones sexuales. En este lapso, la mujer se dedica más al recién nacido y a quehaceres menores, siendo ayudada y reemplazada, en tareas que habitualmente le competen, por el esposo y la suegra.

La actitud de padres y familiares varía según sea hombre o mujer el recién nacido. Se espera que el primogénito sea de sexo femenino, ya que representa “suerte”, “abundancia” y “éxito” para el matrimonio; a diferencia de los varoncitos que anuncian una trayectoria familiar difícil. Con todo, siempre se espera que los restantes nacimientos sean de varones.

Las ceremonias que se realizan durante este período son la “Echada de Agua” y el “Óleo” o “Bautizo”. La primera, a los pocos días de vida de la *wawa*, es una ceremonia muy familiar y consiste en realizar ciertos rezos y aplicar agua con sal, con el objeto de recibir, poner nombre y proteger de posibles “males” a la criatura. La realiza cualquier persona, pareja, que los padres elijan, quienes asumen la calidad de “padrinos de agua”, sin mayor responsabilidad futura.

El “Óleo” o “Bautizo” es el tradicional rito católico; no se realiza a una edad definida ya que depende de la presencia del cura en el pueblo, cuestión que generalmente sucede para época de fiestas locales. El compadrazgo resultante de esta ceremonia tiene mayor importancia que el de la ceremonia anterior, eligiéndose personas de reconocimiento y prestigio dentro de la comunidad,<sup>20</sup> existiendo responsabilidades concretas de los padrinos respecto al ahijado. El objetivo es “bendecir”, “limpiar”, “proteger” y “hacer cristianos” a los menores.

Asociado al motivo central de protección para el recién nacido, presente en las ceremonias antes mencionadas, es posible encontrar una serie de creencias, las cuales son contrarrestadas con prohibiciones y con el apoyo de ciertos amuletos.

---

20 Incluso, se llega a decir que “el carácter y suerte de los padrinos se reflejará en los ahijados” (Fernández 1995: 43).

Se cree que durante este lapso de vida los pequeños son muy propensos a sufrir enfermedades tales como “las agarraduras” o ser “atacados por malignos”, seres que habitan el campo.

El uso de ciertos amuletos de protección es fundamental ya que el trabajo de la madre requiere su pronta movilización a sectores alejados de la vivienda, fundamentalmente para cumplir con la actividad de pastoreo. Se mencionan principalmente objetos brillantes y metálicos (espejos, latas, joyas, cintas rojas, semillas de la suerte *buairuros*, conchitas de mar y ajo), los que se utilizan dependiendo sólo de la “fe” de la madre; se amarran en un paño y ponen cerca de la cabeza y entre las ropas o *llijlla*, manta que envuelve al recién nacido, sin importar el sexo.

Si por cualquier motivo, principalmente descuido, no se han tomado las precauciones del caso y a la *wawa* le “entra mal”, es muy seguro que ésta fallezca. Los síntomas observados son llanto inconsolable, sensación del amamantamiento, diarreas y decaimiento. El tratamiento para su sanidad debe ser realizado por un especialista, a través de una ceremonia donde se “saca el mal”.

Los primeros meses la *wawa* es atendida casi exclusivamente por la madre, quien la carga permanentemente y amamanta a libre demanda; pese a lo anterior, es posible observar que la atención afectiva que se les presta durante este período no es muy alta (Isbell 1997). Una vez que comienzan a caminar, se vuelven algo más independientes de sus madres, pero siguen viviendo en un mundo femenino ya que ahora son también las mujeres de la casa (hermanas y abuela) las encargadas de cuidar a los menores.

Trato, alimentación y vestimenta no se diferencia por género. Siguen amamantando, pero se incorpora alimentación sólida similar a la de los adultos; del tradicional *lulu* o fajado que visten los primeros meses, se pasa a una camisola suelta que ambos usan.

El fin de esta fase y el inicio de la niñez, se marca con el rito público de “Corte de Pelo”. Este se realiza cuando los menores tienen entre 1 o 2 años de vida, participan familiares, amigos y padrinos y consiste en vincular a los menores, de ambos sexos, con la constitución de su patrimonio o herencia, a la vez que son incorporados formalmente a la sociedad.

## Niñez

Si bien hasta ahora hemos podido apreciar la no existencia de tratamientos diferenciados para niños y niñas, a partir de la niñez es posible distinguir o hablar

de un patrón de diferencia de género que se empieza a construir a nivel social: comienza una clara diferenciación de lo que debe ser un “hombre” y una “mujer”.

La niñez se puede definir como el momento en que niños y niñas dejan su fuerte dependencia materna, terminan con el amamantamiento, caminan, juegan y comen solos y empiezan a expresarse oralmente. Parte de esta incipiente independencia se liga con el inicio de una socialización familiar, basada en tareas diferenciadas por géneros.

Es en este período cuando comienzan a ser socialmente reconocidos como de uno u otro género. A llamárseles por términos específicos de género; la vestimenta también es diferenciada, incorporándose el pantalón para el varón y el vestido para la niña; incluso la cabellera es arreglada de manera distinta, dejando el pelo más corto en los hombres y más largo y generalmente peinado con trenzas, para las mujercitas.

En esta fase la socialización es enfocada progresivamente hacia aquellas conductas y habilidades apropiadas de los roles de cada sexo; se inicia una identificación de los menores hacia los trabajos especificado por género. En este período se observa un gran intercambio de actividades entre niños y niñas. El trabajo es compartido pero sin duda se marcan diferencias entre lo que se considera trabajos más pesados y menos pesados; entre labores más exigentes y menos exigentes; entre actividades dentro del hogar y en las proximidades de éste, con aquellas en espacios más alejados, etc.

Con todo y en lo ideal el aprendizaje de las niñas en este período tiene que ver con los quehaceres del hogar tales como preparación de alimentos, lavado, cuidado de hermanos menores; pastoreo; hilado y tejido; y labores agrícolas, tales como siembra de quínoa y papa. Los niños con actividades de pastoreo, especialmente *alpacas* y *liamos*; trabajo textil en cordelería como confección de sogas y hondas; labores domésticas de acarreo de agua y leña a lugares más alejados; observación de procedimientos en las ceremonias familiares; y acompañamiento del padre en viajes de comercialización u otros.

Durante esta etapa el aprendizaje<sup>21</sup> se relaciona con la experiencia. Así, los principales métodos usados son la enseñanza práctica más que las palabras, realizando las tareas habituales con la ayuda de los niños.

---

21 Entre los aymara el aprendizaje y la enseñanza varía durante los distintos períodos de vida de los individuos, la edad y el género.

Los juegos se realizan habitualmente durante el pastoreo en los potreros o bofedales y no en los cerros ya que aquí se requiere un atento cuidado y atención de los animales; utilizándose objetos y elementos naturales.

Durante este período padres, abuelos, hermanos y tíos intervienen en la socialización de los niños pero, sigue siendo la madre el principal agente de socialización junto con las hermanas mayores y abuelas. Los padres son vistos como personajes estrictos, al que se debe respetar y sobre todo obedecer; las madres son las que otorgan y demuestran mayor afecto y las que infringen castigos más livianos y protegen de aquellos más rigurosos.

Así, tanto niños como niñas viven sus primeros años en un mundo casi enteramente femenino, el cual se va transformando, especificando en las tareas y labores las diferencias genéricas.

No quisiéramos terminar la etapa de niñez sin mencionar, someramente, el papel que la escuela, como otro agente de socialización que se incorpora en esta fase, tiene y ha tenido en este proceso de crecimiento y aprendizaje del ser “hombre” y “mujer” aymara.

Toda la educación tradicional, es decir el proceso a través del cual el individuo aprende, se relacionaría entre los aymara con la construcción cultural y social del género. Este proceso, en las últimas décadas, se ha visto interferido y sin duda modificado por la incorporación de la educación estatal que impone métodos, técnicas, actividades y valores distintos a los tradicionales. No es raro –sólo por mencionar algunos– escuchar hoy a los más ancianos recordar lo distinto que era la enseñanza que sus padres les entregaban; quejas frecuentes del poco respeto que los niños tienen hacia sus mayores; el desapego de mucha juventud por sus tradiciones; el recargo de trabajo que las madres deben soportar debido a que la asistencia a clases y las tareas escolares no permite que los hijos apoyen en los pequeños trabajos familiares que antiguamente tenían a su cargo, etc.

Sin dudas, el papel que la escuela estatal juega en espacios como éste no es desconocido, siendo bastantes los estudios que sobre ella se han hecho en el área andina; pero para nosotros y en este estudio, nos interesa sólo consignar el papel ideológico de ésta y los efectos que sin duda provoca en el proceso de construcción cultural y social del género, al subvertir los valores tradicionales andinos (Arnold y Yapita 1996, Gundermann y Chipana 1986, entre otros).

Con todo y pese a los efectos que sabemos provoca la escuela en la acción socializadora de la familia, lo enseñado familiarmente corresponde al principal adiestramiento para la vida adulta, lo cual se transforma a medida que el niño crece (adolescente y adulto) en algo más serio, duradero y aceptado socialmente.

Así, la socialización aymara empieza a hacer una diferenciación entre los géneros, en la forma en que se percibe el desarrollo individual hacia la adolescencia, cuestión que en la adultez adquiere dominios claramente diferenciados.

### *Preadolescencia y adolescencia*

Terminológicamente, se identifica entre los jóvenes la preadolescencia, pero se caracteriza sólo por ser una fase de transición, un período previo a los aprendizajes que llevarán a la adolescencia. En el caso de las mujeres está claramente marcada por la menarquía, que en definitiva anuncia el comienzo de su vida reproductiva; para los hombres, el desarrollo corporal y sexual propio de esta edad.

Los adolescentes, aparte de las características físicas que comienzan a demostrarse en la fase anterior, tienen una participación más plena en el trabajo, no sólo como ayuda a los mayores, profundizándose en la diferenciación de labores por género. En este momento, generalmente dejan la escuela, comienzan a realizar trabajos remunerados y adquieren mayor independencia económica, desenvolviéndose de manera autónoma.

Las mujeres dedicadas al hilado y tejido confeccionando su propias prendas, sea éstas para su ajuar (vestido, fajas, frazadas, etc.), o para la comercialización; salen por temporadas a la ciudad a emplearse como domésticas y/o se dedican al pastoreo a “media”; con la generación de ingresos propios acceden a ropa y ajuar doméstico; hay una preocupación permanente de aumentar la propiedad de animales.

Los hombres de igual forma y en mayor medida “salen a trabajar” asalariándose para terceros, siembran chacras, aumentan el número de animales propios generando ya un rebaño. Comienza el adiestramiento para el comercio, la música, con mayores responsabilidades e involucramiento en actividades comunales, acompañando al padre en asambleas<sup>22</sup> y reemplazándolo en actividades de su localidad, cuando éste se ausenta.

Existen también actividades recreativas donde participan adolescentes de ambos sexos y que tienen que ver con las festividades locales, fundamentalmente fiestas patronales y, por supuesto, carnaval. De igual forma en este contexto es interesante

---

22 En estos casos, los adolescentes sólo observan, escuchan pero no están autorizados a dar opinión.



mencionar juegos de competencia que realizan los adolescentes, entre pares, en donde se demuestran y miden públicamente las habilidades y destrezas de éstos.<sup>23</sup>

La adolescencia es considerada una etapa decisiva en la vida de las mujeres, pues es el momento en que mantienen un alto nivel de responsabilidades y cuando logran mayor autonomía económica, estatus entre sus hermanos e independencia en su accionar. Dentro de esto último, destaca la “libertad” para incursionar en el ámbito de la sexualidad, participar en las festividades de su localidad y de otros pueblos cercanos, dedicar mayor tiempo en su aspecto personal, posibilidad de compartir con grupos de amigas, etc. Sin embargo, también aumenta el control de su conducta pública y la presión por mejorar sus habilidades textiles y domésticas, ambas labores socialmente valoradas y ligadas a las máximas cualidades femeninas.

Los adolescentes varones cuentan, comparativamente, con tanta o mayor libertad que las mujeres. Se estimula y evalúa aquí la capacidad de éstos para “ganarse la vida”, resaltándose la honestidad, la búsqueda de ingresos en otras zonas, la habilidad para el comercio, el apoyo al padre en las actividades que realiza, etc.

Principales agentes socializadores siguen siendo los padres, donde se mantiene y acrecienta un sentido paralelo en el que las madres están más cercanas de la enseñanza de las hijas y los padres de los hijos. El padre sigue viéndose más rígido y severo que la madre; él enseña pero corrige, castiga y se espera, quizás más que de la madre, que inculque a los adolescente los valores necesarios y adecuados para la vida adulta tales como el respeto, la obediencia, la responsabilidad, la buena reputación, la reciprocidad, la competencia y la superación, la honradez, la austeridad, etc. (Gündermann y Chipana 1986).

Los abuelos intervienen fundamentalmente a través de consejos, de críticas a los desvíos conductuales de los jóvenes y en enseñanzas relativas a las celebraciones y ritos religiosos andinos. Otros parientes y la gente de la comunidad también juegan un papel importante en el cumplimiento de las normas establecidas y de lo que se espera que sean sus conductas, ya que el prestigio de la familia siempre está en juego.

Durante la adolescencia el grupo de pares es fundamental en el proceso de enamoramiento que se inicia. No existe educación sexual formal y el aprendizaje se realiza informalmente, donde son los jóvenes mayores y con más experiencia son los que instruyen e informan, ya que los padres se encargan más de prevenir consecuencias a través de cuidados y restricciones.

---

23 Para los varones se menciona habilidades en el lacear y dominar animales, en la esquina de éstos, en el pastero; en las mujeres se compete en destrezas textiles (hilado, tejido). Entre ambos, en adivinanzas y cánticos.

Los momentos más propicios para el pololeo son el pastoreo y las fiestas, especialmente el carnaval. Todo esto fuera del alcance de las miradas y el cuidado de los padres y mayores, apoyados por los grupos de amigos. La iniciativa para iniciar la relación la toman tanto hombres como mujeres e involucra una serie de signos culturales, donde son frecuentes y bien vistos los regalos, valorándose en las mujeres los tejidos (fajas), que miden su habilidad textil y capacidad de trabajo; y en los hombres, los productos citadinos y las cartas.

Es común, que a raíz de las primeras experiencias amorosas surjan embarazos no esperados. Pero los hijos fuera del matrimonio no constituyen un problema social grave,<sup>24</sup> ya que si bien resulta una conducta no apropiada, la iniciación sexual no requiere de un compromiso previo y, por sobre todo, se valora la capacidad reproductiva de la mujer.

Pasada esta etapa de adolescencia se espera que tanto *Tawaqos* como *Waynas* estén próximos a ser “personas íntegras”, categoría que sólo se obtiene con el matrimonio.

### *Adultez*

El estatus de adulto se define culturalmente por el matrimonio, por el cual se entra a la madurez social, se está en plenitud de derechos y obligaciones y se llega a ser “persona íntegra” o *Jak'e*. Esto es parte de un proceso y por lo tanto, para obtener esta condición, es necesario demostrar con acciones, comportamientos y conductas, el reconocimiento total que permitirá a la nueva pareja adquirir y consolidar el respeto de los demás.

Aspectos que marcan el paso a la vida adulta son la adquisición y demostración que se tiene pareja estable, que se es apto para el trabajo y que se es padre o madre. De lo contrario, es considerado adulto pero no total, “limitado” o “incompleto”, como ocurre con los solteros(as) sin importar edad, que no son vistos como seres sociales plenos (Isbell 1997).

El matrimonio, por su carácter idealmente patrilocal y endogámico, se puede definir como el período de mayor inestabilidad y dependencia femenina. Esto porque es el momento donde se expresa un fuerte control de la sexualidad (fertilidad y fecundidad) femenina; como asimismo, debido a que si bien la

---

24 Generalmente se buscan soluciones tales como: hacer que el padre de la criatura reconozca su paternidad y acepte su responsabilidad; dejar la crianza del recién nacido en manos de la abuela materna; la madre adolescente recibe el apoyo de su propio grupo familiar para criar la *wawa*; el hijo es entregado al padre para que lo críe; o el recién nacido deja de existir.

unidad familiar está representada socialmente por la pareja, ésta, a su vez, está representada por el hombre, quien a través de la condición de persona social accede a la organización y toma de decisiones comunales (mayor poder), aun cuando el aumento de prestigio y estatus sea para la pareja.

El matrimonio tradicional aymara resulta de un largo proceso que va desde las etapas previas de cortejo, compromiso y arreglos familiares prematrimoniales, hasta la unión de la pareja para la convivencia futura.

La edad para contraer matrimonio es variable pero generalmente se inicia a partir de los 16 y hasta los 22 años; siendo, para el caso de los hombres, la diferencia de 2 o 3 años más. Generalmente existe entre ambos jóvenes un compromiso y acuerdo previo, pero a pesar de lo anterior no son pocos los casos en que los arreglos matrimoniales se hacen sólo entre las familias sin considerar los intereses de los hijos.

Un primer gran momento dentro de lo que se puede denominar como “noviazgo” es la solicitud formal de la mujer que realizan los padres y familiares del novio. Generalmente los padres de la novia rechazan<sup>25</sup> una o dos veces esta petición, aprobándose sólo cuando existe convencimiento que el solicitante se merece realmente a la hija.

Resulta normal, en muchos casos, que la mujer abandone el hogar paterno para irse con su novio antes de iniciarse la ronda de conversaciones, visitas y arreglos. Esto es una forma de presión utilizada por los jóvenes que pretenden apurar la decisión de los padres. Por el contrario, también es posible encontrar situaciones en que son los padres y/o familiares de la joven que ejercen presión frente al hombre y su familia para que éste asuma su responsabilidad ante un embarazo no deseado, producto de una relación de pareja sin compromisos claros.

Sea cual fuere el motivo y forma en que la pareja se une para una convivencia futura y dado el consentimiento por parte de los padres de la muchacha, tiene lugar un complejo ceremonial<sup>26</sup> con varias etapas, cuya duración si se cumplen todos los pasos puede ser superior a un año.

---

25 Este rechazo tendría por objeto comprobar el real interés del novio; como asimismo, simbolizar la posición de donantes de la familia de la novia: el hecho de que la novia debe ser “ganada”.

26 Actualmente, resulta común que todo esto se haga de forma mucho más simplificada, casándose por el civil y luego por la iglesia, aprovechando la visita de algún sacerdote durante períodos de fiestas. Asimismo, en el sector de valle el proceso ceremonial previo al matrimonio es muy similar al urbano, diferenciándose sólo por una mayor intervención familiar en el control de la relación.

Durante el primer momento de la relación la esposa vive con la familia del esposo. Esta convivencia obedece a un proceso en que la mujer, a la vez que asume numerosos roles domésticos, adquiere un reconocimiento social formal.

Este período es extremadamente difícil para la mujer, ya que de un momento a otro se ve trasladada a un espacio desconocido, la mayor de las veces hostil, en donde deben probar a costa de mucho sacrificio y trabajo su estatus de mujer casada. Aumenta su carga de trabajo en labores de pastoreo, agrícolas y domésticas, debiendo demostrar permanentemente que es trabajadora y sumisa con el marido y la suegra. Por otra parte, casi no mantiene contacto con su parentela consanguínea; siendo la relación con sus parientes políticos bastante fría, distante y muy formal.

Particularmente en la primera etapa de convivencia el papel central lo tienen las suegras, encargadas de supervisar el accionar de la nueva integrante de la familia, exigiéndole un comportamiento ideal e intachable y realizando continuas críticas al proceder de las nueras, quienes están obligadas a demostrar sus capacidades y “ganarse a las suegras”, que en definitiva significa ser aceptada por su nueva familia. Este momento, cuando las familias nucleares están completando el ciclo familiar, es de alta valoración femenina, en el caso de las suegras, ya que son éstas una autoridad respetada y con alto poder de decisión en el destino de la nueva pareja.<sup>27</sup>

Este período, que puede definirse como menos exigente para los hombres, no está exento de importantes cambios respecto a su comportamiento y libertades de juventud y adolescencia que disminuyen. Ahora, debe solventar su familia, adquirir aquellos bienes necesarios y requeridos para armar su nuevo hogar, participar en faenas comunitarias, tener una mayor preocupación por su ganado, estar atento a la búsqueda de nuevas alternativas de trabajo, etc. En definitiva, demostrar ser capaz de representar socialmente a la unidad doméstica y abastecer de bienes a la familia. Por otra parte, no es difícil imaginar que en esta etapa de “acomodo” los hombres generalmente se encuentran en un escenario que pone, por un lado, las exigencias de su esposa por independizarse y autonomizarse tanto económica como domésticamente; y por otro, las exigencias y críticas de su madre respecto del comportamiento de su nuera.

Como resultado de esta fase, el nuevo matrimonio logra adquirir bienes y pertenencias que le permiten independizarse del hogar paterno y crear su

---

27 Preciso es mencionar en esta etapa de vida de la pareja y en general durante el matrimonio, el papel que juegan los padrinos, actuando como una fuerza moral importante, interviniendo en nombre de la familia para aconsejar, buscar arreglos, ayudar, incluso castigar a la joven pareja si éstos no cumplen con los comportamientos esperados.

propia unidad doméstica, dentro de la que hay actividades y responsabilidades diferenciadas por género.

Dentro de las actividades económicas se hace una clara diferencia entre la función de proveedor del hombre respecto de agregar las responsabilidades y obligaciones de la mujer casada,<sup>28</sup> que dicen relación con la administración de la unidad doméstica, en términos de reproducción, como con actividades productivas, principalmente cuidado de animales.

El acceso a la organización comunal lo tiene sólo la unidad familiar, representada por la pareja a través del hombre/esposo. Si bien hay funciones diversificadas para mujeres y hombres adultos, en asambleas, fiestas y celebraciones el rol público es asunto masculino; las mujeres participan en funciones más “domésticas” (despensa, cocina, atención invitados), asumiendo hoy día la representación familiar sólo cuando el hombre está ausente.

Lo ritual corresponde a una esfera común para hombres y mujeres, pero hay roles diferenciados por género (por ejemplo la música es de los hombres, el canto de las mujeres, etc.). También existen momentos en que ambos son festejados y reconocidos, ya que asumir cargos sociales y rituales les otorga mayor estatus en la estancia y la comunidad.

Durante el largo proceso de crecimiento, hombres y mujeres se van educando en los caminos social y culturalmente definidos de cada género. Es en la madurez y con el matrimonio cuando logran ser seres sociales completos, personas íntegras; el momento donde, podríamos decir, culminan su aprendizaje, pudiendo ejecutar plenamente la división del trabajo por género y desarrollar los comportamientos esperados.<sup>29</sup> Visto así, podemos concluir que son las personas casadas las que de mejor forma pueden desarrollar su identidad de género.

### *Vejez*

Los ancianos representan la culminación de un ciclo de aprendizaje y el casi término de un ciclo de vida, por lo que son respetados, valorados, representando simbólicamente la tradición.

---

28 Muchas de las cuales han sido incorporadas producto del fuerte proceso de cambio sufrido en las últimas décadas por la sociedad aymara.

29 Cada persona tiene tareas que en lo ideal debe cumplir pero, cuando esta persona ideal no existe o no quiere, cualquier persona hábil y dispuesta puede hacerlo. Los solteros, las viudas y los viudos, aun siendo cronológicamente adultos, son los que frecuentemente tienen que asumir tareas que en lo ideal son las del otro género (Speeding 1997).

Generalmente viven junto a un hijo, idealmente el menor, que los acompaña hasta su muerte. Si deciden vivir solos, es común que en algún momento tomen a su cargo la crianza de un niño, para que los acompañe hasta sus últimos días. Éstos pueden llegar a ser legitimados y recibir una fracción de la herencia.

Por ser a esta edad poco aptos para todas aquellas labores pesadas y de representación, son reemplazados por los hijos. Con su muerte se termina el patrón de familia compuesta patrilocal que es característico en el período terminal de una unidad familiar.

Su participación en actividades productivas es baja, siendo sus principales responsabilidades la ejecución de tareas menores, como hilado, pastoreo de ovejas, cuidado de niños pequeños. Son importantes consejeros y agentes socializadores de roles, normas y actitudes; su opinión es altamente considerada y debe ser oída y respetada.

Los ancianos son los personajes más críticos en la familia, se mantienen atentos a las conductas de los nietos y son los principales cuestionadores de comportamientos no establecidos socialmente. Pero, contradictoriamente a la actitud mencionada, son ellos los que más “regalonean” a los niños. Son también los principales encargados de enseñar a los jóvenes el respeto por las cosas y las fuerzas que determinan su existencia (Gündermann y Chipana 1986).

Los ancianos varones son fundamentales en el desarrollo de ritos y celebraciones familiares y comunitarias. Las mujeres, por su experiencia de vida, son reconocidas como autoridades en aspectos de salud, principalmente en la atención del parto, donde generalmente actúan como parteras. Por otra parte, son ellas las encargadas de traspasar de una generación a otra conocimientos tradicionales vinculados al aspecto textil, conocimientos de flora, fauna, cuentos y leyendas, etc.

Otro aspecto que es preciso destacar es la mayor libertad de conducta que los ancianos tienen, especialmente en el caso de las mujeres; cuestión que como algunos investigadores sostienen, se vincula con el levantamiento de las restricciones sociales relacionadas con su nueva condición de no reproductivas (Isbell 1997). No existe el fuerte control sobre el comportamiento de las mujeres que es observado durante la adolescencia y principalmente la adultez; incluso en la vejez si se enviuada, tanto hombres como mujeres pueden volver a buscar pareja, decisión considerada aceptable.

Respecto a los bienes, los ancianos sólo reservan lo suficiente para sostenerse o aportar a su subsistencia, ya que así como los hijos se independizan van recibiendo parte de los bienes de sus padres, principalmente tierra.

*Muerte*

Recién muerto el individuo y hasta tres años de fallecido sigue con su identidad personal; se le continúa asumiendo y pensando con las mismas características y particularidades que tenía en vida, aun cuando no existe un tratamiento, en los ritos, diferenciado por género.

La muerte es entendida como el paso a un nuevo mundo no terrenal. Se acepta como algo natural, que corresponde más bien a un cambio de estado que a un fin. Por esto se crean mecanismos para que este “paso” sea seguro, tranquilo e incluso beneficioso para los que quedan (Harris 1993). Se piensa que existen formas mejores de morir que otras. La mejor, sin dudas, es morir de viejo cuando ya se ha pasado por todas las etapas y “se ha cumplido con todo lo que en esta vida hay que cumplir”. Por el contrario morir de imprevisto, de manera accidental, “de repentina”, cuando no se está todavía preparado, “quedan cosas sin hacer” inconclusas, no es bueno, pudiéndose correr la mala suerte de ser “un condenado” y vagar sin rumbo por este mundo sin lograr continuar con el destino preparado para la otra vida.

Hoy, si bien los muertos son vistos con respeto y reverencia siempre infunden cierto temor.<sup>30</sup> Cuando el acontecimiento ocurre se avisa a todos los familiares y en general si el difunto es un adulto o anciano, hombre o mujer, el hecho convoca a toda la comunidad. Por el contrario, si es un niño, no considerado sujeto social completo, sólo participan los familiares más cercanos, siendo en el caso de los recién nacidos un hecho casi irrelevante.

Así, como se vaya avanzando en el ciclo de vida, la importancia que adquiere el difunto es mayor, reconociéndose además de la edad, el rol público que en la comunidad ha tenido, la red de relaciones que ha generado y su condición económica. Por los motivos expuestos, el fallecimiento de una mujer, aun cuando sentida, siempre revestirá menor notoriedad que la de los hombres adultos y ancianos que serán objeto de mucha mayor celebración ritual.

Posterior a la muerte, comienzan las etapas de velatorio y entierro, momentos donde se hace referencia a las características del difunto en vida y también a su futuro en la nueva etapa. Se atiende a los asistentes con comida y bebida, a cargo de las mujeres y con juegos diversos en los que participan los hombres. Se cree

---

30 Actitud que sin duda difiere de la existente en la época prehispánica, en donde los muertos habrían ocupado un lugar central en el culto Andino (Harris 1993).

que si a los muertos no se les da lo debido (alimento, demostraciones de dolor, rezos, etc.), penarán en las casas de los vivos y traerán castigos y mala suerte.<sup>31</sup>

Luego del velatorio que dura un día y una noche, viene el entierro. En éste participan las mismas personas que estuvieron en el velatorio, quienes acompañan a los dolientes más cercanos a la sepultación del difunto en el cementerio local.

Si bien la muerte es parte de un camino que las personas deben recorrer, hay una delimitación clara entre la vida terrenal y la “otra vida”. Separación que se manifiesta en diferentes ritos realizados luego del entierro, como la limpieza de la casa de cualquier presencia del difunto; el “lavatorio”, lavado y quema de las ropas y pertenencias del finado, transcurridos 8 días del fallecimiento.

Aun cuando el duelo inmediato puede darse por terminado con el rito del “lavatorio”, la creencia indica que el muerto todavía está cercano al mundo terrenal o de los vivos. Para lograr la ida definitiva es necesario observar una serie de otros ritos que duran en su totalidad 3 años.

Nos referimos específicamente a la celebración anual de la fiesta de Todos los Santos: 1° de noviembre; seguido por Todas las Almas: 2 de noviembre;<sup>32</sup> que corresponderían al primer gran momento de separación; como asimismo, a la principal celebración colectiva de conmemoración a los difuntos, entre los aymara. Esta es responsabilidad no sólo de los parientes más cercanos y directos, sino de la estancia en su totalidad.<sup>33</sup>

Con todo, en los ritos realizados en la secuela de una muerte no es posible encontrar un tratamiento diferenciado por género si no que más bien las diferencias se marcan por variables tales como edad, papel público, condición económica. Durante la muerte terminológicamente, tanto a hombres como mujeres se les designa con un término común; en este momento y al igual que lo que ocurre

---

31 Resalta el peligro que se le otorga al alma del muerto, considerada una amenaza mucho más fuerte que el cuerpo, ya que son éstas las que sobreviven a la decadencia corporal. Por este motivo, los vivos deben protegerse de ella realizando una serie de ritos que en definitiva permitan librarse de la presencia de ellas, como asimismo, que éstas sigan cumpliendo sus propias funciones y responsabilidades a cabalidad (Harris 1993).

32 Necesario es mencionar que actualmente y de acuerdo a las áreas geográficas tomadas por nuestro estudio, esta celebración presenta diferencias entre el altiplano sur y el norte, en términos de la menor relevancia que se otorga en el primer sector; cuestión que se relacionaría con la incorporación de su población a la religión evangélica. En el sector de valles, por su parte, la celebración es mucho más simplificada producto, seguramente, por pérdida de la tradición.

33 Cabe señalar que dadas las características de patrilocalidad existente entre los aymara, casi todos los miembros de la localidad tienen un grado de parentesco entre sí (Harris 1993).



durante el nacimiento, los individuos parecen regresar a una categoría sin género definido, al menos en el trato que se les da.

## Conclusiones

El estudio acerca del ciclo vital muestra como el esquema de género que opera entre los aymara es construido y transformado a lo largo del curso de la vida de los individuos, haciendo que las diferencias entre mujeres y hombres se modifiquen, provocando momentos de menor o mayor valoración social para unos y otros.

En el caso de las mujeres sería la adolescencia uno de los momentos de mayor preeminencia, ya que es en este período cuando las jóvenes adolescentes mantienen un alto nivel de responsabilidades e independencia en su accionar. Otro instante de alta valoración para las mujeres es posible observarlo cuando las familias nucleares están completando el ciclo familiar, con el matrimonio de los hijos varones y la incorporación a la parentela de las nueras, donde son principalmente las suegras una autoridad respetada y con alto poder de decisión en el destino de la nueva pareja.

A diferencia de lo anterior, el matrimonio, por su carácter patrilocal y endogámico correspondería el período de mayor inestabilidad y dependencia femenina, debido principalmente a que si bien la unidad familiar está representada socialmente por la pareja, ésta a su vez está representada por el hombre, quién a través de la condición de “persona social” accede a la organización y toma de decisiones comunales. Además, es también en este período donde se observa un fuerte control sobre la sexualidad de la mujer (fertilidad y fecundidad).

Por otra parte, la terminología aymara para designar las fases del ciclo de vida y su relación con las prácticas y ritos de pasajes, permite consignar que si bien el esquema de género entre los aymara es construido y transformado a lo largo del curso de la vida de las personas, éste no comienza con el nacimiento ni acaba con la muerte. La ideología sobre constitución y reproducción de las diferencias de género se basa en ideas fundamentales presentes ya en la concepción y el desarrollo del feto. De esta forma, resulta interesante también el poder conocer cuál es el significado que adquiriría el género después de la muerte, cuando los difuntos adquieren la categoría de antepasados. Ambas cuestiones, generalmente obviadas de los estudios que han priorizado el conocimiento del proceso de socialización, dejando fuera la etapa prenatal y postmuerte.

El ciclo vital aymara se concibe como un proceso complejo, dividido en etapas o fases, donde las edades de hombres y mujeres se diferencian e identifican terminológicamente en grupos de edad, pasando a formar parte de su identidad

de género. Estas etapas, se vinculan y relacionan con ciertas actividades y ritos que distinguen cada período de vida del individuo, a través de las cuales se adiestra, se enseña y se adquiere experiencia (Arnold y Yapita 1996).

Una primera gran división o momento que se marca en el ciclo vital, en donde no es fundamental la edad, es el ser persona social, *jak`e*, condición que se adquiere con el matrimonio, *chachawarmi*. Una segunda serían las etapas, definidas según cronología, en donde se educa para lograr esta madurez social requerida, de acuerdo al “camino” de género correspondiente.

El ser humano parece iniciar su existencia y regresar a una categoría sin género. Esto porque, a pesar del reconocimiento existente de que tanto fetos y recién nacidos son varones y mujeres, el trato propiamente tal dado no es distinguido por género. De esta forma, el género en sí y su diferenciación sólo aparecerían en ciertas etapas del ciclo vital y aún allí en ciertos contextos de relación. El contexto de relación donde tendría mayor importancia sería el matrimonio, ya que son las personas casadas las que de mejor forma pueden desarrollar su identidad de género (Spedding 1997: 334). Durante el largo proceso de crecimiento del individuo, éste se va educando en los caminos social y culturalmente definidos para cada género; así, es en la madurez y con el matrimonio cuando logra ser un ser social completo, una persona íntegra; el momento donde culmina su aprendizaje, donde puede ejecutar plenamente la división del trabajo por género y desarrollar los comportamientos esperados. Los solteros(as), los viudos(as), aun siendo cronológicamente adultos, son los que frecuentemente tienen que asumir tareas que en lo ideal son del otro género.

Dentro del ciclo vital el género, la edad, los roles sociales, serían principios que ordenan el proceso de crecimiento y determinan tanto la posición de hombres como mujeres, como la valoración de lo masculino y femenino. Así, por ejemplo, la adolescencia es una fase que otorga tanto a mujeres como a hombres ciertos grados de autoridad respecto a los menores; pero, éstos se subordinan a los mayores, especialmente a los adultos sociales (hombres y mujeres casados). Por otra parte, en el matrimonio, hombres y mujeres alcanzan la adultez social, encontrándose ambos en igual condición generacional, pero al ser el hombre el representante de la unidad doméstica, su posición es de mayor prestigio y poder, a diferencia de la de la mujer que siempre va estar mediatizada por la del esposo.

Los individuos deben cumplir papeles y demostrar comportamientos que dependen de su condición de género, pero que son mediatizados principalmente por la edad, el estatus, incluso el parentesco. Ahora, cuando estos factores mediatizadores mencionados se mantienen constantes y sólo varía la condición genérica, lo femenino, y por ende la mujer, se situaría en una posición de menor prestigio (Gavilán 1996).

## Agradecimientos

Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT 1960047 y 96942 CONICYT para Estudios de Género.

## Referencias citadas

- Albo, Xavier y Mauricio Mamani. 1980. "Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras". En: Meyer, Enrique y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, pp. 283-327. Lima: Universidad Católica del Perú.
- Anderson, Jeanine. 1990. Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2 (1).
- Arnold, Denise. 1997. *Más allá del Silencio. Las Fronteras de Género en los Andes*. La Paz: Biblioteca de Estudios Andinos, CIASE/ILCA.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Los caminos del género en Qaqachaka: Saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes". En: Silvia Rivera (comp.), *Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Postcolonial de los años 90* (pp. 303-381). La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Bertonio, Ludovico. 1984. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba: Ediciones Ceres.
- Bolton, Ralph y Charlene Bolton. 1976. Concepción, embarazo y alumbramiento en una Aldea Qolla. *Antropología Andina*: 58-75.
- Bourque, Susan y Kay B. Barren. 1976. Campesinas y comuneras: Subordinación en la Sierra Peruana. *Estudios Andinos*, 5 (1).
- Burkett, Elinor. 1976. La mujer durante la conquista y la primera época Colonial. *Estudios Andinos*, 1 (1).
- Carafa, Yara. 1993. Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino. *Ruralter*, (11): 1-2.
- Carrasco, Ana María. 1993. "Mujeres y participación social en la sociedad Aymara contemporánea Huellas". En: Montecino, Sonia y Elena Boisier (eds.), *Huellas Seminario Mujer y Antropología* (pp. 183-195). Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (Cedem).
- De la Cadena, Marisol. 1991. Las mujeres son más Indias. *Revista Andina*, (17): 7-47.
- Echeverría, C. 1997. "De Hombre a Persona, de Mujer a Esposa. Una Aproximación desde el Matrimonio a las Relaciones de Género entre las Mujeres y Hombres Aymaras Casados, de Isluga y Cariquima". Tesis de grado. Licenciatura en Sociología. Iquique: Universidad Arturo Prat.
- Fernández, Gerardo. 1995. *El Banquete Aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz: Hisbol.
- Gavilán, Vega. 1993. "Relaciones de género en la cultura aymara: Complementariedad y subordinación". En: Montecino, Sonia y Elena Boisier (eds.), *Huellas*

- Seminario mujer y antropología: problematización y perspectivas* (pp. 87-94). Santiago: Centro de Estudios para el desarrollo de la Mujer (Cedem).
- \_\_\_\_\_. 1996. "Mujeres y Hombres en Isluga y Cariquima. Una Aproximación a las Relaciones de Género entre los Aymara del Norte de Chile". Tesis de Grado. Licenciatura en Antropología. Santiago: Universidad de Chile.
- Gündermann, H. y C. Chipana. 1986. *Antecedentes sobre la Familia Aymara y su Rol de Socialización en un Proceso de Aculturación*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Harris, Olivia. 1985. Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis*, 17 (25): 17-42.
- \_\_\_\_\_. 1993. Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. *Chungara*, (11): 135-152.
- Isbell, Billie. 1975. La otra mitad esencial. Un estudio de complementariedad sexual en los Andes. *Estudios Andinos*, 5 (1).
- \_\_\_\_\_. 1997. "De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género". En: Arnold, Denise (comp.), *Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes* pp. 253-302. La Paz: CIASE/ILCA.
- Leacock, Eleanor. 1991. "La interpretación de los orígenes de la desigualdad entre los géneros: Problemas conceptuales e históricos". En: Ramos, Carmen (comp.), *El Género en Perspectiva: De la Dominación Universal a la Representación Múltiple*. México: Universidad Metropolitana.
- Mayer, Enrique y Ralph Bolton. 1980. *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MacCormack, Carol. 1980. "Proto-social to Adult: a sherbro transformation". En: MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (eds.) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montecinos, Sonia. 1996. *Conceptos de Género y Desarrollo*. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Santiago: Universidad de Chile.
- Moore, Henrietta. 1991. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ortiz, Alejandro. 1993. *La pareja y el Mito. Estudios sobre la Concepción de la Persona y de la Pareja en los Andes*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortner, Sherry. 1979. "¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En: Young, Kate y Olivia Harris (eds.) *Antropología y Feminismo*, pp. 109-132. Barcelona: Ediciones Anagrama.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead. 1981. *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paulson, S. 1991. "Cómo convivir mejor con la Pachamama: Recetas modernas para ritos tradicionales". Tercer Coloquio Internacional: Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andina Tradición y Modernidad en los Andes. Bolivia: Clacso.

- Pizarro, Lucila. 1988. "Algunas reflexiones acerca de los espacios femeninos y masculinos en las comunidades aymara del sector de Isluga". Documento de Trabajo N° 10. Iquique: Taller de Estudios Regionales.
- Platt, Tristan. 1980. "Espejos y maíz. El concepto de yanantin entre los macha de Bolivia". En: Meyer, Enrique y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 139-183). Lima: Universidad Católica del Perú.
- Silverblatt, Irene. 1990. *Lunas, sol y brujas. género y clases prehispanicas y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Sacks, Karen. 1979. "Engels revisitado: Las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada". En Young, Kate y Olivia Harris (eds.), *Antropología y Feminismo* (pp. 247-266). Barcelona: Ediciones Anagrama
- Sánchez Parga, José. 1990. *¿Por qué golpearlas? Ética, estética y ritual en los Andes*. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular.
- Spedding, Alison. 1997. "Esa mujer no necesita hombre: en contra de la dualidad Andina, imágenes de género en los yungas de la Paz". En: Arnold, Denise (comp.), *Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes* (pp. 325-345). La Paz: CIASE/ILCA.
- Stolen, Kristi. 1987. *A media voz. Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Strathern, Marilyn. 1979. "Una perspectiva antropológica". En: Young, Kate y Olivia Harris (eds.), *Antropología y Feminismo* (pp. 133-152). Barcelona: Ediciones Anagrama.



# Trayectorias del cuidado de la salud infantil: El caso de la comunidad atacameña de Toconao<sup>1</sup>

DANIELA LEYTON  
AMÉRICA VALENZUELA

## Introducción

Una trayectoria es básicamente un camino recorrido. Vista desde la antropología, puede ser una construcción de experiencias de un sujeto y su grupo a lo largo de una etapa, un ciclo o una vida. En ese tránsito las personas van tomando decisiones, adquiriendo experiencias y acumulando conocimientos; también sometiéndose a las certezas, pautas y dominios que ciertos modelos, instituciones y eventos van aportando, así como enfrentándose y deshaciéndose de aquello que se interpone.

En el cuidado y atención de la salud de las personas sucede algo similar. Durante la vida de un individuo, éste va transitando y haciéndose parte de múltiples trayectorias o caminos con el fin de protegerse, sanarse o comprender qué le afecta. En el caso de los niños y niñas, las rutas o trayectorias en el cuidado de la salud se inician desde antes de nacer, cuando la madre y el feto son objeto de control y diagnóstico durante el embarazo. Así, con el nacimiento del bebé se inaugura su propia trayectoria médica y la de quienes se encargarán de él. Lo central es que esa trayectoria médica está ligada íntimamente a una serie de etapas, momentos y actividades donde la madre, la familia o sus cuidadores tienen un rol central y están marcados por los cuidados, la prevención y el control de enfermedades o padecimientos, la lactancia materna y la alimentación. En una sociedad como la chilena, parte fundamental de esas trayectorias está dada por el llamado modelo biomédico y hegemónico propio de la programación en salud

---

1 Publicación original: Leyton, Daniela y América Valenzuela. 2017. Trayectorias del cuidado de la salud infantil: El caso de la comunidad atacameña de Toconao. En: *Estudios Atacameños* 55: 251-270. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432017005000017>

pública. Este modelo tiene trazado un itinerario muy claro en el control de la salud infantil desde el nacimiento de la niña o niño hasta sus primeros años.

En este artículo nos interesa indagar en esa primera etapa de la trayectoria del cuidado de la salud infantil y nos preguntamos cómo un conjunto de mujeres, en su rol de madres y a la luz de un contexto familiar y local específico como es la comunidad atacameña de Toconao, experimentan y se encargan de esos cuidados. Entendemos que este grupo de madres enfrentan y negocian permanentemente determinadas prácticas y saberes para el cuidado de sus niños y niñas en diversos contextos médicos. De esta manera abordamos dos ejes. Por una parte, el contexto en el cual la madre, quien generalmente está a cargo del niño, tiene una figura central en las decisiones y prácticas para sus cuidados. Por otra, revisamos lo que sucede con las madres y sus niñas y niños en el centro de salud local, esto es, el consultorio o la posta.

Teniendo claro nuestro foco de atención, conviene hacer algunas precisiones sobre esta investigación. A través de un trabajo de etnografía que duró aproximadamente tres meses en la comunidad de Toconao, se abordó de manera cotidiana los espacios de la vida social en que diversos sujetos, grupos y agentes se encuentran implicados en torno al cuidado de la salud y la enfermedad. Esta entrada significó considerar el espacio que representa el consultorio o la posta y un acercamiento a algunos de los profesionales y técnicos de la salud que ejercen allí su labor rutinariamente. Asimismo, se puso acento en las personas que son atendidas en este lugar y específicamente en quienes tienen a su cargo los cuidados de las niñas y niños en su temprana edad. Se trata de un conjunto de madres de diversas edades que fluctúan entre los 20 y 35 años, a las cuales se accedió en primera instancia en la posta y después mediante una aproximación a sus contextos cotidianos como sus hogares, los lugares de estudio (jardín infantil) y ocio (la plaza) de sus hijos.

Para profundizar en las experiencias de estas mujeres en los diversos espacios y las rutas que recorren para la atención de sus niñas y niños, se emplearon entrevistas semiestructuradas. Las madres entrevistadas tenían en común estar al cuidado de un hijo o hija en edad preescolar (menor de 4 años) durante la época en que se realizó el trabajo de campo. La mayoría de estas mujeres contaban con cuarto medio completo y algunas tenían estudios técnicos como educación de párvulos o turismo. La mayoría se desempeñaba en ventas y preparación de alimentos en cocinerías y residenciales locales, en negocios y actividades de turismo y en servicios de limpieza y aseo para la minería y servicios públicos locales. En algunos casos el empleo es ocasional y en otros, permanente. Transversalmente todas eran dueñas de casa y varias combinaban sus labores asalariadas y domésticas con actividades agrícolas en huertos familiares.



Los espacios de observación etnográfica tuvieron relación con los contextos e itinerarios que en esta investigación consideramos como relevantes en las trayectorias en el cuidado de la salud. En cada uno de ellos, por los que transitan las madres y sus niños, se puede apreciar elementos constituyentes de los modelos médicos que provienen de saberes y tradiciones diferentes. Pero más que modelos excluyentes, opuestos o cerrados, éstos se presentan de múltiples modos y combinaciones en la vida social de los atacameños. Sin duda, el modelo biomédico de la salud pública se levanta como hegemónico respecto a determinadas prácticas y cuidados que se incorporan en la vida familiar de Toconao; pero como veremos, las madres tienen la potente capacidad y plasticidad de operar en la cotidianeidad en base a diversos recursos, tradiciones médicas y formas de negociación muy útiles para el cuidado de la salud. Ellas incorporan, cuestionan y relativizan sus mayores inconvenientes el modelo de salud hegemónico en varios de sus niveles, como por ejemplo frente a la figura de los profesionales y al poder de las pautas, los saberes y la atención entregada por la salud pública.

En ese sentido, lo que pretende esta etnografía es mostrar la complejidad a la que se enfrenta el grupo familiar toconar frente a sus alternativas de atención y cuidados. En la primera parte de este trabajo mostramos una discusión sobre los modelos médicos desde el enfoque de la antropología médica crítica, relevantes para comprender el objeto de estudio. En la segunda, nos aproximamos a la comunidad de Toconao y su relación con las formas de atención en salud para luego abordar las experiencias de las madres en los espacios y momentos en el cuidado de la salud infantil.

## **Aproximación desde la antropología médica crítica y los modelos médicos de atención a la salud**

La aproximación conceptual parte desde la perspectiva de la antropología médica crítica. En ella, la construcción de los modelos médicos de atención a la salud se presenta como un marco interpretativo para abordar la diversidad de experiencias de los sujetos y la relación con la noción de trayectorias de cuidado de la salud infantil.

### *El marco de la antropología médica crítica*

Las corrientes críticas en la antropología médica surgen en la década del setenta. Sus vertientes se pueden comprender como una respuesta al paradigma funcionalista y a la perspectiva interpretativa que en sus inicios se enfoca principalmente en la relación clínica (Good 2003, Martínez 2008, Pazos 2015). Desde la propuesta crítica los procesos de salud, enfermedad y atención como objetos de estudio antropológico no se referirán solo al conjunto normativo, al ámbito de acción

social o a los significados y las experiencias a ser interpretadas en un sistema médico, sino que al tratarse de un fenómeno de orden social, se propone que dichos procesos se ven atravesados por fenómenos macroestructurales como son las desigualdades económico-políticas, producidas por relaciones de explotación y procesos históricos de expansión capitalista y acumulación del capital a nivel mundial (Baer, Singer y Susser 1997).

Aunque la antropología médica crítica se abre a la problemática de la salud/enfermedad/atención desde una perspectiva social y política, no abandona la experiencia subjetiva de la enfermedad discutida por el paradigma interpretativo. Más bien busca superar los límites de los análisis que se enfocaban en una visión individualista de ésta, en la que los modelos explicativos<sup>2</sup> (Kleinman 1980) de sanadores y pacientes eran interpretados desde una perspectiva culturalista. Desde esta perspectiva se releva el sentido y significado de la explicación sobre la enfermedad, entendidos en el contexto de la relación dialógica entre el paciente y el sanador, reduciendo el proceso comunicativo a dicho escenario.

La traducción de aquellos sentidos y significados sobre la enfermedad entre los actores sería crucial para la mutua comprensión y para la acción que se pueda llevar a cabo desde el ámbito clínico. Sin embargo, los trabajos enfocados en la experiencia de la enfermedad bajo el paradigma interpretativo en la década de los setenta no consideraron una aproximación a los conflictos y formas de poder que implican las relaciones entre diversos actores y conjuntos sociales en la práctica médica (Martínez 2008). Dichas relaciones y construcción de sentido y significado de la enfermedad, de acuerdo a la lectura crítica, se encuentran mediadas por procesos de hegemonía y subalternidad que se reproducen desde la sociedad mayor.

A pesar de las críticas que recibe el paradigma interpretativo, su desarrollo crea los fundamentos para un nuevo paradigma de la fenomenología, la base experiencial de la enfermedad, tomando relevancia conceptos como experiencia, cuerpo y sufrimiento social (Pazos 2015). Consideramos, entonces, que los vínculos sociales que van estableciendo los sujetos partícipes de las relaciones médicas producen y reproducen realidades intersubjetivas que se construyen desde la experiencia, y que se pueden enmarcar de acuerdo a los contextos que van ocupando, en condiciones de desigualdad dadas por las estructuras sociales.

En este sentido, las vertientes críticas enfatizan la introducción de aproximaciones macro como la economía, la política y la historia en relación al fenómeno de la

---

2 Arthur Kleinman reconoce las dificultades de la aproximación desde los modelos explicativos para una lectura política de la enfermedad, cariz que toman sus trabajos posteriores en relación al “*social suffering*” o sufrimiento social (1988, 1995).

enfermedad, la salud y de la atención médica (Martínez 2008), lo que conlleva comprender el fenómeno médico en relación a la conformación de una institución social y estructura de poder sustentadas por un aparato ideológico-cultural y organizativo históricamente determinado (Seppilli 2000: 37). Lo que nos lleva a visualizar que las diversas prácticas médicas y de cuidados de la salud que generan y reproducen los sujetos ocurren vinculadas a la institucionalidad biomédica, como estructura y espacio de poder históricamente construidos.

Así, concordamos con Pazos (2015) en que la antropología médica crítica en las últimas décadas deriva en dos grandes corrientes. Una, es la que se denomina radicalización de la experiencia subjetiva, referida al sufrimiento social o antropología del sufrimiento, realizada en trabajos como los de Kleinman (1988, 1995), Young (1995) y Taussig (1995). Mientras que la otra corriente refiere a la economía política de la salud (Baer, Singer y Susser 1997, Farmer 1992, Navarro 1975), la que además incorpora una perspectiva “multiescalar” en la que “[e]l análisis de la medicina es un análisis de las relaciones de poder que la conforman en cuatro grandes niveles: macrosocial, intermedio, microsocio e individual” (Pazos 2015: 82). Es decir, que dicha aproximación busca una lectura del fenómeno médico, por ejemplo en torno a problemáticas como la desnutrición crónica, la epidemia de VIH-SIDA, la tuberculosis, etcétera, que integren e interpreten desde una perspectiva crítica, situaciones de enfermedad, salud y atención, desde el despliegue y lectura que efectúan los sujetos en la cotidianeidad. Y cómo ello se ve afectado por las relaciones y construcciones de los grupos sociales, en base al efecto que provocan las políticas de salud internacional, y las acciones políticas y económicas locales o regionales respecto a dichos fenómenos.

En esta línea consideramos, también, importante incluir los trabajos de Menéndez en México (1981, 1991) sobre la salud, enfermedad y atención en Yucatán. Menéndez elabora un modelo teórico que permite diferenciar las formas de atención a la salud contemplando su dimensión histórica y social que denomina Modelos Médicos. De acuerdo a ello, las distintas medicinas poseen un origen, desarrollo social e histórico y estructuras diferenciadas que operan bajo relaciones de hegemonía/subalternidad dadas por el proceso de expansión capitalista del mundo occidental. Desde esta perspectiva toman relevancia las condiciones políticas, económicas e históricas que moldearán la experiencia de la salud/enfermedad/atención de los sujetos y conjuntos sociales.

Las trayectorias del cuidado de la salud infantil que observamos en esta investigación las relacionamos heurísticamente al concepto de modelos médicos y, particularmente, a las dinámicas e itinerarios que los sujetos realizan y experimentan en ellos. En ese sentido, cuando hablamos de trayectorias estamos intentando visibilizar la complejidad de prácticas, los saberes, los itinerarios y las

decisiones que experimentan permanentemente los sujetos y su grupo social a la hora de enfrentar los procesos de salud, enfermedad y atención.

Proponemos así que las trayectorias se comprenden como movimientos en distintos niveles de la realidad social que hacen alusión a interrelaciones microsociales, las que se expresan en contextos y espacios concretos. En esos movimientos, lo central es comprender que es la experiencia del individuo y las relaciones que establece allí lo que va construyendo la trayectoria de la salud. No obstante el peso que le otorgamos al espacio de producción de la experiencia, tenemos presente la importancia de las estructuras macrosociales que envuelven los contextos y las dinámicas de la vida social en general.

### *La aproximación de los Modelos Médicos como marco interpretativo de las trayectorias del cuidado de la salud infantil*

La llamada “medicina científica” responde a una estructura sociopolítica, socioeconómica, socioideológica y sociocientífica que le otorga sus bases, diferenciándola y excluyéndola de otras formas de atención a la salud y enfermedad, lo que conlleva la construcción de un modelo terapéutico particular (Menéndez 1981).

Esta medicina científica, de acuerdo a Menéndez (1981), se constituye por caracteres estructurales como ahistoricidad, biologicismo, pragmatismo eficaz y mercantilismo, que darán origen a un modelo de atención de la salud. Asimismo, esta medicina se caracteriza por rasgos que la diferencian y la ponen en relación con otras formas de medicina, como son su surgimiento en el medio urbano industrial europeo del siglo XVIII en los países capitalistas que se tornarán hegemónicos. Su práctica se vincula al avance educativo de la población y se legitima a través de las instituciones del Estado. Responde así, a la ideología de las capas burguesas de países hegemónicos, lo que refiere a principios científicos positivistas, mecanicistas y evolucionistas respecto del cuerpo, la construcción sobre la salud y la enfermedad.

Dichos rasgos y elementos estructurales son los que permitirían, en la línea con lo propuesto por Foucault (1977), el avance de la medicalización en las sociedades modernas occidentales, proceso por el cual las acciones de la vida cotidiana pasan a ser reguladas bajo el surgimiento de una biopolítica en el marco del desarrollo del capitalismo industrial. De manera que la estrategia biopolítica produce y busca el control y la regulación de la población mediante el poder sobre los cuerpos, ejercido fundamentalmente desde las instituciones del Estado.

La medicalización no solo implica una regulación biopolítica sobre las poblaciones, sino que también se vincula a la generación de una determinada moral sobre las conductas y hábitos de la vida cotidiana que propician las capas burguesas hacia los sectores populares (Boltanski 1974, Sheper-Hughes 1997). De acuerdo a Boltanski (1974) se produce un “cuerpo moral” que refiere a la búsqueda de su correcto funcionamiento producto de los buenos cuidados dados por medio de la higiene y del control médico, lo que remite a reglas de conducta que los sujetos van a poner en práctica y que llevan a la aprobación o reprobación social dadas por el deber ser. Asimismo, dichas reglas otorgan una visión sobre el mundo que tiene que ver con la medicina preventiva, haciendo factible prevenir la enfermedad y cuidar la salud mediante determinadas estrategias de cuidados e higiene, sobre todo en relación a la salud de los infantes.

Estos procesos vinculados a la medicina científica entrarán en relación y conflicto con las llamadas medicinas tradicionales o indígenas, especialmente cuando se produzca la expansión de los Estados nacionales y sus instituciones dedicadas al control de la salud y enfermedad (Menéndez 1981). Para el caso de Chile, la expansión de la medicina científica comienza a producirse durante el siglo XIX (Fuster y Moscoso-Flores 2015, Illanes 2010), aunque la institucionalidad de la salud pública logra consolidarse durante la segunda mitad del siglo XX con la creación de un sistema nacional centralizado de vigilancia y ejecución de las políticas de salud comandado por el Servicio Nacional de Salud (Illanes 2010, Schkolnick y Bonnefoy 1994). En el caso del área del estudio, esto se visualiza por ejemplo con la instalación de la posta de salud en Toconao el año 1964.

En este sentido, las formas de atención de la medicina científica y biomédica (Menéndez 2003) se entienden como constituyentes del denominado Modelo Médico Hegemónico (MMH). Éste refiere justamente a esa relación de dominación/subordinación que ejerce frente a otras tradiciones o formas de atención médica, entre las que encontramos el Modelo Alternativo Subordinado (MAS) referido a los sistemas tradicionales folk o étnicos, o al Modelo o Formas de Autoatención (MA), que comprende el engranaje básico de los cuidados de la salud/enfermedad/atención.

De acuerdo a lo anterior, son las características estructurales de la medicina científica –ahistoricidad, biologicismo, pragmatismo eficaz y mercantilismo– las que en su conjunto otorgan la categoría de dominación frente a las otras tradiciones médicas. En el caso del Modelo Alternativo Subordinado, se diferencia estructuralmente en rasgos como la socialidad, totalización psicosomática o eficacia psicosocial, y si bien en la actualidad, desde la biomedicina se reconoce su existencia, generalmente son excluidas, ignoradas o estigmatizadas, y en caso de efectuar algún tipo de uso complementario entre medicinas, la forma no biomédica siempre se rige bajo la condición subalterna (Menéndez 2005, Baer 2002).

Aquella relación entre la medicina hegemónica y subalterna, también hace referencia a la conformación de la “medicina tradicional” vinculada al medio rural y a sectores sociales particulares como el campesinado, grupos étnicos o a las clases bajas urbanas, como también a bajos niveles de escolaridad y a una resistencia a las ideologías dominantes en el plano de la enfermedad. En este escenario, generalmente su práctica médica se encuentra excluida, no solo a nivel teórico, sino también jurídico, ya que el Estado no legitima su ejercicio (Menéndez 1981).

Respecto al denominado modelo o formas de “autoatención” (MA), se comprende como uno de los procesos básicos de atención y cuidado de la salud haciendo alusión a la atención que proviene de los cuidados familiares, de grupos pequeños o de pares como juntas vecinales, compañeros de trabajo, o grupos que se asocian en torno a una enfermedad (Menéndez 2003). Estas formas de atención médica se van transmitiendo entre generaciones y van incorporando saberes de los otros modelos basados en la práctica y la experiencia, pero no llega a conformar un sistema de corte institucional, siendo su organización más flexible, a diferencia de los modelos anteriores.

Para los fines de este artículo, los dos primeros modelos (MMH y MAS) juegan fundamentalmente una posición de referencia desde los agentes de las formas de autoatención. En este sentido la aproximación estará dada principalmente por el discurso y prácticas de las madres, entendidas como pacientes o usuarias de las otras formas de atención y cómo éstas se expresan en las trayectorias que construyen en torno a los cuidados de la salud infantil.

En este nivel han sido tradicionalmente las mujeres las encargadas del cuidado de la salud de niños, ancianos y hombres adultos, especialmente en relación a lo que Menéndez denomina la autoatención ampliada, que hace expresa referencia a las formas de reproducción de los sujetos y microgrupos:

...todas las formas de autoatención que se requieren para asegurar la reproducción biosocial de los sujetos y grupos a nivel de microgrupos y especialmente del grupo doméstico. Formas que son utilizadas y a partir de los objetivos y normas establecidas por la propia cultura del grupo. Desde esta perspectiva podemos incluir no sólo la atención y prevención de los padecimientos, sino las actividades de preparación y distribución de alimentos, el aseo del hogar, del medio ambiente inmediato y del cuerpo, la obtención y uso de agua, etc. (Menéndez 2003: 15).

Específicamente en el caso del cuidado de la salud infantil, la autoatención la observamos como el primer espacio de cuidado biosocial y afectivo del bebé, del niño y la niña otorgado fundamentalmente por los grupos domésticos. Es este espacio

doméstico el que ha sido atribuido tradicionalmente a condiciones y labores de tipo reproductivo asociadas a roles y construcciones del género femenino. Allí las madres producen y reproducen prácticas y saberes centrales para el cuidado de los niños; sin embargo, éstos quedarían invisibilizados y subordinados al orden y la estratificación social que proviene de trabajos productivos del ámbito asalariado. En dicho contexto las madres combinarán experiencias de cuidado, prevención, diagnóstico y tratamiento que provienen de las distintas tradiciones médicas.

Más aún, si consideramos la diversidad de modelos médicos que operan en un contexto determinado, el concepto de pluralismo médico en la perspectiva de Baer (2002) da cuenta de dinámicas entre modelos que no solo se deben comprender como una diversidad de terapias que operan en respuesta a la biomedicina, o que buscan la sanación del paciente de manera holística, integral y menos invasiva, sino que las medicinas “heterodoxas” o subalternas se vinculan y condicen con la producción y reproducción de una estratificación social producto de un orden político y económico capitalista a nivel global. Y ocurre que la jerarquización de saberes en torno a los tipos de medicinas y cuidados de la salud responde a las desigualdades de la sociedad mayor, atravesadas por problemas de clase, raza, etnia y género (Baer 2002, Baer, Singer y Susser 1997). En este sentido, el despliegue de las formas de autoatención se comprende también como un mecanismo de cuidado y atención a la salud disponible para grupos sociales subalternos –ya sea por clase, raza, etnia y género–, que muchas veces ven limitado el acceso a otras formas terapéuticas, sobre todo biomédicas.

Desde la noción de trayectoria del cuidado de la salud intentaremos dar cuenta de la participación dinámica de los sujetos, mostrando la complejidad del tránsito entre modelos de atención de la salud. Lo que estará dado tanto por las distintas posiciones que ocupan los diversos agentes que forman parte de la trayectoria, en relación a dichos modelos en momentos y contextos determinados, como por la elaboración y puesta en práctica de saberes y dispositivos que van manejando y produciendo las madres de manera contextual en torno a las prácticas orientadas al cuidado de la salud de sus hijos.

Debemos destacar que los modelos no los comprendemos de manera aislada o estática, como si los límites de cada uno de ellos estuvieran claramente delimitados; por el contrario, los sujetos con sus movimientos, tránsitos y decisiones posibilitan que entre uno y otro modelo en sus rutinas cotidianas se entrecrucen, combinen y traslapen. Como señala Menéndez (1981), los modelos médicos deben ser entendidos como recursos o tipos para analizar la realidad social y no como si fueran realidades fijas, aunque su conformación sí expresa una determinada visión de la realidad y, en este caso, una forma de comprender la salud, la enfermedad y la atención en torno a los cuidados de la salud infantil.



## El contexto atacameño y de atención de la salud en Toconao

Toconao es una de las ocho comunidades indígenas atacameñas; se ubica a 30 km al sur de la capital comunal San Pedro de Atacama, la cual dista 90 km de Calama. San Pedro históricamente ha sido la cabecera de la zona, concentrando las actividades económicas, políticas y administrativas, mientras que la localidad de estudio ha ocupado un plano secundario, aunque bastante preponderante respecto del resto de las comunidades.

Por sus características y ubicación geográfica a orillas del salar de Atacama, Toconao es una localidad con condiciones muy restrictivas para la vida, propias de un ecosistema de desierto. Frente a esto, sus habitantes han debido enfrentar una compleja sobrevivencia con el entorno, llegando a desarrollar una organización social y económica basada en la diversidad de recursos que ofrecen los distintos pisos ecológicos. Históricamente los atacameños de los oasis del salar basaron sus actividades económicas en la agricultura y la ganadería de alta montaña. Los toconares son productores agrícolas de frutales, verduras, maíces y forrajes como la alfalfa. Muchas de las familias mantienen animales domésticos y alguna reserva de ovejas y cabras. En las zonas más altas de vegas y bofedales andinos, son pocas las familias que mantienen *piños* de llamos (Gundermann y González 1995).

En la actualidad tanto la agricultura como el pastoralismo atacameño tienen poca incidencia productiva debido a las condiciones inclementes de la puna y el salar para su desarrollo, así como por el desinterés que los propios atacameños tienen por estas actividades hoy en día. Varios autores han señalado que el impacto de la minería del cobre y actualmente la de minerales no metálicos ha desplazado los sistemas agropecuarios (Gundermann y González 1995, Núñez 1992), creando una corriente de movilidad hacia Calama y Antofagasta.<sup>3</sup> A lo que se suman otros factores como la fragilidad del hábitat para el desarrollo agrícola, escasez de agua potable y para el regadío, altos índices de arsénico y contaminación ambiental por la presencia de polvo y desechos mineros en suspensión, así como el escaso interés público por fomentar lo agropecuario en esas áreas, a diferencia de aquéllas como el turismo o el desarrollo energético.

En Toconao existe una alta gama de organizaciones sociales como juntas de vecinos, comités de regantes, agricultores y vivienda, agrupaciones de mujeres, jóvenes y ancianos, clubes deportivos, grupos religiosos católicos y evangélicos y asociaciones indígenas dedicadas a la artesanía, al ámbito productivo y a la administración de sitios naturales y patrimoniales para el turismo indígena. Todas

---

3 Históricamente los atacameños han desarrollado continuos tránsitos hacia y desde la ciudad y los enclaves mineros, que les han proporcionado diversas prácticas de residencia y movilidad, llevando a una continua comunicación y circulación de flujos de personas y productos culturales (Valenzuela 2006).



ellas generan de distinta manera sus propias demandas tanto a nivel municipal como frente a las agencias y servicios públicos que tienen presencia en la región.

La demanda étnica es interpuesta básicamente por la comunidad atacameña de Toconao, conformada por quienes se adscriban a la etnia atacameña y sean socios de la comunidad. La mayoría de sus interpelaciones van dirigidas a la agencia de desarrollo indígena, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), y otras reparticiones con las cuales los atacameños están en permanente interacción, como la Corporación Nacional Forestal (CONAF), el Ministerio de Bienes Nacionales y la Dirección General de Aguas (DGA) (Morales 2010).

Aunque en la comuna de San Pedro de Atacama existe un porcentaje importante de la población que se reconoce como atacameña,<sup>4</sup> las políticas y programas municipales carecen de una orientación específica, aunque se emplee la cuestión étnica como recurso político para la captura de electores o el establecimiento de relaciones clientelares. En efecto, el municipio en San Pedro de Atacama ejecuta un conjunto de programas sociales destinados al acceso a la vivienda de carácter social, la atención primaria en salud y la educación pública, entre otros, sin la suficiente profundización del paradigma intercultural, lo que le ha acarreado un sinnúmero de críticas desde los diferentes sectores que conforman la población.

En Toconao, como en todas las comunidades atacameñas, la atención en salud biomédica se circunscribe a los espacios provistos por el sistema público, mientras que los saberes locales o atacameños, aun cuando se encuentran legitimados, tienen menor visibilidad. Aunque desde la política indígena desplegada por el Estado se ha intentado conformar y regular un sistema de salud que represente parte de la interculturalidad y de las relaciones interétnicas atacameñas, no existe un programa regular en la actualidad.

Bolados (2010) señala que si bien en la década del 2000 se generan iniciativas coordinadas por la CONADI, el Programa Orígenes y el Ministerio de Salud para instalar la medicina atacameña como un saber y un sistema de atención legitimado, una serie de dificultades impidieron dar marcha a estas iniciativas. El problema percibido por los atacameños es que la instalación de una sala de atención en salud atacameña demoró más de lo esperado y recién el año 2005 aparecían las primeras líneas de un modelo que tendería a mejorar estas materias según los lineamientos interpuestos por la Ley Indígena. Cuando se logró la acción conjunta entre la CONADI, el Programa Nacional de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), el Municipio y el Servicio de Salud de la región de Antofagasta, no solo derivó en innumerables conflictos de poder entre las comunidades, sino

---

4 Para el Censo 2002, la población atacameña se proyectaba en 2.862 personas de un total de 4.969 en la comuna de San Pedro de Atacama (INE 2005).

que también se produjeron dificultades con la implementación de facilitadores interculturales, la capacitación de personal y de los equipos de salud pública. En la actualidad hay una deuda en esta materia con los atacameños, dejando muchas expectativas no cumplidas.

La situación de salud de la población infantil atacameña vista desde la información demográfica es compleja de determinar, pues son escasos los datos estadísticos que toman la diferenciación a nivel étnico.<sup>5</sup> El consultorio de San Pedro de Atacama tampoco cuenta con información específica en esta línea. Sin embargo, en el contexto del trabajo de campo se identificaron algunas patologías y causas de mortalidad general e infantil a través de entrevistas realizadas a los médicos y paramédicos. Son estos profesionales de la salud quienes han logrado permanecer un espacio de tiempo suficiente como para conocer en detalle las principales patologías. De modo que la información que ellos nos entregaron sobre morbilidad y mortalidad corresponde a percepciones construidas en relación a la labor que realizan cotidianamente en el consultorio de la capital comunal y en las postas de las comunidades atacameñas.

Los médicos y paramédicos entrevistados coinciden en que las principales patologías corresponden a las llamadas enfermedades “estacionales”. Entre las más comunes en la población infantil durante los meses de invierno se encuentran las de tipo respiratorio como bronquitis, bronquitis obstructiva, resfríos comunes, faringitis, amigdalitis y asma. Es importante señalar que si alguna patología pulmonar más grave, como por ejemplo bronconeumonía, neumonía o Síndrome Bronquial Obstructivo (SBO), es observada por los paramédicos de las comunidades, éstos deben derivar de manera inmediata el caso al consultorio de San Pedro de Atacama, donde se evaluará al niño y dependiendo de la complejidad que presente, será trasladado al Hospital Dr. Carlos Cisternas de la ciudad de Calama. En otros casos, si este tipo de patologías presentaran mayores complicaciones o no fueran atendidas en los plazos correspondientes, los profesionales señalan que podrían incluso llevar al fallecimiento del paciente. Por otra parte, las enfermedades del periodo estival corresponden principalmente a afecciones estomacales como diarreas y gastritis, relacionadas a la manipulación de alimentos.

---

5 Si bien son escasos los datos para los atacameños, el Índice de Infancia y Adolescencia construye información basado en la tasa de mortalidad infantil que considera las defunciones producidas en niños menores de un año por cada mil nacidos vivos, la tasa de mortalidad en niños entre 1 y 4 años por cada mil nacidos vivos y la tasa de mortalidad por causas reducibles en población adolescente de entre 15 y 19 años por cada mil habitantes. El resultado para la comuna de San Pedro de Atacama muestra un índice de 0,331, lo que es evaluado como muy bajo considerando una escala de 0,0 a 1,0, representando 1,0 la condición ideal. Asimismo, este índice se aleja del promedio que presenta la región de Antofagasta, que corresponde al índice de 0,643, y del nacional que es de 0,646 (Observatorio de la Infancia y de la Adolescencia 2009).

Además de las patologías mencionadas, los profesionales de la salud observan que en San Pedro de Atacama existen situaciones de morbilidad vinculadas al estilo y calidad de vida. En este ámbito surgen problemas de salud infantil relacionados con la alimentación y la nutrición. Particularmente se ha identificado que se presentan con mayor frecuencia casos de niñas y niños en riesgo de desnutrición respecto a la situación nacional, y de sobrepeso u obesidad. Respecto a la mortalidad materna, se menciona que no ha habido casos en los últimos años, lo cual sería el resultado de la generalizada atención del parto en centros hospitalarios. En general, los nacimientos que ocurren en el domicilio son aislados y alcanzaría uno al año o cada dos años.

### **Etnografía de los espacios y los itinerarios en las trayectorias del cuidado de la salud infantil en Toconao**

Como hemos afirmado, las trayectorias en el cuidado de la salud no transitan por un camino recto, ni contienen un claro itinerario o se quedan en un único modelo médico. Según sus propias necesidades, opciones y contextos socioculturales, los sujetos recorren diversos espacios médicos, emplean múltiples saberes y tradiciones para sanar, cuidar o comprender su estado de salud y de quienes están a su cargo o se encuentran en su círculo más próximo.

En el caso de la comunidad de Toconao, predomina la existencia de un sistema de salud pública que depende del municipio de San Pedro de Atacama. Desde allí se brinda atención primaria en salud en el Consultorio General Rural de San Pedro de Atacama y en las postas rurales de las comunidades de Río Grande, Toconao, Peine y Socaire. Lo interesante es que en cada uno de estos espacios médicos, si bien destaca la figura y acción de los agentes de la salud (profesionales, técnicos y administrativos), así como sus conocimientos, pautas y controles, éstos no apuntan solo a maneras de llevar y practicar la salud pública destinada a la población local, sino también refieren a una forma –por parte de los atacameños– de experimentarla, modificarla, negociar y hacer acomodos constantemente.

En ese sentido, lo que observamos en Toconao es que las trayectorias del cuidado de la salud transitan por contextos que se componen de múltiples sujetos y agentes que van tejiendo un entramado de relaciones a la luz de los diversos modelos médicos. En el caso del cuidado de la salud infantil, comprendemos que se trata de un acervo de prácticas, discursos y significados asociados al bienestar global del bebé y los niños y niñas, donde la madre y su familia tienen un lugar preponderante. Este conjunto de habilidades va siendo adquirido por las madres a lo largo de las propias relaciones y experiencias de cuidado, acordes a su posición en la estructura familiar, ya sea como hija, hermana, madre o abuela, como también por ser parte de un colectivo indígena, que tiene sus propios códigos, saberes

y especialistas. Es, entonces, esta adquisición y reproducción de un complejo acervo respecto al cuidado de la salud, construido en base a la experiencia y su puesta en práctica, transmitida generacionalmente pero también transformada y permanentemente negociada según el contexto y el modelo médico a los cuales los sujetos se enfrenten o con los que se interrelacionen, lo que compone las trayectorias del cuidado de la salud infantil.

Las madres, de esta manera, como las principales cuidadoras de sus hijos e hijas, desarrollan un saber específico en torno a la primera infancia, que se va nutriendo y conjugando por distintos niveles de acciones y construcciones de significados dados tanto por el contexto familiar y comunitario, como por la presencia del sistema de salud pública.

Las trayectorias que producen y reproducen las madres de Toconao respecto al cuidado de la salud infantil transitan por al menos tres escenarios o contextos, esto es, los diagnósticos primarios en los hogares, la vinculación con la posta local y el control de salud del niño.

### *Los cuidados de la salud infantil en el hogar: El primer diagnóstico*

Las experiencias en torno al autocuidado son claves para comprender de qué modo un individuo y su grupo social comprenden la enfermedad, la salud y sus cuidados preventivos. Es que el autocuidado se nutre fundamentalmente de un conjunto de saberes, prácticas y vivencias cotidianas que orientan y permiten al sujeto diagnosticar qué es lo que padece y de acuerdo a ello optar o combinar distintos métodos, conocimientos e ideas para enfrentar y solucionar los temas y problemas vinculados a la salud, la enfermedad y su cuidado. En una comunidad indígena como Toconao, el autocuidado se presenta como una de las primeras estaciones en las trayectorias de la salud, en la que convergen elementos socioculturales del pueblo atacameño, así como la medicina popular y la biomédica.

Las formas de autoatención las comprendemos como uno de los procesos básicos e iniciales de atención y cuidado de la salud infantil. Es el primer momento y espacio privilegiado de cuidado del bebé, la niña y el niño, entregado fundamentalmente por las familias de manera doméstica, quienes combinarán experiencias y conocimientos sobre la salud y la enfermedad que se enmarcan en diversas tradiciones médicas.

Cuando parte del equilibrio en la salud del niño se ve amenazado, se produce en el seno familiar un proceso de reflexión, decisión y acción en torno a su bienestar, que llamamos el primer diagnóstico y que es parte de las formas de autoatención. En general es la madre en su rol de principal cuidadora de los niños

quien identifica el tipo de malestar de su hijo o hija y según la comprensión de los síntomas toma la decisión de aplicar un determinado tratamiento o acudir a los especialistas médicos de uno u otro modelo.

Para las madres de Toconao es usual emplear este tipo de diagnóstico para identificar malestares cotidianos como resfríos, dolores de estómago, cólicos y alergias. Para tratar los dolores de estómago y cólicos en general, hacen uso en primera instancia de yerbas con propiedades medicinales que conocen y se encuentran en las cercanías de la localidad; en el caso del resfrío utilizan por ejemplo medicamentos como la aspirina o el paracetamol. El empleo de estas medicinas, según lo que nos señalaron en distintas oportunidades las madres, se debe a la eficacia que poseen; la primera de ellas se ha ido transmitiendo de una generación a otra, pues es la que “usaban los abuelos”, y el segundo son medicamentos e instrucciones que han recibido de los paramédicos en la posta o de los médicos y enfermeras en el consultorio.

De igual manera puede ocurrir que si el bebé, niño o niña continuara enfermo o con el padecimiento inicial, y dependiendo del tipo de síntomas que presente, las madres van a decidir si acuden al *yatiri*. Éste es un especialista médico atacameño que posee un vasto conocimiento de las yerbas de la puna para tratar dolencias y enfermedades. Es percibido por las madres como poseedor de un don especial para conectarse con los espíritus de la naturaleza como los cerros y los abuelos.<sup>6</sup> El *yatiri* es un agente sanador reconocido por la comunidad, que sustenta su trabajo en sus habilidades y conocimiento de la flora local, en las formas de atender y relacionarse con altos niveles de confianza con sus pacientes y por tratar determinados tipos de padecimientos o enfermedades.

Es importante tener en cuenta que los toconares asocian que determinadas dolencias o problemas de salud se pueden resolver en alguno de estos dos espacios –con el *yatiri* o en la posta–. Por ejemplo, en relación con ciertas infecciones, las heridas, los cortes profundos o la fiebre, éstos deben ser atendidos por los médicos pues son percibidos como cuadros de mayor complejidad que requieren el uso de antibióticos. Mientras que el dolor de estómago, el llanto frecuente, la intranquilidad y el desánimo del niño son asociados a malestares conocidos como *empacho* o *susto*. Las madres de Toconao señalan que el susto sería un padecimiento o desequilibrio en el estado de salud del niño, causado por alguna persona o situación, la que incluso podría ser de índole sobrenatural, y en la que el infante se vio afectado emocionalmente. Se identifica porque el niño no quiere comer, tiene fiebre, diarrea o está desanimado sin causa aparente. Por su

---

6 La referencia a los abuelos es amplia. Puede indicar antepasados míticos o también generaciones pasadas, según sea el caso.

naturaleza, estos malestares están más cercanos a ser tratados por el *yatiri*, como explica una madre mientras esperaba ser atendida en la posta:

...entonces uno, por ejemplo, un empacho acá en la posta no le van a decir, entonces uno tiene que ir para allá [con el *yatiri*], ya, o uno va a la posta no le pasa na', uno a veces recurre allá [donde el *yatiri*] y ella los ve y "ah ya tome esta yerbita", tómese esta otra cosa, entonces da puros remedios así naturales, y sí, son buenos" (entrevistada 1, Toconao).

El empleo de distintas alternativas dependerá de las formas de construcción social de las enfermedades, esto es, cómo son significadas y experimentadas por los individuos en función de las características de la dolencia, de la evaluación o del diagnóstico que se realiza de ella. Asimismo, del nivel de control en el espacio doméstico sobre el malestar, de las posibilidades económicas de la familia y del tipo de conocimiento que se tiene de la enfermedad o padecimiento.

Particularmente la elección de acudir al *yatiri* se fundamenta tanto en la eficacia terapéutica como en la simbólica que posee este especialista. Las madres apuestan a la necesidad de "creer" en el tratamiento para que éste funcione y, sobre todo, depositan su confianza en una tradición terapéutica que se ha utilizado durante generaciones. En un estudio de los sistemas de salud tradicional atacameños, Chamorro y Tocornal (2005) identificaron el modo en que la fe y la creencia pasan a formar parte central de la terapia y la sanación y, por consiguiente, en la eficacia del *yatiri* frente a determinadas dolencias. Pese a ello, algunas de las madres entrevistadas consideraban que ciertos aspectos de la medicina atacameña han quedado relegados o en desuso, pues la gente ya no cree en ella y solo "los que tienen más fe" continúan utilizándola. Esta situación refuerza la idea de que la búsqueda de atención con este agente sanador requiere de un proceso y relación de confianza por parte del individuo y su familia, ya que no solo aporta con su experticia y eficacia terapéutica, sino que se crea un lazo afectivo basado en el conocimiento médico y en la historia familiar del individuo al que atiende:

Igual las familias tienden a ir al *yatiri*, como que lo sienten más, como que las familias... lo han conocido más, lo sienten como más en su familia, como tengo confianza en él, entonces porque cada familia o cada grupo designa, por ser dice "yo tengo fe en esta persona y yo sé que él me va a curar [...] él es diferente, porque él es como más ya de nuestro, es como de nuestra familia, es como nuestro, de nuestro, de nuestra etnia, digamos más conocido [...] como que él sabe más lo que uno ha vivido, lo que uno siente [...] por el estilo de vida que tenemos igual, vive acá, entonces está con nosotros; en cambio una persona que venga de afuera, entonces imagínese, no sabe lo que uno vive acá en el pueblo" (entrevistada 2, Toconao).

El *yatiri* no solo trata de manera integral al paciente o enfermo, sino que además se abre permanentemente a la idea de que no necesariamente los padecimientos corresponden a una disfunción biológica del organismo, sino que son expresiones de decaimientos anímicos e incluso males, los cuales muchas veces son atribuidos o tienen origen en la acción de terceros, en la transgresión de reglas o conductas sociales y morales e incluso por la intervención de fenómenos de la naturaleza o agentes sobrenaturales. Rezongar, andar de mal humor, no pedir permiso para circular por sitios o espacios donde habitan espíritus de antepasados o de la naturaleza, son asociados a la posibilidad de que un sujeto o un niño pueden enfermar o, como dicen comúnmente los atacameños, estar “*agarrados*” por los abuelos.

Si parte del apego que las madres expresan por la medicina tradicional atacameña tiene que ver con las relaciones con el sanador y sus concepciones sobre la salud y la enfermedad, la situación es distinta respecto de la práctica de la biomedicina que se efectúa en el consultorio o la posta. Allí se despliegan códigos de relación más distantes y, específicamente, el modelo biomédico encarnado en el sistema público de salud y en sus agentes se presenta en un lugar como Toconao como una práctica poco inclusiva y rígida en sus formas de atención, vínculos y relación con los habitantes.

Un acercamiento más distante y vertical por parte de los equipos médicos marcados por un modelo altamente burocrático y estandarizado a la hora de atender a los usuarios atacameños y sus familias entorpece la relación, la empatía y la confianza entre las partes. Dicho esto, muchas madres optan por el uso de medicinas basadas en yerbas y por autoatenderse antes que ir al centro de salud y recibir medicamentos de patente o químicos. Sumado a que gran parte de las madres atacameñas dominan conocimientos y aspectos importantes sobre el uso de plantas medicinales para la autoatención y la prevención de la salud, se opta por un tratamiento que responde a las expectativas de las familias.

...como se han ido traspasando de generación en generación, como nuestros abuelos lo han hecho, ¡y se ven resultados!, que si uno toma una yerba o algo que te calma, entonces como se ven resultados entonces se empieza por eso; y si ya no, ya fuese mucho, tiene que tomar otros medicamentos... porque en sí el pueblo, la mayoría de los abuelitos saben los abuelitos eso, así que no [son] de esos de ir a la posta que las pastillas, que las inyecciones, más los remedios [naturales] y que los curen los *yatiris* como se dice” (entrevistada 2, Toconao).

Lo anterior respondería a factores que no se asocian solo con la eficacia terapéutica de las yerbas, sino como ya mencionamos, con el sentido y significación que rodea a la relación médica. Sin más, las relaciones que establecen los atacameños con

el modelo biomédico en general se despliegan en un contexto de subalternidad. Muchas veces con protocolos de atención rígidos y poco adecuados al contexto atacameño, marcados por la burocracia del sistema, la alta demanda de usuarios y la baja empatía del personal médico ante la condición socioeconómica atacameña, donde operan algunos de los más comunes e históricos prejuicios sobre los indígenas: “pobres” o “ignorantes”.

En este sentido, un elemento a destacar en el ámbito de la autoatención que se produce fundamentalmente en el contexto familiar del hogar y se hace notar también en los controles de salud, es que la abuela –principalmente materna– del infante tiene una notoria incidencia en las trayectorias de cuidados que van experimentando las madres con sus hijos, lo que repercute en producir un acercamiento importante hacia la medicina atacameña y popular (Leyton 2010, 2012). Por ejemplo, varias madres comentaron que practicaron cuidados tradicionales atacameños con su hija o hijo recién nacido como el *alularlos*, esto es, enrollar formando un “lulo”, envolviendo el cuerpo del bebé con el fin de que sus huesos tomen firmeza y no experimenten daño o algún riesgo en su crecimiento, o que durante el puerperio tuvieron posibilidad de hacer la *cuarentena*, tomando un reposo de hasta cuarenta días para recuperar las fuerzas perdidas tras el trabajo de parto.

Durante aquellos períodos, la abuela va reproduciendo un repertorio de acciones aprendidas y experimentadas que ayudan a la mujer en su rol de madre y cuidadora del bebé, niño o niña. Por su parte, las madres valoran el apoyo prestado por las abuelas, así pueden prescindir en las tareas y responsabilidades domésticas y descansar para lograr la recuperación durante el puerperio. Sin embargo, también hay mujeres que señalaron que no hicieron la *cuarentena* en los días que corresponde y solo *alularon* al bebé un par de semanas, debido a que no contaban con el apoyo familiar, debiendo ocuparse del hogar e incluso reintegrarse a sus trabajos:

...mi mamá me decía de que ¡apenas nazca había que envolverlos así bien de que su cuerpo no tuviera movimiento. Porque así para que los huesitos crecieran como corresponde, pero yo no lo hice [risa], claro yo no lo hice porque no tenía a mi mamá cerca, lo otro porque estaba trabajando también, entonces, lo hice los primeros días, yo creo que como una semana, tres semanas... Porque cuando están [las madres], es como que las abuelitas, cuando están ellas, no poh, ellas dicen “¡No si tiene que hacer esto así!”, y uno como está sola, entonces como de repente ya ocupa el tiempo en otras cosas... (entrevistada 2, Toconao).

Por otro lado, entre las madres toconares existe consenso de que frente a la manifestación de ciertos síntomas o patologías es imprescindible que sean tratadas



en el contexto biomédico de la posta o el consultorio. De manera que el itinerario de atención que van construyendo las madres para tratar los padecimientos de sus hijos se vincula con la manera como se va desarrollando el malestar y su sanación, y es factible observar que ellas también acuden a la posta con una idea de diagnóstico. Es el caso relatado por una de las madres entrevistadas, cuya hija pequeña con otitis se quejaba de dolor al mover su cabeza y tras una semana del tratamiento en la posta la niña “sigue mañosa”, por lo que decide ir en busca del *yatiri*, incluso con el conocimiento y aprobación de los paramédicos.

Un matiz que debemos mencionar es que pese a que la biomedicina se constituye a partir de negociaciones y transacciones que se establecen entre un conjunto social hegemónico y otro subalterno, donde el primero se introduce por medio de prácticas como la medicación y medicalización de hábitos amparados en el conocimiento científico; en muchos casos este modelo pasa a ser reconocido y valorado por las familias atacameñas. Esto otorga complejidad a las trayectorias del cuidado de la salud, pues ni las formas de atención ni las tradiciones médicas operan de manera contrapuesta. Si vemos el contexto de Toconao como uno de pluralismo médico, la combinación y uso de diversos sistemas y tradiciones médicas, así como la aceptación, las valoraciones, los rechazos y las críticas sobre ellos, operan en espacios diferenciados de la realidad social, alcanzando puntos de transición y plasticidad entre unas formas y otras de acuerdo a cómo se desarrolle la experiencia de malestar, la enfermedad o el cuidado:

...no es que tampoco se diga “no solamente vamos a utilizar la medicina ancestral”, yo creo que como que van a la par. Ya, porque igual como le digo, la medicina son para ciertos dolores la medicina ancestral y hay cosas que tienen que ser sí o sí la posta, ir a un consultorio... (entrevistada 2, Toconao).

### *La posta y la paramédico en las trayectorias del cuidado de la salud infantil en Toconao*

La posta es el espacio privilegiado de operaciones de la salud pública en Toconao, pues funciona en un ámbito biomédico que se rige por las directrices de las políticas en esta materia establecidas a nivel nacional. Este centro cuenta con un técnico paramédico y una auxiliar paramédico, quienes tienen por misión la prestación de servicios de atención ambulatoria, el desarrollo de acciones de promoción y protección de la salud y procedimientos curativos de baja complejidad. Aquellos casos que no pueden atender con sus medios, la posta debe derivarlos a otros establecimientos o centros de salud. De modo que estos agentes están capacitados para desempeñar funciones específicas, pero siempre bajo la supervisión de un equipo profesional de salud. Entre sus labores rutinarias se cuentan llevar registros

de las citas médicas, historiales clínicos y mantención de la arsenalería médica. Además, deben hacerse cargo de las vacunaciones y administrar la farmacia para la entrega de medicamentos y la distribución de leche y alimentos de acuerdo a los programas alimentarios nacionales destinados a la primera infancia, mujeres embarazadas o en etapa de amamantamiento y a personas mayores.

Debido a que la comuna de San Pedro de Atacama no cuenta con una planta amplia de profesionales de la salud, esto es, médicos, enfermeras y en particular especialistas, ni los recursos o niveles de complejidad médica que existen en el sector público y privado del medio urbano; en Toconao, así como en el resto de las comunidades atacameñas, el consultorio general de San Pedro de Atacama organiza recorridos o visitas periódicas con sus equipos médicos y técnicos. Las llamadas rondas médicas son acciones y rutina de trabajo muy extendidas e internalizadas por todos los usuarios, sean o no atacameños, donde se maximizan los recursos humanos y materiales para lograr la cobertura en la atención de salud pública de los habitantes de la comuna, especialmente en aquellos grupos o comunidades alejadas de los establecimientos de salud.

En las rondas médicas participan un médico general, dos enfermeras, una matrona y un odontólogo y, según sea requerido, se sumarán un nutricionista, un psicólogo, un kinesiólogo y un asistente social. Estos profesionales se trasladan semanalmente en ambulancia o vehículos municipales desde la capital comunal hacia Toconao y solo una vez al mes en semanas distintas concurren a las comunidades de Peine, Río Grande, Socaire, Talabre y Cámar. En el caso del dentista, éste cuenta con una consulta móvil, lo que permite realizar visitas más frecuentes en las comunidades atacameñas para dar mayor cobertura. Otros profesionales que no son incluidos en las rondas médicas y que prestan atención exclusivamente en el consultorio de San Pedro de Atacama son asignados por el Ministerio de Salud a través de programas especiales como el IRA-ERA<sup>7</sup> para el caso del kinesiólogo, o del Chile Crece Contigo<sup>8</sup> que cuenta con equipo conformado por una educadora de párvulo, una enfermera y una matrona.<sup>9</sup>

---

7 Programa de Infecciones Respiratorias Agudas (IRA) y Enfermedades Respiratorias Agudas (ERA). Diversos programas de salud pública que forman parte de las atenciones entregadas a la población desde el nivel primario de atención de la salud, surgen como una de las medidas lanzadas por los gobiernos de la Concertación para inyectar mayores recursos desde fondos ministeriales al nivel primario de atención en salud.

8 Chile Crece Contigo es un subsistema intersectorial que se orienta a la protección integral de la primera infancia, esto es, a niños y niñas desde los 0 a los 6 años de edad, incluyendo la etapa del embarazo y del parto de la madre. Este programa busca complementar el control del niño sano llevado a cabo en el consultorio y las postas rurales por las enfermeras, y estimular el apego y la participación de la familia en el cuidado y crianza de los niños.

9 Durante la investigación no se consideró profundizar en el programa Chile Crece Contigo debido a que el equipo de salud llevaba solo unos meses en funciones en San Pedro de Atacama y no había realizado mayores intervenciones con la comunidad de Toconao.

Así, parte importante de las acciones rutinarias en la atención de la salud en las comunidades atacameñas la llevan a cabo las paramédicos. En Toconao, esta figura en general ha recaído en mujeres que son miembros de la comunidad o de localidades cercanas. Son mujeres que han realizado capacitaciones en distintas materias de salud y atención primaria y en algunos casos incluso cuentan con estudios técnicos. Estas auxiliares o técnicos mantienen los vínculos sociales más cercanos y cotidianos con las principales fuentes de cuidado de los bebés, niños y niñas, esto es, sus madres y familias. A diferencia de otros profesionales como las enfermeras, quienes representan la transmisión del orden, las pautas y las conductas adecuadas o esperadas desde el modelo médico hegemónico hacia las madres. De este modo, la figura de las paramédicos es central en el contexto descrito, pues tienen la posibilidad de desarrollar confianzas e injerencia tanto en el ámbito institucional médico como en el de la autoatención que funciona en el espacio doméstico.

La relación entre las paramédicos y las madres de Toconao está cruzada por una diversidad de elementos. Uno de ellos es la pertenencia étnica atacameña, la que muchas veces es percibida como un estigma (Gundermann 1997) y tratada en subalternidad por los profesionales médicos (Leyton 2010). Sin embargo, dependiendo de la posición del atacameño en el sistema de relaciones interétnicas, la diferencia cultural es legitimada e incluso valorada en estos espacios de atención a la salud. En gran medida esta situación obedece a que la atención en los contextos médicos públicos de las comunidades atacameñas aún no ha incorporado del todo la política ni el entrenamiento pertinente en el enfoque intercultural. En ocasiones el Servicio de Salud de la región, la CONADI y el Municipio han realizado esfuerzos para capacitar y realizar encuentros y seminarios, lo que en alguna medida ha abierto un espacio para que los atacameños reivindicuen su identidad étnica y el valor de ella en la puesta en marcha de un modelo intercultural de salud; sin embargo, aún la mayoría de los agentes de la salud pública no manejan en profundidad herramientas que permitirían relativizar y sensibilizar las relaciones con los pacientes indígenas y así ejercer un vínculo menos impositivo y hegemónico.

A diferencia de las relaciones asimétricas características del modelo biomédico que se producen entre médicos y enfermeras y los pacientes atacameños, en el caso de las paramédicos las diferencias de poder aparentemente se relativizan. El atacameño acepta la presencia de éste en tanto portador de una identidad étnica y de clase similar a la suya, difuminando –aunque no del todo– la posición jerárquica que se mantiene con los profesionales de la salud. Pero no todos los funcionarios públicos atacameños participan de esta forma de interacción en que se “disimulan” las diferencias de poder. Muchas veces los y las paramédicas que usualmente son atacameños se relacionan con bastante desdén con las comunidades –a las cuales ellos mismos pertenecen– con la excusa de que deben “hacer su trabajo”

con eficiencia y objetividad. A otros en cambio, teniendo presente el valor de la cercanía y la horizontalidad en el trato con sus pares, les resulta útil para mantener el control en las relaciones con los pacientes, imponer su autoridad en los tratamientos médicos o establecer redes de apoyo al interior del grupo. En cualquier caso, la presencia de paramédicos atacameños es parte de una estructura funcional a la acción de la salud pública, de la que si careciera seguramente no tendría la misma expansión ni control. El usuario atacameño en esos contextos no solo representa su rol de beneficiario o paciente ante la salud pública municipal, sino que también “juega el juego” –o al menos lo intenta–, demostrando tener empatía con la labor del paramédico y el resto de los profesionales médicos y administrativos.

En la posta de Toconao las paramédicos manejan bitácoras con el historial médico de las familias y los niños, lo cual es valorado por la comunidad, pues permite crear cierto lazo de confianza con el personal de salud y de algún modo fiarse del diagnóstico y del tratamiento médico asignado. Sin embargo, las madres adjudican mayor confianza y autoridad a los médicos, enfermeras, matronas y dentista, producto de su más elevada posición en la estructura de la salud pública y en muchos casos a la condición de afuerino no indígena del profesional. Así, las madres usuarias en general no solo aceptan la presencia del “doctor” o “doctora”, sino que le atribuyen una serie de dominios y saberes del modelo biomédico que no son de competencia de la paramédico. Esto propicia que algunas madres opten por acudir a la paramédico en situaciones absolutamente indispensables, atribuyéndole un rol secundario en el sistema de atención primaria. Esta diferenciación se observa en la baja afluencia de personas a la posta durante la semana, a diferencia del día establecido de la ronda médica, en el que se hace presente el equipo médico y aumenta el número de atenciones, como pudimos observar en reiteradas oportunidades.

En cuanto a la atención de la ronda médica, la población atacameña detecta varios problemas. Por ejemplo, el escaso tiempo destinado a la consulta del paciente y la premura con que ésta se realiza, a causa de la alta demanda de los usuarios, lo que implica muchas veces la imposibilidad de conseguir horas médicas cuando se precisan y la percepción de la mala calidad en la atención y un escaso impacto o nivel de resolutivez de las demandas de los pacientes. Y quienes tienen la posibilidad de atenderse fuera del sistema público deben subsidiar parte o la totalidad de la prestación médica, además del traslado a las ciudades de Calama o Antofagasta, lo que para el caso de atención de los niños se presenta de manera más compleja frente a las dificultades prácticas que conlleva para las madres trasladarse a muy temprana hora con los niños, la espera en el hospital o clínica y el costo asociado al copago de salud y al traslado:

...A mí me trae problema porque si tengo que ir a pedir la hora a las siete de la mañana ¡yo no puedo ir con los niños a esa hora! Entonces tengo que dejar a alguien en la casa con ellos pa' poder sacar la hora, entonces prefiero llevarlos, traerlos acá no más que me los sane la paramédico (entrevistada 3, Toconao).

Por otra parte, existe una alta rotación de profesionales en el consultorio de San Pedro de Atacama, lo que dificulta la creación de lazos que construyan cercanías o certezas sobre la relación médico-paciente. Frente a ello, las madres de Toconao a menudo cuestionan la calidad de la atención médica, así como el tratamiento entregado, y aunque no formalizan sus reclamos ni enfrentan directamente la autoridad del facultativo, muchas de ellas optan por regresar a sus hogares haciendo caso omiso del diagnóstico y de las indicaciones de tratamiento. Estas tensiones se acentúan al no contar de manera permanente con un médico general en el poblado a quien consultar con mayor regularidad, dentro de los tiempos esperados y acordes a las rutinas que manejan los toconares.

Como vemos, el rol de la paramédico es crucial para el funcionamiento y demanda de la atención de la salud en una comunidad como Toconao, pues tiene residencia en la comunidad y conoce bien a los usuarios; incluso muchos de sus pacientes son familiares, lo que permite tener disponibilidad inmediata frente a las urgencias o más cercanía y comprensión de ciertas prácticas o decisiones de los sujetos. Asimismo, la paramédico funciona como un intermediario clave entre los atacameños y los profesionales de la salud pública. Parte de su autoridad médica la obtiene por ser habitante de la misma comunidad, por compartir códigos sociales o por su identificación étnica; sin embargo, ello no se debe entender como algo dado, ya que en su desempeño prima su condición de agente y por formar parte de la estructura de la salud pública. Por esto es que su figura en la comunidad y el reconocimiento de su autoridad médica conllevan permanentemente una suerte de doble validación: a nivel comunitario y en el sistema en el que se desempeña.

### *El control del “niño sano”*

Al igual que en otras postas o consultorios del país, en Toconao las madres y sus hijos e hijas deben someterse al programa de atención dispuesto por la Salud Pública mediada por el Municipio, llamado *Control de niño sano*.

Ésta es una rutina de control del estado de la salud y el desarrollo desde que los niños nacen hasta los 5 años, 11 meses y 30 días de edad. Se trata de un conjunto de actividades y conocimientos que construyen y reproducen la normatividad en torno a los cuidados de la salud infantil, la cual posee profunda legitimación debido a que está construida desde el modelo médico hegemónico que imparte

y ejerce la salud pública. Se realiza como si fuera un ritual, como una actividad solemne en que se examina a los infantes con periodicidad. Allí se los ubica en un espacio que podríamos denominar liminal, entendiendo que superada dicha etapa de desarrollo y de control efectivo y positivo, se producirá una correcta integración social a la que será su posterior etapa escolar.

El control del niño sano lo realiza personal médico especializado, esto es, las enfermeras del consultorio de San Pedro de Atacama y se produce cuando concurren las rondas médicas en Toconao, como en cada una de las comunidades atacameñas. De modo que si las paramédicos son la figura central en el contexto general de atenciones para la comunidad, la enfermera lo es en el control periódico del estado de salud de los bebés, niños y niñas.

En el marco de las trayectorias de cuidado infantil, el control sano –la forma común de aludirlo–, figura como uno de los momentos del itinerario médico en el que se ponen en juego complejas relaciones, negociaciones y transacciones entre las madres y las enfermeras. Se constituye fundamentalmente por una interacción donde es central la aceptación por parte de la madre de la intervención biomédica y, por consiguiente, de la salud pública a través de la figura autorizada y legitimada de la enfermera. En ese sentido, para las madres el control del niño sano se torna muy significativo, pues se trata de abordar un tema esencial como es el bienestar de sus hijos y los hábitos de cuidado y protección de su salud. Lo que refleja, en definitiva, el modo en que las madres de Toconao y sus familias están cuidando al bebé, niña o niño y qué prácticas y rutinas manejan para ello.

Las madres valoran el control del estado de salud del niño, particularmente que se realice una revisión completa de su hijo o hija. En efecto, ellas mencionan que las enfermeras examinan todas las partes del cuerpo del bebé: pelo, orejas, uñas para comprobar que está bien cuidado, que “no está sucio” y que recibe la preocupación adecuada en su hogar. Si se llevan a cabo los cuidados necesarios para el bienestar del niño, la enfermera lo consignará y la madre sentirá reconocida su labor.

El control del niño sano también actúa como un sistema de prevención de patologías, de detección de alteraciones en su desarrollo y de enseñanza de hábitos de higiene y alimentación a las familias.

La frecuencia con que se realiza el control del niño sano depende de la etapa de vida: desde 0 a 12 meses, una vez al mes; entre el año y los 2 años de edad, cada tres meses; posteriormente disminuye la frecuencia a cada seis meses. El tiempo destinado al control es de alrededor de 15 minutos y durante ese lapso las enfermeras miden, pesan al bebé, niño o niña, organizan el calendario de vacunas y las aplican de ser el caso, asignan el alimento que corresponde y el

suplemento o las vitaminas en caso de ser necesarios. Asimismo, realizan una serie de preguntas a las madres respecto a pautas de crianza y hábitos alimentarios de acuerdo a la edad del hijo y las aconsejan sobre dichos temas. Si el bebé, niño o niña presenta alguna enfermedad o problemas como bajo peso o sobrepeso, puede ser derivado/a al médico general.

Debido a que el control del niño sano se efectúa considerando las mediciones del peso y la talla que representan el crecimiento del infante, vinculado a las pautas y hábitos de alimentación y estimulación del desarrollo psicomotor que se deben procurar durante la crianza, si un niño se encontrara fuera del rango adecuado que determina el modelo, pasa a una categoría de riesgo o rezago. Ello implica aplicar una serie de acciones para que esa condición sea superada.

Durante el control, la enfermera a partir de los tres meses de vida del bebé debe realizar el test de desarrollo psicomotor (TEPSI), con el que se mide el correcto desarrollo y crecimiento del infante, centrándose en las habilidades cognitivas, lingüísticas y motoras acordes a su edad. En cambio, las pruebas correspondientes al mes y a los tres meses de edad, son efectuadas por los médicos generales para detectar patologías más complejas. Ahora bien, desde la implementación del programa Chile Crece Contigo la aplicación del test paulatinamente ha ido pasando a la educadora de párvulos, quien al momento del trabajo de campo no llevaba más de un mes en sus funciones en el consultorio en el contexto del programa.

El control del niño sano no está exento de tensiones entre las madres de Toconao y las enfermeras. Estas profesionales de la salud pública buscan las categorías que permiten definir y ubicar al lactante o infante en un estado *eutrófico* o normal en relación a determinadas estimaciones, tales como el peso, la talla, así como a las respuestas que entregue el bebé, el niño o niña a partir de los estímulos que arroja el mencionado test. De modo que cuando alguna de esas categorías se aleja del rango definido como *normal* es que se inician las diferencias entre las madres y las profesionales. La aplicación del TEPSI representa para las enfermeras una instancia de evaluación importante, pues consideran que muchas de las niñas y los niños atacameños no obtienen resultados óptimos debido a la falta de estímulo psicosocial por parte de las familias. Al mismo tiempo, estas profesionales reconocen que el instrumento de medición no se ajusta a la realidad de los infantes. En otras palabras, no estaría siendo adecuado para medir a los niños dentro de una realidad particular como la atacameña. Para graficar esto, las enfermeras señalaban que la imagen de un paraguas en una de las láminas del test que el niño debe identificar y nombrar resultaba compleja pues el infante entre 3 y 5 años no está familiarizado con un objeto que prácticamente no se usa en el desierto.

Si la evaluación en esta prueba sale baja, lo vinculan al carácter del niño, aunque también reconocen que parte de los estímulos deben provenir del núcleo familiar. Es así como las madres ven en el test un paso más en el control de la salud y valorarán más esta instancia si otros profesionales aportan o ayudan a nivelar las capacidades psicomotoras del niño o la niña. En efecto, la entrega de algunas pautas por parte de la educadora de párvulos son apreciadas pues algunas madres señalan que desconocen ciertas formas de juego y de estimulación adecuadas de sus hijos, porque mencionan que no son un tipo de juego que hayan aprendido con sus padres.

Como al año, año y medio le hicieron un test en el control sano... todo depende en la casa como uno le enseñe al niño, ella lo único que salió mal era, que era muy calladita todavía, no hablaba, no respondía. Lo que tenía que hacer hacía, pero hablar no hablaba (entrevistada 6, Toconao).

Es importante destacar que las enfermeras, por medio de los controles, intentan inculcar a las madres el valor de la independencia del niño y la niña, vinculado al desarrollo de su individualidad en ámbitos como la sociabilidad con sus pares y a la asimilación de ciertos hábitos que los hagan menos dependientes de las madres y la familia, como la asignación de horarios de comidas, el destete en el caso de los niños y niñas que consideran en edad de hacerlo, o el control de esfínter. En este sentido, las profesionales dan cuenta de la timidez o poca soltura con que los niños se desenvuelven en los controles en la posta mientras esperan su atención. Suelen describir comportamientos propios de niños más pequeños, como esconderse entre las piernas de su mamá o abuela o no responder directamente a las preguntas de los adultos. Así, las enfermeras tienden a identificar una falta de socialización o madurez del niño o la niña.

Entre las funciones del control del niño sano ya mencionadas, se encuentra pesar y medir al niño o niña para establecer los parámetros nutricionales acordes a su edad. Es en este punto donde las madres suelen tener mayores reparos hacia la evaluación que realizan las enfermeras, ya que siempre perciben al niño o niña en categorías extremas, es decir, bajo peso o sobrepeso. A pesar de que en general consideran que el trato que les dan las enfermeras es adecuado y sienten que respetan hábitos y costumbres que provienen de la medicina popular y tradicional atacameña, es en relación a la alimentación y la lactancia donde señalan que las enfermeras “las retan”. Para evitar esta incómoda situación, las madres reconocen que prefieren callar algunas de las prácticas alimentarias y de lactancia, por ejemplo al omitir que eliminan una de las comidas diarias como es la cena y la reemplazan por la “once comida”<sup>10</sup> o que hidratan a los bebés con *montes* (agua de yerbas) durante los primeros seis meses de vida.

---

10 Los toconares le llaman “once comida” a merendar por la noche.



...es que le ponen mucho color las enfermeras que hay en Toconao parece, porque yo a mi niñita la llevaba a Calama, al niño le controlaba aquí. A la niña la controlaba el pediatra y me dijo “No, está bien”, o un poquito bajo peso, pero me decía “No, es normal”... ¡No se conforman con nada!, si está bajo peso reclaman, si está obeso también reclaman... Cuando tomaban pecho eran gordos, después empiezan a adelgazar, yo a mi hijo le di hasta los dos años pecho pero después era malo pa’ comer... [risa] (entrevistada 7, Toconao).

Una figura que proviene del ámbito familiar y que resulta relevante en las trayectorias de cuidado infantil es la abuela. En muchas ocasiones son ellas las que introducen importantes hábitos alimentarios en sus nietos, así como determinados cuidados sobre la salud. Tan cercana es esta figura que es común verlas acompañando a sus hijas al consultorio o a la posta y esperar junto a ellas para ser atendidas en el control sano o en otras consultas médicas. Este apoyo es central pues mientras sus hijas realizan el tránsito burocrático propio del consultorio como aguardar un lugar en espera de la atención, hacer la fila para el retiro de remedios y alimentos, solicitar horas o realizar consultas sobre beneficios sociales; las abuelas procuran que los niños no resientan sus rutinas y colaboran haciendo dormir en los coches a los más pequeños, apoyan con la alimentación y lactancia y particularmente socializan con otras mujeres, las que son de familias conocidas del pueblo. Para las enfermeras el rol que ejerce la abuela en el cuidado de la salud muchas veces entorpece la inculcación de pautas y hábitos vistos como apropiados desde la biomedicina. En ocasiones estas profesionales se oponen a que las abuelas ingresen al control de salud, pues este espacio está definido como un ámbito exclusivo de la madre y del padre, tal como propician las políticas a nivel nacional y enfatizan por ejemplo las cartillas informativas del programa Chile Crece Contigo que circulaban en el consultorio.

Las formas en que se establecen las interacciones y relaciones entre las madres y los profesionales de la salud, esto es, enfermeras, médicos y en algunos casos paramédicos, nos lleva a plantear que estamos frente a vínculos con claras posiciones de hegemonía y subalternidad. En esta relación el modelo biomédico introduce pautas de salud, enfermedad y atención, así como de uso y control del cuerpo sobre las personas que debe atender. Lo relevante es que en Toconao las madres, si bien asumen y se encuentran en una posición subalterna y adoptan lo indicado en esos contextos médicos, también rechazan o resignifican dichos elementos según sus propias capacidades de discernir, las posibilidades de transitar por diversos modelos y, sobre todo, de experimentar y acumular conocimientos, conductas, normas y expectativas respecto a los distintos contextos médicos a los que se enfrentan.

Este recurso, que forma parte crucial de las trayectorias de cuidado de la salud, lo denominamos *manejo de la subalternidad* y les otorgaría cierto nivel de autonomía a las madres en las acciones y decisiones frente a las recomendaciones de los profesionales de la posta, y específicamente respecto de los cuestionamientos y los modos de control que esos agentes ejercen sobre ellas. Así, las madres deciden y emplean recursos médicos que estiman apropiados para situaciones específicas en el cuidado de la salud de sus hijos.

A la luz de lo que hemos indicado en este trabajo como trayectorias, el *manejo de la subalternidad*, entonces, muestra una de las posibilidades vinculadas a la experiencia social de las madres en el cuidado de la salud de sus hijos e hijas. En ese sentido, las trayectorias se ven influidas y atravesadas por la diversidad de relaciones y vínculos que van estableciendo en los distintos contextos médicos, con los profesionales de la salud, con los sanadores locales y también en relación a sus familiares y otras madres respecto a las decisiones que pueden tomar para llevar a cabo determinados tratamientos y cuidados; o para resistirse y oponerse a otros. Así, las trayectorias en el cuidado de la salud infantil no se restringen a la experiencia biomédica, sino que en una comunidad como Toconao pueden tomar cierta autonomía respecto a comprender la enfermedad, sus atenciones y cuidados y a la prevención médica propiamente tal.

## Conclusiones

Hemos abordado algunos de los itinerarios y contextos centrales en las trayectorias del cuidado de la salud infantil. Particularmente, a la luz de las experiencias de un conjunto de mujeres de la comunidad atacameña de Toconao que nos muestran cómo transitan y enfrentan procesos, experiencias y prácticas sobre la salud, la enfermedad, la atención y los cuidados que entregan en la primera infancia de sus hijos.

Las trayectorias del cuidado de la salud las inscribimos dentro de la discusión de los modelos médicos en el ámbito de la antropología médica crítica. Éstos corresponden al Modelo Médico Hegemónico, el Modelo Alternativo Subalterno y las Formas de Autoatención, los cuales nos sirvieron analíticamente para situar la realidad de estudio e interpretar las dinámicas y movimientos que los sujetos y los grupos sociales van experimentando.

De esta manera, las trayectorias las comprendemos como procesos y movimientos no lineales. Son prácticas en torno al cuidado de la salud de los bebés, niños y niñas que van enfrentando y construyendo los cuidadores, madres y familias, de acuerdo a las experiencias individuales, familiares y comunitarias. Lo que da

cuenta de un aprendizaje que se transmite de una generación a otra y que se ve modelado por factores históricos, políticos, económicos y sociales.

Las trayectorias aquí descritas se construyen a partir del abordaje etnográfico en Toconao, por el que fue posible identificar contextos específicos en relación al cuidado de la salud infantil, entre los cuales destacamos: el espacio doméstico, la posta de salud pública y la instancia de *control del niño sano*. Asimismo, estos espacios se constituyen de acuerdo a las interrelaciones entre las madres y sus familiares, principalmente la abuela y los agentes de la salud como el *yatiri*, los paramédicos y las enfermeras.

Las trayectorias se inician con las formas de autoatención que involucran a las madres en el contexto doméstico. En ese espacio, son ellas las que realizan una primera evaluación o diagnóstico del malestar o padecimiento del bebé, la niña o el niño y según eso determinan las vías y formas de su curación o cuidados. Podemos señalar que las madres de Toconao cuentan con una serie de recursos y saberes médicos que provienen de diversas tradiciones en salud, como la medicina tradicional atacameña, la medicina popular y las pautas de la biomedicina y la salud pública. Éstas incidirán en el tratamiento a utilizar por la madre y el tipo de especialista médico al que optan por acudir, depositar su confianza y seguir un tratamiento.

En los espacios de atención como el biomédico representado en la posta rural y en instancias como el control del niño sano, los saberes y prácticas de las madres para la autoatención pueden ser cuestionados e incluso anulados por los agentes de la salud del modelo hegemónico como las enfermeras o paramédicos. Lo relevante es que las madres de Toconao lejos de asumir una posición domesticada, generan un mecanismo o recurso de *manejo de la subalternidad* que se hace visible por medio de transacciones, negociaciones y articulaciones en torno al cuidado de la salud infantil. En este sentido, la paramédico de la posta entra en una de las categorías más complejas pues, como señalamos, es parte de la comunidad y a la vez figura como agente de la salud pública. Esta condición implica que en determinadas instancias opere de manera cercana y empática, apelando a una misma adscripción étnica (ser atacameña), de género o de madre; en cambio, en otras situaciones la relación se despliega verticalmente, pues la paramédico expresa que no solo debe responder a la salud pública sino también cumplir con su trabajo.

Por otro lado, el control del niño sano es el espacio privilegiado de poder sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad que ejerce el Estado y la sociedad nacional sobre las personas y los conjuntos sociales, con independencia de diferencias culturales o el contexto local, o como en este caso de estudio, de la adscripción étnica. Precisamente, en este momento de la trayectoria, es cuando se observan las principales tensiones que experimentan las madres frente a los agentes de salud

como las enfermeras respecto de los tipos de cuidados, hábitos y alimentación sobre bebés, niñas y niños. Así, el *manejo de la subalternidad* en las madres se activa cuando el modelo biomédico y sus agentes introducen pautas hegemónicas de salud/enfermedad, de uso y control del cuerpo. Frente a ello, las madres adoptan, rechazan o resignifican esos contenidos, según sus propios recursos, conocimientos y decisiones sobre lo que consideran es lo más adecuado para atender el padecimiento, el malestar o los hábitos de sus hijos.

El control del niño sano también se presenta como un hito en el que se hace patente la función normativa dada por las enfermeras frente al actuar de las madres y sus hijos, enfocadas en el control y la regulación de las pautas de cuidado y hábitos del niño en su primera infancia (expresada como de 0 a 6 años, pero que debe entenderse entre el nacimiento y los 5 años, 11 meses y 30 días). Así, el control de salud infantil se entiende como un ritual biomédico donde se genera una primera evaluación social del bebé, niño o niña acorde a la normatividad marcada por la hegemonía que representa la salud pública. Asimismo, se constituye en uno de los ámbitos centrales de las trayectorias en el cuidado de la salud infantil, pues a pesar de las tensiones que puedan generarse entre las madres y enfermeras, representa una instancia aceptada de la intervención biomédica dada por el reconocimiento a la madre en su rol.

Hemos propuesto una aproximación a las trayectorias del cuidado de la salud infantil experimentadas por un grupo de madres de la comunidad de Toconao, donde la enfermedad, la salud y los cuidados que despliegan, llevan a dinámicas de relaciones sociales que serán significadas y experimentadas por los sujetos de acuerdo al contexto de atención al que se enfrenten. De manera que las trayectorias apelan, justamente, a los múltiples tránsitos por los distintos escenarios o contextos que las madres junto a sus niños recorren, experimentan y enfrentan. Ese movimiento o itinerario puede dar cabida al despliegue de un *manejo de la subalternidad* frente a los otros agentes de la salud, que implica que lo vinculado a la salud infantil se expande hacia relaciones y realidades sociales que superan el ámbito específicamente médico.

## Agradecimientos

Agradecemos a la comunidad atacameña de Toconao, en particular a las madres, sus familias y a los trabajadores del Consultorio en Atención Primaria de San Pedro de Atacama y de la Posta Rural de Toconao, quienes desinteresadamente participaron en esta investigación. A la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT) que financió esta investigación a través del Programa de Doctorado en el Extranjero por Gestión Propia. A los evaluadores del artículo y a los colegas Jorge Montesinos y Ramiro Catalán por sus importantes recomendaciones.

## Referencias citadas

- Baer, H. 2002. The growing interest of biomedicine in complementary and alternative medicine: A critical perspective. *Medical Anthropology Quarterly*, 4 (16): 403-405.
- Baer, H., M. Singer e I. Susser. 1997. *Medical anthropology and the world system. A critical perspective*. USA: Bergin & Gavey.
- Bolados, P. 2010. "Neoliberalismo multicultural en el Chile democrático: Gubernamentalizando la salud atacameña a través de la participación y el etnodesarrollo". Memoria para optar al grado de Doctor en Antropología. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Boltanski, L. 1974. *Puericultura y moral de clase*. Barcelona: Editorial Laia.
- Chamorro, A. y C. Tocornal. 2005. Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: Hacia una etnografía médica contemporánea. *Estudios Atacameños*, (30): 117-134.
- Farmer, P. 1992. *AIDS and Accusation. Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. 1977. Historia de la medicalización. *Educación médica y salud* 11, (1): 3-25.
- Fuster, N. y P. Moscoso-Flores. 2015. *La boja sanitaria. Archivo del policlínico obrero de la I.W.W. Chile 1924-1927. Compilación, estudio y notas*. Santiago: Ceibo Ediciones.
- Good, B. 2003. *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Gundermann, H. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños*, (13): 9-26.
- Gundermann, H. y H. González. 1995. "Tierra, agua y sociedad atacameña, un escenario cambiante". En: *Agua, ocupación y economía campesina en la región atacameña*, P. Pourrut y L. Núñez (Eds.), pp. 78-106. Chile: UCN-ORSTOM.
- Illanes, M. A. 2010. *En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia, (...). Historia social de la salud pública, 1880-1973*. Chile: Ministerio de Salud.
- INE. 2005. Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile-Censo 2002. <http://www.ine.cl>
- Kleinman, A., 1980. *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*. USA: Basic Books.
- Kleinman, A. 1995. *Writing at the margin. Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Leyton, D. 2010. "Trayectorias del cuidado de la salud infantil en San Pedro de Atacama, Chile. Entre el manejo de la subalternidad y el imaginario del

- riesgo”. Tesina para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA). Doctorado en Antropología Social. España: Universidad Autónoma de Madrid.
- Leyton, D. 2012. “Modelos explicativos sobre lactancia y alimentación infantil en trabajadores de la salud y madres de San Pedro de Atacama, Chile”. En: M. G. Arnaiz (Ed.), *Alimentación, salud y cultura: Encuentros interdisciplinarios* (pp. 19-39). Colección de Antropología Médica 7. Tarragona: Publicacions URV.
- Martínez, Á. 2008. *Antropología médica*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Menéndez, E., 1981. *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México DF: CIESAS.
- Menéndez, E. 2003. Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia & Saúde Coletiva*, 8 (1): 185-207.
- \_\_\_\_\_. 2005. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social UCM*, (14): 33-69.
- Morales, H. 2010. “Etnopolítica en Atacama. Laberintos de la etnicidad atacameña en Chile”. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde Am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften Lateinamerika-Institut (LAI) Altamerikanistik der Freien Universität Berlin.
- Navarro, V. 1975. La medicina bajo el capitalismo. Barcelona: Crítica.
- Núñez, L. 1992. *Conflicto y cultura en los oasis de San Pedro de Atacama*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Observatorio Nacional de la Infancia y de la Adolescencia. 2009. *Índice de infancia y de la adolescencia. Una mirada comunal y regional. Observatorio Nacional de la infancia y la adolescencia*. Chile: Ministerio de Planificación.
- Pazos, A. 2015. *Conceptos clave de antropología médica en terapia ocupacional*. Madrid: Síntesis.
- Schkolnick, M. y J. Bonnefoy. 1994. *Una propuesta de tipología de las políticas sociales en Chile*. Documento de Trabajo. Chile: UNICEF.
- Seppilii, T., 2000. “De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud”. En: E. Perdiguero y J. M. Comelles (Eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina* (pp. 33-44). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Sheper-Hughes, N. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Taussig, M. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso de emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Valenzuela, A. 2006. “Atacameños de Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el Estado chileno”. Tesis de Maestría en Antropología Social. Guadalajara, Jal.: CIESAS Occidente.
- Young, A. 1995. *The armony of illusions. Inventing post-traumatic stress disorders*. Princeton: Princeton University Press.

# Primeras culturas juveniles en Chile: pánico, malones, pololeo y matiné<sup>1</sup>

YANKO GONZÁLEZ

## Introducción

Las teorías y aproximaciones histórico-culturales a las y los jóvenes se han elaborado de sobremana a partir de fuentes centroeuropeas y anglosajonas. Aun cuando en América Latina y particularmente en Chile dichas aproximaciones han tenido un progresivo desarrollo (cfr. Salazar y Pinto 2002, Caccia Bava, Feixa y González 2004, Feixa y González 2005), el grueso de las investigaciones han abordado sólo algunos aspectos y momentos del desarrollo del sujeto juvenil, soslayando un conjunto de actores, procesos y dimensiones –fundamentalmente identitarias, simbólicas y microhistóricas–, en la dialéctica y, principalmente, en la diacronía de estos colectivos en Chile. De este modo, resulta paradójico que mientras los estudios sobre culturas juveniles a nivel sincrónico –etnográfico, por ejemplo– se multiplican, las aproximaciones histórico-culturales tengan escaso desarrollo o se centren eminentemente en el período postautoritario –1990 en adelante– (cfr. Zarzuri y Ganter 2005).

La década de los '50 y, especialmente la del '60, marcaron un hito en la visibilización total y protagonismo preferente de los sujetos juveniles, traducidos rápidamente como grupo de interés, de presión, de “poder” –como diría Mattelart y Mattelart en los años 70 (1970: 10)–, incluso, de “nuevo proletariado” (Hermann 1968: 127). Décadas que expresaron el paso de una cultura “cofigurativa” a una “prefigurativa” según Mead (1990), en la que los pares reemplazan a los padres

---

1 Publicación original: González, Yanko. 2011. Primeras culturas juveniles en Chile: pánico, malones, pololeo y matiné. En: *Atenea* 503, I Semestre: 11-38. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622011000100002>

Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt N° 11075007. El autor agradece la valiosa colaboración de colegas, amigos e informantes para emprender este trabajo, en especial a Cecilia Baeza, Cristián Sepúlveda, Leonardo Piña, Alejandra Cornejo y Soledad Alarcón.



como referentes para la construcción del presente sociocultural, instaurando una ruptura generacional sin parangón en la historia. La aparición de culturas juveniles implicó una mayor complejidad, densidad y autonomía del marcador biológico (edad) y generacional de las y los jóvenes con respecto al mundo adulto. De esta forma comienzan a proliferar en las urbes metropolitanas colectivos de jóvenes aglutinados en microsociedades que, corporeizados por la clase, la etnicidad, el territorio y la estética (Feixa 1999), son creados y recreados por los medios de comunicación masiva (la industria cultural segmentada) y el mercado.

Las condiciones de producción de las culturas juveniles chilenas están marcadas por la paulatina modernización de la esfera material que, sustentada en gran medida por el Estado Desarrollista y Populista y el éxito económico norteamericano después de la II Guerra –traspasado a América Latina desde 1961 a través de la “Alianza para el Progreso”–, posibilitarán la extensión de la electricidad, la urbanización, la expansión de la matrícula educativa, la industrialización y la migración campo-ciudad. En efecto, desde mediados de siglo, la sociedad chilena venía sumando cambios acelerados, que terminaron por modificar radicalmente su estructura social. Se manifiesta una precipitada urbanización y un sostenido crecimiento demográfico debido a un aumento de la natalidad y una baja de la mortalidad. En este contexto, comienza a emerger una mayoría “biológicamente” joven: sólo al comenzar la década del '60 el 49,4% de la población era menor de 20 años, según cálculos de la CEPAL/UNICEF en 1967 (Gurrieri *et al.* 1971: 17). Junto a ello, se presenta a partir de 1952 un incremento sin parangón del estudiantado secundario y superior: el número de alumnos universitarios que en el año 1952 era de 9.335, para 1957 esta cantidad sube a 20.440 y en 1965 a 41.801 (González 2004a).

No obstante, es la “modernización” de la esfera simbólica la que tiene un impacto capital en la constitución de estas culturas juveniles, fenómeno atribuido habitualmente a la influencia externa (la norteamericanización de las costumbres vía la aparición y expansión de la industria cultural) o al agotamiento de las formas sociales burguesas criollas. Cambios en la esfera cultural que, ciertamente, son tributarios de la transnacionalización del mercado simbólico en América Latina y la reproducción de la industria cultural del primer mundo a nivel local (cfr. Brunner, Barrios y Catalán 1989, Brunner 1988, García Canclini 1990).

Desde fines de la década de 1950, tanto la industria cultural como las comunicaciones crecen progresivamente en Chile. En este sentido, la llamada “sociedad de la abundancia” norteamericana impactó radicalmente la vida social y al sujeto joven de la región: surgimiento de un inédito mercado juvenil masivo –*teenage market*–: películas, periodismo juvenil, industria cinematográfica y musical segmentada –el rock and roll irrumpe con toda su fuerza–, junto con toda una serie de productos asociados, desde transistores, discos, tocadiscos y motocicletas, hasta objetos



fetiches de diverso tipo. La personificación de este momento se encuentra en el surgimiento de varios ídolos musicales y cinematográficos, cuyas imágenes se desterritorializan rápidamente a partir de las tecnologías comunicativas recién estrenadas: Marlon Brando, James Dean y Elvis Presley, encarnaciones matrices de las culturas juveniles en los EE.UU. No obstante, como veremos, este proceso en Chile y América Latina es paulatino y diferencial. Las transformaciones estructurales que se sucederán en el país y que posibilitarán nuevas adscripciones identitarias en las y los jóvenes se incuban lenta y segmentadamente desde la segunda mitad de la década de 1950. Ello debido a las profundas desigualdades del proceso y modelo modernizador, que esconde en su *aggiornamento* importantes niveles de exclusión social y económica en la población juvenil.

### Pánico moral: coléricos y carlotos

El mismo año en que se estrena la película *Blackboard Jungle* (1955) –en Chile rotulada como *Semilla de maldad*– aparece *Rebel Without a Cause*, donde Jim Stark (James Dean) en un “exilio interior” se enfrenta a un grupo de compañeros que no lo comprende y al mismo tiempo lidia con sus padres en “un universo regido por los adultos y en el que los adultos dimitían” (Monod 2002: 122-123). En rigor, desde comienzos de la década de 1950 la industria cultural cinematográfica norteamericana había iniciado una clara segmentación de su audiencia, privilegiando al mundo juvenil a través de la producción de múltiples “teenpics” (Doherty 2002): películas para las y los jóvenes y protagonizadas por éstos. En 1953, en *The Wild One* –del director Laszlo Benedek–, Johnny Strabler (Marlon Brando) encarna al líder de una pandilla motorizada que asola las calles de distintos pueblos del medioeste de los Estados Unidos de América intimidando a sus habitantes y “dispuesto a hacer tambalear los ideales de comodidad y bienestar del *way of life* norteamericano” (Solé 2006: 166), filme que inaugura la expansión del estilo de los “black jackets” y sus variantes en el mundo (Teddy boys, Rockers, Blouson noir, Raggare, Halbstarcken o Rebecos, según el caso) con la figura del joven duro, impenetrable, vacío e incomunicado con el mundo adulto que James Dean profundiza dos años más tarde en “Rebel Without a Cause”. Películas, entre muchas, que se convertirán en un horizonte simbólico que articulará –un poco antes que la industria cultural musical segmentada–, la producción y reproducción de las primeras culturas juveniles en Norteamérica y Europa. Sólo dos años después, las huellas de estas primeras culturas juveniles aparecen en Chile.

El 13 de abril de 1959 y a sus probables 17 años,<sup>2</sup> Carlos Boassi Valdebenito, joven de clase media acomodada –“perteneciente a una familia adinerada y dueño

---

2 El Registro Civil consignaba el nacimiento de Boassi el día 14 de febrero de 1943, por lo tanto, a la fecha del supuesto crimen, “Carloto” tenía 16 años y 2 meses. No obstante,

de toda esa libertad en que se desarrollan las malas semillas” (*Vea*, 23 de abril de 1959, pp. 16-17); y vecino de la “señorial comuna de Ñuñoa” (*Clarín*, 22 de abril de 1959, pp. 1-2) en Santiago, usaba, como los personajes de James Dean o Marlon Brando, chaqueta de cuero negro, “su tradicional y característico tres cuarto montgomery” y vestía “un ajustado pantalón azul tipo ‘pecos bill’” (*Clarín*, 21 de abril, p. 2). Hijo menor de 16 hermanos, de padre comerciante –inmigrante italiano– y madre chilena y dueña de casa, había llegado hasta 5to de humanidades en el colegio confesional San Pedro Nolasco y poseía “vehículo propio, una elegante motocicleta italiana y [...] llave para entrar a su casa cuando lo desee” (*Ercilla*, 29 de abril de 1959, p. 16). Se peinaba a la gomina y tenía arrastre con las jovencitas “En todo sentido, desde físicamente hasta su forma de pensar... Era una persona alta, un metro ochenta [...] una persona de figura bastante bien agraciada [...] quebraba un poco la estructura [...]”, rememora su hijo Carlos Boassi Leonicio.<sup>3</sup> Coincide uno de sus amigos, Peter Mociulski:

Ambos teníamos una Ducatti, de 175 cc. Eran chicas, pero les sacábamos hasta 220 kilómetros por hora, porque en vez de sangre teníamos mezcla –bencina y aceite– en las venas. Éramos jóvenes, inmortales y sudábamos perfume Flaño y adrenalina [...] teníamos que espantar a las mujeres con un matamoscas. Estábamos hechos de miel (*La Cuarta*, 19 de julio de 2006).

En octubre de 1958 Boassi Valdebenito había conocido en una fiesta juvenil a María Luz Tamargo González, estudiante de 1er año de humanidades del Liceo de Niñas N° 9 e hija menor de Alberto Tamargo, dueño de la céntrica librería santiaguina “Tamargo”. “Comenzó a visitarla en su casa y pronto salieron juntos en motocicleta a las [boites] ‘Brujas’ y el ‘Charles’” (*Ercilla*, miércoles 29 de abril de 1959, p. 17). La relación que tenía con su novia –de 15 años de edad– pasaba por un mal momento. “Carloto” como le apodaban sus amigos, había hecho un viaje aventurero al norte de Chile y a Bolivia –“mezcló la emoción de la velocidad con el vagabundeo” (*Vea*, 23 de abril, p. 17)–, lo que disgustó a su pareja. El sábado 10 de abril, María Luz se llevaría otro disgusto debido a que Carlos prefería “la moto a ella” (*Ercilla*, 6 de mayo de 1959, p. 8) y no la iría a ver el día domingo debido a que viajaría “a participar en una carrera de motos que había organizado

---

la policía encontró el certificado bautismal extendido en la parroquia San Crescente estipulando que nació el día 22 de agosto de 1940. Esto lo convertía en mayor de edad –con 18 años y 7 meses– y por tanto en imputable desde el punto de vista de su responsabilidad penal. Un tercer documento en disputa fue la ficha dactiloscópica emanada del “gabinete de identificación” que asegura que Boassi nació el 27 de febrero de 1942. Finalmente el juez se atiene al certificado del Registro Civil, por tener mayor validez ante la ley y encarga un examen de discernimiento (cfr. *La Segunda*, miércoles 29 de abril de 1959, p. 16).

3 Hijo mayor de Carlos Boassi Valdebenito. Su identidad –en contraste con el resto de informantes claves y los relatos de vida que aquí se citan– se revela por las características de la información entregada y con su consentimiento.

la compañía de bomberos de Curacaví” (*op. cit.*, p. 9). Ese sábado y durante los reproches, María Luz le dijo que sería capaz de cualquier cosa, “hasta de matarse” (*op. cit.*, p. 9). Seguidamente, le pidió que le llevara un arma “para quitarse la vida”, puesto que habían estado discutiendo “y yo estaba en una situación inferior a ella... Ella era muy dominante. Me dijo ‘tráeme tú el revólver si eres tan hombrecito’” (*Vea*, 7 de mayo, p. 16). Para reconciliarse, la tarde del lunes 13 de abril pasó a buscarla en su moto Ducatti de 175 centímetros cúbicos para salir de paseo. Unas horas antes, Carloto le pide un revolver a su amigo Orlando Zunino. “Yo llegué a verla con la disculpa que le traía la pistola. Cuando se lo dije se rió. Yo también reí. Nos fuimos caminando por Vasco de Gama tomados de la mano y haciéndonos bromas” (*Vea, op. cit.*, p. 16). Se pararon en la calle Cruz Almeida y luego de un rato, discutieron. De un bolsillo de su casaca de cuero, Carloto extrajo el revólver Famae 6.35 milímetros prestada por su amigo.

A las ocho de la tarde, una vecina escuchó un disparo. Al acercarse al lugar vio a la joven tirada en el suelo. Desde su sien derecha salía un hilo de sangre. María Luz fue trasladada por otras personas hasta el Hospital de Neurocirugía, donde murió diez horas después. Carlos Boassi Valdebenito se escondió durante dos semanas, lo que alimentó el pánico, la criminalización mediática y la sanción de la opinión pública. Finalmente se entregó ante el magistrado Raúl Guevara Reyes, quien ordenó su inmediata detención. Carloto enfrentaba cargos de homicidio. La actitud de Carloto era sospechosa. El que pasó a ser un símbolo de los llamados “Coléricos” en ese entonces, no le prestó ayuda a su novia de 15 años que se desagraba y huyó. Durante meses la investigación arrojó resultados contradictorios, nutrida de peritajes contrapuestos y testigos y testimonios descalificados.<sup>4</sup>

La singularidad del incidente protagonizado por Carloto y la opacidad del móvil concitaron la atención pública. La prensa escrita informó y provocó un “pánico moral” (Cohen 2002) sin precedentes en Chile en relación a estas nuevas identidades juveniles. Sentencias como “Pandilla temible la de Boassi. [...] se habla de la existencia de un comando secreto de motociclistas que se agrupaban en un club deportivo llamado ‘Taurus’” (*La Tercera*, 17 de abril de 1959); o pies de fotografías donde se cifra: “La inocencia y belleza de la liceana estuvieron a

---

4 Finalmente y después de meses de escrutinio periodístico y diligencias policiales, la justicia concluye su labor. El proceso consignado con el número 48.598 del Sexto Juzgado del Crimen detalla en sus 322 carillas los pormenores del confuso incidente. Ante el magistrado el joven Boassi alegó su completa inocencia. Aseguró que María Luz le arrebató de improviso el arma cuando se la mostró y que ella misma se descerrajó el tiro en la cabeza. “Fue una chacota que resultó fatal”, diría a la prensa Boassi Valdebenito en esos días (*Ercilla*, 6 de mayo de 1959, p. 8). Tras cumplir la mitad de su pena y luego que la justicia acogió una petición de clemencia solicitada por su familia y rubricada por el Presidente Eduardo Frei Montalva en diciembre de 1967, Carloto salió libre. “No juzgaron al ‘Carloto’, sino que a los ‘coléricos’, a la juventud rebelde”, le dijo Boassi al periodista José Carrasco, cuando finalmente obtuvo su libertad (*La Cuarta*, 30 de agosto de 2003).

punto de reducir al rebelde pandillero. Pero de pronto reaccionó el ‘Carloto’, con pasiones morbosas y balazos” (*Vea*, 23 de abril de 1959, p. 16), son recurrentes. El abogado de la familia de la joven María Luz, Alberto Cumplido, sintetizará la hipótesis implícita sobre el móvil del supuesto homicidio que baraja desde el inicio una parte importante del periodismo escrito: “[...] se dejó llevar por una pasión cinematográfica. Esto podría compararse con la película Rebelde sin causa, en que los muchachos, por razones que ignoraban, se lanzaban al abismo en autos de carrera. Se trata de la mentalidad actual de nuestra juventud” (*Clarín*, 22 de abril de 1959, p. 3). El resto de la prensa –aunque con matices– reaccionará del mismo modo, con información tendenciosa y escasamente contrastada.

Más allá, el sensacionalismo mediático abre la primera vía de reflexión y debate público sobre estos nuevos actores. Además de quedar consignados en el proceso los distintos informes periciales, se compendian allí testimonios de jóvenes del entorno de Carlos y María Luz. Asimismo, las investigaciones periodísticas –reportajes en profundidad– no sólo desentrañan las especificidades judiciales del caso, sino que exploran, a partir de algunas fuentes calificadas, las aristas biológicas, sociales, educativas y psicológicas que explican el crimen y la aparición de estos colectivos juveniles en la sociedad chilena. En efecto, el día 29 de abril de 1959, la revista *Ercilla* hace un extenso reportaje al “drama juvenil” (sic), titulado “Una generación en la encrucijada”. El reportaje inserta una extensa opinión del renombrado siquiatra –y ex ministro de salubridad– Juan Garafulic donde, entre otras ideas, plantea:

Es fundamental que el hombre recupere su autoridad y su papel de jefe de hogar. La mujer estará pidiendo a gritos retornar al hogar dentro de 40 ó 50 años. El varón se acostumbró a descansar en la esposa y los hijos que aportan dinero al hogar. De este modo el hombre no tiene ninguna autoridad doméstica [...]. Solamente el dinero y los bienes materiales tienen importancia. Las chicas exigen vestido de fiesta y estreno en sociedad; el chico motoneta y mesada. [...] En el terreno juvenil el resultado es que la mujer se ha puesto “cara”. Antes bastaba un paseo a pie por el forestal y una docena de barquillos para galantear a la novia. Ahora se necesita automóvil, whisky y boite para llegar al mismo resultado. El muchacho requiere cada vez de más dinero para llenar la función biológica del amor. (*Ercilla*, 29 de abril de 1959, p. 16).

Una semana más tarde, en las páginas centrales de la misma revista (*Ercilla* del 6 de mayo de 1959), aparece una selección de opiniones de educadores –entre ellos el sacerdote Heriberto Lagos, director del colegio donde estudió Boassi–. Entre las respuestas a la pregunta si los “coléricos o rocanrolistas” (sic) son un grupo exclusivo de la época, y las causas del aumento de la “delincuencia infantil”, el directivo responde que estos grupos existían antes pero “más moderados” y que

su aparición se debe “a la crisis moral y económica de los hogares. La falta de formación sólida y cristiana. El ambiente materialista actual, el cine, la prensa”. Más adelante agrega: “otro factor que hay que considerar es el dinero dado en mesadas abundantes que no corresponden a un esfuerzo real” (*Ercilla*, 6 de mayo de 1959, p. 9). En tanto, la prensa de ciudades de provincia como Valdivia, venía dando cuenta regularmente sobre el juicio de Boassi, hasta hacerse parte opinante en una editorial publicada en el periódico *El Correo de Valdivia*. Bajo el título de “¿Jóvenes Coléricos?” el editorialista asocia el confuso incidente protagonizado por Carloto como parte del “desquiciamiento moral de la juventud y la adolescencia” debido a “los ritmos raros y agotadores como el rock’an roll, los trajes chillones, las camisas sueltas, y los pantalones ajustados a la pierna, los gritos y las carreras a grandes velocidades en débiles motonetas” (*El Correo de Valdivia*, 29 de abril de 1959, p. 3).

Las opiniones expresan un doble alegato –común en la literatura científica y edificante de la época– dirigido a los cambios modernizadores que impactan tempranamente a los sectores privilegiados de la sociedad chilena y que comienzan a mutar el rol de la familia y particularmente de la madre en la crianza de los hijos debido a su nuevo rol –ya no como mera reproductora, sino como productora–, y la del padre como “autoridad” en la vigilancia y control de las y los jóvenes. Al mismo tiempo, su reclamo va dirigido a la emancipación material que supone la “mesada” o gratificación regular en dinero otorgado por los padres a la o al joven, que amplía su moratoria de la esfera educativa a la de la holganza. Así, habilitándolo como consumidor(a), posibilita su participación en el emergente mercado del ocio juvenil (cine, boites, “carreras a grandes velocidades”, etc.) y su correlato: la formación de “patotas” o “pandillas” que instalan sus prácticas “desviadas” en los intersticios de la vida institucional. De esta manera, el acceso a la industria cultural segmentada que posibilita el ocio juvenil se considera una amenaza por cuanto se sitúa en un espacio de frontera entre la familia, el trabajo o la escuela donde el control de tutores o supervisores es limitado o inexistente (cfr. Boëthius 1995).

En la conservadora sociedad chilena del momento, las interpretaciones desviacionistas del fenómeno se naturalizan y son mecánicamente reproducidas en los medios a partir de la criminalización, estigmatización y la homologación de la condición juvenil a la entelequia de “problema”, “tormento” o “drama”: un colectivo amenazador a la vez que vulnerable. Lecturas que se anclan en los primeros aportes científico-sociales sobre el comportamiento juvenil y la conformación de bandas –o “gangs”– a principios del siglo XX en los Estados Unidos (v. gr. Stanley Hall en 1904 y las investigaciones de miembros de la Escuela de Chicago, como Robert E. Park en 1915), pero de sobremanera, con las investigaciones que surgen desde principios de la década de 1940 por parte de la sociología estructural-funcionalista norteamericana. En este sentido, es importante subrayar que las

investigaciones científico-sociales sobre juventud en Chile y América Latina a mitad de la década de los '50 tenían un precario desarrollo, cuyo acervo conceptual –situado genéricamente en el ensayo– era provisto básicamente por la teoría generacional de Ortega y Gasset y los aportes de Juan Carlos Mariátegui como su contrapartida crítica (González 2004b). Aunque a fines de 1930 aparece la figura de Aníbal Ponce con dos obras científicas referidas a estos colectivos –*Psicología de la adolescencia* (1938) y *Ambición y angustia de los adolescentes* (1939)–, sus aportes convergen y glosan la mayoría de las investigaciones desarrolladas en los Estados Unidos y Europa desde principios de siglo en ese campo disciplinario (particularmente las de Stanley Hall, Jean Piaget y Eduard Spranger). De este modo, las miradas teóricas y enfoques que educadores/as y sicólogos/as de la región hacen suyos no van más allá de las posibilidades que las ciencias sociales precariamente institucionalizadas –como la psicología y la sociología–, tuvieron para hacer de la realidad juvenil un fenómeno “descifrable”. Miradas y enfoques que se prenden particularmente de un estructural-funcionalismo estigmatizador, preocupado por normalizar a los “jóvenes disfuncionales o desviados” generados por los procesos de industrialización y migración rural-urbana. Enfoques y referentes teóricos derivados, entre otros, de Talcott Parsons, el cual conceptualiza la juventud como un segmento social que, desajustado por una transición abrupta provocada por el paso de la sociedad tradicional a la moderna, necesita y reclama –en su “rebeldía”– espacios de integración: “una disposición a trabajar al interior del sistema más que contra él” (Parsons 1963: 130). Estas condiciones, según los supuestos del estructural funcionalismo, generan una conciencia generacional inédita en los grupos de edad –sin distinción de clase–, que cristalizan una verdadera “cultura” autónoma de normas y valores centrados en el consumo hedonista, cuyo resultado sería la irresponsabilidad, confrontación con el mundo adulto, atractivo físico como fuente de estatus, entre otras (cf. Parsons 1963). Desde la psicología, en tanto, los referentes conceptuales utilizados provienen de la comprensión de la juventud como un estado universal del ser humano donde se libra una batalla interior turbulenta entre el instinto y la cultura, signado por una carencia de racionalidad y exceso de pasión –características que explican las desviaciones de las normas–; y una fase de confusión en la búsqueda de la propia identidad (cfr. Erikson 1950). En este contexto adquiere toda su coherencia y potencia expresiva el mote de “coléricos”<sup>5</sup> con que la opinión pública y los medios califican a estos nuevos actores “rebeldes”, agresivos y airados.

---

5 Si bien el término sufrirá mutaciones semánticas desde la mitad de la década de los '60 (con la “invasión” del rock británico), el apelativo –en clara referencia a la teoría greco-latina de los cuatro humores–, se fragua en la segunda mitad de la década del '50. A mediados de la década de 1960, el término aparece definido en el diccionario de chilenismos de Morales Pettorino (2006: 652) como “joven rebelde y desinhibido de la década de los '60 que se caracterizó por su constante actitud de protesta manifestada –entre otras cosas– por un lenguaje, aspecto físico, y vestimentas extravagantes que resultaban innovadores y o llamativos por lo novedoso o fuera de lo común”.

Más allá, el papel generativo y la responsabilidad de las instituciones y mass media en la construcción de estos grupos como sujetos desviados, como “diablos populares”, parece obvio, en la medida que los estereotipan y etiquetan contribuyendo a que el predicamento del estigma se corporeice en modelos que informan a la sociedad cuáles son las conductas y roles a evitar (Cohen 2002). Con todo, la profusión informativa y el pánico moral generado a partir del episodio, no sólo ilumina los referentes teóricos y conceptuales con los que contaba la sociedad chilena para entender el surgimiento de estas nuevas identidades juveniles, sino también conduce a insinuar de manera parcial indicios sobre la extensión y profundidad de estas manifestaciones identitarias en el país.

### **Estigmas y emblemas: motos, estilo, clase y masculinidad**

Los resultados preliminares de nuestra investigación –sustentada en análisis documental e historias de vida– sobre más de treinta sujetos que experimentaron su condición juvenil (biológica y/o sociocultural) entre los años 1955 a 1967, y que participaron o conocieron algunas de estas expresiones culturales en dos enclaves urbanos,<sup>6</sup> permiten avizorar parte de la profundidad y extensión del fenómeno, complejizado –en la memoria y la biografía– a partir de las posiciones de clase, género y territorio. Aunque la muerte de Boassi Valdebenito nos impide acercarnos desde el “sí mismo” a su trayectoria biográfica y al arquetipo juvenil que encarna, el relato de múltiples informantes de su generación y la de su propio hijo –Carlos Boassi Leonicio– nos permiten acceder a algunas claves de estos colectivos a través de sus filiaciones, prácticas e imágenes culturales.

Boassi Leonicio tuvo una estrecha relación con su padre. Su profesión y alta dedicación profesional –odontólogo– no le impidió trabajar junto a él en los diversos negocios que emprendió después de su excarcelación. Las cadenas de experiencias transmitidas por su padre en torno al episodio le permitieron a Boassi Leonicio entender de primera fuente la trayectoria y condición juvenil de Carloto a fines de la década de los años 50. Dicha trayectoria se comprende por algunas condiciones que terminarán construyendo la doble extranjería de Boassi Valdebenito: el ser hijo menor de un inmigrante italiano “con una pequeña fortuna” (comerciante de porcelana europea, dueño de dos hoteles y constructor inmobiliario); y expresar pública y “dramatúrgicamente” las diferencias con el mundo adulto –“espectacularizar” su identidad juvenil– a través del estilo y prácticas de sociabilidad intrageneracional codificadas como extrañas y transgresoras.

---

6 La capital de país –Santiago– y una ciudad intermedia regional situada en el sur de Chile –Valdivia–. El enfoque metodológico –fundamentalmente cualitativo– buscó, más que la representatividad “estadística” territorial y grupal, la posibilidad comprensiva que ofrecía: su representatividad analítica.



En efecto, después de abandonar la educación formal, Carloto no recibe “mesada” de su familia, pero consigue empleos parciales en el entorno barrial relacionados directamente con su nueva afición: las primeras y onerosas motocicletas que arriban al país vía importación directa:

[...] Mi papá en ese tiempo ayudaba a un mecánico [...] algunas horas en la semana, iba dos días a la semana y el fin de semana también y aprendía de eso. Mi papá, siendo de una familia de clase social media, o media alta, nunca contó con que el papá le pasara plata, o sea muchas veces él ganaba plata trabajando en estos talleres y ahorra armando, arreglando o pintando motonetas para poder hacer el gran viaje que era en verano (Carlos Boassi Leonicio).

Si bien Carloto, como otros muchachos, trabajaba para obtener el poder adquisitivo que le permite acceder a estos bienes materiales y simbólicos juvenilizadores, gran parte de su vida material estaba asegurada, debido a que vivía al alero de sus padres y el dinero obtenido iba directamente para usufructo propio y no para colaborar en la economía doméstica (como sucedía con una porción importante de las y los jóvenes chilenos de la época). De este modo y con su empleo, Carloto aprende mecánica y logra ahorrar dinero suficiente para comprar motocicletas de segunda mano, “modificarlas” y realizar lo que será uno de sus pasatiempos favoritos, como competir en carreras de motocicletas fuera de la capital.

Así, su semiautonomía económica le permite usar y apropiarse tempranamente de un medio de transporte originalmente “adulto” y respetable –industrializado y extendido desde la Segunda Guerra Mundial–, pero su manipulación y modificación ahonda los signos de su juvenilización en la medida que, como plantea Hebdige (2004: 144-145), esta operación de bricolage subvierte el significado original del ciclomotor para transformarlo “en un amenazante símbolo de solidaridad de grupo”, eminentemente masculino:

Más bien eran hombres. Porque acuérdate que en esa época el pantalón no era tan popular como ahora. [...] Entonces los motoneteros era más de los hombres [...] (Alicia Acevedo, Ñuñoa, Santiago.<sup>7</sup>)

---

7 Este, como los otros informantes referidos en este trabajo, aparecen con seudónimos para resguardar su anonimato. Sin embargo, se procedió a salvaguardar la equivalencia cultural de sus nombres y apellidos en cuanto implicaban un origen sociocultural específico. En relación a su procedencia socio-territorial, se optó por identificar la comuna y ciudad donde el informante experimentó su condición juvenil utilizando las actuales divisiones político-administrativas buscando la equivalencia socio-espacial en relación a la época donde los informantes sitúan sus testimonios.



[a la mujeres] les gustaba andar atrás, pero motoristas no, no quiero tildarlo de machismo, pero eran los hombres los que andaban en motos (Jorge Sanhueza, Santiago Centro).

Una parte importante de sus actividades focales era realizar viajes en motocicletas que se extendían durante el verano y emprender excursiones a las playas del litoral central donde algunos muchachos tenían segundas residencias. En estas actividades se carnavaliza la emancipación del control parental y las normas de sociabilidad a través del estilo y una actitud desenfadada y gamberra. Sus jopos engominados, cierto machismo arrogante, chaquetas de cuero y el ruido ensordecedor de sus motocicletas resultan un desafío a la sintaxis de la vida cotidiana de sus pares –y de los pequeños balnearios donde llegaban–, que termina reforzando su jerarquía social, económica y cultural de pertenencia:

¿El Carloto? [...] sabía que vivían ahí, en esa casa [balneario de San Sebastián], llegaban con sus motos, metiendo bulla, pasaban por todos lados a cualquier hora. [...]. Los coléricos eran gente de recursos. [...] [eran] violentos en su actitud, prepotentes, con las motos, vestían de negro, todo de cuero y demostraban que tenían plata. Yo creo que nosotros los rechazábamos [...], como grupo de clase media alta, eran prepotentes, es decir [decían] aquí vamos nosotros déjennos pasar, y a uno de ellos, no me acuerdo cómo se llama, parece que lo acusan de que mató a la novia (Celia Calvo, La Cisterna, Santiago).

Aunque colérico significaba para algunos “que te gustaba ser libre [...] que nadie te dijera algo [...] un cabro sin responsabilidades [...] porque todos los papás de ese tiempo eran muy autoritarios” (Jorge Sanhueza), poco a poco la imagen de los coléricos espejea con los “teenpics” norteamericanos y se va constituyendo y asentando en torno a la alteridad, la autoridad y la masculinidad, por cuanto “ellos eran los líderes, los choros, las cabras se volvían locas” (Boassi Leonicio).

Ocurrido el hecho de sangre protagonizado por Carloto, la imagen se densifica y las primeras señales de tribalización juvenil quedan sometidas a un repertorio crítico de las instituciones –policiales, judiciales y mediáticas– que pugnan por hegemonizar el significado de las mismas a través del *labelling*. Consecuentemente, en la experiencia de gran parte de los actores entrevistados estos significados se cristalizan y retroalimentan, y las imágenes de los “jóvenes otros” y “masculinos, elíticos y minoritarios” que emergen son especulares a este repertorio.

De esta forma, por un lado se reiteran y reproducen en la memoria las distinciones establecidas por los mass media que escinden la experiencia de la identidad juvenil a través de la oposición a los valores y actitudes representados por los jóvenes más radicales ligados a la imagen de Dean, Brando o Presley sintetizada

y criollizada en los coléricos y Carlotos; y por otro, aparecen las distintas formas de apropiación –y vivencia– del estereotipo identitario retroalimentada por los medios de comunicación de masas y la industria cultural segmentada.

En el primer caso, una parte sustantiva de las narrativas biográficas insisten en la distancia con el arquetipo identitario, destacando su existencia minoritaria y masculina, concentrada en los sectores más acomodados, cuyo comportamiento asistémico es rememorada como un tipo de violencia juvenil cuya fuente es la clase social y el género de pertenencia:

Al choro, se le decía Carloto. Cuando era un gallo medio pasado, macanudo como ahora, le decían Carloto [...]. Pero esos eran una minoría. No eran bien vistos tampoco. Esos carlotos eran un ícono, porque era un gallo de allá de Las Condes [barrio alto] [...] La gente era muy clasista: los ricos eran los que tenían las motos. Eran gallos malos. [...] Pero uno instintivamente se apartaba (Leonardo Pérez, San Bernardo).

En esta dirección, es necesario precisar que la imagen construida de estos colectivos en torno a las clases dominantes vertebran el imaginario testimonial, cuyo correlato estructural tiene un asidero parcial, pero efectivo. Inversamente a lo sucedido en los Estados Unidos y Europa, en Chile el prototipo identitario juvenil colérico/carloto no surge, ni se reproduce en las capas obreras, populares o subalternas, como sí ocurre con los Motorbike boys, Teddy boys, Rockers o Blouson noir.

En Chile, el acceso a los bienes culturales juvenilizados lo tienen, en un primer momento, los hijos de las capas más acomodadas de la sociedad. Tal como lo demuestra Ahumada (1958) desde principios de la década de 1950, el país estaba inmerso en el modelo económico de sustitución de importaciones, presentaba un lento desarrollo industrial y un retraso abismal en el agro debido a la concentración de la tierra –la reforma agraria comenzará de manera eficaz sólo en la segunda mitad de la década del 1960–. Todo ello configuraba una sociedad con desigualdades estructurales e inequidades sociales evidentes: “al finalizar la década de 1950 el 9% de la población activa percibía alrededor del 43% del ingreso nacional” (Correa *et al.*, 2001: 186). Por lo mismo, la capacidad de adquisición y consumo de productos importados –emblemas de la nueva condición juvenil como los jeans, las motocicletas, chaquetas de cuero, revistas juveniles, discos y tocadiscos, entre otros– estaban notablemente restringidos para los estratos populares, cuyos jóvenes no sólo no reciben una “mesada” ni están en condiciones de metabolizar estos bienes simbólicos segmentados, sino que en su condición de trabajadores

–y en menor medida de estudiantes,<sup>8</sup>– no experimentan el privilegio de la semi-independencia familiar –y la propia condición juvenil– puesto que resultan un complemento económico axial para la economía doméstica:

Uno creció en una época que todo era difícil, que todo costaba [...] había gente que compraba dos cucharadas de té para tomar a la hora de once, y era una familia de cuatro a cinco personas [...] empezaban todos muy jóvenes a trabajar, mi esposo [...] a los ocho, nueve años ya entró a trabajar a una fábrica lijando juguetes. Los jóvenes eran adultos por la misma situación y debido a eso que todos los matrimonios se hacían muy jóvenes [...] (Sandra Rivera, San Miguel).

Por otra parte y en el segundo caso, aparecen los efectos más evidentes del *labelling* y la recepción directa de los mass media, jóvenes que transformarán el estigma en emblema. Pese a las agudas desigualdades estructurales que presenta Chile en buena parte de la década de 1950, acercándonos a la década de 1960 los sectores mesocráticos –situados fundamentalmente en las urbes– se irán ensanchando lentamente con la expansión educativa, el crecimiento de la burocracia estatal, los efectos de la concentración urbana y la migración campo-ciudad. Ello explica que la aparición de las primeras culturas juveniles no sólo se registre en las capas altas de la sociedad chilena, sino también en las nuevas clases medias metropolitanas. Es esta diseminación la que nos permite profundizar en estos colectivos y dar cuenta de su extensión.

La historia de vida de Jorge Sanhueza Álvares –nacido en 1937– es ejemplar en este sentido. Hijo de un suboficial del Ejército y una madre dueña de casa, Jorge tuvo una infancia signada por la austeridad, la disciplina y el control parental, de los que se emancipa radicalmente. El trabajo estable e institucional del padre posibilitó a la familia de Sanhueza experimentar la movilidad social suficiente para engrosar las capas medias del país. Llegó a Santiago a los 17 años, después de vivir y estudiar en diversas ciudades de Chile. Ingresó a la Escuela de Especialidades de la Fuerza Aérea en 1958 donde estuvo tres años estudiando y trabajando en mecánica de aviones. En un breve lapso y de manera precaria, Sanhueza se independiza económicamente y junto a compañeros de trabajo y amigos del barrio comienzan esforzadamente “a comprar motos [...] a juntarnos en grupo, siete, ocho, diez, quince solteros y salir”, intentando recuperar las horas de trabajo en las que no se habían pertenecido a sí mismos. En las tardes y fines de semana se reúnen asiduamente en plazas y calles del centro de Santiago, emprenden excursiones en sus motocicletas a diversas playas próximas a la capital y asisten a *boites* y fiestas. A un año del episodio protagonizado por Carlos Boassi y pese

---

8 Para 1960, sólo un 9,87 % de la población juvenil de 15-19 años era estudiante de Enseñanza Media (I.N.E. 1999).

a las distancias de clase y territorio, la nombradía para describir al arquetipo identitario –“colerismo” más acusado– se extiende y reapropia. Así, Sanhueza y sus amigos comienzan a identificarse con el apelativo de “Carlotos”:

Y nosotros agarramos también, entonces nos llamaban los Carlotos a toda la chusma que seguíamos abajo [...]. Lo que significaba ser Carloto era ser rebelde, rebelde a lo establecido, a la sociedad [...]. Y ¿Por qué Carlotos? Porque el joven éste del que se usó el nombre, mató a una niña, a su polola [novia], en rebeldía, porque a lo mejor la polola andaba con otro niño, se sintió celoso, no supo arreglar sus diferencias, y se le pasó la mano, le pegó un balazo. [...]. La familia del Carloto tenía plata, no era amigo nuestro era de por allá arriba, era de Las Condes, no lo conocí nunca [...]. Todo el grupo de esos años y sobre todo si andaban en motos se llamaban Carlotos [...] (Jorge Sanhueza, Santiago Centro).

Parte de la narrativa biográfica de Jorge Sanhueza evidencia las consecuencias del *labelling* vehiculado por los mass media. Este no sólo modifica las representaciones de la realidad, sino que altera, igualmente, la realidad misma, al orientar el comportamiento de los sujetos, los que comienzan a actuar y configurar su propia identidad de acuerdo a estas nuevas representaciones. Tal como plantea Thornton (1995), los medios de comunicación masivos y la industria musical serán, finalmente, un agente activo en la creación y reproducción de las culturas juveniles a través del etiquetamiento, en la medida que visibilizan las prácticas y estilos juveniles restringidos y ghetizados a través de un proceso de confiscación, legitimándolas e inoculándolas masivamente en el “adolescente global” y en la propia escucha social. Del mismo modo, tal como lo ha demostrado Cross (1998) para el caso de los Teddy boys –la primera cultura juvenil surgida en Inglaterra hacia 1954–, una parte importante del sustrato identitario de estos colectivos está formado por lo que las representaciones de la sociedad adulta –a través de los mass media y otras instituciones– tienen y esperan de estos jóvenes. Así, se constituyen en una profecía autocumplida.

Lo anterior es relevante por cuanto la teoría producida sobre este tipo de colectivos en Europa y los Estados Unidos desde finales de los años 60 revisitaron el papel tiránico y unidireccional de los medios y el mercado segmentado en la producción y reproducción “automática” de culturas juveniles. Sin embargo, los coléricos atraviesan en Chile dos microprocesos, caracterizados, en un primer momento y desde 1955, por una asimilación pasiva de la industria cultural segmentada de tipo cinematográfica y, en un segundo momento –a partir de 1959 en el que se refuerza su identidad y etiquetaje con el apelativo radical de Carlotos–, de apropiación activa y expresiva. De esta forma, a partir de ese año el efecto de este etiquetaje operacionalizado por los medios tiene consecuencias bidireccionales en estas culturas juveniles, en la medida que son estructurantes, pero igualmente

estructurados por las propias prácticas culturales y materiales. Así, se produce un proceso de confiscación simultánea (de jóvenes y medios) conducido y sintetizado, fundamentalmente, por el estilo. Las primeras señales de este proceso quedan de manifiesto en la trayectoria biográfica de Jorge Sanhueza:

A mí me influyó mucho Elvis Presley, no en el canto porque no era bueno para cantar, pero sí en la vestimenta, en la manera de vestirme. También el otro, el rebelde sin causa, el James Dean [...]. Varios de nosotros, empezamos a usar pantalones rosados en ese tiempo, a usar camisas celestes o camisas rosadas de manga corta, un hombre no usaba eso en ese tiempo pero Presley usaba de ese tipo... el color caquí lo usaba mucho, café claro, y pantalones rectos... entonces todos tratábamos de imitarlo [...]. [...] la gracia era andar en moto, porque motos no habían como ahora (Jorge Sanhueza, Santiago Centro).

En tanto, el hijo de Boassi narra los primeros efectos de apropiación activa del estilo a propósito del abrigo popularizado inicialmente por el general inglés Bernard Montgomery, cuya mediatización y juvenilización se le atribuye al actor de teenpics norteamericano Montgomery Clift:

Se vestían con chaquetas de cuero y montgomery. [...] Dicen que el montgomery lo inventó mi papá, yo no sé de adonde lo habrá inventado, pero por lo menos harta gente a mí me a dicho ‘él inventó el montgomery’. [...] los botones eran como de hueso al principio, entonces dicen que mi papá se compró un chaquetón y él le puso otros botones y [...] y por eso le pusieron ‘el abrigo Carloto’ [...] (Boassi Leonicio).

Al poco tiempo las actividades focales procesan el repertorio estilístico cuya cantera nutricia son las intervenciones e inflexiones que le dan a la vestimenta y a la apariencia. Como plantean Clarke (1976: 175-191) y Hebdige (2004: 139-174) el estilo aparece como una configuración activa, selectiva y coherente donde se urden bienes simbólicos y comportamientos sometidos a una resemantización dinámica que logra organizar un sentido de pertenencia y distinción grupal, básicamente a través del bricolage –la forma en que objetos, mercancías y símbolos son reordenados y resituados para producir nuevos significados– y la homología –la correspondencia simbólica entre objetos, valores, estilos de vida, experiencias subjetivas, entre otros, que se emplean para expresar y reforzar la identidad grupal–. En nuestro caso, así aparece, por ejemplo, la mixtura “coherente” del atuendo, donde se entrelazan motocicletas, chaquetas de cuero, montgomerys y ‘motonetas’ (casaquillas sin mangas utilizadas para bailar y deambular).

Es importante considerar que esta declaración pública de identidad juvenil por vía del atuendo es prácticamente inédita en el país debido a que muy entrada

la década de 1950 el espectro del vestuario para la población joven masculina y femenina era muy limitado y estaba modulado –en un contexto de “simulacro de integración internacional”– por pequeñas fábricas y costureras de barrio (Montalva 2004): ropa de trabajo durante la semana y tenida de domingo los fines de semana. Coléricos y Carlotos –como sus homólogos en el mundo– cruzan la división entre una sastrería funcional y un uso performativo.

## Pololeo, malones y matiné

Aunque “todo iba en torno a las motos [...]”, la mecánica, las carreras –“se llegaba al fin de semana con la motoneta recién arreglada [...]” (Boassi Leonicio), estas primeras culturas juveniles cuentan con tiempo disponible suficiente para juntarse con muchachas y muchachos del barrio en las tardes y fines de semana. Las pequeñas y medianas plazas vecinales se constituyen en espacios cotidianos de sociabilidad e interacción que amplía sus prácticas sociales. Allí planifican los “malones” (reuniones domésticas y cooperativas bailables), excursiones a la playa y a las boites (lugares públicos de esparcimiento y baile progresivamente juvenilizadas) y, de sobremanera, las salidas a la matiné (exhibición de filmes que tienen lugar en las primeras horas de la tarde). Espacios y tiempos que posibilitan a muchachas y muchachos escenificar su identidad juvenil no sólo a través de la vestimenta, sino también por medio de los nuevos ritmos que arriban lenta, pero decididamente al país desde mediados de 1950, como el rock and roll. En esta dirección, cabe señalar que una parte importante de la “democratización” de la condición juvenil en este período se debió –en los sectores mesocráticos y en menor medida en los populares– al acceso a las producciones cinematográficas en los cines comunales y de provincias, que transportan la estética visual-juvenil y también la música incidental de sus procesos de juvenilización, como el rock and roll.

Si bien durante gran parte de la década de 1950 el acceso a los bienes simbólicos juveniles (discos, tocadiscos, vestuario, etc.) estaba limitado a los sectores más acomodados y la programación radial seguía siendo dominada por el gusto adulto (tangos, mambos, boleros, rancheras y corridos mexicanos y canciones de raíz folklórica),<sup>9</sup> desde el estreno de *Blackboard Jungle* en 1955, las matinés multiplican su funcionalidad juvenilizante e interclasista: a la par que espacios semiocultos para el escaqueo amoroso, son el vehículo que esparce la melopea

---

9 No obstante, debemos consignar que, aunque de manera muy incipiente, comienzan a surgir a fines de la década de 1950 los primeros programas radiales segmentados dirigidos a una audiencia juvenil. Destaca aquí la transmisión “en directo” –con asistencia de público en las radioemisoras– de la primera banda de rock and roll chilena “William Reb y sus Rock Kings” que se presentaron en noviembre de 1957 en Radio Minería (Ver revista *Ecran*, 19 de noviembre de 1957, p. 21).

y los compases cuyo consumo está restringido por las condiciones económicas o territoriales y casi vedados en los medios de difusión radial, particularmente en provincias. Durante la segunda mitad de la década de 1950 la exhibición de teenpics en Chile, especialmente en Santiago, será abundante, particularmente los dedicados al rock and roll, los que ascienden a 8 filmes sólo entre los años 1956 y 1957.<sup>10</sup> Todo ello sin contar a *Blackboard Jungle* y *Rebel Without a Cause* que llegan a la mayoría de provincias de Chile y que se mantienen en cartelera durante más de tres años. De esta manera, la matiné suplirá la ausencia de una industria musical segmentada a nivel local que difunda el nuevo ritmo, la que aparecerá e impactará de manera decisiva en las nuevas ramificaciones del arquetipo juvenil Colérico (“Rocanroleros/as”) recién desde principios de 1960 (Salas 2003, Ponce 2008).<sup>11</sup> Varios testimonios evidencian el impacto de la matiné en relación a la propagación del rock and roll:

Íbamos a la matiné el día domingo; [...] cine Odeón se llamaba, en la octava avenida; íbamos todas las muchachas y los muchachos a ese cine [...] y uno se veía seguido con las amigas y allá mirando a los chiquillos y cosas así. [...] Para ir al cine había que portarse bien; [...] el día sábado en la noche dejaba el aseo hecho, el día domingo me levantaba iba a la misa, a Carmen Mena, [...] volvíamos, y ya después atenta hacer todo lo que había que hacer para que hubiera permiso y plata para la matiné [...] que era como a las dos de la tarde. [...] es que era un espacio para jóvenes (Sandra Rivera, San Miguel).

Adicionalmente, las matinés y el rock and roll imbricarán otros espacios y permitirán la juvenilización de otros actores: por un lado las muchachas, que sometidas a la vigilancia sexual y moral tienen hasta ese momento espacios mucho más restringidos de escenificación identitaria y, por otro, jóvenes de provincia y, en menor medida, de origen subalterno. Todos ellos encuentran en los malones y las boites lugares propios y axiales de expresión juvenil y relación intergenérica.

El caso de los malones es el de mayor extensión y los testimonios sobre la organización y experimentación son abundantes:

10 En efecto, entre estos años, según nuestro análisis del magazine de espectáculos Ecran, se estrenan, entre otras, las películas: *Historia del rock and roll al compás del reloj* (de Fred Sears) en diciembre de 1956; *Rock, rock, rock*, en enero de 1957; *Al ritmo del rock (Dont' knock the Rock)*, de Fred Sears) en marzo de 1957; *Baila, linda baila (Rock, Pretty Baby)*, de Richard Bartlett en julio de 1957; *Crimen en la calle (Crime in the street)*, de Donald Slegel en agosto de 1957; *El joven extraño (The Young Stranger)*, de John Frankenheimer) en diciembre de 1957.

11 Dichos colectivos se configuran en torno al desplazamiento y conjunción del arquetipo juvenil Colérico modelado por el cine hacia otro modelado esencialmente por el rock and roll criollizado.

[...] ahí hacíamos malones, nos conseguíamos una casa para hacer una fiestecita y ahí cada uno llevaba algo, al principio a los 16 años eran puros refrescos, no había copete, pero dos o tres años después ahí eran con todo. Y ahí bailaban rock and roll [...]. Así que ahí me quedaba conversando, mirando, tratando de acercarme a alguna chica que a uno le gustaba (Lorenzo Carmona, Valdivia).

Los malones en que cada uno llevaba algo, en eso se ponían de acuerdo qué cosa llevaba cada uno [...] entonces se conversaba y se bailaba y se tomaba poco (Alicia Acevedo, Ñuñoa).

Dichos convites tienen la particularidad de segregar explícitamente a los actores adultos al interior de la familia y la comunidad, convirtiéndose en pequeñas brechas toleradas para las manifestaciones de moda, estilo y sociabilidad juvenil, que incluye pequeñas transgresiones como el consumo limitado de alcohol y la gimnasia “carnal” que implica la rapidez y destreza del rock and roll. Es en el malón, por ejemplo, que las muchachas pueden explicitar por medio de la sofisticación del atuendo y del peinado su condición juvenil y experimentar, como los varones, el placer de ser miradas. Los colores llamativos, las faldas tipo “plato” –hechas generalmente por familiares y costureras a imitación de la moda norteamericana– permiten a las muchachas obtener cierto control sobre su cuerpo y acceder a una filiación identitaria vedada en otros espacios:

[en los malones usábamos] la falda plato, que era amarilla, la blusita con beige o café, con motivo amarillo, así redondito, abrochadito en el hombro [que nos hacía] mi tía Carmen. [...] abajo usábamos calzones y enagua y los soquetes y zapatillas de gimnasia de lona o zapato de charol con argollitas. Lo que más me acuerdo yo es que me peinaban [...] me hacía esos teléfonos o nos hacíamos cola de caballo o nos hacíamos chapes. [...] Las mujeres adultas no ocupaban esos vestidos, los usaban las chicas. [...] (Rosario Casala, Buin, Santiago).

Más allá, la importancia del malón es triple: por una lado congrega a la mayoría de los que se perciben y autoperciben como jóvenes; por otro, construye en torno a la edad atribuciones y distinciones específicas, separadas de los espacios y bienes simbólicos visualizados como provenientes del mundo adulto y, por último y más importante, establece a partir de sus omisiones y elecciones de estos bienes culturales, la distancia y cercanía con las distintas sensibilidades juveniles presentes en la sociedad. Al contrario de las boites, en los malones el control de la música que se baila, los modos de organización y puesta en escena corren en manos de los propios actores, por tanto, se actualizan y cristalizan directamente los contenidos materiales y simbólicos que se creen pertenecientes al imaginario juvenil del momento y, aún más, que se sienten como pertenecientes al imaginario juvenil de un “nosotros”, llave



para entender las diferencias identitarias juveniles tanto a nivel interno como externo. El carácter cooperativo del malón vigoriza estos mecanismos, puesto que no sólo implica aportes en bebestibles y comestibles, sino que también la contribución de discos de vinilo para ser escuchados y bailados en la celebración, ello debido a la escasez de música juvenilizada en los hogares paternos.

Por otra parte, los malones suplen los limitados espacios de holganza y esparcimiento dirigidos a la interacción con el sexo opuesto y la propiciación de relaciones afectivas. Aunque controlados en horario y casi disciplinados –“No era cuestión de que nosotras anduviéramos sueltas por ahí y nadie nos viera. Estaba la dueña de casa. Yo creo que [había] bastante control, porque nos daban permiso hasta cierta hora” (Rosario Casala, Buin)–, estos espacios posibilitan el galanteo, el escarceo amoroso y el noviazgo informal: el “pololeo”.

La rigidez moral y las estrictas prescripciones afectivas de antaño comienzan lentamente a caducar a partir de las experiencias de las nuevas generaciones. Debido a ello, la extensión e institucionalización del pololeo desde mediados del siglo XX es uno de los motores fundamentales de la juvenilización acontecida a nivel biográfico y es el dispositivo troncal que altera y ahonda la breve condición de soltero/a –propia de las sociedades rurales– para definir la condición sociocultural de “lo joven”. Dicha relación prematrimonial entre pretendientes –antes duramente fiscalizada e, incluso, sancionada– amplía a edades mucho más prematuras y tardías la experimentación de la juventud por cuanto dicha relación no condiciona necesariamente la unión matrimonial y el consiguiente paso a la adultez en razón de la emancipación productiva y la reproducción. Pese a que el uso de medios anticonceptivos (píldoras y profilácticos) aún no debutan masivamente, la alternancia de mayores relaciones de noviazgo (no necesariamente extensos y sin implicaciones procreativas), terminan por extinguir la soltería como aglutinador identitario y episodio biográfico exclusivamente juvenil, sobre todo en las clases altas y medias urbanas. De esta manera, el matrimonio como corte liminar del –breve– tránsito juvenil de antaño, tiende a desaparecer como coordinador último y terminal de la condición del ser “joven”. Aunque tolerado por el mundo adulto, el pololeo contiene una serie de disposiciones normativas consuetudinarias que regulan ritualmente su funcionamiento: desde el “pinchar” –cortejo y seducción–; pasando por la explicitación del vínculo –solicitud del muchacho a la joven y ésta a los padres para su aprobación–; hasta las actividades relacionales –físicas y sociales– permitidas.

## Hipérboles generacionales

El polimorfismo de las y los jóvenes en este momento histórico, particularmente de Coléricos y Carlotos, y las modalidades materiales y simbólicas de la propia

construcción de la condición juvenil, plantea problemas conceptuales y teóricos de cierta complejidad. Desde fines de la década de 1960 el Center for the Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham focaliza su atención en las primeras culturas juveniles surgidas en Inglaterra en la década de 1950. Sus referentes empíricos son precisamente agregaciones juveniles cercanas estilísticamente a las chilenas, para las cuales los investigadores de Birmingham proponen el concepto analítico de “subcultura”, desplazando con ello las teorías biologicistas y desviacionistas y los postulados –muy en boga para la época– que reducen la existencia problemática de las culturas juveniles a un conflicto derivado de la “brecha” generacional sin atención a la clase social de pertenencia. De esta forma, y a través del concepto gramsciano de “hegemonía”, una parte importante de las investigaciones compiladas en la obra colectiva de Hall y Jefferson (1976), conciben a estos colectivos –sus estilos y expresiones en la vida social y material– como formas de resistencia simbólica frente a la opresión de los sistemas de control impuestos por las clases dominantes. Debido a ello, la escenificación de la identidad es interpretada como un ritual contestatario y una solución “mágica” a los conflictos y contradicciones de clase “reales” que son representados por los jóvenes en el “teatro de la hegemonía” (Feixa 1999: 75).

No obstante, Coléricos y Carlotos no sólo no se ajustan a la noción canónica y específica de “subcultura” acuñada por los autores de Birmingham, sino que exceden, asimismo, el concepto de “contracultura”, nomenclatura utilizada para referirse a las culturas juveniles “alternativas” surgidas en las capas medias e ilustradas –como los beatniks y hippies–, cuyas prácticas identitarias se dirigen a articular una oposición a los valores institucionales dominantes, rompiendo la hegemonía cultural burguesa de manera directa por medio de la disidencia política, artística y moral (cfr. Hall 1970).

Las raíces mayoritariamente burguesas y mesocráticas de Coléricos y Carlotos no pueden homologarse a sus símiles europeos o norteamericanos de origen subalterno y raíz obrera. Su ‘proyecto’ contracultural es nulo y su constitución subcultural se limita, en su rebeldía embrionaria y más bien inocua, a una reivindicación de la nombradía y condición juvenil. Su “resistencia”, en los casos más radicalizados, no se dirige a la reproducción de las relaciones de clase existentes, sino a lo sumo a la perpetuación de las relaciones intergeneracionales dominantes. Una disputa situada más bien en la cultura parental que oscila, como plantea Cohen (1980), entre la necesidad de crear y expresar la autonomía y la diferencia respecto a los padres y la necesidad de mantener las identificaciones con ellos. La escenificación de su identidad en torno a la masculinidad, por ejemplo, expresa este vaivén: un simulacro de rebeldía contra la dominación parental que no supone subvertir en modo alguno el orden y fundamento de las relaciones inter-genéricas –y de subordinación– en la constitución de la familia patriarcal. Más aún, las prácticas

cotidianas entre sus pares robustecen dicho orden, al constituirse como ensayos de la vida adulta: clasismo, autoritarismo y sexismo.

Debido a ello, sostenemos que estas primeras culturas juveniles son fundamentalmente “conexiones generacionales” y, en mucho menor medida, “unidades generacionales autoconscientes” (Mannheim 1990). Resulta claro, en nuestro caso, que una parte importante de las narrativas biográficas presentan esta conexión generacional en la medida que gran parte de las transformaciones en la cultura parental—la expansión del ‘pololeo’ y la mutación de la soltería, por ejemplo—, las nuevas prácticas de sociabilidad situadas en los espacios intersticiales de la vida institucional, y el impacto del desarrollo de una industria cultural segmentada tienen un correlato en la “estratificación de la experiencia”, lo que los vincula de una manera amplia, por cuanto son coordenadas generales donde transita un modo común de construir la condición juvenil. Sin embargo, los materiales específicos de elaboración de esta condición tienen variantes sustantivas, relativas a la posición de clase, género y territorio. Las narrativas biográficas femeninas, por ejemplo, presentan procesos de experimentación juvenil más *restringidas* en relación a la de los varones debido a una dependencia, vigilancia y control parental más acusado y a las limitaciones en el acceso a espacios y tiempos juvenilizadas. Lo mismo sucede con algunos sujetos situados en las capas medias y populares, o situados territorialmente distantes de los nodos de diseminación de los bienes culturales segmentados, para los cuales la condición juvenil aparece ya como un privilegio, ya como una fase abreviada y ligada a los tiempos liminares de la educación formal.

Estas condiciones y variantes evidencian, igualmente, la presencia de identidades generacionales más intensas, aunque minoritarias. La existencia de una “unidad generacional autoconsciente”, que manifiestan algunos Coléricos más radicalizados—como los Carlotos—, expresa la importancia mayor que estos colectivos le dan al marcador juvenil, puesto que los sujetos se reconocen e identifican con los contenidos y referentes asignados por el grupo a ese determinado estadio en la biografía. La articulación de estas unidades tiene correlatos y contenidos específicos—como la espectacularización y mediatización del estilo y las prácticas sociales asociadas a ello—, pero encuentran limitaciones materiales y simbólicas—como las morales y valóricas— que terminan difuminando y atenuando elaboraciones identitarias más intensas que posibiliten la formación y extensión de “grupos concretos” (Mannheim 1990) en la propia sociedad mayor.

Pese a ello, la génesis extensiva de conexiones generacionales surgidas en Chile desde la segunda mitad de la década de 1950 expresa un hecho cardinal: las alteraciones en los modos de producción de individuos, que se acompañan del mismo habitus (Bourdieu 1988). En este sentido, los cambios en las condiciones de reproducción materiales y sociales en Chile producen agentes inéditos en

vastos sectores de la sociedad chilena. Si bien es cierto que las expresiones más radicales se concentran en una porción menor de las narrativas biográficas de las y los jóvenes indagados y la construcción social de la desviación por parte de las instituciones mediáticas conllevan a su sobrerrepresentación, Coléricos y, particularmente, Carlotos emergen como una metáfora exagerada –una hipérbole– del cambio social. Unos años más tarde –entrada ya la década de los '60– esta hipérbole calibrará sus referentes, debido a que estas primeras culturas juveniles conectadas generacionalmente darán paso a la proliferación de unidades generacionales autoconscientes y grupos concretos diversificados con un soporte identitario –definiciones y fronteras simbólicas– de mayor espesor. Coléricos y Carlotos, son, de este modo, una cabeza de playa que logra comunicar y construir arquetipos juveniles a ser observados y apropiados por otros jóvenes, lo que les da continuidad a estas emergentes culturas juveniles. Hacia 1961, la revista *Ercilla* abre un reportaje al balneario de Cartagena con los siguientes párrafos:

[...]Los que creen que los “James Dean” y los “casacas negras” sólo existen en la pantalla, se llevarán duras sorpresas si van a Cartagena. Allá no son grupitos, sino casi todos los muchachos los que llevan las tenidas “semillas de maldad”. Afortunadamente, muchos sólo se quedan en la imitación de la vestimenta y los gestos, aunque grupos de “carlotos” (así los llama la gente) intentaron destruir electrolas, donde alguien, inocentemente, quiso interrumpir una serie de rocks y colocó una canción mexicana[...] La tenida “James Dean” es barata, y, además, cómoda: Blue-jeans, casaca o gruesos sweaters, pelo crecido (ahorro en peluquería). Tal vez lo único imperdonable es su afición al rock. Siete u ocho parlantes de locales diferentes, a lo largo de su bella terraza costanera, hacen de Cartagena un infierno de alaridos y ritmos para gimnastas, que tienen ancha acogida. [...] Entre ese ejército de “carlotos” ingenuos (“¿qué les hemos ofrecido aparte de rock?” se preguntó un papá), también se cuelean pandillas auténticas [...] (*Ercilla*, miércoles 1 de marzo de 1961, p. 12).

## Referencias citadas

- Ahumada, Jorge 1958. *En vez de la miseria*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Boëthius, Ulf. 1995. “Youth, the media and moral panics”. En Förnas, Johan y Göran Bolin (eds.), *Youth Culture in Late Modernity* (pp. 39-57). London: Sage.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Brunner, José Joaquín. 1988. *Un espejo trizado*. Santiago: FLACSO.
- Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios y Carlos Catalán. 1989. *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*. Santiago: FLACSO.

- Caccia-Bava, Augusto, Carles Feixa y Yanko González. 2004. *Jovens na América Latina*. Sao Paulo: Escrituras.
- Clarín* [periódico]. 1959. "Se entregó el carloto protegido por patota de matones y motonetistas". Martes 21 de abril, pp. 1-3.
- \_\_\_\_\_. 1959. "Canallesca declaración de Boassic 'Mariluz se mató por secreto pecado'". Miércoles 22 de abril, pp. 1-3.
- Cohen, Phil. 1980. "Subcultural conflict and the working-class community". En: Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe y Paul Willis (eds.), *Culture. Media, lenguaje*. London: Hutchinson University Library.
- Cohen, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge.
- Clarke, John. 1976. "Style". En: Stuart Hall y Jefferson Tony (eds.), *Resistance through Rituals. Youth Subculture in Post-War Britain*. London: Hutchinson University Library.
- Correa, Sofía et al. 2001. *Historia del siglo XX chileno*. Santiago: Sudamericana.
- Correo de Valdivia [periódico]. 1959. "¿Jóvenes Coléricos?". Miércoles, 29 de abril, p. 3.
- Cross, Robert. 1998. "The Teddy Boy as Scapegoat". *Doshisha Studies in Language and Culture*, 1-2: 263-291.
- Doherty, Thomas. 2002. *Teenagers and Teenpics The Juvenilization of American Movies in the 1950s*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ecran* [revista]. 1957. "Doroteo Marti llegará a fines de marzo". Martes 19 de noviembre, p. 21.
- Ercilla* [revista]. 1959. "William Reb y sus Rock King en radio Minería". Miércoles 29 de abril, pp. 17-18.
- \_\_\_\_\_. 1959. "La versión del acusado: Fue una chacota que resultó fatal". Miércoles 6 de mayo, pp. 8-9.
- \_\_\_\_\_. 1959. "Una generación en la encrucijada". 29 de abril, p. 16.
- \_\_\_\_\_. 1961. "Cartagena por dentro. Arena, huevitos duros y rock and roll". Miércoles 1 de marzo, pp. 12-13.
- Erikson, Erik. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Feixa, Carles. 1999. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Feixa, Carles y Yanko González. 2005. 'The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures'. En: Helena Helve y Gunilla Holm (eds.), *Contemporary Youth Research: Local Expressions and Global Connections* (pp. 39-48). Londres: Ashgate.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- González, Yanko. 2004a. "Óxidos de identidad: Memoria y juventud rural en el sur de Chile (1935-2003)". Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2004b. Existieron una vez sesenta y dos muchachos: Paramilitarización y militancia de las juventudes mesocráticas chilenas. *JOVENes, Revista de Estudios sobre Juventud*, (19): 82-115.

- Gurrieri, Adolfo *et al.* 1971. *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana*. México: Siglo Veintiuno Editores, Editorial Universitaria.
- Hall, Stuart. 1970. *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.). 1976. *Resistance throug Rituals. Youth Subculture in Post-War Britain*. Londres: Hutchinson.
- Hebdige, Dick. 2004/1979. *Subculture: The Meaning of style*. Londres: Routledge.
- Hermann, Kai. 1968. *Los estudiantes en rebeldía*. Madrid: Rialp.
- I.N.E. (Instituto Nacional de Estadísticas). 1999. *Estadísticas de Chile en el siglo XX. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas*.
- La Cuarta* [periódico]. 2003. “Cáncer se llevó al “Carloto”, el James Dean chileno de los ’50”. Sábado 30 de agosto. <http://lacuarta.cl/diario/2003/08/30/30.05.4a.CRO.CARLOTO.html> [Visitada el 10 de enero de 2009].
- \_\_\_\_\_. 2006. “El ‘Carloto’ y la extraña muerte de su polola María Luz Tamargo”. Miércoles 19 de julio. <http://www.lacuarta.cl/diario/2006/07/19/19.06.4a.CRO.CRIMEN.html> [Visitada el 10 de enero de 2009].
- La Tercera* [periódico]. 1959. “Carloto”. Viernes 17 de abril, p. 2.
- La Segunda* [periódico]. 1959. “Dos certificados en pugna en el caso de la colegiala”. Miércoles 29 de abril, p. 16.
- Mannheim, Karl. 1990. *Le problème des générations*. París: Nathan.
- Mattelart, Michelle y Armand. 1970. *Juventud chilena, rebeldía y conformismo*. Santiago: Universitaria.
- Mead, Margaret. 1990. *Cultura y compromiso*. Barcelona: Gedisa.
- Monod, Jean. 2002. *Los barjots. Etnología de las bandas juveniles*. Barcelona: Ariel.
- Montalva, Pía. 2004. *Morir un poco. Moda y sociedad en Chile. 1960-1976*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Morales Pettorino, Félix. 2006. *Nuevo diccionario ejemplificado de chilenismos*. Valparaíso: Puntángelos, Universidad de Playa Ancha.
- Parsons, Talcott. 1963. “Youth in the context on American Society”. En: Erik Erikson (ed.), *Youth, change and challenge* (pp. 93-119). New York: Basic Books.
- Ponce, Aníbal. 1939. *Ambición y angustia de los adolescentes*. Buenos Aires: Talleres Gráficos L. J. Rosso.
- \_\_\_\_\_. 1960/1938. *Psicología de la adolescencia*. México: Manuales UTEHA Unión Editorial Tipográfica Hispanoamericana.
- Ponce, David. 2008. *Prueba de sonido. Primeras historias del rock en Chile (1956-1984)*. Santiago: Ediciones B.
- Salas, Fabio. 2003. *La primavera terrestre. Cartografía del rock chileno y la Nueva Canción Chilena*. Santiago: Cuarto Propio.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. 2002. *Historia contemporánea de Chile*, tomo V: Niñez y juventud. Santiago: Lom.
- Solé, Jordi. 2006. El naixement de la cultura juvenil a través del cinema. *Temps d'Educació*, (31): 163-178.
- Thornton, Sarah. 1995. *Music, Media and Subcultural Capital*. London: Routledge.

- Vea* [revista]. 1959. "Cosecha de sangre de mala semilla". Jueves 23 de abril, pp. 16-17.
- \_\_\_\_\_. 1959. "Cara y Cruz en el caso Boassi". Jueves 7 de mayo, pp. 16-17.
- Zarzuri, Raúl y Rodrigo Ganter (eds.). 2005. *Jóvenes: la diferencia como consigna*. Santiago: CESC.





## Trabajo, identidad y relaciones de género: una aproximación en el sector rural chileno<sup>1</sup>

PRISCILLA DELANO A.

**E**n el curso de las últimas décadas la estructura económica chilena ha sufrido profundas transformaciones, que han tenido gran incidencia en la inserción laboral de las mujeres de bastos recursos y en sus formas de vida. Estas nuevas formas de participación femenina en el ámbito productivo se pueden relacionar desde una perspectiva más general con los cambios a nivel mundial, que se vienen desarrollando desde los años 60, bajo lo que ha sido denominada la Nueva División Internacional del Trabajo (NDIT, Frobel, Heinricks y Kreye 1980), división del trabajo en la cual la participación laboral femenina ha ocupado un lugar preferente.

En este artículo se analiza la racionalidad de acuerdo a los estudios realizados bajo el esquema de la NDIT, permitiría fundamentar esta alta participación de mujeres, y a partir de un estudio de casos realizado con mujeres trabajadoras de las empresas esferas de la Isla de Chiloé (Delano 1993), se plantea que dichas explicaciones han tendido a enfatizar la oferta de trabajo y a subestimar las características de hombres y mujeres que influenciarían la demanda de trabajo

Se argumentan que la participación diferenciada de hombres y mujeres, en este ámbito de la economía, si bien estaría influida por las habilidades o atributos “naturales” que ellos presentan, también es importante considerar aspectos relacionados con la identidad de género que influyen la demanda de trabajo. Asimismo, se intenta demostrar cómo la participación femenina en el mundo

---

1 Publicación original: Delano A., Priscilla. 1997. Trabajo, identidad y relaciones de género: una aproximación en el sector rural chileno. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 1: 15-24. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.1997.n1-02>

Una versión preliminar del presente trabajo fue presentada en el IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (ALASRU), Concepción, 1994.

laboral influencia las relaciones de género a nivel de pareja y las diferencias que estas asumen en contextos que hemos definido como urbanos y rurales.<sup>2</sup>

La información en la cual se basa este artículo fue obtenida mediante el uso de técnicas cuantitativas y cualitativas, que incluyeron la recopilación de una encuesta semiestructurada a 120 mujeres trabajadoras, mientras que la información cualitativa se obtuvo a través de entrevistas en profundidad realizadas con pequeños grupos e historias de vida.<sup>3</sup>

A continuación se sugiere como hipótesis de trabajo, que necesitaría de una mayor elaboración sustentada en otros trabajos empíricos, que los rasgos de personalidad desarrollados en la primera infancia, que son reforzados por ideologías culturales acerca de los trabajos que son apropiados para los hombres, les impiden a éstos aceptar “trabajos de mujeres”, u otros trabajos que ellos consideran que pueden dañar su imagen, una ideología que en Latino América se incluiría dentro del ámbito del “machismo”. Por el contrario, el desarrollo del yo de las mujeres, en conexión con el otro (Chodorow 1978, 1989, Gilligan 1982), es reforzado por patrones culturales que enfatizan su identidad como madres. Por lo tanto, se plantea, que las mujeres serían más flexibles para aceptar cualquier tipo de trabajo a fin de asegurar la subsistencia de sus familias.

## El argumento de los “dedos delicados”

Frecuentemente se asocia las preferencias de los empleadores por contratar mujeres trabajadoras con la relación que existe entre trabajos específicos y rasgos de género, es decir con diferentes destrezas atribuidas a hombres y mujeres. Se asume generalmente que algunas capacidades “naturales” y rasgos de personalidad supuestamente femeninas, tales como: paciencia para realizar trabajos tediosos y repetitivos, dedos delicados, agudeza visual, docilidad y disposición para aceptar una disciplina de trabajo pesada, llevaría a los empleadores a preferir mujeres en

- 
- 2 Consideremos que en el concepto de ruralidad en el contexto de desarrollo económico actual debería ser redefinido. En este estudio, dada la importancia que tenía el acceso a fuentes de empleo, hemos definido como urbanas aquellas localidades dentro de la Isla de Chiloé que presentaban mayores fuentes laborales, y como rurales aquellas en las cuales las únicas fuentes de trabajo eran aquellas proporcionadas por las empresas pesqueras, aun cuando de acuerdo al criterio usado por el INE fueran definidas como urbanas. Es un hecho que las mujeres trabajadoras, en las localidades definidas como rurales, provenían en su mayor parte de sectores rurales y/o presentaban características más tradicionales.
  - 3 En este contexto, siguiendo a Bertaux (1981), tal vez sería más apropiado hablar de “life story” (relatos de vida) en el lugar de “life history” (historias de vida), dado que no se solicitó información acerca del ciclo total de vida de las entrevistadas. Además de la selección que las propias mujeres hicieron acerca de los aspectos relevantes de sus vidas, se seleccionaron los aspectos que eran más relevantes para el estudio (Delano 1994).

vez de hombres en empresas que son intensivas en mano de obra (Safa 1981, Elson y Pearson 1981, Benería y Roldan 1987, Chant 1991).

A continuación se exploran hasta qué punto, en el estudio que hemos realizado, las destrezas “naturales” de las mujeres determinan las preferencias de los empleadores por contratar mujeres, o si por el contrario algunos hombres no aceptan realizar trabajos que pueden ser etiquetadas como “trabajos de mujer”.

Cuando se preguntó a algunos empleadores las razones que ellos tenían para contratar más mujeres que hombres éstos se refirieron a cualidades específicas que poseían las mujeres como trabajadoras. Sin embargo, debe hacerse una distinción de acuerdo a los diferentes tipos de procesamiento que se realizaban en las plantas. En el procesamiento de pescado fresco y frescocongelado, como la merluza, que no requiere de cuidados especiales en su manejo, se señaló que no había diferencias entre hombres y mujeres como trabajadores, y efectivamente los porcentajes de trabajadores hombres y mujeres eran bastante similares. Sin embargo, es necesario resaltar aquí que la merluza es un tipo de pez que dado la tradición pesquera de la isla, ha sido normalmente pescado y procesado por los hombres. Por el contrario, el salmón, el otro tipo de pez más frecuentemente procesado, es un producto que ha sido introducido en la isla más recientemente.

En aquellas empresas donde se procesaba mariscos en conserva o salmón se encontró que se contrataban más mujeres. Las razones dadas por los empleadores estaban asociadas con el tipo de producto, la fragilidad del salmón y la presentación del producto en el caso de los mariscos en conserva, que se señalaba eran tareas que las mujeres hacían mejor que los hombres. También es importante mencionar aquí que la recolección de mariscos ha sido en la isla tradicionalmente un trabajo realizado por mujeres. Mientras los hombres salen a pescar o mariscar en el mar, las mujeres recolectan mariscos en las playas, lo cual hasta hoy en Chiloé es frecuente. La siguiente cita de un empleador proporciona un ejemplo de lo señalado anteriormente:

El marisco tiene que ser limpiado y hay que sacarle bien la arena, ese es un trabajo de mujeres, ellas son más delicadas, también en el decorado de las latas. Ellas son más metódicas y ponen más cuidado en hacerlo. Una vez nosotros tratamos de poner hombres en estos trabajos, pero se sentían mal, incómodos, y nos pedían que los pusiéramos a acarrear carretillas.

La última frase es bastante importante, ya que demuestra que los empleadores podrían preferir contratar hombres, ya que ellos pueden ser menos “complicados” que las mujeres que tienen hijos/as y requieren de ciertos beneficios por este “pecado”. También queda demostrado que algunos hombres no están dispuestos a hacer este tipo de trabajos.

Parecería importante confrontar con la percepción de las propias mujeres dos puntos que aparecen mencionados en la cita anterior. Primero, que se supone que las mujeres tienen destrezas especiales que los hombres no poseen, lo cual plantea la interrogante de si estas características son atributos “naturales” femeninos. El segundo aspecto se relaciona con estereotipos culturales asociados a la división sexual del trabajo, es decir, hasta qué punto los hombres se niegan a hacer estos trabajos porque culturalmente ellos están asignados a las mujeres y, por tanto, al hacerlos estarían asumiendo roles femeninos.

En la muestra las mujeres estaban en general de acuerdo (88,3% de la muestra total) que hay tareas que son más apropiadas para las mujeres que para los hombres en las plantas pesqueras. Sin embargo, este porcentaje disminuía a 65% en el caso de las mujeres que trabajaban en plantas que procesaban merluza. Sin embargo, cuando a las mujeres se les consultaba si ellas creían que los hombres podrían hacer estas tareas mejor, peor o igual a las mujeres, 40% consideraba que los hombres lo podrían hacer igual a las mujeres, y en el caso de las mujeres que procesaban merluza subía a casi un 70%. Las mujeres señalaban, por ejemplo: “No lo hacen porque no quieren, es cosa de querer aprenderlo no más”.

Tentativamente se podría dividir en tres categorías las razones dadas por las mujeres en relación a la división del trabajo en las plantas: diferencias sexuales, diferencias de género y estereotipos culturales. Las diferencias sexuales están determinadas biológicamente, y la primera gran diferencia hecha por las mujeres trabajadoras era aquella entre tareas que requieren mayor fuerza física, que son realizadas por los hombres, y trabajos más livianos, que son realizados por las mujeres. Diferencias de género. Los atributos de género son construcciones sociales y culturales, internalizados principalmente a través del proceso de socialización que comienza en la infancia. Algunas de las respuestas de las mujeres en relación a la división sexual del trabajo se pueden relacionar con destrezas femeninas adquiridas en la unidad doméstica a través del aprendizaje del tejido, costura, etc. Por ejemplo, se señaló que las mujeres son: más rápidas, tienen dedos más finos, son delicadas, cuidadosas, meticulosas, y tienen más paciencia. En contraste, los hombres eran considerados por ellas: (tanto en hacer el trabajo como en aprender a hacerlo) torpes y descuidados.

Sin embargo, otras características no parecen estar claramente asociadas con la socialización recibida en la infancia. Se señaló, por ejemplo, que las mujeres son más responsables (tanto por las mujeres como por los empleadores), que aprenden más rápido y que son más constantes. Los hombres, por otra parte, se dice que son trabajadores flojos, que poseen poca concentración y poca paciencia para permanecer sentados todo el día. Estos aspectos parecerían ser que están más relacionados con estereotipos culturales acerca de la división sexual del trabajo.

Aun cuando los estereotipos culturales se encuentran fuertemente relacionados con las diferencias de género, se considera acá que analíticamente pueden ser separados, dado que están más relacionados con aspectos más amplios de los roles femeninos (feminidad) y masculinos (masculinidad). En otras palabras, se podría decir que los estereotipos culturales están basados en rasgos de género culturalmente asignados, pero al mismo tiempo involucran otros aspectos más generales. Los siguientes ejemplos, tomados de las respuestas de las mujeres, ilustran lo dicho anteriormente: “Se ve feo un hombre haciendo estos trabajos”, “Podrían hacerlo igual, pero los jefes dicen que es trabajo de mujeres”.

Las citas anteriores reflejan una asignación cultural de la división del trabajo, pero a la vez implican una visión de lo que un hombre “debe ser”. Por lo tanto, aun cuando el tipo de trabajo que realizan las mujeres puede relacionarse con una imagen más amplia de los roles masculinos y femeninos. Por tanto, acá se plantea que aun cuando las diferencias de sexo y de género son importantes, las mujeres son contratadas porque son consideradas trabajadoras más responsables que los hombres, y que son trabajadoras más responsables porque son Madres.<sup>4</sup>

En lo que sigue, se argumentará que las mujeres tienen una actitud más flexible porque son madres, y que ellas aceptarán cualquier tipo de trabajo a fin de asegurar la supervivencia de sus familias. Por el contrario, los hombres son menos flexibles y no querrán involucrarse en “trabajos de mujeres”, que podrían dañar su masculinidad y autoestima. Sin embargo, si ellos no pueden desempeñar el rol que la sociedad les asigna, como proveedores del hogar, su autoestima también se verá afectada, por lo cual se encuentran en un círculo vicioso, que en muchos casos se puede traducir en alcoholismo, celos, etc.

## Identidad y relaciones de género

Existen dos hechos que parecería no han sido contestados aún en relación a por qué se prefiere contratar más mujeres que hombres en industrias que son intensivas en mano de obra y que merecen nuestra atención. El primero, es que las mujeres están trabajando, mientras altas proporciones de hombres están sub-empleados o cesantes. El argumento de que se prefiere contratar mujeres porque se les puede pagar sueldos inferiores demostró no ser efectivo en este estudio en el caso de hombres y mujeres que realizaban trabajos similares.

---

4 Acá se usa la palabra Madres (con mayúscula) siguiendo las ideas propuestas por Chodorow (1978) que se comentan más adelante, independientemente de que las mujeres sean realmente madres o no.

Asimismo, hay otro factor que parece hacer ese argumento insostenible, si el rol principal de los hombres en la sociedad es el de ser proveedores de la familia, ellos deberían aceptar cualquier trabajo disponible si no cuentan con un salario para mantener a sus familias. El segundo, es el argumento de que las mujeres poseen dedos más delicados, que tienen más paciencia, etc., que supuestamente son atributos femeninos que hacen que las mujeres sean preferidas como trabajadoras en este tipo de empleo. Desde nuestro punto de vista éste tampoco es un hecho claro ni demostrable, en muchos casos. Es evidente que los hombres no siempre tienen las manos o los dedos más grandes que las mujeres, especialmente cuando observamos las manos de una mujer que trabaja procesando mariscos y pescados en las plantas. Tampoco es efectivo que los hombres necesariamente son torpes, cuando observamos, por ejemplo, a un neurocirujano, o a un pescador desenredando el hilo de su red de pesca, lo cual requiere además de “dedos delicados” de gran paciencia.

Por lo tanto, se puede sugerir que es necesario recurrir a otra teoría explicativa a fin de responder a estos puntos, y pensamos que es importante en este sentido considerar el trabajo de algunas psicólogas feministas, que hasta ahora no han sido considerados al tratar este asunto. Los estudios de psicólogas feministas, tales como aquellos de Chodorow (1978, 1989) y Gilligan (1982), han cuestionado, por su sesgo androcéntrico, las interpretaciones psicoanalíticas tradicionales acerca del desarrollo del yo. Al hacerlo han demostrado que las primeras experiencias infantiles condicionan diferentes desarrollos en la personalidad y en el razonamiento moral de hombres y mujeres.

En su intento por explicar las diferencias que caracterizan la personalidad y roles femeninos y masculinos, Chodorow (1978) ha puesto énfasis en el hecho de que generalmente son las mujeres las responsables del primer cuidado que reciben los/as niños/as. Dado que las niñas son criadas por una persona de su mismo género, para las mujeres el desarrollo de la identidad femenina no dependería del logro de la separación con la madre: Por el contrario, para los niños y hombres, la separación está profundamente relacionada con su identidad de género, dado que la separación de la madre es esencial para el desarrollo de su masculinidad. De acuerdo a la teoría de Chodorow, la masculinidad se define a través de la separación, mientras que la femeneidad se define a través de la conexión. Como consecuencia de la existencia de las diferencias de sexo en las primeras experiencias de individuación y relación, Chodorow plantea que las niñas emergen del período del Complejo de Edipo con una base para la empatía como parte constituyente en su primera definición del yo, y con una fuerte base para experimentar las necesidades de los otros, de una forma que no ocurre en los hombres.

Por su parte, Gilligan (1982), en su análisis de la identidad y desarrollo moral, señala que la concepción masculina de la moralidad está relacionada a la justicia y liga el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas. Por el contrario, las concepciones femeninas de la moralidad están relacionadas con el cuidado y centran el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y de la relación con los demás. Mientras para los hombres la comprensión de la moralidad se expresa en cómo ejercer los derechos de uno sin interferir con los derechos de los demás, para las mujeres ello significa un sentido muy fuerte de ser responsables por el mundo. Gilligan (1982) también ha analizado los estudios de Piaget y Lever acerca de los juegos infantiles, señalando que Piaget concluye que las mujeres son más tolerantes en sus actitudes hacia las reglas, más dispuestas a hacer excepciones, y más fácilmente dispuestas a las innovaciones. En relación a los resultados de Lever, Gilligan señala que este autor asume que el modelo masculino es mejor, dado que calza mejor con los requerimientos del éxito moderno, por el contrario, la sensibilidad y el cuidado por los sentimientos de los otros, que desarrollan las niñas a través de sus juegos, tienen muy poco valor de mercado e incluso pueden impedir el éxito profesional.

En conclusión, se puede señalar que uno de los rasgos más importantes de la personalidad femenina, de acuerdo a Chodorow y Gilligan, es su sentido de unión responsable hacia otros seres humanos. Aun cuando ninguna de estas autoras ha tratado de relacionar este aspecto con el rol de las mujeres como trabajadoras, considero que es un aspecto crucial a considerar, dado que a mi parecer es este abrumador sentido de responsabilidad, o esta preocupación de las mujeres por los otros, lo que, interrelacionado con otros atributos femeninos, tales como la flexibilidad para romper las reglas, lo que influencia el comportamiento de las mujeres, entre otras cosas, a tener una actitud más flexible que los hombres en cuanto a aceptar cualquier tipo de trabajo que pueda contribuir al sustento y la sobrevivencia de su familia.<sup>5</sup>

Aún más, es posible sugerir, que mientras la competitividad, la separación del otro, etc., puedan ser atributos deseables para obtener éxito profesional en las altas esferas del mundo del trabajo, estos mismos atributos pueden ser indeseables en los trabajos que tienen un bajo estatus, lugar en el cual se encuentran la mayoría de las oportunidades de trabajo para los hombres y mujeres pobres en los países subdesarrollados.

Por otro lado, el desarrollo psicológico de los hombres, y en América Latina la imposición de patrones culturales de comportamiento, que se traducen en la práctica cotidiana en el machismo, no permiten a los hombres tener una

---

5 Estas ideas fueron discutidas personalmente con Carol Gilligan quien demostró su interés y estimuló su profundización.

actitud más flexible en cuanto a quebrantar las reglas y aceptar trabajos que no se consideran apropiados para los hombres. La sociedad latinoamericana, bajo la influencia, entre otras instituciones, de la Iglesia Católica,<sup>6</sup> ha privilegiado la imagen del hombre como el patriarca y el proveedor, y la imagen de la mujer como María, la Virgen y la Madre (Montecino 1991). Imágenes que, queremos plantear como hipótesis, al reforzar rasgos de la personalidad, han tenido una influencia decisiva en la constitución de las identidades de género.

Volviendo a nuestro estudio, cuando a las mujeres que habían tenido hijos, se les pidió que señalaran cuál era el aspecto más importante de sus vidas, todas estaban de acuerdo: “ser mamá”, tener hijos y verlos crecer fue descrita como la experiencia más enriquecedora para estas mujeres, lo que daba más felicidad a sus vidas y al mismo tiempo lo que les daba más fuerzas para luchar en la vida. El principal objetivo de estas mujeres para trabajar era ser capaces de dar a sus hijos/as una vida mejor que la que ellas habían tenido. La siguiente cita resume este sentimiento compartido:

Lo más lindo en la vida es ser mamá y tratar de ser lo mejor posible con los hijos. Todo lo que hago es por ellos, no importa que para mí no sea nada, pero viéndolos felices a ellos y dándoles lo que ellos necesitan, esto es todo para mí. Yo vivo feliz luchando por ellos.

Aun cuando algunas mujeres, madres solteras, habían establecido una buena relación de pareja, o con una segunda pareja en el caso de algunas separadas, ellas sentían que sus hijos/as eran sólo su responsabilidad. Como ejemplo se puede citar el caso de una madre soltera con dos hijas, la cual ante la imposibilidad de ganarse la vida con sus hijas, después de desarrollar diversas estrategias para ello, las había enviado a vivir con sus padres. En los dos últimos años había establecido una buena relación de pareja, y vivían con sus suegros, por lo cual no podían traer sus hijas a vivir con ellos. Cuando preguntamos a esta mujer si ahora que tenía pareja, quien tenía buenas relaciones con ella y con sus hijas, si él le ayudaba con los gastos de sus hijas, ella respondió:

No. Lo que yo no le permito es que me dé plata para mandarle a mis hijas, yo corro con mis hijas, yo no quiero que algún día él me diga que él ayudó a educar a mis hijas. No, eso no, yo solita tengo que hacer eso.

A diferencia de la extendida aseveración de que los/as hijos/as son generalmente considerados/as como una ayuda para la vejez, la devoción de las mujeres en

---

6 Como señala Álvarez (1990), las doctrinas de la Iglesia Católica en América Latina en relación a la moralidad, sexualidad, maternidad y la familia, han permanecido inalterables hasta ahora, y aún en los sectores más progresistas de ella se sostiene el mensaje de que la principal, sino la única, vocación de las mujeres es la maternidad y la familia.



este estudio era absolutamente desinteresada, y no existía ninguna expectativa de reciprocidad para el futuro. Como en el siguiente ejemplo:

Yo no les pido a ellos (a sus hijos) que me den un agradecimiento económico, que me paguen lo que yo les dé, sino que quiero que me agradezcan en el sentido de que sean buenos hijos, que algún día puedan llegar a ser algo, que estudien. Yo lo que les doy es incondicional, como su mamá que soy.

Por lo tanto, la identidad de género de las mujeres como madres parece ser un poderoso elemento en motivar su aceptación de cualquier tipo de trabajo a fin de proveer por el bienestar de su familia. Al contrario, en los hombres parece prevalecer su imagen como machos, lo cual no les permitiría involucrarse en trabajos que ellos consideren puede dañar su masculinidad.

El machismo ha sido definido como un tipo de patriarcado para las sociedades latinoamericanas, y como tal significaría una sociedad dominada por valores masculinos. Asimismo, muchas autoras han sostenido que el machismo es uno de los rasgos sobresalientes de las relaciones de género en América Latina, como también la ideología hegemónica del género (Brydon y Chant 1989, Scott 1990). Otras autoras han enfatizado que el machismo no puede reducirse a la relación entre hombres y mujeres, y postulan que el “macho” también es víctima de un sistema económico y social que lo explota y aliena, y que como una respuesta a su propia alienación el hombre busca al menos dominar a su mujer (Latin American and Caribbean Women’s Colective 1980).

Por otra parte, también es posible relacionar el machismo con la importancia cultural asignada al rol de proveedor de los hombres. Gissi (1980) por ejemplo, señala que el machismo es más frecuente en las clases socioeconómicas bajas y sugiere que esto se debe a que la naturaleza inestable del trabajo que en ellas realizan los hombres y a los bajos salarios que perciben debilita su rol de proveedores. Como señala Safilios-Rothschild (1990), los ingresos de las mujeres son a menudo percibidos por los hombres como una amenaza a sus habilidades de proveedores y por lo tanto a su superioridad y autoridad sobre las mujeres. Desde el punto de vista de las mujeres en el estudio era claro que el machismo se encontraba relacionado con su rol de proveedores:

El hombre es más machista cuando aporta él solo el dinero. Por el hecho de ser él el que aporta, se siente dueño de la casa, dueño y señor, porque es él el que mantiene.

En el contexto de la vida cotidiana de las mujeres en este nuevo estudio, se podría sugerir que el machismo también es una expresión de la frustración masculina

cuando los hombres perciben que no están cumpliendo el rol de proveedores que la sociedad les asigna. Algunas de las ideas mencionadas antes se confirman a través de una cita proveniente de la experiencia de una de las mujeres del estudio. En primer lugar, la importancia del rol del hombre como proveedor para definir su identidad, rol que una vez perdido puede minar su autoestima y llevarlo al alcoholismo, celos y violencia. En segundo lugar, la falta de flexibilidad en los hombres para aceptar un trabajo diferente al cual están capacitados, en este último caso también está subyacente la idea de pérdida de autoestima al realizar un trabajo que se considera inferior a sus capacidades y habilidades.

Los problemas empezaron cuando él quedó sin trabajo. Unos amigos le buscaron trabajo, pero no le gustó, dijo que no era su profesión (era albañil). En esa época yo tejía chambas en la casa, para un señor que exportaba. Entonces le dije a él que tenía que ayudar con el trabajo de la casa, y él empezó a hacer casi todo. Estuvo así tres años en la casa, sin trabajar. Cuando se abrió la primera pesquera yo le dije “vamos a buscar trabajo”, pero él no quiso ir. Yo entré a trabajar y empecé con los turnos de noche y él empezó con los celos y el trago. Poco después se empezó a poner violento y yo le dije que mejor se fuera, que yo no lo iba a aguantar.

De acuerdo a lo antes señalado podemos plantear que el desarrollo de una identidad de género diferente en hombres y mujeres es un elemento importante a considerar en su disposición a aceptar distintos tipos de trabajos, como asimismo que los factores culturales asociados al desempeño de roles tendrán incidencia en las relaciones de pareja. En nuestro estudio podemos sintetizar lo anterior en tres tipos de situaciones encontradas:

1. Cuando la mujer está en la casa y no realiza un trabajo remunerado y el hombre es el proveedor. La actitud del hombre es machista y él decide sobre lo que su mujer puede o no puede hacer. Las mujeres no se sienten libres ni siquiera de tomar decisiones en ámbitos que les son propios, como la esfera doméstica: “porque es él el que pone la plata”. Las relaciones que se establecían, por lo tanto, eran de desigualdad y se veía una impotencia por parte de las mujeres para cambiar esta situación.
2. Cuando la mujer poseía un trabajo relativamente estable y relativamente bien remunerado y el hombre poseía un trabajo inestable o peor remunerado. La actitud del hombre era machista, pero traducida en frustración por no cumplir su rol de proveedor. La amenaza de su rol de proveedor llevaba a situaciones de celos, infidelidad, alcoholismo, y violencia familiar.

En el caso de las mujeres en mayor experiencia urbana se sentían libres de romper una mala relación y capaces de enfrentar su vida solas con sus hijos. En el caso

de las mujeres más ligadas al mundo rural, estas se sentían capaces de enfrentar al marido, imponerle condiciones para que cambiara su actitud, negarle plata, etc. Si bien no existe una actitud de sumisión como en el primer caso, predominaba una actitud maternal hacia la pareja: sienten pena dejarlos, “que les puede pasar”, etc., y además pensando en los hijos “para ellos es duro quitarles a su padre”. En estas mujeres predomina también una idea fatalista, o apoyada por la iglesia, de que el matrimonio “es para toda la vida”, por tanto aun cuando asumen una actitud bastante asertiva e imponen reglas dentro de la casa y en la relación de pareja no llegan a tomar la decisión de cortar una mala relación.

3. Cuando tanto el hombre como la mujer contaban con un trabajo relativamente estable y relativamente bien remunerado (lo cual generalmente era para ambos en las empresas pesqueras). en ambos predominaba la idea de que con dos salarios obtendrían mejores condiciones de vida y el hombre aceptaba bien el trabajo de la esposa. Aun cuando a veces se mantenía en el hombre como ideal que la mujer pudiera estar en la casa, esto se relacionaba sobre todo por lo duro que es el trabajo en las pesqueras, pero no con la idea de que ella estuviera en la casa para servirlo. También se observaba una importante participación del hombre en las actividades domésticas, y entre ambos trataban de compatibilizar los turnos de trabajo de manera que les permitieran dividirse el trabajo doméstico.

En términos generales se puede concluir, a partir del estudio, que la identidad de género se encuentra fuertemente relacionada con una participación diferenciada frente al trabajo en hombres y mujeres. Asimismo, que la sola incorporación de la mujer al trabajo remunerado no llevará necesariamente al desarrollo de relaciones de género más igualitarias, es necesario que los hombres también tengan acceso a fuentes de trabajo. El acceso a un trabajo estable y relativamente bien remunerado para ambos sexos, llevaría al hombre a involucrarse más en el ámbito doméstico, lo cual incidiría, probablemente, en que ésta sea un área que comience a ser valorada y lleve al desarrollo de una sociedad más igualitaria en términos de género.

## Referencias citadas

- Alvarez, Sonia. 1990. *Engendering democracy in Brazil. Women's movements in transition politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Benería, Lourdes y Martha Roldán. 1987. *The Crossroads of Class and Gender Industrial Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bertaux, Daniel. 1981. *Biography and Society: The use history approach in the social sciences*. Beverly Hills, California: SAGE.
- Brydon, Lynne y Sylvia Chant. 1989. *Women in the Third World. Gender Issues in Rural and Urban Areas*. Edward Elgar Publishing.

- Chant, Sylvia. 1991. *Women and survival in mexican cities. Perspectives on gender, labour markets and low-income Households*. Manchester: Manchester University Press.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1989 *Feminism and psychoanalytic theory*. New Haven: Yale University Press.
- Delano, Priscilla. 1993. "Women and work in Chile: a case study of the fish-processing industry on the island of Chiloé". Tesis de Doctorado no publicada. Universidad de Cambridge, Inglaterra.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Reflexiones acerca del uso de métodos cuantitativos y cualitativos en un estudio de casos". Serie Documentos Docentes 01/94. Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Elson, Diane y Ruth Pearson. 1981. Nimble make cheap workers: an analysis of women's employment in third world export manufacturing. *Feminist Review*, (7): 87-107.
- Frobel, Folker; Heinrichs, Jürgen y Otto Kreye. 1980. *The New international Division of Labour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Gissi, Jorge. 1980. "Mythology about women, with special reference to Chile". En: Nash, June y Helen Safa (eds.), *Sex and class in Latin America. Women's perspectives on Politics, economics and the family in the third world*. J.F. Bergin Publishers.
- Latin American and Caribbean Women's Collective. 1980 *Slaves of the Slaves. The Challenge of Latin American Women*. London: Zed Press.
- Montecino, Sonia. 1991. *Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, CEDEM.
- Safa, Helen. 1981. Runaway shops and female employment: the search for cheap labor. *Signs* 7 (2): 418-433.
- Safilios-Rothschild, Constantina. 1990. "Socio-economic determinants of the outcomes of women's income-generation in developing countries". En: Stichter, Sharon y Jane Parpart (eds.), *Women, Employment and the Family in the International Division of Labour*. Philadelphia: Temple University Press
- Scott, Alison MacEwen. 1990. "Patterns of patriarchy in the Peruvian working class". En: Stichter, Sharon y Jane Parpart (eds.), *Women, Employment and the Family in the International Division of Labour*. Philadelphia: Temple University Press.

## “Buscando vida...”: hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género<sup>1</sup>

VIVIAN GAVILÁN VEGA

“Yo voy a trabajar, voy a buscar vida, ayuda pa’ mis hijos, voy a covar eras a Chiapa, Camiña; pasteo a medias, vendo en la feria. Así ya tengo cómo mantener la familia.”

(Testimonio de Juana M., Cariquima).

Los estudios sobre las comunidades aymara del norte chileno han prestado poca atención a las condiciones de la familia campesina e indígena, a las relaciones sociales que se dan dentro de ella y en especial a la división del trabajo por género. Durante las últimas décadas la mayor parte de los trabajos en estas y otras comunidades andinas han representado las relaciones entre mujeres y hombres en el hogar en términos complementarios, en que ambos géneros contribuyen a la reproducción social de la familia. Las normas y valores, propiamente andinos, determinarían niveles de flexibilidad que conducirían a enfatizar más en la inclusión que la exclusión y a no dicotomizar entre los roles, ni basarse en teorías discriminatorias (Anderson 1990, Casos 1990, De la Cadena 1985, 1992, Harris 1980, 1985, entre otros).

Sin embargo, otro conjunto de estudios habla de prácticas discriminatorias que indicarían diferenciación y subordinación de las mujeres a los hombres (Deere 1992, Stolen 1987, Warren y Bourque 1976). A pesar de estas importantes contribuciones, la cuestión de la distribución del trabajo familiar y la explicación indígena de la misma es aún un tema por investigar.

---

1 Publicación original: Gavilán Vega. Vivian. 2002. “Buscando vida...”: hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. En: *Chungara* 34 (1): 101-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562002000100006>

Los pocos estudios existentes para el norte chileno que apoyan la hipótesis de la complementariedad entre mujeres y hombres en la familia altiplánica adoptan una postura más esencialista de la sociedad y cultura aymara. Se asume que la relación mujer-hombre en la unidad doméstica se basa en un modelo complementario, igualitario o jerarquizado, cuyo origen lo hallamos en la persistencia de una matriz cultural andina. Esta matriz, basada en un pensamiento dual binario, determinaría relaciones de complementariedad entre opuestos apoyadas por relaciones de reciprocidad permanente (Flores 1996, Pizarro 1987, Van Kessel 1992). Así, las prácticas discriminatorias y la asimetría en las relaciones de género que se observan en la actualidad se atribuyen al proceso de transformaciones provocadas por la sociedad nacional y a la expansión capitalista. Este enfoque se basa en la existencia de un pasado no contaminado; es decir, parte del supuesto que antes de los distintos procesos de invasión y colonización habrían existido relaciones equilibradas e igualitarias. A pesar de la posible utilidad de esta tesis como marco de referencia, la cuestión de la complementariedad y simetría en la unidad conyugal se ha asumido más como una realidad de hecho que como una hipótesis a contrastar, lo que ha entorpecido las investigaciones empíricas, y en consecuencia, las relaciones al interior del hogar no han sido investigadas.

Los trabajos, cuya perspectiva histórica se opone a la anterior, han generado un interesante debate en torno a la cuestión campesina e identidad étnica del pueblo aymara (Carrasco 1993, 1994, González 1990, González y Gundermann 1989, Gundermann 1986). Estos llaman la atención en la necesidad de poner énfasis en el estudio de las dinámicas socioeconómicas y sociopolíticas actuales de las familias aymara, en el contexto de sus relaciones con la sociedad nacional. Sugieren que las comunidades han estado vinculadas históricamente al mercado y al Estado, pero que los procesos de mercantilización se acentuaron a partir de la década del 60, provocando una marcada diferenciación social del campesinado. Proponen, por otra parte, que a pesar de las transformaciones los aymara continúan constituyendo un grupo étnico diferenciado tanto por sus propias estrategias de vida como por la sociedad regional y nacional. Ciertamente, los avances en este sentido son valiosos; no obstante, el estudio de la situación actual del campesinado ha obviado la cuestión de la división del trabajo familiar y la concepción indígena de éste. En este sentido, han aplicado las categorías analíticas válidas para el estudio de la familia y el hogar en sectores no indígenas de Chile. Lo que ha supuesto asimilar las ideas existentes en nuestro contexto cultural a la realidad aymara, dejando fuera una parte clave en la comprensión de la realidad cultural y socioeconómica de este pueblo indígena.

En este contexto, en este artículo me interesa explorar en la organización del trabajo familiar en la zona altiplánica de la Primera Región desde un enfoque de género. Intento describir e interpretar la asignación diferencial del trabajo entre los integrantes de los hogares, particularmente a través de sus ciclos vitales, para

reflexionar en torno a las transformaciones que han ocurrido al interior de la unidad doméstica.

Las preguntas que formulo son las siguientes: ¿Cómo se distribuye el trabajo entre los integrantes de la unidad doméstica?, ¿cuáles son las tareas apropiadas y no apropiadas para mujeres y hombres?, ¿cuáles son las explicaciones de mujeres y hombres para justificar la asignación, el ritmo y la intensidad diferencial del trabajo entre los géneros?, ¿cuáles son las valoraciones que tienen las actividades?, ¿cómo se relaciona la inversión de trabajo, el acceso a los medios de producción y la distribución y consumo del producto con el estatus de mujeres y hombres?, la división el trabajo por género, ¿es un operador que permite o facilita desigualdades sociales?

Para abordar estas interrogantes recorro al análisis de género, el que conceptualiza a la unidad doméstica y a la familia como un espacio de reproducción de la fuerza de trabajo. La recopilación de información empírica la he obtenido a través de quince entrevistas a mujeres y hombres solteros y casados, doce historias de vida de mujeres de distintas edades y dos de hombres, realizadas en el marco de dos proyectos en curso financiados por FONDECYT; y también de datos recolectados en trabajo de campo realizado en etapas sucesivas desde el año 1982 en el altiplano sur y norte de la Región de Tarapacá. El trabajo etnográfico más importante lo realicé en las comunidades de Isluga y Cariquima entre enero de 1982 a agosto de 1984. Después he permanecido por temporadas cortas en las comunidades y he trabajado con familias migrantes en la ciudad. En este período se han producido cambios que no he registrado en su totalidad, por lo que las descripciones de las actividades que realizan mujeres y hombres pueden haber sufrido variaciones que no destaco. En este sentido, los datos que expondré presentan limitaciones para dar cuenta de las transformaciones. Sin embargo, éstos, junto con la información obtenida en fuentes secundarias, permiten una aproximación a las respuestas que me formulo en este artículo.

## **Las categorías de análisis usadas en este estudio**

Los diversos estudios sobre la división sexual del trabajo que han aplicado un enfoque de género han demostrado que lo que se considera trabajo doméstico, trabajo productivo y reproductivo y su relación no es constante y que en muchos casos en la unidad doméstica se dan relaciones de intercambio y no de puesta en común, por lo que se hace necesario investigar y no darlas por sentadas. Así, el debate se construye alrededor de las definiciones del trabajo doméstico, trabajo, no-trabajo, valores de uso y valores de cambio, relación entre actividades productivas y reproductivas, entre otros (Deere 1992, Harris 1986, Harris y Young 1981, Mackintosh 1979, Moore 1990).

Al enfrentar el estudio de la división del trabajo familiar entre los aymara del altiplano, he procedido a describir las prácticas e ideas aymara en torno a las actividades diarias desarrolladas por todos los miembros de la unidad doméstica. Sigo a Deere (1992: 19) al conceptualizar a la familia como un espacio de reproducción de la fuerza de trabajo. De otro lado, pienso, como afirma Mackintosh (1981: 7), que comprender la división sexual del trabajo implica examinar no sólo los trabajos que los hombres y las mujeres hacen, sino también las relaciones bajo las cuales éstas se realizan (ej. las relaciones sociales de producción).

Uno de los aspectos resaltantes que aporta la perspectiva de género al análisis social es la necesidad de ampliar la esfera económica para incluir la reproducción de mercancías tanto como la reproducción social de las personas. Esto implica intentar comprender cómo la reproducción de las personas y la regulación social de la sexualidad forman parte del mismo proceso de producción y por lo tanto –de la concepción materialista– de la economía política. El género y la sexualidad se ponen al servicio de la división sexual del trabajo, pero también el género normativo se pone al servicio de la reproducción de la familia normativa (Buttler 2000). En el altiplano, la familia nuclear o restringida es una unidad doméstica y un hogar, una unidad de producción y consumo y está conformada por la unidad conyugal y sus hijos. Sin embargo, los Siblings, hermanos y sus esposas e hijos, pueden ser una unidad de trabajo (ayuda mutua interfamiliar) y pueden ser una unidad de tenencia o manejo de recursos productivos (rebaños colectivos, administración conjunta de chacras, etc.). Estas unidades sociales conforman un grupo de patriparientes exogámicos que se localizan en una “estancia”, localidades llamadas así y donde pueden residir uno o más grupos. Se trata de grupos corporados en torno a derechos de tierra localizados que no tienen un carácter permanente y se rigen por un principio patrilineal de pertenencia. Poseen una identidad sociopolítica y son los grupos socialmente más importantes de las congregaciones rituales locales. Varias “estancias” conforman una comunidad, unidad geográfica con territorio propio, que se protegen frente a otros y que se reproducen, también, en torno a fiestas patronales, carnavales y a través de las pautas matrimoniales (Gavilán 1995).<sup>2</sup>

Sin duda, la ganadería es la actividad más importante. Al observar las tareas cotidianas del hogar, nos damos cuenta que, aparte de las exigencias que impone el cuidado de los animales, hay otro conjunto de actividades que se deben realizar para obtener los recursos social y culturalmente necesarios para la reproducción biológica, económica y social de la unidad doméstica. Con el objeto de describir las tareas que se realizan las he agrupado en cuatro grandes categorías: actividades

---

2 Las comunidades tienden a ser endogámicas, aunque esta práctica ha ido flexibilizándose de manera diferencial. Un ejemplo de ello lo observamos en la comunidad de Isluga donde el porcentaje de matrimonios endogámicos alcanza el 85%; mientras en Cariquima sólo el 68,1% (Gavilán 1995).



productivas, para el intercambio, reproductivas, y otras actividades sociales. Las primeras, consideran cuatro tipos de labores relacionadas directamente con la producción campesina: ganadería, agricultura, textilería y cría de aves de corral. Las segundas tienen que ver con el intercambio tanto de productos como de trabajo, entre los que es importante distinguir si se realiza en el ámbito local o extralocal. Como tareas reproductivas, incluyo aquellas actividades que se realizan en la casa para la alimentación familiar, la crianza de los menores, aseo y lavado y también la elaboración de materiales para los ritos, tales como la preparación de chichas, algunos tejidos y otros. La cuarta categoría refiere a aquellas labores sociales que forman parte de la rutina de una familia altiplánica, tales como asistir a asambleas comunitarias, reuniones escolares o dirigidas por el municipio, entre otras. Para la descripción de la distribución de los medios de producción he distinguido aquellos bienes más importantes por tipo de actividad tanto productiva como reproductiva.

Esta organización para la descripción ha intentado seguir tanto las prácticas cotidianas como el discurso aymara respecto de lo que mujeres y hombres consideran como trabajo. Para el ordenamiento de la distribución de los medios de reproducción consideré el valor asignado a los bienes tanto a través de las entrevistas, pero especialmente a través de las prácticas hereditarias (testamentos y otros).

## Mujeres y hombres aymaras en la reproducción de la unidad doméstica

“Buscando vida” es una metáfora muy usada por mujeres y hombres para referirse a los esfuerzos desplegados para la reproducción económica y social de la familia. Esta ayuda a comprender el funcionamiento de la unidad doméstica y permite aproximarnos a la idea del trabajo en el contexto altiplánico aymara. Las estrategias son múltiples y deben ser generadas por las personas, como miembros de una unidad de producción y de consumo; pero, como en otras sociedades, la distribución, la intensidad y el ritmo de las tareas son asignadas diferencialmente según el género y la fase del ciclo vital de las mismas.

La economía de las comunidades del altiplano se basa en la ganadería de llamas y alpacas y en menor medida de ovinos. En la zona sur se agrega la agricultura de quinua y papas como segunda actividad productiva y sólo en algunas localidades con condiciones climáticas más favorables, el cultivo de ajo. La textilería va perdiendo relevancia debido a los efectos de la mercantilización; la introducción de artículos de reemplazo determinó un retroceso en la producción textil.

La producción es en parte consumida y en parte se destina al mercado para la adquisición de otros bienes de consumo. Donde es posible la obtención de

excedentes, una fracción es destinada al ahorro. Debido al alto grado de consumo de productos de procedencia externa, tales como alimentos y otros, las unidades familiares generan diversas estrategias para conseguir los recursos monetarios. En este sentido, la tenencia de animales es crucial para comprender la conducta económica de las familias, ya que, a través de la venta de carne en valles y ciudades accederán al dinero necesario; pero también por la venta de fuerza de trabajo. En los últimos quince años, también los subsidios estatales forman parte importante de los ingresos.

La apropiación y el acceso a los principales factores productivos combinan formas colectivas e individuales. Las tierras de pastoreo (bofedales o *jok'o* y cerros o *waña-zuni*) son de propiedad colectiva (normalmente bajo la forma legal de sucesiones), sobre las que poseen derechos de usufructo todos los comuneros y comuneras miembros de la estancia. Pero éstas son controladas por los hombres, ya que las mujeres se trasladan a la comunidad del marido y las normas consuetudinarias determinan que éstas accedan a los pastales a través de sus padres y/o esposos. En cuanto a las tierras agrícolas, se observa un patrón de tenencia individual, siendo su acceso normalmente también reservado a los varones, aunque no es raro encontrar en este caso el reconocimiento de derechos a algunas mujeres. Puede ocurrir a veces que éstas obtengan pequeñas fracciones a través de herencias familiares. Pese a ello, la intervención de la ley chilena, que reconoce un tipo de herencia bilateral, puede producir alteraciones en este patrón. La tenencia de animales, por otra parte, da cuenta de un sistema de propiedad y herencia bilateral. Por lo general éstos son obsequiados a los niños, sin distinción de sexo, por sus mayores, variando el volumen de acuerdo al número de animales que posea la familia, así como de la cantidad y calidad de los pastos que tenga la comunidad a la cual pertenecen.

La edad o etapa del ciclo vital en la que se encuentren las personas es importante tanto para la organización del trabajo como también para comprender la distribución y el consumo. De acuerdo a las propias categorías aymara, las que se pueden identificar como relevantes son las siguientes: en el caso de los hombres, serán *yocalla* o niño (entre 5 y 12 años aproximadamente), *wayna* o joven (entre 12 y 18 años aproximadamente, etapa previa al matrimonio), *chacha* o esposo (varón que está a cargo de una unidad doméstica, aunque la edad cronológica no es relevante, puede abarcar entre los 18 y 60 años) y *achichi* o abuelo (varón que se halla en la fase final de su ciclo laboral, entre los 60 y 80 años). Para las mujeres son: *imilla* o niña (entre los 5 y los 12 años aproximadamente), *tawajo* o joven mujer (entre los 12 y los 18 años: etapa previa al matrimonio), *warmi* o mujer casada (mujer a cargo de una unidad doméstica entre los 18 y 60 años) y *apache* o abuela (mujer en la fase final del ciclo laboral, entre los 60 y 80 años). En este sentido, según el tipo de actividad cada integrante de la familia realizará oficios específicos.

## Las actividades productivas: ganadería, agricultura y textilera

El trabajo de pastoreo difiere según las épocas del año; en el verano estival, noviembre a marzo, el cuidado de los animales es más intensivo por ser temporada de pariciones y crecimiento de los cultivos que deben ser vigilados; en el invierno, de abril a octubre, requieren de menor acompañamiento pues permanecen en los cerros. Es diferente, también, si se trata de llamas o alpacas y ovejas. Las primeras, mejor adaptadas a las condiciones climáticas y topográficas, necesitan menos horas de trabajo, mientras que el ganado ovino requiere mayor tiempo de dedicación.

El pastoreo supone acompañar a los animales en la búsqueda de pastos y agua, reunirlos, atenderles en el momento de las pariciones y en caso de enfermedades. El cuidado de llamas y alpacas es realizado principalmente por las niñas jóvenes, imilla y tawajo, las mujeres casadas, los abuelos y los varones casados. Los niños y niñas por lo general no lo hacen (salvo como acompañantes), y los waynas sólo ocasionalmente lo realizan. Esto cambia en el caso de los ovinos pues son las *imillas*, los *yocallas* y las *warmis* quienes preferentemente asumen esta tarea. A veces pueden pastear las jóvenes, pero nunca los *wayna*, *chacha* y *achichi*. Los remedios caseros que se hacen para el tratamiento de algunas enfermedades son preparados y aplicados preferentemente por las mujeres adultas, aunque también por los hombres casados y abuelos; pero los farmacológicos que se comienzan a introducir son aplicados en general por los varones casados.

La limpieza de canales que se realiza para el regadío de los bofedales y el baño que se les hace a los animales para prevenir los parásitos es una actividad colectiva (faena) donde participan los matrimonios: los hombres en los canales y las mujeres en la cocina, aunque éstas no se excluyen del todo; participan también como ayudantes en la toma de los animales. En los casos de viudas o mujeres solteras éstas deben preocuparse de enviar a uno de sus hijos mayores, contratar los servicios de un pariente o bien participar ella misma.

Así, vemos que el trabajo difiere si se trata de camélidos y de ovinos. En el caso de las llamas y alpacas no hay exclusiones por género, sí las hay de acuerdo a la edad. Sin embargo, se podría afirmar que los hombres, en las categorías jóvenes y adultos, no pastean ovejas, excepto los niños. El cuidado constante y el acompañamiento permanente constituyen una tarea asignada principalmente a la mujer, en especial a las madres, quienes reemplazan a los menores cuando éstos cumplen sus obligaciones escolares. Llama la atención que sea una de las pocas labores de la ganadería que los hombres jóvenes y adultos no realizan. Por otra parte, es importante mencionar que, dado el asalariamiento temporal de los hombres y/o la orientación de éstos hacia el comercio y el transporte, son las mujeres-esposas quienes se encargan del cuidado de los rebaños.

Las actividades agrícolas son enfatizadas en uno u otro género. La preparación de las chacras es efectuada principalmente por los hombres casados, participan menos las mujeres casadas, los varones jóvenes y los abuelos; lo mismo ocurre con el riego. En la siembra, aparecen nuevamente las mujeres, con excepción de las abuelas que lo hacen menos. Los varones también participan, particularmente en su condición de esposos. El “aporcar” (fertilizar), especialmente después de una lluvia y cuando la planta ya ha crecido, puede realizarse por ambos. Todos colaboran en la cosecha, aunque los niños y los jóvenes de ambos sexos sólo en ocasiones, debido a las actividades escolares.<sup>3</sup> El almacenamiento es un deber de ambos cónyuges, pero el cuidado de éste está asociado a la mujer y a lo femenino ya que en general el consumo alimenticio de la familia es una preocupación especialmente de la *warmi* o esposa. La crianza de gallinas y a veces conejos es una preocupación de la *warmi* o los niños o niñas, aunque también lo pueden hacer los varones de la casa, un poco menos los *wayna*.

En la textilera se distinguen la fase de esquila, hilado y torcido, madejado y trenzado o tejido. Estos últimos a su vez se diferencian según sean de telar horizontal y a pedales. De acuerdo a sus funciones podemos identificar la vestimenta, los tejidos utilitarios y los ceremoniales. La esquila de animales, el hilado, torcido y madejado es una tarea que puede ser realizada por hombres y mujeres; pero son estas últimas las especialistas del hilado fino que se requiere para las prendas de uso ritual. Los varones jóvenes son los únicos que no practican el hilado, salvo en ocasiones. Sin embargo, la preparación de los hilos para los trenzados (*mismir*) y la confección de la cordelería es una actividad exclusiva de los hombres. Lo son también las telas (*wayeta* y *cordillate*) que se obtienen del telar a pedales. Son los esposos y hoy especialmente los abuelos quienes las tejen para venderlas como tela, para confeccionar pantalones de varones y las enaguas femeninas o cotona. Pero tanto lo primero como lo segundo hoy casi no se practica. Tal vez una forma de reemplazo ha sido el que los hombres compren a sus esposas faldas en los mercados urbanos, como regalos. Todos los demás tejidos, tales como bolsas de almacenamiento de los alimentos (*costales*), frazadas (*iquiñas* o *panamanta*), vestido femenino (*burku*), mantas (*hawayus*) y otros usados en los ritos (*vistallas*, *inkuñas*) son realizados por las *imillas*, *tawajo*, *warmi* y *apache*. Es en esta actividad donde más se observan los efectos de la mercantilización, ya que cada vez las telas son reemplazadas por las industriales. Sólo cuando ésta tiene la posibilidad de convertirse en artesanía para la venta se realiza. Estos cambios son significativos en la situación femenina, ya que el tejido es una tarea que se asocia a las mujeres y a sus cualidades como sujeto social; no sucede lo mismo con la cordelería y los hombres. Aunque es una habilidad masculina, no está asociada al estereotipo masculino como lo es la música.

---

3 Durante mi residencia en Colchane, estancia de Isluga, presencié en muchas ocasiones a padres solicitando permiso para retirar a los hijos e hijas del internado o excusándose por sus ausencias debido a las necesidades de trabajo en tiempos de cosecha.

El tejido en agujas no se ha difundido tanto entre las mujeres de la zona sur. En Isluga, quienes se apropiaron de esta técnica fueron los hombres y no las mujeres. Asimismo, la confección de ropa y costura en máquina de coser manual era una tarea preferentemente masculina.

## Actividades de intercambio

Las actividades comerciales se desarrollan a nivel local y extralocal (valles o ciudades). La venta de carne y lana en el altiplano, por ejemplo, puede ser oficiada por hombres y mujeres casadas, junto con los abuelos. Por lo general los y las jóvenes no venden sus animales debido a la necesidad de formar los hatos para su futuro. El intercambio fuera de la comunidad es practicado por los varones especialmente casados y jóvenes. Los productos agrícolas son principalmente para el autoconsumo, pero si se intercambia una parte, esto se hace en el ámbito local por dinero o por otro producto. El ajo es comercializado por los varones y en algunas ocasiones por el matrimonio. La venta de tejidos, cuando se realiza a escala local, lo hacen las mujeres y si es fuera de la comunidad son los hombres quienes hacen de intermediarios. Esta tendencia ha variado debido al mayor contacto que han tenido las mujeres con los mercados regionales, especialmente por la intervención de programas de desarrollo desde el Estado (Centros de Madres) o de Organizaciones no Gubernamentales. Cuando ocasionalmente se venden los animales menores (gallinas o conejos), son los propietarios quienes lo hacen directamente, ya sea los niños/as o mujeres.

El comercio menor a escala local, especialmente de mercaderías, es realizado por el matrimonio, pero también por los jóvenes y en los últimos años son los *wayna* quienes optan por esta actividad. Cuando se trata de comercio mayor o contrabando fronterizo (desde las ciudades de Arica e Iquique hasta Oruro-La Paz o viceversa), los hombres casados son los principales actores.

Esta actividad hace que las familias tengan una gran movilidad. Se agregan a ello los movimientos migratorios hacia los valles en busca de pastos para el ganado, de trabajo o de productos agrícolas para el consumo; pero quienes participan particularmente en los viajes son los hombres, ya que son éstos los que mejor manejan las relaciones con el mercado y en general con la sociedad chilena.<sup>4</sup>

En el intercambio de trabajo se debe distinguir si se trata de asalariamiento, por productos o por trabajo y si se realiza en el mismo altiplano, en los valles o en la ciudad. En el primero, las mujeres pueden participar cuando son jóvenes de

---

4 En la generación de hombres adultos éstos presentan mayores niveles de escolaridad y son las mujeres adultas quienes tienen los más altos niveles de analfabetismo.

manera temporal en los valles como jornaleras, domésticas o como tejedoras. En la ciudad, son igualmente las *tawajo* quienes se emplean como asesoras del hogar. Los varones jóvenes y casados pueden emplearse en el altiplano en trabajos ordenados por el municipio o en mineras, en el valle como jornaleros y en la ciudad como obreros.

El trabajo por productos es cada vez menos frecuente en el altiplano y valles y es efectuado tanto por niños y niñas, jóvenes y casados.<sup>5</sup> En este caso se puede trabajar horas, días o meses generalmente en las tareas agrícolas y ganaderas, por lana, quinua o papa en el altiplano y maíz en los valles. El sistema de medierías (trabajo “*al parti'o*”) es bastante frecuente en las familias con pocos animales. Este es solicitado generalmente por la pareja conyugal, el hombre o la mujer, pero el pastoreo es un trabajo del grupo doméstico. Los varones jóvenes pueden también asumir iniciativas de este tipo.

El trabajo en medias se practica igualmente en los valles, donde el producto agrícola que se obtenga se reparte entre el dueño de la chacra y los arrenderos. En estos casos, las familias pueden continuar con las actividades del altiplano, dejando en medias a sus animales o a cargo de parientes o peones que pueden provenir de comunidades vecinas de Bolivia. Lo mismo ocurre con las chacras; pero cuando logran comprar tierras en los valles, van dejando, en un proceso paulatino, las actividades en su lugar de origen. Sin embargo, los animales y las obligaciones sociales continúan siendo asumidas.

El trabajo por trabajo se realiza entre las familias del mismo altiplano. La parentela establece un conjunto de contratos que se distinguen por el carácter de la devolución. Aunque éste también se va perdiendo, el que más se practica es “la turna” o “*ayni*” ya sea en las tareas de pastoreo o agrícolas. Se trata de trabajar una cantidad de horas o días las o los que deben ser devueltos en otra ocasión al solicitante de la misma forma. Aquí, son principalmente los representantes de la unidad doméstica quienes lo solicitan, pero son los jóvenes, matrimonio y abuelos quienes lo realizan.

## Las actividades reproductivas

Las actividades domésticas se realizan en torno a la casa. Incluye tareas como la preparación de alimentos, el acarreo de agua y leña, el aseo, el cuidado de los niños y de los enfermos, y la preparación de los ritos. Identifico en éstas también la construcción de casas o arreglos de techumbres. La cocina es una preocupación

---

5 Los testimonios indican que las mujeres lo hacían bajo la forma de empleo doméstico, en las actividades agrícolas y especialmente como tejedoras.

de las *warmi* y abuelas, menos de *imillas* y *tawajos*. De manera más restringida los hombres también participan cuando son casados y ancianos. Beneficiar quinua y obtener los diferentes subproductos es una tarea principalmente femenina,<sup>6</sup> mientras que en el secado de papas (*choqu'e chuñu*) y carne (*charqui*) pueden participar ambos, con excepción de niños y varones jóvenes, aunque es también una labor especialmente de las mujeres. El beneficio de la quinua es particularmente importante para el consumo del hogar, ya que junto al maíz es la base de la alimentación. El acarreo de agua es una actividad de los niños y niñas, *tawajo* y *warmi*. La recolección de leña es más bien preocupación del matrimonio, salvo cuando ésta se hace en los cerros cercanos en la que pueden ir los niños.

El aseo y orden de la casa es responsabilidad de la mujer, pero el lavado de la ropa es realizado por cada uno de los integrantes de la familia. Aunque son las madres quienes se preocupan del lavado de los menores.<sup>7</sup> El cuidado de los niños es una tarea femenina, pero las *tawajo* pueden exceptuarse, pues se les permite invertir en actividades para su propio beneficio. En ocasiones también lo hacen los varones casados y abuelos. La atención de los enfermos es realizada generalmente por las mujeres. Si se trata de enfermedades complicadas será la pareja conyugal y si hay que trasladarse a otros pueblos o a la ciudad son los hombres los que deben ir en busca de curanderos o remedios. La preparación de los diversos elementos de los ritos ceremoniales es una actividad de las mujeres, especialmente de las casadas y las abuelas; pero los varones casados y los ancianos también se ocupan.

La construcción de las casas es una tarea de los hombres adultos, aunque no se excluyen del todo las mujeres. Los jóvenes normalmente construyen sus casas antes del matrimonio con la ayuda de sus padres, tíos y abuelos. Los arreglos de los techos también los realizan preferentemente los hombres; pero como esta tarea va acompañada normalmente de fiestas ceremoniales, las mujeres cocinan y acompañan en los rituales.

## Las actividades sociales

Las actividades sociales se organizan en torno a la escuela, la comunidad, la iglesia y el municipio. En el primer caso, son principalmente los varones quienes se desempeñan como apoderados y las madres colaboran ocasionalmente. La comunidad impone la obligación de asistir a las asambleas comunales, donde

6 El beneficio de la quinua o jaira implica eliminar la cáscara amarga del grano para dejarla comestible; lo que se realiza a través de un largo proceso artesanal: tostado, pisando con los pies para desprenderla y luego se ventea.

7 Durante mi residencia más larga en Isluga (entre 1981 y 1983) era común ver a hombres y a mujeres adultos y jóvenes con sus carretillas camino al río a lavar. Hoy, sin embargo, los hombres van delegando esta tarea a la mujer.

se deciden las soluciones a los problemas que involucran a todas las unidades domésticas. Aquí, cada una de éstas debe tener un representante, éste es el *chacha* o varón casado. En su ausencia asistirá la mujer, sin mucha participación, excepto las viudas. El municipio es el que dirige las actividades de las organizaciones funcionales, tales como las juntas de vecinos y los centros de madres. En el primer caso, se asemejan a las asambleas comunales, en el segundo son las mujeres, preferentemente las casadas; pero los hombres generalmente están presentes y participan en las decisiones. Otras actividades municipales como conseguir los subsidios estatales u otros beneficios son principalmente hechas por los varones casados, aun cuando las mujeres también pueden intervenir.

Las personas adscritas a la Iglesia Evangélica Pentecostal tienen más exigencias que quienes adhieren a la Iglesia Católica. La primera convoca a varias reuniones en la semana y una vez al mes o más deben participar en salidas a predicar. Estos también asisten a reuniones de tres o cuatro días a otros pueblos. Los católicos se reúnen ocasionalmente a propósito de la visita de un cura y especialmente en las fiestas patronales y carnavales.

## Distribución del trabajo en la unidad doméstica

En esta descripción registré un total de 47 tareas. Desde una óptica cualitativa y con el objetivo de tener una aproximación a la distribución, opté por medir los grados de intensidad de trabajo que invierten los distintos integrantes de una unidad doméstica a partir de tres categorías: participan siempre o generalmente, participan ocasionalmente y no participan generalmente (Figura 1).<sup>8</sup>

En la Tabla 1 podemos ver la presencia o ausencia de hombres y mujeres en las distintas actividades identificadas. Estos datos muestran cómo las mujeres en su condición de esposa en plena productividad participan generalmente en 34 (72,3%) de un total de 47 actividades identificadas; mientras que su contraparte masculina en 29 tareas (61,7%). Siguen las *tawajo* y las *apache* con un total de 21 labores (44,7%). La categoría masculina de *achichi* es la segunda en intensidad con 24 tareas realizadas generalmente (51%). Las niñas están presentes en 16 actividades (34%), mientras que los niños lo hacen en 7 tareas (3%). Los *wayna* u hombres jóvenes, por lo general, están en 4 actividades (8,5%).

En el otro extremo, es decir por lo general no participan, las *warmi* se exceptúan de sólo tres labores (6,4%), mientras que los *chacha* lo hacen en 12 actividades

---

8 Esta forma de aproximarnos a la intensidad del trabajo invertido por los miembros de una unidad doméstica se basó tanto en los registros etnográficos realizados durante el trabajo de campo como en las trayectorias laborales extraídas en las historias de vida y en las entrevistas aplicadas para confirmar estas interpretaciones.



(26,5%). Las jóvenes no realizan normalmente 18 tareas (38,3%); mientras que los jóvenes no participan generalmente en 31 (66%) labores.

Entre las actividades que realizan ocasionalmente, hallamos nuevamente a las mujeres en la categoría warmi en 10 actividades (22%); mientras que los chacha realizan 12 tareas ocasionalmente (26%).

Estos resultados nos ofrecen un panorama general de la distribución del trabajo y también de los cambios que se gestan a través de las generaciones en los géneros. Una primera observación que podemos hacer es que la organización del trabajo involucra a todos los miembros de la familia y que existe una distribución desigual entre los mismos. En segundo lugar, si asumimos la distinción productivo-reproductivo, vemos que si bien en lo primero son pocas las tareas que excluyen a uno u otro, lo segundo está preferentemente en manos femeninas. Hay que destacar, sin embargo, que el pastoreo de animales es fundamentalmente una actividad femenina. El cuidado del ganado ovino y la textilería están exclusivamente a cargo de las mujeres, pero también lo realizan los hombres cuando son menores. Recordemos que el pastoreo de ovejas requiere de mayor dedicación (mayor exigencia en horas de trabajo) y que es considerado no apropiado para los hombres jóvenes y adultos. A pesar de que el argumento ayмара reconoce esta asignación casi exclusiva a las mujeres, parecen no asumir la diferencia en la inversión de tiempo en el matrimonio. De todas maneras, el trabajo de las mujeres en la ganadería es normalmente reconocido al momento de heredar sus animales. De otro lado, los hombres asumen casi de manera exclusiva la preparación de las chacras y el riego.

En tercer lugar, visualizamos una diferencia notable en la continuidad/discontinuidad de las tareas campesinas entre mujeres y hombres. En el caso de las primeras observamos ciertos niveles de coherencia a través del ciclo vital. Ellas se inician tempranamente en las tareas que cumplirán a lo largo de su vida. En los segundos hallamos saltos abruptos entre los jóvenes y los adultos. Su ausencia en las tareas productivas puede explicarse por los cambios producidos en las últimas décadas. Un elemento a considerar son los procesos migratorios temporales en los que se involucran, vividos fuertemente en la zona altiplánica norte después del Puerto Libre de Arica (década de los 60) y que ha dejado en algunos casos sólo a población anciana y a mujeres solas. La migración por motivos de estudio afecta más a los hombres que a las mujeres. Estas últimas pueden acudir por trabajo doméstico a la ciudad, actividad que interrumpen temporalmente por recarga de trabajo en su familia o bien para las fiestas y carnavales en el altiplano. Así, hallamos una clara diferencia entre los proyectos de vida de ambos géneros. Los padres y las madres han incentivado a los jóvenes a estudiar y a no realizar el trabajo campesino; mientras que a las mujeres las sacaban del colegio antes de terminar la enseñanza básica para que se ocuparan del ganado, tejido y otras actividades

de preparación para el matrimonio.<sup>9</sup> En esta situación ha intervenido el sistema educacional del Estado chileno al no comprender las dinámicas culturales y de los ciclos laborales campesinos, al promover expectativas vinculadas a actividades urbanas y a desvalorizar las tareas agropecuarias. Ello sumado a una mayor mercantilización de la economía local que ha incentivado más a los hombres a la búsqueda de empleos, particularmente al comercio, contribuye a situar a los hombres jóvenes en un grave problema de discontinuidades y contradicciones; y a las mujeres a asumir el peso de la producción y reproducción de la unidad doméstica del altiplano.<sup>10</sup>

En cuarto lugar, los resultados muestran una clara concentración del trabajo en el matrimonio. La unidad *chacha-warmi* es fundamentalmente quien provee al hogar. El trabajo productivo femenino es tan reconocido como el del varón.<sup>11</sup> Esta participación es registrada por los censos nacionales de población, a pesar del subregistro actualmente existente: el 20,99% de las mujeres rurales de la región de Tarapacá declaran estar trabajando. Mientras que la tasa de participación femenina en la zona rural del país sólo es de 11,82%. El mismo patrón siguen las mujeres migrantes en la ciudad, ya que ellas realizan esfuerzos permanentes para contribuir a los ingresos familiares. Un estudio realizado en la comuna de Arica indica que ellas comienzan a trabajar remuneradamente a una edad promedio de 17 años, como jornaleras agrícolas o en empleo doméstico, siendo la actividad comercial por cuenta propia muy significativa. En términos de ingresos, las mujeres rurales entregan un aporte aproximado de un 41,2% a las entradas familiares (Carrasco 1994). Así, el rol de “proveedor” asignado exclusivamente a los hombres no operaría.

- 
- 9 El testimonio de F. Challapa refiriéndose al pensamiento de su marido ilustra bien lo que creen la mayoría de los padres: “Mis guaguas no van a ser como nosotros, van a educarse; por eso no los quiere mandar ni al llamo ni al cordero. Tienen que mirar sus cuadernos, sus libros, así. Mi marido llegó hasta 4º año, se salió, ¿acaso niña es?, no pu’. Ahora los niños terminan curso. Las niñas primero así eran, pa’ pastear cordero, llama, pa’ eso no más querían, muy ignorante eran. Por eso yo pelo a mi abuelita. Nosotros tonto, tonto éramos, pensaba mejor me voy a salir de la escuela, pa’ que esto. Así mismo todavía están algunos también. Yo le dejo que estudie mis niños, que termine su estudio.”
- 10 Durante la década de los 80 varios de los jóvenes que terminaron la enseñanza media en Iquique retornaron a sus comunidades para dedicarse a las tareas campesinas, pero se orientaron principalmente al comercio.
- 11 En varias ocasiones me tocó presenciar demandas de mujeres jóvenes en contra de sus parejas por pago al trabajo de pastoreo realizado a las familias del novio durante el período de permanencia en la etapa previa al matrimonio.

Actividades Productivas	Mujer				Hombre			
	Imilla	Tawajo	Warmi	Apache	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
1. Ganadería Ovejas Camélidos								
2. Agricultura Preparación chacras Siembra Riego, limpieza canales Cosecha Guarda y almacenamiento								
3. Cría de animales menores								
4. Textilería Esquila Hilado y torcido Vestimenta Utilitarios domésticos Ceremoniales Trenzados								
Actividades de Intercambio								
1. Comercio Ganadero Local Ganadero Extralocal Agrícola Local Agrícola Extralocal Tejido Local Tejido Extralocal Otros Productos de Mercado								
2. Trabajo Asalariado en altiplano Asalariado en valles Asalariado en ciudad Por productos en altiplano Por productos en valles								
Actividades Reproductivas								
1. Trabajo doméstico Preparación alimentos (Molienda de granos) Cocina Crianza Aseo casa Lavado Acopio leña Acopio agua Preparación ritos Construcción casas								
Participación Actividades Sociales								
1. Escuela (Centro de Apoderados)								
2. Comunidad: Asambleas Centros de Madres Festividades comunales								
3. Municipio								
4. Rituales Bautizo Corte de pelo Matrimonio Funerales Fiestas Patronales de iglesia Carnavales Floreo								

Figura 1. Actividades productivas y reproductivas, según fase del ciclo vital de los miembros de la unidad doméstica, por género.

Participación en Actividades	Mujer/Fase Ciclo Vital				Hombre/Fase Ciclo Vital			
	Imilla	Tawajo	Warmi	Apache	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
Siempre participan	16	21	34	21	7	4	29	24
Generalmente no participan	25	18	3	17	33	31	12	12
Ocasionalmente participan	6	8	10	9	7	12	6	11
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>	<b>47</b>

Tabla 1. Resultados actividades productivas y reproductivas por género y fase del ciclo vital.

El trabajo reproductivo en manos de las mujeres marca otra diferencia. Ellas reconocen su contribución en las tareas domésticas, especialmente el cuidado de los hijos, actividad que cada vez es responsabilidad exclusiva de las mujeres; pero esta asignación es asumida como propia de las mujeres y no apropiadas para los hombres-maridos.

El peso que sobrelleva el matrimonio para el mantenimiento del hogar, y particularmente la mujer, se expresa en conflictos permanentes en la pareja. Mientras las esposas reclaman las medidas de sus aportes en las tareas productivas y reproductivas, los hombres se justifican buscando opciones de empleo fuera de la comunidad o realizando trámites de representación sociopolítica.

## El control de los medios de producción y de subsistencia

El género y la fase del ciclo vital de las personas intervienen directamente en la propiedad de los medios de producción y en la herencia (Figura 2). Se distingue también la propiedad colectiva e individual. Los pastales son un bien colectivo y quienes detentan los derechos exclusivos de uso son los hombres casados de la comunidad. La tierra agrícola, sin embargo, es de propiedad individual y preferentemente masculina, aunque las mujeres pueden heredar pequeñas chacras. Así, los abuelos tienen mayores niveles de intervención en la determinación de las herencias. Los hijos dependen de la decisión de los padres para recibir legalmente sus derechos de tierras. Algunas mujeres cuentan en sus testimonios que compartir el trabajo con los suegros durante la primera etapa de casados es una obligación moral; como una forma de devolver los futuros derechos de acceso a pastales y chacras o como un modo de reciprocitar la ayuda prestada para la independencia de la unidad doméstica. El agua que se usa para las chacras de regadío es colectiva y su uso entonces será determinado por los varones.

Distribución de los Medios de Producción y Reproducción	Mujer					Hombre		
	Imilla	Tawajo	Warmi	Apoche	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
<b>Ganadería</b>								
Pastales	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Animales	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
<b>Agricultura</b>								
Chacras	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Semilla	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Instrumentos trabajo	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Aguas	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
<b>Textilería</b>								
Telar Horizontal	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Telar pedar	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Huso y otros	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Lana	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
<b>Vehículos</b>	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
<b>Capital comercial</b>	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
<b>Utensilios domésticos</b>								
Vajilla	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Piedra de moler	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Tejidos almacenamiento	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Ropa de cama	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Otros tejidos	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Objetos rituales	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘
Instrumentos musicales	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘	⊘

  

⊘	Son Propietarios
⊘	No son Propietarios
⊘	Acceden, pero poco

Figura 2. Distribución de los medios de producción y reproducción según fase del ciclo vital.

La filiación patrilínea, la patrilocalidad del matrimonio y la escasez de tierras hacen que las mujeres no accedan a este importante factor productivo. Los hombres aymara argumentan que éstas tienen acceso a través de su marido, quien tiene derechos en la comunidad de su padre. Asignarles a ellas implicaría conflictos entre familias y la fragmentación de la tierra al punto de hacer inviable la convivencia. Postulan que como una forma de compensarlas pueden heredar animales, tejidos y otros objetos.

Los animales pertenecen a ambos géneros en todas las categorías de edad. La ceremonia de corte de pelo es el momento en que los padres y padrinos regalan los primeros ejemplares que se irán reproduciendo, junto con otros que van adquiriendo por regalo o compra hasta el matrimonio. Otra estrategia para conseguir ganado es a través del trabajo en medias, lo que implica que la mitad de las crías que se obtengan serán para el mediero. Si éste es un hombre o una mujer casada los animales serán para la unidad conyugal, aunque se tendrá presente quién invirtió mayor cantidad de trabajo. Los instrumentos de trabajo agrícola son principalmente objetos de propiedad masculina y son los varones casados y abuelos quienes deciden el uso familiar. La indumentaria textil es de propiedad individual y cada miembro de la familia será dueño de sus propios instrumentos.

Los artefactos domésticos son también de estricta propiedad individual. Tanto la vajilla, ollas y cubiertos, piedras de moler, las bolsas tejidas para el almacenamiento de los productos agrícolas, frazadas y camas de uso familiar son de la madre y abuela, mientras que aquellos que adquieren las *tawajo* por su propia cuenta son de su propiedad y no se usan, sino por ellas cuando forman su propio hogar. Las herramientas como carretillas, martillos e instrumentos musicales son de propiedad masculina. Las primeras son de hombres casados y los segundos tanto jóvenes como adultos son poseedores. Estos también son dueños de camas y frazadas que han recibido como obsequio de las madres.

Este régimen de propiedad individual se expresa también en el carácter bilateral del sistema de herencia. Mientras las mujeres heredan sus propias pertenencias tales como ganado, telares, hilos y tejidos, objetos de cocina, joyas, alimentos entre otros,<sup>12</sup> los hombres transfieren los derechos de tierra agrícola, los instrumentos musicales, tejidos, ganado y herramientas en general. De esta manera, se identificaron ocho tipos de medios de producción y reproducción (Figura 2). El acceso a los medios de producción indica un estricto sistema de propiedad individual de algunos de los bienes socialmente necesarios para la producción y reproducción del hogar. En el caso de las tierras de pastoreo, si bien son de uso colectivo en la comunidad, legalmente son sucesiones que incluyen a varios hermanos de una estancia y comunidad, las que son transferidas legalmente al mayor de los hermanos.

Si distinguimos los medios de producción más relevantes en la economía del hogar, por ejemplo, la ganadería, agricultura, vehículos y capital comercial de aquellos que acompañan su reproducción, es decir, la textilera y tareas domésticas, vemos lo siguiente (Tabla 2).

De un total de ocho bienes de alto valor social, siete están en manos de los hombres-esposos, cifra que representa el 87,5%; mientras que las mujeres-esposas acceden sólo al 37,5%. Observamos una clara concentración en manos de los hombres-esposos y abuelos. Si bien las mujeres y los jóvenes acceden a animales y en menor medida a chacras o tierras agrícolas, los pastales, terrenos para la agricultura y los instrumentos agrícolas son controlados por los hombres adultos.

De este modo y como ocurre con la distribución del trabajo, el sistema de propiedad establece una diferencia importante. La exclusión de las mujeres a la propiedad de la tierra sitúa a los hombres en una posición de poder y de privilegio, ya que les permite ejercer autoridad en las decisiones y controlar,

---

12 Una anciana viuda me expresó su preocupación por la cantidad de objetos que dejaría como herencia a sus hijos e hijas. Pensaba que una de las formas de disminuir los conflictos entre ellos a la hora de la repartición era dejar una cantidad igual de frazadas de los distintos tipos, de manera que recibieran lo mismo.

hasta cierto punto, la relación en la unidad conyugal. Aun así, la distribución del producto bajo el concepto de propiedad individual otorga a las mujeres cierto control sobre su trabajo. En las familias que han migrado a la ciudad pueden tomar decisiones sobre el uso del dinero obtenido por su trabajo o de sus cuentas de ahorro. Es frecuente también que se lamenten cuando no puedan obtener ingresos independientes.

## La distribución del producto

El destino del producto familiar se distribuye según sea para el consumo o ahorro de la unidad doméstica o para el gasto o ahorro personal. El gasto familiar está orientado al consumo de alimentos, ya sea su propia producción de carne, quinua y papas o adquiridos en el mercado como azúcar, fideos, arroz, vegetales y otros; de vestimenta; educación (útiles escolares o enviar a los varones jóvenes a la ciudad); herramientas de trabajo; al cumplimiento de las deudas sociales (cargos religiosos) y salud del matrimonio y su prole. En el caso de los jóvenes, el salario o producto que obtengan puede ser utilizado en parte para el consumo de la familia y en parte para su propio beneficio. El gasto personal se orienta hacia la adquisición de ropa, útiles escolares, útiles de cocina, camas, lana como materia prima, herramientas o para la diversión. El ahorro familiar, cuando es posible, se obtiene para la formación de un capital que sirva para emprender nuevos negocios o compra de animales. El personal, especialmente de los jóvenes, se constituye para la formación de un capital que les permita adquirir y acrecentar sus bienes para el futuro.

Acceso a Medio de Producción	Mujer				Hombre			
	Ilmilla	Tawajo	Warmi	Apache	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
Propietarios	1	1	3	2	1	2	8	6
No propietarios	7	5	3	4	7	3	0	
Tienen acceso, acceden pero poco		2	2	2		3		2
Total	8	8	8	8	8	8	8	8

Tabla 2. Distribución de los medios de producción (ganadería, agricultura, vehículos, capital comercial).

El consumo o venta de los animales y sus subproductos para la familia es decisión del *chachawarmi* o matrimonio. Aunque se tiene un registro estricto de si se trata de ejemplares de la mujer o el varón. Ambos deciden tanto en el tipo de animal que se sacrificará y en el tipo de orientación que se le dará al producto. Sin embargo, debido a que los hombres son los principales comercializadores éstos suelen hacer uso de parte del dinero en la ciudad en paseos, comiendo y bebiendo, en



el que las mujeres no participan. Los animales de niños y jóvenes no se venden ni se consumen, pues es el capital con el que contará en su vida futura. La papa y quinua son principalmente para el autoconsumo y será la unidad conyugal quien la distribuya. Pero son las mujeres las encargadas por excelencia de su consumo. En aquellos pueblos donde se cultiva el ajo, su venta será también del matrimonio, aunque los varones aparecen con mayor capacidad de decisión sobre el dinero obtenido. Los jóvenes, ya sean mujeres u hombres, también pueden emprender algún tipo de actividad agrícola a través de sus padres y en este caso la mayor parte del producto será para su beneficio personal, el que podrá ser ocupado para la compra de bienes de consumo o bien para su ahorro personal.

La textilería: hilados, tejidos o trenzados, es de propiedad individual. Los menores pueden recibir regalos y cuando ellos mismos los confeccionan pueden decidir guardarlos para su propio uso, trocarlos o venderlos; si esto ocurre, el producto o dinero será para su propio beneficio. Lo mismo ocurre con los adultos, aunque en el caso de las personas casadas deben orientarlo al consumo o ahorro de la familia. Aun así, la unidad conyugal tiene claridad de cuánto contribuirá cada uno a los ingresos familiares.

En el caso de la adquisición de un vehículo, si se ha hecho con aportes de la *warmi* y el *chacha*, es de propiedad del matrimonio, pero su uso es preferentemente del varón. En pocas ocasiones ocurre que lo hagan los jóvenes: es más común que se asocien los hijos solteros con el padre y la madre o bien entre hermanos, lo que igualmente supone propiedad compartida en la medida de sus aportes.

## La división social del trabajo, el estatus de mujeres y de hombres y las ideologías de género

Hemos visto que tanto la división sexual del trabajo como la fase del ciclo vital de los miembros de una unidad doméstica son claves para comprender las dinámicas laborales que se dan al interior del hogar. Tanto el hombre-esposo como la mujer-esposa son jefes de una unidad doméstica o responsables directos de los procesos de trabajo y es en ellos en los que descansan la producción y reproducción de la misma. Al interior del matrimonio, son las mujeres quienes se encargan de la mayor parte de las tareas consideradas socialmente necesarias.

Observamos de este modo una clara diferenciación entre los géneros. Se distinguen las tareas reproductivas y algunas productivas. Las primeras son tareas apropiadas para las mujeres, mas no para los hombres. Entre las segundas, el trabajo de pastoreo es asignado a las mujeres. Según el pensamiento aymara el cuidado de las ovejas es una tarea de menor prestigio; así como todas las tareas campesinas se consideran de menor valor que el comercio y el transporte, actividades a las



que tienden los hombres jóvenes. La valoración asignada al trabajo del ganado ovino se relaciona con los precios de mercado, pero también con ideas culturales asociadas a la reproducción simbólica de la familia y la comunidad, las cuales ubican a llamas y alpacas en un lugar esencial en los rituales propiciatorios.

Es notable que el discurso de mujeres y hombres insista en que cualquiera puede realizar los distintos tipos de trabajo y a la hora de las prácticas sea claramente diferenciado. Las explicaciones a estas diferencias se orientan a marcar “preferencias”, mas no exclusiones. No obstante, estas preferencias se vinculan con las estrategias particulares desplegadas por cada unidad doméstica dirigidas también por las coyunturas por las que atraviesa. Es óptimo que las mujeres estén presentes en todas aquellas labores asociadas al consumo y a la fertilidad y abundancia, tales como la siembra, la cosecha, la alimentación, el pastoreo de animales (para su multiplicación). Lo femenino es fundamentalmente pensado como generativo y fértil. Mientras que lo masculino y los hombres se orientan más a las representaciones sociales y políticas.

Las actividades reproductivas y productivas en manos de las mujeres inciden en que éstas inviertan más trabajo. Los hombres así pueden disponer de mayores momentos de ocio, como jugar fútbol o divertirse con amigos y amigas. El ocio no es bien visto en las primeras. El ideal de mujer es aquella que siempre está pendiente del trabajo y su opuesto es ser “*jaira warmi*” (mujer floja), lo que es casi un insulto. Una mujer casada y joven es la que cuida y amamanta a sus guaguas mientras hila, teje y al mismo tiempo está pastoreando o vendiendo. Aquella que teje perfectamente y no se queja ni reclama. Un buen hombre-esposo también es un esforzado trabajador y cuida social y políticamente de su hogar. Estos estereotipos de género permiten justificar y reproducir la organización doméstica.

Es poco común ver a hombres y mujeres solas. Existen escasas rupturas matrimoniales y cuando enviudan vuelven a casar muy pronto. La vida en pareja se requiere para distribuir el trabajo, pero también para cumplir con los ideales de personas en esta y en la otra vida, después de muertos. El matrimonio es el rito de paso más importante. Esto marca a las personas como miembros sociales de la comunidad, adquieren de este modo la condición de *Jaque* (gente) o adultos. Sin embargo, los recién casados son considerados como principiantes o *guaguas*, personas que comienzan a vivir en sociedad y por tanto hay que enseñarlos y dirigirlos. El comportamiento inicial de mujeres y hombres ilustra bien los modelos de esposa-esposo. Cuando la mujer llega a la casa de la familia del hombre, se entrega a la voluntad de la suegra y se esmera por cumplir de la mejor manera sus obligaciones que consisten en cuidar al ganado, beneficiar quinua y atender tanto a su marido como a sus nuevos parientes. Esta etapa dura dos años aproximadamente. La mayoría de las mujeres consideran que este período es muy difícil y no tienen descanso; sin embargo, ellas vuelven a repetir lo mismo

cuando son mayores con las esposas de sus hijos. Para el hombre es igualmente difícil porque la norma y la moral exigen de él un comportamiento respetuoso de sus padres y de la familia de la mujer y porque normalmente está en medio de conflictos entre su esposa y su madre. Pero ellos siguen en su propia casa; no se los prueba de la misma manera que a las mujeres como nuevos integrantes de la familia. En ocasiones los conflictos no son superados y las mujeres deben regresar a sus hogares de origen. En caso de existir hijos, el ideal es que se queden en casa de su padre pero también pueden establecer arreglos de manutención y dejarlos con su madre. Los argumentos tanto del novio como de su familia refieren a lo poco trabajadora y poco respetuosa que fue la mujer. Desde el punto de vista de la mujer es que no congeniaron con la familia del novio y que ésta tiene costumbres distintas a las de su grupo doméstico.

La residencia virilocal de la unidad conyugal implica la salida de la mujer de su grupo familiar, lo que incide en la posición de las mujeres al interior de sus familias. Tanto las relaciones consanguíneas como las de alianza hacen que su situación sea ambigua. Como hija y hermana es percibida como “ajena”, pues en algún momento se va para formar parte de otra unidad doméstica. Aunque esto le otorga, al mismo tiempo, cierta autonomía en su capacidad de decisión y de acumulación durante la etapa previa al matrimonio. Mientras a los varones, que permanecen en sus familias, se les socializa para el rol de dirigentes del espacio familiar y comunal.

Dado el carácter que asume el matrimonio en la organización social de la comunidad aymara las relaciones de género que se establecen en él son relevantes para entender la división del trabajo, el acceso a los factores productivos, la distribución y el consumo. Los hombres, situados en una posición de privilegio, controlan el trabajo de las mujeres al interior del hogar. Pero, la edad/generación resulta igualmente importante, ya que son las propias mujeres, en su condición de suegras, las que dirigen las labores femeninas en el período de mayor productividad y fertilidad. Así como el trabajo de los hombres es controlado por sus padres.

La tierra en manos de los hombres adultos no explica por sí misma el control del trabajo femenino. En las ciudades, donde la tierra deja de ser relevante y donde ambos aportan a los ingresos familiares, la situación sigue siendo más o menos igual. Es en este sentido que el estatus femenino y las ideas respecto de la diferencia sexual, que definen a lo masculino y a los hombres como poseedores de mayor prestigio, ayudan a entender por qué la población masculina se beneficia gratuitamente del trabajo de las mujeres.

Los datos expuestos muestran un fuerte conflicto generacional que está afectando a las relaciones entre los géneros. Los hombres jóvenes se van desligando de las tareas propiamente campesinas por ser consideradas de menor prestigio. La

educación de los hijos es pensada como una opción de ascenso social y cultural (ser menos “indios”). Si bien esta ausencia de los jóvenes provoca una sobrecarga en el matrimonio, es en las mujeres en quienes recae el mayor peso del trabajo. Los cambios que se van produciendo por efectos de la mayor mercantilización de la economía producen, por otra parte, una difícil situación para los hombres. La desvalorización de las tareas campesinas y la ausencia de oportunidades laborales para los jóvenes inciden en una desorientación para los mismos. Se agrega a ello la concentración de los medios de producción en los hombres mayores y la tendencia a preferir el trabajo por cuenta propia por sobre el trabajo dependiente.

A partir del rol que cumplen las mujeres en todas las fases del ciclo vital se podría decir que ellas son fundamentales en la sobrevivencia campesina. La preocupación de los jóvenes por acopiar lo necesario para su futuro hogar en la etapa previa al matrimonio resuelve en parte la subsistencia inicial del mismo, ya que su menor escolaridad las lleva a incorporarse a la producción de bienes antes que los hombres.

En resumen, la desigual distribución del trabajo, de los medios de producción y del consumo provoca tensiones en el hogar, particularmente en el matrimonio y en los hombres jóvenes. Situación que debe ser explicada tanto por los efectos de la desigualdad social en la que se encuentra la economía campesina en el orden regional y nacional, pero también porque las ideologías de género asignan a la mujer una posición de menor prestigio que los hombres y porque la sociedad aymara otorga mayor poder a los varones mayores. La edad o generación como canal de prestigio se combina con las ideas respecto al género en la teoría aymara de la división del trabajo. Quien tiene mayor autoridad en la familia es aquel que tiene más edad, independientemente de su condición de género. A esto también se agregan las relaciones de parentesco o matrimonio. Son las mujeres-suegras las responsables de dirigir el trabajo de las mujeres-esposas y son los hombres-padres quienes controlan a los más jóvenes.

Los antecedentes expuestos cuestionan, así, la reciprocidad y complementariedad supuestamente existente en la unidad “*chacha-warmi*” y afirmada en varios de los estudios regionales. A pesar de la flexibilidad del discurso y de las prácticas se dan relaciones de intercambio desiguales. Las mujeres en su condición de esposas asumen el rol de proveedoras, son las encargadas de la reproducción biológica, de la mano de obra y de la unidad social. Esta situación se agrava con el distanciamiento de los hombres de las tareas productivas. Sin embargo, las tendencias observadas en este estudio podrían ser erráticas al no considerar en el análisis dos dimensiones de gran relevancia: la composición de los ingresos campesinos y la diferenciación social al interior de las comunidades del altiplano. Ciertamente, la obtención diferencial de ingresos en el hogar, particularmente el que aportan los hombres vía venta de mano de obra, comercio o transporte, podría

ser determinante. Por otro lado, el tipo de relaciones que se establecen dentro del hogar dependerá de su posición de clase. Las familias con mayores capacidades económicas pueden contratar mano de obra para una parte de los procesos de trabajo aquí identificados y de este modo la mujer-esposa o el hombre-esposo podrían liberarse. Aun así, los resultados de este estudio permiten concluir que las desigualdades sociales que genera la subordinación de la economía de los hogares altioplánicos a la economía nacional y las orientaciones valóricas impuestas por el estado nacional han profundizado las desigualdades sociales entre mujeres y hombres aymara, creando tensiones familiares de difícil solución.

## Agradecimientos

Agradezco especialmente a las familias aymaras que me cobijaron en sus hogares. Los comentarios de mis compañeras de trabajo: Ana María Carrasco, Claudia Echeverría y Caprice Tabilo fueron de mucha utilidad. Pablo Ospina tuvo la gentileza de compartir reflexiones y aportar sugerencias. Este trabajo forma parte de los proyectos FONDECYT 1970047 y CONICYT para Estudios de Género EG 96942.

## Referencias citadas

- Anderson, J. 1990. Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2, (1): 77-113.
- Butler, J. 2000. El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review* (2): 109-122.
- Casos, V. 1990. *La Mujer Campesina en la Familia y la Comunidad*. Lima: Flora Tristán.
- Carrasco, A.M. 1993. “Participación social de las mujeres aymaras”. Manuscrito en poder de la autora.
- Carrasco, A.M. 1994. Mujeres aymaras y trabajo remunerado. *Temas Regionales*, (1): 30-41.
- Deere, C.D. 1992. *Familia y Relaciones de Clase. El Campesino y los Terratenientes en la Sierra Norte del Período 1900-1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, M. 1985. La comunera como productora. *Allpanchis* (25): 3-15.
- \_\_\_\_\_. 1992. “Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad de Cuzco”. En: *Espejos y travesías. Antropología y Mujer en los 90*, editado por S. Montecinos y R. Rodríguez, pp. 16: 25-45. Isis Internacional, Santiago.
- Flores, G. 1996. “Desarrollo y mujer rural”. Ponencia Presentada en el Seminario Mujer Rural, Arica.

- Gavilán, V. 1994. "Aportes para el análisis de la realidad rural de la Primera Región desde una perspectiva de género". Ponencia Presentada en el Seminario Taller La Situación Laboral de la Mujer en Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1995. Una aproximación a las relaciones de género entre los aymaras del norte de Chile. *Temas Regionales*, (2): 21-34.
- González, H. 1990. "Timar diagnóstico socioeconómico. La utilización de dos espacios económicos: el campo y la ciudad". Documentos de Trabajo 1-36. Taller de Estudios Andinos, Arica.
- González, H. y H. Gundermann. 1989. "Campesinos y aymaras del norte de Chile". Documento de Trabajo 1: 3-30. Taller de Estudios Andinos, Arica.
- Gundermann, H. 1986. Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Chungara*, (16-17): 233-250.
- Harris, O. 1980. "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes". En: C. Macormack y M. Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 70-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis*, (25): 17-42.
- \_\_\_\_\_. 1986. La unidad doméstica como una unidad natural. *Nueva Antropología*, (30): 199-222.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction". En: J.S. Kahn y J.R. Llobera (Eds.), *The Anthropology of Precapitalist Societies* (pp. 109-147). London: Macmillan Press, Mackintosh, M.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Domestic labour and the household". En: S. Burman y S.T. Martines (Eds.), *Fit Work for Women* (pp. 173-191). New York: St. Martin's Press, Mackintosh, M.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Gender and economics. the sexual division of labour and the subordination of women". En: *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally Perspective*, editado por K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullagh, pp. 1-15. CSE Books, London.
- Moore, H. 1990. *Feminismo y Antropología*. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Pizarro, L. 1987. "Algunas reflexiones acerca de los espacios femeninos y masculinos en las comunidades aymaras del sector de Isluga". Documento de Trabajo 10: 1-16. Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- Stolen K.A. 1987. *A Media Voz: Ser Mujer Campesina en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Van Kessel, J. 1992. *Holocausto al Progreso*. La Paz: Hisbol.
- Warren K.B. y S.C. Bourque. 1976. Campesinas y comuneras: subordinación sexual en la sierra peruana. *Estudios Andinos*, (5): 77-97.



## “Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios”: la voz de una mujer en un conflicto por la defensa de la bahía de Maiquillahue<sup>1</sup>

DEBBIE GUERRA

Esta ponencia intenta hacer público por medio de la inscripción de la memoria oral de la defensa de “un estilo de vida” en la bahía de Maiquillahue. Esta inscripción es llevada a cabo –en un proceso dialógico– entre la investigadora y una de las protagonistas del movimiento en contra de la construcción del ducto de una empresa de celulosa en el río Lingue en la comuna de San José de la Mariquina. Este conflicto tiene ribetes paradigmáticos, toda vez que es el único caso en el cual una comunidad organizada doblega los intereses de un mega proyecto.

Antropólogas y antropólogos somos contadores de historias. Historias que escuchamos y recontamos y que –como dice una mujer mapuche williche de la región de Los Lagos– “nos conversan de las cosas que uno [nuestros/as otros/as] ha pasado”.

Es el proceso de “recontar” la historia lo que me ocupa en esta reflexión, es decir, el proceso de la “inscripción” en el texto de la narración oral. El proceso en el que la oralidad es convertida en palabra escrita. El proceso por el cual tratamos de capturar y reflejar la “vida como es vivida” (Abu-Lughod 1993: 2). Así como me dice la protagonista de la historia que intento recontar: “Ojalá que tú transmitas ... todos los sentimientos que yo trato de transmitirte a ti para que la gente entienda y se conmueva con lo que hemos vivido en esta caleta”. En esa caleta donde empieza el camino de ripio, una escalera que nace en el mar y se detiene a mitad

---

1 Publicación original: Guerra, Debbie. 2003. “Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios”: la voz de una mujer en un conflicto por la defensa de la bahía de Maiquillahue. En: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I, pp. 655-658. Santiago: Gráfica LOM. <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/96>  
El IV Congreso Chileno de Antropología se desarrolló en la ciudad de Santiago en 2001 y sus actas se publicaron el año 2003.

“Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios”...

de camino del cielo es el puente que reúne a dos mujeres –una que viene desde lejos y otra que está, una que visita y otra que recibe– que intentan en la “liminidad” del tiempo y el espacio compartido reconstruir la historia épica de un conflicto en el cual una comunidad organizada doblega los intereses de un mega proyecto.

A ver cuando yo conocí del conflicto ... el 17 de Junio, pero ... como una semana antes yo había escuchado rumores de que algo estaba pasando, que querían poner un tubo en el mar, pero yo no sabía en realidad de qué se estaba hablando.

La defensa de la Bahía de Maiquillahue constituye un caso paradigmático entre los conflictos ambientales en Chile y en Latinoamérica. Se trata de una movilización sistemática desarrollada entre el 17 de junio de 1996 y el 30 de octubre de 1998 por los residentes de la costa norte de la provincia de Valdivia quienes, organizados en el Comité de Defensa de Mehuín, impiden que la Empresa Celulosa Arauco y Constitución S.A. (CELCO, en adelante) pueda realizar los estudios ambientales para la instalación de un ducto eferente en la bahía para la evacuación de los desechos de su futura planta de celulosa de San José de la Mariquina, la más grande proyectada para América Latina (Araya 2001, Geotécnica 1995, Kaltmeier 1998, Maldonado, Montecino y Bravo 1999, Rendon 1998, Sáez y Rojas 1999, Sepúlveda 2000a, 2000b, Valenzuela 2000).

La planta, que se emplaza en el fundo Santa Rosa en la comuna de San José de la Mariquina, demanda agua fresca a razón de 0.6m<sup>3</sup>/segundo, ocupando mercedes de agua del río Cruces, adquiridas por la empresa. Originalmente se propuso verter sobre el mismo río una cantidad similar de agua, previo tratamiento secundario, en calidad de efluente principal del proceso de blanqueo de la pulpa (requerido para la comercialización de la celulosa) (Geotécnica 1995). La Comisión Regional del Medio Ambiente rechazó esta propuesta por el daño ecológico que podría causar a un río que goza de protección ambiental por ser santuario de la naturaleza (Santuario Nacional Carlos Andwater). La respuesta de la empresa fue diseñar un ducto concebido para arrojar novecientos litros por segundo de residuos industriales líquidos y doscientos cincuenta litros por segundo de agua de enfriamiento al mar. El diseño del ducto era de un metro de diámetro y, de haberse instalado en la bahía, habría tenido treinta y cinco kilómetros de longitud, incluyendo un emisario submarino instalado a quince metros de profundidad con una extensión de un kilómetro y cuarenta y cinco metros de longitud (Sepúlveda 2000a: 28).

El trayecto del tubo tenía una trayectoria desde la planta hasta el mar venía ..., a más o menos un kilómetro de la playa, o sea en esas piedras altas que están allí, si hasta ahí más o menos la desembocadura del tubo, más o menos la misma altura un poquito más acá no más de las piedras. Entonces nosotros vemos la



bahía como una bahía en forma redonda, si tú te paras acá ves que tiene forma de herradura...

La Bahía de Maiquillahue, Provincia de Valdivia, limita por el norte con Punta Roca (39° 23'S, 73° 14'W) y, por el sur, con Punta Maiquillahue (39° 27'S, 73° 16' W) (Jaramillo 1978: 72). Representa una importante reserva de la vida marítima. Ubicada dentro de los límites de la zona de aguas templadas frías, está compuesta por cuatro playas: desde Mehuín a Queule, playa Universitaria, Puchicullin y Cheuque, provistas de formaciones rocosas que las hacen aptas para mariscar (Sáez y Rojas 1999: 20; para una descripción del territorio ver Treutler 1882).

El río Lingue, que es el río que desemboca a la bahía es el más grande y es el único semillero más grande que hay dentro de la región donde está reproducción...una gran cantidad de robados y peces, en cuanto a pejerreyes, todo lo que se pueda (reproducción marina dice alguien) reproducir en una...entre aguas salada y dulce como es la entrada del río hacia el mar, que es el río Lingue, eso está escrito, eso está publicado y está hecho por una persona que trabaja en la Austral

El río Lingue es un importante factor en la bahía: estuario que desemboca en el extremo sur cuyas características son las adecuadas para la crianza de especies que luego salen al mar (Pequeño 1981). Los mitílidos (choros), por ejemplo, sólo se crían en estuarios. Más todavía, según lo demuestran los estudios de botánicos, el mar en esta zona cumple un importante papel como agente diseminador de semillas (Ramírez y Romero 1978). Por ello, por más de 30 años la Universidad Austral de Chile tuvo en Mehuín un centro de investigaciones científicas (laboratorio costero del Instituto de Zoología, ubicado frente la playa Universitaria).

Entonces cuando yo ya empecé a ver que las cosas estaban en la práctica, se estaban haciendo, ya no era una mera conversación o un comentario, yo dije no puede ser esto no puede ser, es imposible que sea esto, no puede ser ni un tubo, ni ninguna cosa puesto en el mar.

Se constituye el Comité de Defensa de Mehuín para encarar el conflicto como una organización sin personalidad jurídica que reúne a las diferentes agrupaciones sociales mehuinenses. Lo conforman el sindicato de buzos y pescadores, gremios del comercio y juntas de vecinos. Se suman a la defensa las iglesias evangélicas agrupadas en las iglesias unidas, los Concejos Municipales de San José y Toltén, la coordinadora Mapuche-Lafquenche (formada en 1995 por las comunidades de Maiquillahue, Quillalhue, Chan Chan, Alepue, Mehuín Alto, Tringlo y Cheque), además de las caletas ubicadas entre Queule y Maiquillahue (Sáez y Rojas 1999; para examinar el rol del municipio, ver Valenzuela (2000).

“Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios”...

... [F]inalmente tuvimos que demostrar que la cosa era así para que otras personas conocieran la bahía, nadie conocía nada, si Mehuín ni siquiera estaba en los mapas.

Y, finalmente como nosotros nunca dejamos de hacer los estudios, porque no había para que, o sea demostrando todo lo que ya nosotros habíamos demostrado técnicamente, y eso es lo que siempre rebatía Gabriel Valdés por el diario. Decía como esta gente si son...estos que se llaman decir, como diciendo que nosotros nos atribuíamos el ser especialistas en el tema, como si nosotros éramos simples dueñas de casa y pescadores y rotos ordinarios, dijo, que como podíamos nosotros, demostrar esto que estábamos demostrando y finalmente tuvo que, o sea yo creo que tuvo que aceptarlo no más.

El éxito de la comunidad radicó en su capacidad para impedir la realización de los estudios de impacto ambiental requeridos por la Comisión Regional para el Medio Ambiente, para autorizar la instalación del ducto (Sepúlveda 2000b, ver también “Mehuín en Pie de guerra: Pescadores Expulsaron a Expertos de Celulosa”, *El Diario Austral de Temuco*, 13 de enero de 1998). Para ello, la comunidad debió generar un consenso lo suficientemente amplio que permitiera justificar y coordinar las actividades de resistencia que imposibilitaron la realización de dichos estudios.

La historia a ser contada se re-construye en la intersección de los intereses de la investigadora y de Teresa, una de sus protagonistas. La primera inspirada en escuchar y hacer oír las voces de las mujeres. La segunda inspirada en evitar que el conflicto se esfume de la memoria de la bahía.

Las intenciones de ambas son negociadas y re-significadas en el proceso de la construcción del discurso oral, pues como nos señala Ong “el discurso oral se interpreta a medida que sucede. Negocia significados a partir de significados”. El proceso de producción del relato se da en un tiempo y un espacio liminal que ambas comparten en la inevitabilidad de su posicionalidad. Es un proceso de colaboración tensionado por las experiencias sociales, históricas, económicas, políticas, culturales, ideológicas e interpersonales de ambas, por ello es necesario reconocer y estar atenta (o) que “escribir la historia de vida de otra persona puede convertirse en un acto de poder y control” (Boyce Davies 1992: 13).

El pasar del tiempo y las conversaciones, donde se comparten experiencias y sentimientos, desplazan las primeras intenciones, Para Teresa, surge la necesidad del testimonio, en el sentido de testificar, dar fe, de la lucha contra el ducto, como una obra de Dios.

Cuando se empieza a desencadenar todo lo de este otro conflicto, entonces ya era para mí algo que iba a tener solución, pero siempre y cuando yo me tomara de la

persona que era adecuada y ahí comienza toda... la experiencia mía no es tanto que nosotros en este conflicto fuimos choros, que fuimos aquí, que pudimos hacer esto, que pudimos hacer esto otro, que hubo gente externa que nos ayudó; yo creo que aquí más que nada fue la voluntad de Dios que este pueblo se salvara. Porque todos estando en contra fue como dar vuelta una moneda al otro lado.

Para el gobierno nosotros estábamos muertos técnica y políticamente, porque los compuestos clorados que iban a ser depositados en el mar son muerte. Pero como en la historia de Lázaro, resucitamos al evitar la construcción del ducto. Fuimos instrumentos en las manos de Dios.

En el testimonio, “el yo testimonial nos invita a identificarnos con él. Nosotras (os) somos diferentes, y no hay una pretensión de una experiencia universal o esencial... La singularidad representa lo plural no porque reemplaza o subsume al grupo sino porque la (él) que habla es una parte distinguible del todo” (Sommer 1998: 108).

No me comprometí con la gente, me comprometí conmigo misma porque se trataba de mí, o sea Mehuín soy yo.

El testimonio tiene un efecto desestabilizador en el proceso de recolección y de escritura. El rol de la “investigadora” es la elicitación de la memoria, que –sin embargo– se construye en el diálogo y en la colaboración: entiendes lo que quiero decir, me pregunta constantemente Teresa. A medida que avanzamos en nuestro diálogo, asimilo que su pregunta no se refiere a lo cognitivo –como yo suponía– sino a la fe. La pregunta cuestiona y desestabiliza mi racionalidad.

Cuando yo me he arrodillado y me he humillado, porque yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios y a lo mejor parece loco o algo que tú no ves, pero ahí está la fe, por fe yo puedo verlo, puedo sentirlo...y de repente yo estoy mirando el mar y me maravillo como Dios hizo una cosa tan maravillosa como el mar porque no hay ningún hombre, no hay nadie que lo pueda haber hecho como lo hizo él. Creo que Dios a nosotros nos hizo perfectos, pero nosotros tenemos que saber cómo utilizar esa perfección que hizo Dios en nosotros, tenemos que saber utilizarla y para bien.

En definitiva, se desestabiliza el yo de la narrativa eurocéntrica, patriarcal y heroína.

Ojalá que tú transmitas en el libro [parte de nuestro acuerdo de trabajo] todos los sentimientos que yo trato de transmitirte a ti, para que la gente entienda y se conmueva con lo que hemos vivido en esta bahía.

## Referencias citadas

- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. California: University of California Press.
- Araya, José. 2001. El Conflicto de Mehuín. Potencia presentada a la Conferencia por la No Violencia y el Empoderamiento Social. Puri, Orissa, India, 18-24 de febrero. <http://www.wri-irg.org/es/nvsecase.htm#mehuín>
- Boyce Davies, Carole. 1991. Collaboration and the ordering Imperative in Life Story Production. En: Sidione Smith y Julia Watson (Eds), *De/Colonizing the Subject. The Politics of gender in Women's Autobiography*. editoras. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Geotécnica Consultores. 1995. Proposición de Términos de Referencia. Estudio de Impacto Ambiental. Proyecto Planta Celulosa Valdivia. Celulosa Arauco y Constitución S.A. Documento fotocopiado.
- Kaltmeier, Olaf. 1998. Widerstand mit Symbolcharakter? Der Fischerinnenort Mehuín wehrt sich gegen Forstkonzerne und Staat. *Solidaridad*, (197): 11-13.
- Maldonado, Ana María, Lorena Montecino y Patricia Bravo. 1999. *Mehuín, Sustentabilidad y Resistencia. Lecciones de una Comunidad Organizada*. Santiago: Observatorio de Conflictos Ambientales.
- “Mehuín en Pie de Guerra Pescadores expulsaron a expertos de Celulosa”. *El Diario Austral, Temuco*: 13 de enero de 1998. [http://www.geocities.com/CapitolHill/Senate/7718/au\\_113.htm](http://www.geocities.com/CapitolHill/Senate/7718/au_113.htm)
- Pequeño, Germán. 1981. *Peces de las Riberas Estuariales del Rio Lingue*, Chile. *Cab.Biol.Mar.* (Roscoff), (22): 141-163.
- Ramírez, Carlos y Magdalena Romero. 1978. El Pacífico como Agente Diseminante en el Litoral Chileno. *Ecología*, 3 (1): 19-30.
- Szez Vivian y Sandra Rojas. 1999. Mehuin. Informe de Práctica Profesional. Escuela de Antropología: Universidad Austral de Chile.
- Sepúlveda, Claudia. 2000a. “El Proyecto Celulosa Valdivia: La Legitimidad del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental Puesta en Juego”. En: F. Sabatini, C. Sepúlveda y H. Blanco (Eds.), *Participación Ciudadana para Enfrentar Conflictos Ambientales. Desafíos para el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental* (pp. 23-58). Santiago: CIPMA.
- \_\_\_\_\_. 2000b. “Lecciones del Caso Celulosa Valdivia: Evaluación de Impactos Sociales, Participación Ciudadana y Prevención de Conflictos Ambientales”. En: *Participación Ciudadana para Enfrentar Conflictos Ambientales. Desafíos para el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental*. F. Sabatini, C. Sepúlveda y H. Blanco (eds.). pp. 117-152. Santiago: CIPMA.
- Sommer, Doris. 1998. “Not Just a personal Story: Women s Testimonios and the Plural Self”. En: Bella Brodzki y Celeste Schenck (Eds.), *Life/Lines*:

*Theorizing Women's Autobiography*. Nueva York: Cornell University Press.

Valenzuela, Gonzalo. 2000. "Participación, Sociedad Civil y Gestión Ambiental Comunal". Tesis de Grado para Optar al Grado de Licenciado en Sociología. Universidad de la Frontera, Temuco



# Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena<sup>1</sup>

CLORINDA CUMINAO ROJO

## Introducción

Los colectivos de mujeres que se expresan y demandan desde la perspectiva de la mujer, por lo general, han sido catalogados de feministas. Pero, el interrogante es cuándo realmente están al interior de un pensamiento feminista. De esta forma, resulta primordial clarificar el concepto. Para algunas autoras (Offen 1991, Ergas 2005), el concepto de feminismo necesariamente debiera ser vasto, adecuado al contexto histórico y en permanente construcción. Sin embargo, al momento de definir una acción feminista las miradas se dirigen a ver a aquellos valores que las mujeres defienden públicamente como propios: el enjuiciar su status en la sociedad con respecto a los hombres y, consecuentemente, las injusticias institucionalizadas que los hombres como grupo ejercen sobre las mujeres. Desde esta lógica, ser feminista significaría estar en conflicto con la cultura y la sociedad dominadas por el varón (Offen 1991).

Considerando esto, muchas de las actividades y acciones de los grupos de mujeres se ajustarían a posturas o definiciones del feminismo. Pero, en el interior de esta dinámica también hay que tener presente cómo se construyen los procesos de autodefinition. Estos ciertamente tienen que ver con elementos que configuran la identidad. De este modo, existiría una serie de dimensiones que determinarían si las mujeres se definen o no como feministas. Entre estas, aspectos de la trayectoria de vida, tanto individual como colectiva, y el contexto social, étnico y cultural.

---

1 Publicación original: Cuminao Rojo, Clorinda. 2009. Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena. En: Andrea Pequeño (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, pp. 111-124. Quito, FLACSO, Sede Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41461.pdf>

Por lo general, hay intentos de definir desde afuera el accionar de las mujeres, situación de la que las mujeres mapuche<sup>2</sup> no han quedado exentas. Lo complicado de aquellas definiciones que surgen externamente es que, por lo general, caen en estereotipos. Por esa razón es importante tener en consideración la forma en que se construyen y se proyectan las mujeres a sí mismas, al interior de una sociedad, cultura o pueblo determinado.

Este mismo contexto condicionaría las características particulares de los sujetos femeninos y también de los feminismos. Esta idea da cuenta de lo difícil que resulta definir el feminismo en un solo concepto, dada las transformaciones de las identidades femeninas y, más aún, la diversidad de elementos que se entrecruzan en dicho proceso.

En esta perspectiva de definiciones, y principalmente de procesos de construcción de identidad, es que a continuación se presenta la manera en que las mujeres mapuche enuncian un discurso y una acción a través de la palabra y la escritura. A partir de ello, el texto indaga en los cruces –o sus imposibilidades– con una postura feminista.

## Las voces de las mujeres mapuche: el trabajo y la dirigencia

### *Las trabajadoras domésticas*

Un espacio laboral de las mujeres mapuche es el de desempeñarse como trabajadoras de casa particular. Esta actividad fue una de las primeras desarrolladas por aquellas que migraron desde sus comunidades rurales hacia las ciudades. Por lo general, se trata de mujeres que son madres solteras y que no cuentan con viviendas. En razón de ello, tienen que emplearse en el servicio doméstico bajo la modalidad de “puertas adentro”. Esta condición está ligada a bajos sueldos y también a una jornada laboral que se extiende de acuerdo a los requerimientos de los empleadores.

Ante esta realidad se creó la Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche que se Desempeñan como Trabajadoras de Casa Particular. A través de esta organización, se ha venido exigiendo una política social y se han venido generando acciones destinadas a: “potenciar y visibilizar a las propias mujeres trabajadoras mapuche, quienes se encuentran dispuestas a organizarse en la defensa de los derechos

---

2 En este texto se utilizará el término mapuche que significa gente de la tierra y pueblo mapuche, entendiéndolo como un todo integral que reúne a mujeres y hombres.



políticos, laborales, económicos, sociales y culturales” (Marisol Aguas,<sup>3</sup> testimonio, Santiago, Chile, 2002).

El hecho de ser mapuche acentúa en mayor grado la discriminación, ya que se vive una triple exclusión: como mujeres, como indígenas y como pobres. Consecuentemente, las mujeres indígenas que trabajan en el sector del servicio doméstico se encuentran en una posición de mayor vulnerabilidad.

Al interior de la organización han surgido voces que reclaman que se debe incorporar en el ámbito sindical el tema de la “identidad, los derechos como mujer/ trabajadora/indígena/migrante para poder avanzar en nuestra construcción y valoración” (Marisol Aguas, testimonio, Santiago, Chile, 2002). En principio, los derechos se abogan por y para todas las mujeres, pero esto cambia al momento de identificarse como “mujer mapuche”: aquí afloran los derechos colectivos como pueblo en el ejercicio de los conocimientos y prácticas culturales. Esto, se da especialmente en aquellas que forman parte de organizaciones mapuche y que asisten a ceremonias tradicionales que se realizan periódicamente en la ciudad.<sup>4</sup>

Así, los intentos por visibilizar el tema de las mujeres indígenas al interior de los espacios sindicales y laborales ha sido una experiencia de aquellas que están más conscientes de sus reivindicaciones como parte del pueblo mapuche. Por un lado, demandan sus derechos como trabajadoras, pero al momento de referirse a la condición de mujeres mapuche, emerge un discurso desde lo colectivo, desde espacios de la comunidad y de las organizaciones, como una manera que ha sido transmitida, que privilegia el formar parte de un pueblo. Esta situación revela una dimensión de la identidad y del proceso de autodefinition como mujeres mapuche que vendría a atravesar todas las experiencias que se viven.

La primera condición de identidad colectiva de las mujeres indígenas partió de los procesos organizativos, donde definen su condición genérica y étnica, permitiendo el flujo y la interacción con los “otros” y las otras, estableciendo un diálogo de diferenciación y reencuentro. En este ámbito de los espacios comunitarios, las actividades de las mujeres y las organizaciones, aun cuando sean mixtas, han contribuido a definirse desde su condición de ser mujer indígena... (Palomo 2006: 239).

---

3 Marisol Aguas durante el año 2002 era representante del CONACIN y de la Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche Trabajadoras de Casa Particular. Actualmente se desempeña en la labor de dirigente mapuche.

4 Como el caso del nguillatun (ceremonia religiosa mapuche), wiñol tripantu (año nuevo o vuelta de año mapuche) y juegos de palín (Chueca, juego deportivo mapuche).

De esta manera, se crea un discurso desde las mujeres para: mejorar su condición; visibilizarse ante una sociedad dominante, en donde se es mujer mapuche y se pertenece a un pueblo oprimido sin derechos colectivos; y exigir –al interior de la comunidad y la organización– ser valorada, escuchada e incidir en la toma de decisiones.

Es plausible pensar que esta misma pertenencia a un pueblo marginal y excluido del ámbito político ha generado puntos de vista en común con el pensamiento feminista; especialmente, como señala Cohen (2005), con el que caracterizó a la década de 1980 y que apuntaba a lograr una interpelación ante la sociedad civil y el Estado, situación en la que también se han centrado las demandas de los pueblos originarios en Chile. En este contexto se construye un discurso desde la marginalidad, que se diferencia por la condición étnica y las representaciones de identidad.

Por otra parte, volviendo al tema de la organización sindical de las trabajadoras de casa particular, el hecho de participar activamente en procesos organizativos potencia una mayor conciencia de la condición de género. Desde esta, se apelaría a condiciones jurídicas menos discriminatorias, como por ejemplo: la desigualdad de los salarios, el fuero maternal, la reglamentación de la jornada de trabajo, etc. Así, considerando los temas de interpelaciones, podría decirse que surgen posturas desde “lo femenino”. Estas, sin embargo, no implican necesariamente la asunción y conciencia de una política e ideología feminista. En este caso, la dimensión cultural y étnica es un componente importante y diferenciador que entrega sentidos de identidad. En definitiva, es un factor que sitúa de manera particular las posturas y las reivindicaciones de las mujeres mapuche en el ámbito laboral. Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer, sino desde la perspectiva mapuche de ser consideradas como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales.

### *La dirigencia*

En general, los movimientos de mujeres se han remitido a la creación de espacios más radicales en la lucha contra la discriminación; también el lograr un espacio para sí en la sociedad; el reconocimiento y el cambio social; la condición de dominación y crear precedentes; y ante todo la interpelación de demandas al Estado. En el año 1991 se crea la primera organización de mujeres mapuche, con el nombre de *Keyukleayñ pu zomo*, que significa “ayudándonos entre mujeres”, solidaridad entre mujeres, cuyo principal objetivo era el “dignificar a la mujer”. En su autobiografía, la lideresa Isolde Reuque da cuenta del proceso y de las dificultades que tuvieron para constituirse como organización de mujeres:

Lo que más me motivó fue la falta de valorización y dignificación de las mujeres en las distintas comunidades, que hacíamos de todo, parecían no hacer nada, generalmente ocupando puestos de segunda categoría, secretarías, tesoreras... (Reuque, 2003: 218).

La necesidad de organizarse como mujeres surgió, también, como lo expresa, debido a las molestias y discriminaciones personales al interior del trabajo organizacional:

A los hombres en general, los hombres mapuches, les molesta que uno hable. Les interesa que las mujeres hagan las cosas, medio adivinándolas, que estén al servicio de ellos; y que uno les acepte todo, todo, todo sin mayor reclamo... (Reuque 2003: 219).

El crear una instancia de mujeres mapuche les permitiría ser respetadas y valoradas en su quehacer de dirigentes y, consecuentemente con ello, superar la discriminación:

Las mujeres pensamos y las mujeres nos tenemos que dignificar en este trabajo práctico que se está haciendo. En ese sentido, la lucha por poder ver cómo nosotras podemos estar en la participación política y social del movimiento mapuche... (Reuque 2003: 225).

En el fondo lo que se propone es una mayor visibilización y participación en la toma de decisiones y, por tanto, una igualdad de condiciones con los hombres. En este contexto, Reuque se ha declarado públicamente como una feminista que busca la dignidad de la mujer en general y en particular de las mujeres mapuche. Pese a considerarse feminista y señalar que debe fortalecerse el movimiento de mujeres, menciona que la condición de ser mujer indígena es marginal en relación no solo con los hombres, sino también con otras mujeres no indígenas. Esta idea alude a un tipo de discriminación y de exclusión por la condición de género y étnica.

Por otra parte, desde la dirigencia surgen distintas voces que marcan un descontento de las mujeres mapuche principalmente por el machismo de los hombres. En términos del “deber ser” de la cultura mapuche se habla de la complementariedad entre el hombre y la mujer, pensamiento que es reforzado en las oraciones de los y las machi,<sup>5</sup> donde está presente la dualidad y la complementariedad. Sin embargo, en la práctica cotidiana muchas veces sucede lo contrario y surge el machismo que paraliza a la mujer. Esto debe considerarse como una intromisión donde se considera a la mujer como propiedad del hombre. Esta idea surge

---

5 Principal guía espiritual y médica mapuche.

desde concepciones más individuales y que irrumpen en concepciones colectivas, comunitarias, complementarias y recíprocas, que están en el pensamiento y en los discursos que provienen de la matriz de la cultura tradicional mapuche. Para dar cuenta de la situación nacen explicaciones tales como: “que el machismo europeo se conjugó, se adentró a un machismo propio mapuche. Se unieron este machismo europeo con esta forma de enfrentar la realidad de los mapuche, y se hizo un machismo propio que hoy es muy duro al interior del pueblo mapuche (Reuque 2003: 227).

En la actualidad se hace necesario erradicar estas prácticas machistas y han sido las mujeres quienes han tomado ciertas iniciativas como, por ejemplo, asumir cargos de directivos al interior de las organizaciones y asociaciones mapuche. Tal es el caso de la Región Metropolitana (RM), donde son ellas las que más dirigen y participan en dichas organizaciones. El papel que cumplen es realzar el rol de la mujer al interior de la cultura, canalizar una mayor participación en los distintos temas de educación, cultura, salud y desarrollo productivo, también en términos políticos en la relación con el principal organismo estatal para tratar el asunto indígena en Chile, la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI). Pero hasta este momento, en la RM ninguna de ellas se ha autodefinido como feminista, tampoco lo han hecho de modo individual sus integrantes. Ello, aunque desde fuera sus demandas y acciones pueden catalogarse bajo esta denominación.

En el caso de las mujeres mapuche, como ya se ha visto, en el complejo escenario de definiciones no existe o ha existido un amplio planteamiento de tipo colectivo que se defina como feminista.<sup>6</sup> Esto, aun cuando existen puntos de encuentro con los planteamientos feministas, como por ejemplo: superar la práctica machista, mejorar la condición de las mujeres en relación a la igualdad de oportunidades laborales, principalmente en el contexto de profesionalización de la mujer indígena, vencer la discriminación en la condición de mujeres mapuche, entre otras.

Lo que ha ocurrido es que surgen reivindicaciones de las mujeres mapuche por su situación marginal y de exclusión, al no ser considerada su propia especificidad como mujeres indígenas; es decir, las políticas están dirigidas a las mujeres en su totalidad y no consideran la pertinencia étnica y cultural. Tanto es así, que a las mujeres no indígenas les cuesta reconocer las particularidades culturales propias que poseen las mujeres. Estas ideas han aflorado últimamente en las discusiones en el marco de políticas indígenas urbanas que quiere impulsar el Estado chileno.

---

6 Solo, como se mencionó, la experiencia de la organización de mujeres Keyukleayñ pu zomo cuya dirigencia se declaró como feminista.

## Mujeres mapuche y sus escritos

La producción escrita por parte de las mujeres mapuche, es un tema que no ha sido profundizado suficientemente, producto también de la invisibilización y la escasa posibilidad que han tenido de publicar y difundir sus escritos.<sup>7</sup> De hecho, en el transcurso del tiempo muchas mujeres mapuche han escrito, pero pocas han logrado divulgar sus trabajos y, por tanto, sus pensamientos. Este, por ejemplo, es el caso de las hermanas Zoila y Zenobia Quintremil, ambas profesoras normalistas fervientes defensoras de sus ideas.<sup>8</sup> Entonces, no ha de extrañar que hayan escrito sus comentarios acerca de la situación que atravesaban los mapuche, especialmente desde el punto de vista de la educación. Sin embargo, no ha quedado huella pública de ello. El hecho de que, pese a haber sido conocidas en su época, hayan quedado en el anonimato, refleja que en este ámbito las mujeres mapuche han estado en desventaja en relación a los hombres mapuche, de los que desde 1900 se encuentran antecedentes y obras publicadas.

En la actualidad lo que está sucediendo es una mayor participación al interior de las comunidades y de las organizaciones mapuche. Esto, les ha permitido a las mujeres adquirir más protagonismo y saltar a la luz pública. En esa dinámica también ha surgido la escritura, especialmente en aquellas mujeres que han tenido acceso a la educación formal y estudios profesionales. En este sentido, desde una posición, o más bien desde sus propias representaciones femeninas, dan a conocer sus saberes, vivencias colectivas, opiniones y concepciones de la vida interior. Esto sucede, por ejemplo, en la poesía y narrativa, pero también en estudios especializados y ensayos.

El principal espacio que han destacado las mujeres mapuche es en el campo de la poesía. Entre ellas se encuentran Rayen Kvyen, que da cuenta del proceso de conquista, resistencia mapuche y denuncia social; Graciela Huinao, quien escribe “Walinto” (2001), un libro de poemas en mapudungun y castellano. También la autora ha incursionado en la narrativa, como es el caso de una serie de cuentos titulados “La nieta del brujo” (2003) que surgen de los relatos que ella escuchó de su madre y sus abuelos. María Teresa Panchillo, reconocida poeta cuya obra se caracteriza por ser una recuperación del pasado mapuche, pero también temas actuales y contingentes que afloran desde una activa participación en las organizaciones; María Huenuñir con su publicación del poemario “Malen Mapu,

7 Debido a las características de la ponencia solo se mencionarán algunas de las mujeres mapuche y sus escritos, teniendo presente que en la actualidad hay muchas más que están produciendo una variedad de trabajos.

8 Zoila Quintremil planteó propuestas de educación para jóvenes campesinos mapuche y en 1954 fue la primera mujer mapuche candidata a diputada. A Zenobia se le recuerda que daba fervorosos discursos en la plaza de Nueva Imperial demandando educación para los mapuche, junto al dirigente Miguel Aburto Panguilef.

Niña de Campo” (2003), habla de su vida en el campo, la naturaleza, de sus abuelos y la manera en que se descubrió como poeta.

Lo interesante es que a través de la escritura las mujeres mapuche han podido acceder a la esfera pública que, por lo general, ha sido de dominio masculino. Este escenario viene a romper con la visión tradicional, al interior de una división sexual del trabajo, que sitúa a las mujeres de manera natural en el espacio doméstico.

Un ejemplo del cambio de esta condición se ve en el caso de algunas de las mujeres mapuche, que han partido desde sus comunidades rurales a la ciudad para trabajar como empleadas domésticas. En el proceso de participación en organizaciones mapuche han podido dar a conocer sus escritos, especialmente en el ámbito de la poesía, construyendo un espacio en el cual son reconocidas e invitadas para hacer distintas presentaciones. En este caso, podemos apreciar que las mujeres transitan tanto en la esfera doméstica<sup>9</sup> como en la esfera pública. Consecuentemente, es necesario afirmar que existirían fronteras indecisas y fluctuantes entre ambas esferas: no todo lo público es masculino y ni todo lo privado es femenino (Perrot y Duby, 2000: 336). Las mujeres desde la producción escrita han dado cuenta de este hecho.

Con el correr del tiempo y sobre todo con la profesionalización de las mujeres mapuche, surgen nuevos escritos. Se trata de estudios más especializados en el área de las ciencias sociales, pedagogía, derecho, lingüística y antropología. Cada vez son más las tesis que están produciendo las mujeres cuyos temas centrales se refieren a la situación de los mapuche y de otros pueblos indígenas. En este tipo de estudios es importante mencionar a María Catrileo Chiguailaf, Máster en lenguas. La mayoría de sus trabajos se han orientado a preparación de materiales para la enseñanza del mapudungun, tanto oral como escrito. Entre sus obras se encuentran “Consideraciones lingüísticas para el grafemario uniforme para el mapudungun” (1984) y “Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun” (1995). Sin embargo, su aporte más importante es el Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English (1996). La autora deja en evidencia que el mapudungun es un sistema lingüístico de comunicación y unidad étnica, que se encuentra relacionado con las manifestaciones culturales mapuche, donde el contexto social y cultural resulta crucial para mantener la práctica del idioma (Catrileo 1996). Con este enfoque, la autora deja claro la unidad existente entre lengua y cultura.

---

9 Esfera doméstica dada por su condición de trabajadoras de casa particular.

También están los escritos de Elisa Loncón (Loncón 1995), que plantea la necesidad de una política que asegure los derechos lingüísticos de los pueblos originarios en Chile, desde una perspectiva nacional.

En este sentido, la mayoría de los escritos producidos por las mujeres mapuche aparecen como una manera de dar a conocer o transmitir situaciones particulares, pero que siempre están relacionadas con la comunidad, la organización, el pueblo, los conocimientos y la cultura tradicional en general. Desde allí, brotan ideas reivindicativas para todos los mapuche. Sin embargo, están apareciendo posturas que cuestionan la situación tradicional de la mujer mapuche al interior de la cultura, como es el caso del texto de América Painemal titulado “El velo de la mujer mapuche” (Painemal 2004). Este texto se detiene en la emergencia de organizaciones de mujeres por la falta de espacios en las mixtas, en tanto son los hombres los que toman las decisiones. También menciona la necesidad de abordar situaciones de discriminación y maltrato intrafamiliar al interior de las comunidades, y la violencia a que están expuestas por los allanamientos en las comunidades que se encuentran en conflicto con las empresas forestales. Asimismo, alude a la demanda hacia las instituciones públicas para que asuman el tema de la mujer indígena, dejando de lado la perspectiva asistencialista. De esta forma, la emergencia de temas e ideas desde una visión o percepción femenina resulta interesante y constituye un aporte para la discusión de situaciones que permitan mejorar las relaciones de género, enfrentar la desigualdad que puede darse tanto al interior de la cultura como en relación con la sociedad y el Estado chileno.

Así, las mujeres mapuche y sus escritos marcan una diferencia, una especificidad que surge desde procesos de identidad étnico-cultural, que definen y construyen un discurso que se remite a la cultura tradicional o a demandar mayor participación. En la mayoría de los escritos no aparece fuertemente una autodefinition feminista, pero sí posiciones femeninas en cuanto a la condición de mujer al interior de la cultura y en relación con las otras.

## Conclusiones

El presente texto intentó hacer una reflexión acerca de las diferentes posturas de las mujeres mapuche, principalmente a través de sus voces y escritura. Con la intención de aproximarse a la idea de feminismo indígena, considerando que siempre cuando las mujeres plantean reivindicaciones desde la óptica femenina, son catalogadas de feministas. Al parecer la brecha resulta ser estrecha cuando se habla desde lo femenino y su paso al feminismo, sin embargo este último concepto resulta ser un proceso mucho más ideológico.

Ante esta situación surge el interrogante de si las posiciones de las mujeres mapuches son realmente feministas. No se puede negar que nacen posturas desde las propias mujeres mapuche que apuntan primordialmente a mejorar la condición, ser respetadas y valoradas al interior de la propia cultura, pero el paso a constituirse en un pensamiento feminista está determinado por concepciones que privilegian, antes que todo, ser parte de un pueblo-nación mapuche, conformado por mujeres y hombres. Debido a que la lógica mapuche funciona y adquiere sentido en el colectivo, lo comunitario y familiar, que es el único soporte para dar continuidad a la práctica social y cultural, transmisión de conocimientos y fortalecimiento de identidad. Esto vendría a ser una posible respuesta de por qué a las mujeres mapuche les cuesta tanto definirse como feministas. Ante esta situación Rosa Isolde Reuque menciona:

Generalmente los mapuches nos quedamos en el trabajo como cultura, como pueblo, pero no vamos hacia el trabajo específico de mujeres. Yo creo que todavía nos falta hacer un gran equipo de mujeres que puedan luchar por esos derechos en el movimiento mapuche y el movimiento de mujeres en general... (2003: 293).

También el hecho de que las mujeres mapuche asuman posturas colectivas y desde el pueblo, se debe a la situación de marginalidad y exclusión<sup>10</sup> que generan efectos de aglutinarse, más que separarse de los hombres y formar un movimiento propio de mujeres. Sin embargo, cuando se piensa en la especificidad étnico-cultural de las mujeres, emergen reivindicaciones de mejorar las condiciones y visibilizarse en cuanto mujeres mapuche, no solo ante los hombres sino también ante las mujeres que no son indígenas, y lograr ser respetadas en la diferencia. Por su parte, en el momento que han surgido posturas más feministas, estas apuntan a concretizar derechos en tanto mujeres, pero al interior de la diferencia cultural, donde las ideas feministas se adecuan al contexto histórico desde el cual emergen y los procesos en los cuales se construye la identidad mapuche.

## Referencias citadas

- Catrileo Chiguailaf, María. 1984. Consideraciones Lingüísticas en torno a un grafemario uniforme para el mapudungun. *Actas de Lengua y Literatura*, (1), Noviembre.
- Catrileo Chiguailaf, María. 1995. Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun. *Revista Teórica y Aplicada*, (23).

---

10 En cuanto al no reconocimiento como pueblo y la escasa participación social y política en la sociedad y el Estado chileno.



- Catrileo Chiguailaf, María. 1996. *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungum-Español-English*. Santiago, Chile: Andrés Bello.
- Cohen, Yolande. 2005. "De lo Femenino al Feminismo: el Nacionalismo de Quebec en Femenino". En: Michelle Perrot y George Duby (Eds.), *Historia de las Mujeres, Tomo 5: El siglo XX*, directores, 621-643. México: Taurus.
- Ergas, Yasmine. 2005. "El sujeto mujer: El feminismo de los años sesenta-ochenta". En: Michelle Perrot y George Duby (Eds.), *Historia de las Mujeres, Tomo 5. El siglo XX*. (pp. 593-620). México: Taurus.
- Huenuñir, María. 2003. *Malen Mapu. Niña de Campo*. Santiago-Chile: CEDESCO.
- Huinao, Graciela. 2001. *Walinto*. Chile: Editorial La Garza Morena.
- \_\_\_\_\_. 2003. *La nieta del brujo*. Santiago, Chile: Julio Araya Editorial.
- Kvyen, Rayen. 1996. *Luna de los primeros brotes*. Temuco, Chile: Ediciones Ñuke Mapu.
- Offen, Karen. 1991. Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo. *Historia Social*, (9): 103-135.
- Manque, Carolina, Clorinda Cuminao, Patricia Román y Iván Pizarro. 2003. *Propuestas para el Debate de la Situación de las Trabajadoras de Casa Particular: Xawpayin pu Zomo ni Xekan Meu*. "Nos hemos encontrado en el caminar de las mujeres mapuche". Santiago, Chile: CERC, UAHC, Ayuda Popular Noruega, CONADI.
- Loncón, Elisa. 1995. *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*. Temuco, Chile: Pehuén, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Painemal, América. 2004. El velo de la mujer mapuche. *Periódico Azkintuwe*, (11). <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html> [22k](#) (visitado el 10 de agosto de 2007).
- Palomo Sánchez, Nellys. 2006. "Las mujeres indígenas: Surgimiento de una identidad colectiva insurgente". En: Natalie Lebon y Elizabeth Maier (Eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 236-248). México: Siglo XXI Editores.
- Panchillo, María Teresa y Ximena Ancamil. 1999. *Amulepe tayiñ mogen. Que nuestra vida continué*. Temuco: Comité de Solidaridad con los Pueblos de América; Gobierno Catalán.
- Perrot, Michelle y Duby Georges. 2000. "La mujer civil, pública y privada". En: Ed. Michelle Perrot y Georges Duby (Eds.), *Historia de las Mujeres. El siglo XIX* (pp. 335-338). España: Taurus.
- Reuque Paillalef y Rosa Isolde. 2003. "El Movimiento Mapuche en Democracia 1990-1998". En: *Una flor que renace: Autobiografía de una dirigente mapuche*, ed. y trad. Florencia Mallon, 215-272. Santiago: DIBAM.







# **MEMORIA, DERECHOS HUMANOS Y VIOLENCIA ESTATAL**

## Sobreviviendo más allá del miedo<sup>1</sup>

XIMENA BUNSTER

Los regímenes militares en América Latina han desarrollado pautas de castigo específicamente diseñadas para mujeres que han luchado activamente en contra o, de cualquier manera, resistiendo la explotación ejercida sobre sus pueblos por los gobiernos dictatoriales. Los esfuerzos por dominar y coaccionar a las mujeres por medio del terrorismo y la tortura administrados por el Estado Militar se han organizado y sistematizado. La esclavitud sexual femenina, más generalizada y difusa ejercida a través del estado patriarcal, se ha cristalizado y se ha materializado –literalmente hablando– a través del Estado Militar como Torturador.

La esclavitud sexual como castigo a prisioneras políticas se encuentra por toda Latinoamérica. Sin embargo, el amedrentamiento armado y organizado a las mujeres puede ser comprendido mejor en el contexto de las fuerzas políticas, económicas y sociales presentes en una situación histórica nacional determinada. Vemos, por tanto, algunos matices diferentes entre la victimación de mujeres en Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Honduras y aquella que se hizo característica en los países del Cono Sur –Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay y Bolivia.

En el primer grupo de países –los centroamericanos–, la tortura política de mujeres es parte del terror cotidiano. En forma más frecuente, las mujeres son heridas y muertas en contextos de violencia generalizada: en masacres, ataques a iglesias durante las misas y en incendios de poblados. Esta violencia afecta a diferentes segmentos de la población que casualmente están presentes durante los ataques –hombres, ancianos, niños e incluso animales domésticos. Por el contrario, en los países del Cono Sur –donde un gobierno militar o una sucesión de ellos se atrincheró por décadas–, las mujeres fueron identificadas sistemáticamente como “enemigas” del gobierno, con nombres, domicilio y composición familiar.

---

1 Publicación original: Bunster, Ximena. 1991. Sobreviviendo más allá del miedo. En: Ximena Bunster y Regina Rodríguez (eds. y coords.) *La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo*, pp. 41-62. Santiago: ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres N° 15.

Fueron metódicamente rastreadas y encarceladas. Hubo instituciones al interior del gobierno dedicadas específica y exclusivamente a esta tarea.

Para los propósitos de este capítulo, me he concentrado en el análisis de la tortura sexual de prisioneras políticas que son o han sido ciudadanas de Argentina, Chile y Uruguay. El gobierno argentino estuvo bajo el mando militar, con intermitencias, desde 1930, y los gobiernos chileno y uruguayo desde 1973 y hasta fines de la década de los ochenta. He seleccionado estos tres países por las siguientes razones:

1. Cada uno de ellos fue, a su tiempo, un floreciente gobierno democrático abortado luego por un golpe militar.
2. Estas naciones han estado años bajo dictaduras militares, durante las cuales se ha institucionalizado la tortura como método de “seguridad”. Estas instituciones incorporan especialistas en tortura científicamente entrenados, médicos, modernas herramientas y métodos “refinados” en la tortura sistemática de prisioneras políticas.
3. Cada uno de estos países tiene un proletariado urbano políticamente consciente y altamente organizado de cuyas filas han surgido destacadas líderes sindicales femeninas y mujeres dirigentas sociales.

En su trabajo *Esclavitud Sexual femenina*, su autora, Kathleen Barry dice:

La esclavitud sexual femenina está presente en TODAS aquellas situaciones en que mujeres y niñas no pueden cambiar las condiciones inmediatas de su existencia; donde, independientemente de cómo llegaron a esas condiciones, no pueden salir de ellas, y en las que son sometidas a violencia sexual y explotación (1979: 40).

Mi análisis sobre la naturaleza de la tortura sufrida por las prisioneras políticas latinoamericanas proviene del novedoso trabajo de Barry. Porque yo creo –y esto he tratado de documentar en las páginas siguientes– que a partir de los relatos escuchados y presenciados y de la lectura y análisis de los testimonios escritos acerca de cómo se infringe dolor y sufrimiento a mujeres detenidas, surge un patrón de tortura característico.

En los esfuerzos de los torturadores del Estado por forzar confesiones, sonsacar información o para castigar, es claramente discernible un patrón estructural y de contenidos. Estos elementos comunes experimentados por prisioneras políticas durante violentos ataques sexuales sobre sus cuerpos y psiquis están conscientemente diseñados para violar su sentido de sí mismas, su dignidad humana femenina. La combinación de degradación moral culturalmente definida

y los maltratos físicos constituyen el demencial escenario en el cual la prisionera debe sufrir una rápida metamorfosis desde Madona –“respetable mujer y/o madre”– a prostituta. Ya esclavizadas por los procesos de socialización, este violento tratamiento sexual administrado por el Estado es cruel y doblemente desorientador para las mujeres puesto que exagera y magnifica su ya servil y prescrita, pasiva y secundaria posición en la sociedad y la cultura latinoamericanas.

En pro de una mejor comprensión de cómo los arquetipos y estereotipos sociales son manipulados por los torturadores –teniendo presente siempre la limitación que supone la generalización cultural–, es importante dar un breve vistazo al delicado equilibrio y complementariedad de los roles de hombre y mujer y las diferencias de género asignadas culturalmente en la sociedad latinoamericana.

Muchos autores han discutido el concepto bi-polar del machismo-Marianismo que subyace en la socialización de hombres y mujeres en Latinoamérica. El machismo, o el culto a la virilidad, ha sido descrito como globalizante y como “exagerada agresividad e intransigencia en las relaciones interpersonales hombre-hombre y arrogancia y agresión sexual en las relaciones hombre-mujer”. El Marianismo, en cambio, como “el culto a la superioridad espiritual femenina, que enseña que las mujeres son semi-divinas (semi-diosas), moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres” (Stevens 1973: 91). El machismo y el Marianismo son variaciones del Nuevo Mundo sobre temas del Viejo Mundo.

El machismo es, obviamente, la manifestación latinoamericana del patriarcado universal en donde los varones gozan de privilegios especiales dentro de la sociedad y de la familia y son considerados superiores a las mujeres. El “Marianismo, Mariología” o el culto de la Virgen Madre –aquella que encarna simultáneamente el ideal de crianza/maternidad y el de castidad atraviesa la cosmovisión de mundo latinoamericana en todos los aspectos de su cultura, así como sus instituciones. Se espera que las mujeres latinoamericanas modelen su rol como tales, imitando este modelo perfecto inspirado en el catolicismo imperante. El esquema patriarcal madona/prostituta es también un esquema global. Su particular manifestación en América Latina a través del culto a la Virgen muestra hasta dónde han sido asimilados la ideología católica y los estereotipos sexuales que ésta introduce. Latinoamérica ha absorbido claramente la cultura hispánica introducida por los conquistadores, la que ya estaba marcada por siete siglos de dominación árabe musulmana.

Quizá en este punto nos sirva un ejemplo para recalcar la doble brutalización que implica el hecho de socializar a las mujeres de un modo determinado para luego utilizar esa propia socialización como método de tortura. En agosto de 1980, se inauguró, en Argentina, uno de los campos secretos de detención llamado Olimpo y ubicado en el sector oeste de Buenos Aires. Testimonios proporcionados por

argentinas que estuvieron allí detenidas describen cómo en las sesiones de tortura se utilizaban íconos de la Virgen María:

En el corredor que conducía a las cámaras de tortura, a lo largo del cual habían pasado desnudos nuevos reclusos y en donde habían sido golpeados luego de ser secuestrados, se instaló una pequeña capilla. Es un extraño tipo de cristianismo el de estas personas, que disfrutaban castigando y apaleando a la víctima hasta que pierde el conocimiento frente a una imagen de la Virgen María (Amnesty International-USA 1980: 10).

Dos características importantes de la cultura latinoamericana son, entonces, cruciales para comprender la naturaleza específica de la tortura sexual femenina en estos países. En primer lugar, las mujeres son básicamente reconocidas y valoradas sólo como madres, según el modelo de la Bendita Virgen Madre. Segundo, las mujeres han adoptado e internalizado estas pautas bajo el peso histórico de la herencia árabe, hispánica y cristiana, y ahora se ven enfrentadas y oprimidas por el desarrollo contemporáneo, situación que debe ser entendida en su cotidianeidad. Latinoamérica ha experimentado la conquista y la colonización y con ellas se han impuesto los valores occidentales por sobre los sistemas autóctonos de creencias, representados por arrogantes civilizaciones indígenas en tiempos de la conquista. Es en este contexto que escuchamos la resonancia del Colectivo de Mujeres de Latinoamérica y del Caribe, exiliadas durante la década de los años setenta en Europa: “la dominación en América Latina ha sido una prolongación de la historia de explotación del hombre por el hombre y de la dominación del hombre sobre la mujer” (Colectivo de Mujeres Latinoamericanas y del Caribe 1980: 8).

En vista de esta herencia cultural y de las formas como el bagaje cultural afecta las diferencias pautadas de género, es importante preguntarse si importa que el Estado Torturador sea un Estado Militar. Parece claro que sin duda importa, al juzgar por la evidencia que emana a partir de los países examinados y de los procesos ordenados de tortura sistemática aplicados a prisioneras políticas. El hecho que estos estados, donde la tortura se ha institucionalizado, sean estados militares debe ser tenido en cuenta. Pareciera que los regímenes militares exhiben el impulso del Estado de asegurar y defender la estructura patriarcal y el status privilegiado de la “masculinidad” de modo más evidente que otros estados autoritarios. El Estado Militar se percibe a sí mismo como funcionando para perpetuar y extender los valores de las fuerzas armadas, masculinidad, poder y autoridad pública en un grado mucho mayor que otros estados patriarcales. Ello fundado en la suposición de que las mujeres y las nociones de “lo femenino” son herramientas para ser utilizadas por hombres; simultáneamente, el militarismo como ideología sostiene que las mujeres constituyen una seria y temible amenaza al orden público y a la jerarquía masculina definida y controlada por los hombres. Es importante insistir en el hecho que aunque otros estados patriarcales también torturan a las mujeres,



los estados militarizados confían más que los estados civiles en el uso de la coerción para fortalecer y perpetuar su autoridad pública (Enloe 1983).

Las élites militares de Argentina, Chile y Uruguay pusieron bajo su control a fuerzas policiales internas y establecieron y fortalecieron la maquinaria de tortura institucionalizada a través de la coordinación entre las burocracias de seguridad interna y las burocracias militares. Así, la policía quedó bajo el alero de los regímenes militares y las capas militares desempeñaron un papel activo en asuntos de seguridad interior del estado. En Argentina, por ejemplo, uno de los centros más infames de tortura no estuvo a cargo de la policía sino de la marina. En Chile existieron centros de tortura separados a cargo de la fuerza aérea, la marina y el ejército. Con el propósito de unificar y controlar las maquinarias burocráticas de tortura, los regímenes militares de Chile y Argentina incorporaron a “médicos funcionarios” al interior de sus agencias de seguridad para la supervisión directa de la tortura y bajo su control.

A la mujer que es secuestrada se le hace comprender que está bajo el control y a merced del Estado Militar en cada faceta de su existencia—su futuro socioeconómico, su vida familiar, su sexualidad, sus sentimientos internos, el sentido de sí misma. La tortura es el método escogido para convencerla de estas “verdades”.

Parece adecuado utilizar, como punto de referencia, la definición de tortura—la definición “standarizada”— que ha adoptado la Comisión Internacional de Derechos Humanos:

La tortura se entiende como la práctica o instigación, por medios en que el dolor físico o mental o el sufrimiento se infligen en forma intencionada sobre una persona, habiendo tenido en consideración la edad, el sexo o la condición de la persona, con el propósito de intimidarla o para obtener una confesión o información de ella o para castigar a la persona por algún acto cometido o que se sospecha que ha cometido (1982: 91).

Aunque he usado esta definición para clarificar y para ser consistente al utilizar datos compilados a través de varias instituciones que se abocan al problema de derechos humanos, es importante señalar que esta definición es en sí misma limitada y limitante cuando se trata de comprender la naturaleza especial de la esclavitud sexual femenina y de la tortura.

Hay un patrón distintivo de tortura en lo que se refiere a mujeres prisioneras políticas. Sin embargo, cuando el tema de la tortura de prisioneras políticas se plantea solamente como un problema de derechos humanos, nunca se refiere a las mujeres mismas. La tortura física y psíquica de las mujeres como mujeres—la esclavitud sexual femenina en las sociedades patriarcales— alcanza su extensión

“lógica” y depurada cristalización en el Estado Militar, y se torna invisible. Del mismo modo en que el Estado Militar, tantas veces, tortura a las mujeres como una forma de castigar a su ‘hombre’, para muchos defensores de los derechos humanos la “profanación” de la mujer es procesada como tortura del hombre.

Con el propósito de delinear las etapas específicas de la brutalización y deliberada extinción de las mujeres como seres humanos, he usado tanto elementos derivados del gran número de violaciones registradas en Argentina, Chile y Uruguay, como ejemplos surgidos de entrevistas personales, conversaciones y correspondencia con mujeres que han testimoniado, experimentado y sobrevivido a la tortura. Debido a elementos comunes en sus historias recientes, existe una colección relativamente grande de literatura que se refiere a violaciones de derechos humanos en Argentina, Chile y Uruguay.

La educación pública gratuita –primaria, secundaria y universitaria– ha producido miles de mujeres con títulos ocupacionales y profesionales. De las filas de la clase trabajadora y de la gran clase media surgieron mujeres miembros de las cámaras de diputados y senadores en sus respectivos países. Fueron particularmente activas en estas naciones las mujeres comprometidas con el cambio y con la abolición de la injusticia social. Por tanto las organizaciones de derechos humanos tales como Amnistía Internacional y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos han podido acumular evidencia sobre la extensión y grado de la tortura institucionalizada. Estas publicaciones documentan las fases organizadas del terror en la esclavitud sexual y la tortura sufrida por prisioneras políticas.

Debo, en este punto, hablar sobre la valentía de esas mujeres que han sobrevivido a lo que son, de hecho, innumbrables tormentos físicos y psíquicos y que han accedido luego a prestar testimonio. Conocemos el dolor psíquico que embarga a cada una de nosotras en la medida que trabajamos con estos temas; las sobrevivientes de estos horrores reviven sus experiencias al contarlas, su coraje y compromiso con los derechos de los seres humanos deben constituir para nosotras la inspiración para continuar. La mayor parte de los casos utilizados en este estudio cubre el período 1973-1981, fecha en que tuvieron lugar las experiencias de estas mujeres.

No se estimó necesario identificar el país en cada uno de los casos que siguen, ya que mi análisis está dirigido a una comprensión del sustrato común del patrón de esclavitud sexual en la tortura; un patrón que tipifica las experiencias de todas las prisioneras políticas en el Cono Sur de América Latina.

El objetivo de la primera fase del maltrato psicológico y físico de las mujeres prisioneras políticas montada por los torturadores militares, de la Armada, Fuerza Aérea o de la policía es el de intimidar y crear un sentimiento de ansiedad en sus víctimas. El blanco de atención son dos categorías de mujeres.

Los captores que representan el Estado como Torturador dirigen sus instituciones de violencia organizada hacia la gran cantidad de mujeres latinoamericanas cuya conciencia política las ha estimulado al activismo político con el fin de establecer un orden social más justo al interior de sus propios países. Este fue el caso de las mujeres chilenas que trabajaron en el gobierno de Allende en pos de la construcción de un orden socio-económico más igualitario. Este fue también el caso de las argentinas, uruguayas y –después del golpe– las mujeres chilenas que se incorporaron a la lucha para liberar a sus países y pueblos de las dictaduras represivas y de la complicidad de aquellos regímenes con intereses extranjeros en la explotación de los recursos humanos y naturales de sus naciones. Este grupo de mujeres, muchas en cargos públicos –como dirigentas sindicales, abogadas, doctoras, profesoras– eran seleccionadas por su compromiso con una lucha popular.

La violencia institucionalizada, la tortura, está también dirigida a una segunda categoría de mujeres –mujeres que no ostentan una identidad pública propiamente reconocida, pero, desde la perspectiva del Estado obtienen su identidad de su relación con un hombre–. Estas mujeres son escogidas por el activismo de un esposo, amante, hijo, padre o hermano. El sistema militar “super macho” se ensaña con estas mujeres percibidas como una extensión del ego de un hombre y como de su propiedad, hombre a quien consideran “el enemigo” en una “guerra interna”. Las mujeres sufren la detención como rehenes de esta “guerra interna” y son salvajemente torturadas para desquitarse de sus hombres, los enemigos del régimen militar en el poder. La esclavitud sexual de mujeres pertenecientes a esta categoría es usada para intimidar, debilitar, castrar psicológicamente, extraer confesiones y, en muchos casos, destruir al hombre al que están legal o emocionalmente comprometidas. La intimidación comienza con el proceso de la detención. En la mayoría de los casos estas mujeres han sido arrestadas en sus casas o lugares de trabajo. Hay, sin embargo, un número significativo de capturas en las calles donde las mujeres son apresadas durante el trayecto a casa después de un día de trabajo en una fábrica, oficina, hospital, escuela o tienda, una variedad de plazas de trabajo. Se usa un modus operandi típico cuando se llevan a cabo detenciones en la calle. El paso de la mujer es bloqueado por tres a cinco sujetos vestidos de civil; sólo en raras ocasiones los captores se identifican de alguna forma. La mujer es agarrada violentamente por el brazo por uno de los secuestradores, mientras los otros la flanquean por ambos costados. Luego es empujada dentro de un vehículo en marcha esposada y con los ojos vendados. Habitualmente se le colocan anteojos de sol sobre el scotch o tela adhesiva. Ella se ve obligada a sentarse con la vista gacha y su cuerpo tensado por el temor. Generalmente, los agentes del gobierno tratan de ser cautos para no llamar la atención de los transeúntes. La mujer capturada puede ser rápidamente lanzada al piso del vehículo y golpeada con la culata de un revólver al pasar por lugares altamente congestionados de la ciudad o si un vehículo con pasajeros pasa al lado del vehículo que lleva a la prisionera y sus captores.

Probablemente el arresto más aterrador es el que tiene lugar cuando la mujer está en su hogar junto a su familia. Esta violenta operación militar –contemplada en los países con democracias estables sólo para los más peligrosos criminales– es llevada a cabo bajo la forma de un allanamiento, operación en la cual un gran número de soldados vienen en dos o tres vehículos y rodean la casa o edificio donde está situado el lugar de residencia de la mujer en cuestión. Portan ametralladoras y una serie de otras armas. Si se les ofrece cualquier tipo de resistencia se procede a efectuar un cateo oficial de la vivienda, acompañado de destrucción del mobiliario, roturas de colchón e intimidación armada dirigida a todas las personas dentro de la casa. Esta acción cobarde e inhumana tiene lugar en la noche –todos los informes sitúan dicha acción entre medianoche y las tres de la madrugada–.

El arresto de una mujer en su casa, delante de sus hijos es doblemente doloroso para la mujer latinoamericana. La tradición hace que ella sea el eje de la familia. Es la principal agente de socialización de los niños y quien tiene el rol culturalmente prescrito de guardián de los valores morales de la sociedad; es ella la que debe asegurar que las pautas culturales concernientes al comportamiento sexual y social sean aceptadas y respetadas por todos los miembros de la familia. Ella representa el estereotipo popularmente aceptado del ideal mujer ejemplificado en la Virgen Madre. Este patrón cultural penetra todas las clases sociales y afecta a todas las mujeres adultas, sean ellas madres o no.

La cultura latinoamericana señala que las mujeres deben ser moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres; también deben ser puras sexualmente y opuestas a la promiscuidad, sumisas y comprensivas de las debilidades y caprichos patriarcales de sus padres, esposos e hijos, y aun fuertes detrás de esa sumisión. La identidad de la mujer latinoamericana proviene de su posición en la familia y especialmente de su “sagrado” papel maternal, en la que se la encuentra sobreprotectora en su crianza, absolutamente dedicada a sus hijos y dispuesta a sacrificar sus propios deseos para agrandar a su familia –especialmente a los miembros varones–. Su amor es el sacrificio y el desprendimiento personificados. Es crucial comprender hasta qué punto estas concepciones están internalizadas; estos atributos constituyen los cimientos sobre los cuales se construye la autopercepción y la autoestima de la mujer latinoamericana. Estos atributos también se reflejan sobre los hombres de su familia ya que el sentido del honor personal y de dignidad de los varones son concebidos como directamente relacionados y dependientes del sentido de decencia moral de las mujeres de su familia.

Dados todos estos antecedentes culturales, cuando una mujer es detenida en su hogar, la protección y el refugio que ella representa se hacen trizas, como también queda destruido el control y coherencia que ella mantenía en la esfera íntima de su casa. Este ataque monstruoso sobre la identidad propia de la mujer

y la manipulación de su papel tradicional como esposa y madre, es utilizado por los torturadores para quebrarla, castigarla y ulteriormente destruirla. Durante esta atroz violación de su dignidad humana, la tortura como intimidación y la tortura como castigo se combinan dentro del mismo acto criminal. Es ésta la etapa en el tormento de una mujer esclavizada donde la tortura familiar se lleva a cabo por sus captores. El siguiente caso ilustra esta estrategia:

V.L.A. Una joven madre casada con tres hijos fue asaltada a la una de la mañana. Solamente ella y sus hijos estaban en casa cuando tres hombres en ropas civiles – miembros de la patrulla torturadora del Estado– irrumpieron en su casa. La violaron repetidamente a punta de pistola, en presencia de sus hijos de 5, 4 y 2 años de edad, mientras la amenazaban con dispararle si pedía auxilio. Este acto infame fue repetido en seis otras ocasiones durante un período de dos meses creando un terror constante para V.L. y sus hijos. Su marido había sido detenido previamente por las autoridades; ella fue sometida a este tormento sexual repetido, en los esfuerzos del Estado por bajar sus defensas y obtener información concerniente a las actividades políticas del marido.

Bajo el terror del arresto la mujer rehén es enfrentada a una serie de sesiones de tortura a través de las cuales los torturadores del Estado esperan destruirla tanto física como psíquicamente. Estos métodos de “seguridad” se aplican para obtener confesiones o información o como castigo.

Tanto los hombres como las mujeres detenidos son torturados; algunos métodos se aplican a ambos sexos sin distinción: la detención con incomunicación, el castigo de pie por horas, la picana y la parrilla eléctricas, el submarino, el submarino seco, el “pan de arara”, y novedosas variaciones sobre el tema de las golphizas.

El aspecto en extremo aterrador de los centros de detención debe ser entendido como el telón de fondo de los tormentos diseñados especialmente para mujeres. Desde una perspectiva institucional, estos son asuntos metódicos. El sistema estatal y burocrático de tortura ha incorporado médicos. Hay médicos a cargo de supervisar los tormentos físicos y psíquicos de los prisioneros –sus conocimientos científicos les permiten indicar cuándo un determinado método de tortura debe ser suspendido, si no se desea la muerte del rehén.

Como contrapunto de la tortura física de los detenidos, se aplican tormentos mentales cuidadosamente diseñados en un esfuerzo premeditado de incrementar el sentimiento de total impotencia y dolor. Se simulan ejecuciones a mitad de la noche, los captores amenazan con la “desaparición” de un ser querido, o que una esposa, un padre anciano o un niño pequeño serán torturados si no se presta cooperación o información. Los prisioneros son obligados a presenciar la tortura y muerte de otros detenidos o son ubicados en piezas o celdas desde donde deben

escuchar los lamentos de otros detenidos sometidos a golpes con ametralladoras, rifles o revólveres. A menudo, hallándose desnudos y con la vista vendada, los sobrevivientes han descrito cómo debían oír los gritos y los “alaridos de dolor casi animales” de prisioneros sometidos a tortura en la misma sala o en alguna adyacente. Las vendas son removidas, sin embargo, cuando se fuerza al detenido por los edificios al encuentro de hileras de compañeros de detención que apenas pueden caminar o hablar, luego de las sesiones de tortura.

Este es un clima, un mundo, de terror desorientador y ascendente. Para el prisionero es ésta una situación totalmente desorientadora en que la “realidad” es definida y estructurada por los torturadores. Las prisioneras, por lo tanto, no tienen ningún control de momento a momento de sus vidas; sobreviven en un presente sombrío, con muy poca esperanza para el futuro.

## **La tortura diseñada para las prisioneras políticas**

Hombres y mujeres prisioneros son, entonces, sometidos a muchas de las mismas prácticas de tortura cuyo objetivo es infligir dolor físico, aflicción mental y sufrimiento general. Sin embargo, la tortura de los hombres, aunque horrible, tiene como su objetivo algo menos que la extinción de su identidad sexual y de género. La tortura de los hombres es a menudo dirigida hacia su seguridad sexual, su humanidad es degradada al ponerlos en una situación desde la cual no pueden defender a una prisionera política –usualmente una esposa, hija, madre, amante o amiga– de la tortura sexual practicada en su presencia.

El tormento de una mujer es dolorosamente magnificado mil veces por los aún más inhumanos, crueles y degradantes métodos de tortura conscientemente y sistemáticamente dirigidos a su identidad sexual y a su anatomía femenina. Los procesos de encarcelación y tortura de las mujeres prisioneras políticas representan la esclavitud sexual femenina en su forma más repugnante y obvia. También reflejan el desdén patriarcal “macho” y la misoginia cristalizados e implementados a través de las estructuras militares-políticas de violencia organizada. Estos no son simplemente “machos fuera de control con permiso”; pero sí “servicios de seguridad” autorizados por el Estado. Este hecho no debiera sorprendernos, ya que las fuerzas armadas son por definición la institución más sexista y patriarcal de todas las instituciones que refuerzan la subordinación ideológica de la mujer en la familia y en la sociedad en general.

La violencia sexual desatada contra las prisioneras políticas es vista como la clave para su control durante el castigo y los interrogatorios. La violación colectiva y la violación tumultuaria se transforman en el mecanismo y norma fija de tortura para lograr el control social de las mujeres encarceladas. Las mujeres comprometidas

políticamente, así como aquellas mujeres activas que han osado tomar control sobre sus propias vidas luchando con un régimen opresor, se transforman en blanco de la tortura sexual. Una de las ideas esenciales que yacen tras la esclavitud sexual de la mujer en la tortura es enseñarle a que debe quedarse dentro de su casa y desempeñar el papel tradicional de esposa y madre. Es éste el único papel que le da respeto en una sociedad donde ella es definida ideológicamente como inferior al hombre del cual deriva su identidad sexual secundaria como madre, hermana, esposa o compañera de algún hombre. Con una contradicción y trastocamiento bastante usuales, el método de la “lección” forzándola a retornar al ideal del Marianismo viola simultáneamente esta posibilidad. Parece haber no sólo una voluntad de violar las nociones culturales de lo que es el orden social “natural”, sino también de dirigir los tormentos con extremada precisión justamente a aquellas áreas de definición societal. Sólo podemos describir estos patrones de tortura estatal, ya que es imposible comprenderlos racionalmente.

Tras la secuencia atroz de actos cometidos sobre el cuerpo y mente de una mujer en cautiverio se oculta el esfuerzo criminal de humillarla y degradarla moral y físicamente y, eventualmente, destruirla dentro del ambiente social, cultural y político que le es familiar. Las concepciones ideológicas, los mitos y realidades de la visión paradigmática de la mujer son los cimientos sobre los cuales ella construye su autoestima; de los cuales deriva las necesidades emocionales y las gratificaciones que le dan sentido a su vida –el amor y el respeto de su familia, la estimación y afecto de sus compañeros de trabajo–.

El autorrespeto de una mujer, su sentido de dignidad y su integridad física se hacen añicos cuando en manos de sus captores se transforma, sin quererlo, en la observadora participante de la destrucción planificada y forzada de su femineidad culturalmente definida. En todo el sentido de la palabra, en cada nivel de su ser, la invasión del torturador envuelve una desorientación radical.

Mientras se encuentra con los ojos vendados ante la mesa de recepción de un centro de detención, se le toman sus datos y entra en un archivo convertida en un número. Durante ese trámite, su cuerpo –especialmente sus senos, nalgas y zona genital– es manoseado por innumerables manos masculinas. Su cuerpo es apretado y explorado produciendo en ella una sensación de ultraje, vergüenza, desesperación y, en algunas ocasiones, dolor.

Es llevada posteriormente a otro cuarto donde un grupo de tipos la desviste, rasgándole literalmente las ropas y dándole de cachetadas y golpeándola continuamente. No acaba aún de ponerse de pie cuando la lanzan nuevamente contra el suelo o contra alguna pared. La nariz comienza a sangrarle y empieza a sentir dolor en todo el cuerpo. Se le ordena que se siente, y como no hay ninguna silla en el cuarto, se cae una y otra vez. Se le dan órdenes contradictorias para que

camine en cierta dirección y, al hacerlo, se golpea contra los muros; entonces, se le dice que se arrodille y se ponga en cuclillas porque tiene que pasar debajo de una mesa inexistente. Durante todo este tiempo es objeto de burlas obscenas y de una ridiculización permanente de su cuerpo desnudo. Se hacen bromas crueles sobre sus senos, sus marcas de nacimiento o cualquier cicatriz que tenga en el abdomen, dejada por una cesárea. Esta etapa de la tortura está marcada por la objetivización sádica que los captores hacen de las mujeres que están a su merced.

Durante el proceso de abuso físico y verbal, se intercalan preguntas. Dependiendo de su presunto “perfil”, la mujer es interrogada acerca del paradero de su esposo, o de alguna figura política clave que está escondida, o acerca de si ella milita o no en un partido político específico. Si la prisionera política alega ignorancia o rehúsa cooperar, la violencia sexual de la tortura aumenta. Es lanzada al piso, rociado su cuerpo con agua helada y se le aplican pinchazos de electricidad en sus párpados, encías, pezones y área genital.

Mientras continúa el interrogatorio, aumenta la tortura sexual. Se le apagan cigarrillos contra los pechos y pezones, se le oprimen los senos con diferentes instrumentos. Navajas, hierros calientes y una especie de “pluma” eléctrica le son aplicados en diferentes partes del cuerpo.

Hay una complicidad masculina en la violencia ejercida durante una violación colectiva –en la que participan de tres a más hombres en algunos casos– contra las presas políticas. La violación es parte de casi toda sesión de tortura por la que pasa una mujer, especialmente si tiene entre doce y cuarenta años de edad. Poder y dominación se ejercen sobre las víctimas de esclavitud sexual en una situación de tortura en que las mujeres no pueden ni huir ni resistirse. Los testimonios de las prisioneras políticas de más edad que han sobrevivido coinciden en sus horripilantes relatos de las violaciones masivas perpetradas sobre las más jóvenes a su llegada a las “casas de tortura”. Luego de estas viles sesiones de violación y de otras formas de abuso sexual, muchas mujeres sufren de severas hemorragias por varios días, sin atención médica.

El uso de animales en la tortura física y psíquica de las mujeres es otra etapa de este indecible proceso. La estabilidad mental y la salud física de estas mujeres han sido seriamente amenazadas, a veces destruida, por la introducción de ratones en la vagina. Objetos como palos e instrumentos pesados también les han sido introducidos tanto en la vagina como en el ano; pero es difícil comparar, incluso tal abuso, con el sufrimiento psíquico y físico causado por los rasguños y mordeduras de un desorientado ratón forzado al interior de la región genital femenina. Mujeres que sobrevivieron a esta tortura explican que ni se han recobrado realmente ni creen que podrán hacerlo jamás, del trauma ocasionado por esta experiencia.



Muchas de ellas desarrollaron úlceras vaginales como resultado de la acción de los roedores en su interior.

Muchas presas políticas en Chile fueron violadas por perros entrenados – habitualmente boxer (Denuncia y Testimonio 1975: 99). Esta constituye, evidentemente, una de las más brutalizantes y traumáticas experiencias sufridas por las mujeres en prisión. Para las sobrevivientes de este tormento es muy difícil relatar su sometimiento a este envilecimiento considerado como una experiencia de gran degradación moral y sexual. Con una astucia enfermiza, los torturadores traumatizan a sus víctimas, hasta hacer que sientan vergüenza de su propio cuerpo.

El régimen militar –el estado patriarcal más refinado– con su necesaria coerción para moldear a los seres humanos a la ideología que apoyará su autoridad, usa el paradigma de la esclavitud sexual femenina, de la violación en formas tan diversas como es posible imaginar. El patriarcado sometido a presión tiende a revelarse a sí mismo con un fervor contradictorio. La noción de virgen/prostituta, en el contexto del pensamiento masculino (Barry 1979: 262) que dice relación con la aplicación sistemática de la violación en cuanto instrumento de control absoluto, se ilustra a través del caso de ANMR. Esta valiente y joven viuda, cuyo esposo había sido asesinado durante una operación “militar”, fue capturada por la policía y despiadadamente torturada por períodos prolongados. Al rehusarse a hablar, fue sometida a shocks eléctricos, enviada por un instante a su celda y luego sacada nuevamente por el oficial a cargo de supervisar su tortura sexual. Los oficiales habrían gritado a grupos de soldados invitándolos a violarla con la siguiente orden: Vengan a posar un buen rato con esta puta, puesto que lo necesita. Ella lo resume con sus propias palabras, “luego fui deshonrada y violada innumerables veces”. Como las violaciones continuas no fueron suficiente “control”, le fue aplicada en el útero corriente de alto voltaje, por medio de la picana eléctrica.

La violación ha sido utilizada durante sesiones de “tortura familiar”, habitualmente para sacar información de un preso que se muestra poco dispuesto a colaborar. Es por esta razón, para optimizar los interrogatorios, que las mujeres de la familia han sido secuestradas junto con los “subversivos”. Numerosas esposas e hijas de prisioneros han sido humilladas sexualmente y violadas colectivamente en presencia de sus esposos, amantes o padres. Si un hombre es buscado y se encuentra oculto, su esposa e hijas son encarceladas en un afán manipulador cuya finalidad es extraer información concerniente a las actividades y paradero del marido. Si la esposa no coopera con sus captores, es violada. Si aún no se consigue la información buscada, le amenazan con violar a sus hijas en su presencia. Además del sufrimiento físico, la tensión psíquica producida por el esfuerzo de lidiar con esta confrontación de lealtades y las consecuencias de tomar una “decisión” son devastadoras. Desafortunadamente los torturadores ejecutan en la práctica muchas de sus amenazas, y las madres se ven forzadas a

presenciar estupefactas y con dolor impotente actos sexuales violentos cometidos sobre sus jóvenes e inocentes hijas.

Una faceta adicional de la noción de degradación de una mujer al interior de la “comunidad” de su familia la constituye el abuso y la humillación forzada de una mujer perpetrados por sus pares. Tal como sucede en la “tortura familiar”, este método produce dolor y humillación en todos aquellos forzados a participar en este tipo especial de tormento sexual. Una prisionera política desnuda es colocada en el centro de un círculo humano formado por sus co-prisioneros desnudos, muchos de los cuales la conocen. En los casos en que ella no es conocida personalmente, es colocada allí –ideológicamente– como “la representante de ellos mismos”. Los hombres, bajo la amenaza de armas de fuego, son obligados a masturbarse mirando el cuerpo desnudo de la mujer y teniéndola como objetivo cuando eyaculan. Otra vez la mujer, enfrentada a este tipo de situación de la que no puede escapar, es envilecida más aún en un incidente dolorosamente degradante y en el que la dominación masculina no sólo aumenta su inferioridad como mujer, sino también la despoja de su dignidad e individualidad como persona.

Debiera resaltarse que en los más extremos casos de violencia sexual, parece haber un elemento de clase y un componente racial. Mujeres proletarias y mujeres con marcados rasgos mestizos –fusión de mezclas de europeos e indios– han sido aún más brutalizadas que sus hermanas más blancas provenientes de familias burguesas. Es, sin embargo, importante también recalcar el hecho que, en las sociedades con mayor conciencia de clase de América Latina, la tortura sexual aplicada a prisioneras políticas ha cruzado los límites de clase. El común denominador ha sido la definición del enemigo por parte de los gobiernos militares fascistas en que la “amenaza a la seguridad del Estado” proviene directamente del activismo político real o supuesto de la mujer, o a través de la identidad que ella deriva de un hombre políticamente activo.

## La tortura de la psique femenina

Aunque es imposible separar el abuso físico del psicológico, los torturadores del Estado han diseñado métodos dirigidos especialmente al tormento mental de sus prisioneras, métodos que subrayan su dominio y control. Esta experiencia horripilante de la psique es impuesta a estas mujeres por sus torturadores, como un complemento a la violencia sexual que están sufriendo sus cuerpos. La tortura psicológica deja cicatrices que son casi imposibles de borrar. Se juega con la simpatía y empatía que una mujer pueda sentir por otros y se manipula y destruye su profundo sentido maternal.

Muchas mujeres han informado acerca de lo dolorosamente humillante que es tener que practicar sus procesos fisiológicos, básicamente la eliminación, controladas y observadas por sus torturadores. No les estaba permitido ir al baño cuando lo necesitaban, sino cuando sus guardias querían llevarlas. Una vez en el baño debían hacer sus necesidades en frente del torturador que les apuntaba siempre con una escopeta.

Muchas sobrevivientes de la tortura y quienes padecieron la esclavitud sexual a merced de sus torturadores autorizados describen el impacto agonizante que les producían los gemidos y sollozos de otras mujeres que eran violadas en cuartos contiguos o inclusive a unos cuantos metros de ellas. El impacto del sufrimiento ajeno pesó sobre su integridad “moral” que trataron de preservar a toda costa para no quebrarse totalmente. La tortura psicológica es ejercida también a través de falsas noticias sobre la muerte de parientes y/o con amenazas de hacer desaparecer a un ser querido. Una mujer profesora de matemáticas fue lanzada en contra de una pared, y con un revólver contra su sien su torturador –un marino– gritaba: “Habla, habla de una vez por todos ya que serás ejecutada y nunca verás a tu pequeña hija otra vez”.

El sufrimiento psicológico es también administrado expresamente para que la prisionera política tome conciencia o sea testigo de la violación de mujeres en avanzado estado de embarazo –de siete a ocho meses y medio–.

El uso de niños por estos torturadores del Estado y la manipulación del papel de las mujeres como madres toma muchas formas. Gran número de presas han tenido que soportar ver cómo torturan en su presencia a sus propios hijos o a los de amigos y compañeros políticos.

Los niños de las mujeres y hombres buscados por los regímenes dictatoriales por actividades clandestinas contra el gobierno son secuestrados de sus propias casas. Son llevados a lugares conocidos como Hogar para Niños dirigidos por las fuerzas armadas y son utilizados como rehenes para ejercer presión contra sus padres. A menudo una madre recibe un mensaje con un ultimátum: si no se entrega a las fuerzas de seguridad, la hija o el hijo seguirán detenidos y serán torturados o bien puestos “al cuidado” de perversos sexuales que gustan de los niños.

Bajo la amenaza de torturar o de hacer “desaparecer” a un pequeño, algunas madres revelan el lugar donde se oculta el esposo o compañero. He aquí una diabólica forma de tortura psicológica. La madre latinoamericana es colocada en una situación de conflicto entre su papel de esposa/compañera y el de madre, y casi siempre optará por su “sagrado” deber maternal de proteger a su hijo. Además de tener que vivir con el efecto del brutal asalto que le hacen a su cuerpo mientras la interrogan, debe vivir ahora con la “culpa” de haber revelado lo que hacía o

dónde estaba su marido. La mujer no solamente sufre en cada aspecto de su ser, también debe enfrentarse a la farsa de la “elección” y sentirse “colaboradora” del torturador –no importa lo que haga o lo que no haga–.

Vemos, así, cómo la tortura sexual femenina se extiende más allá de la persona, hasta llegar a lo esencial de su identidad femenina, por intermedio de las formas selectivas en que una mujer es torturada como prisionera política. Esto es especial y dolorosamente cierto cuando se abusa del papel de una mujer como madre. Este sadismo cultural no sólo trata de aplastar a la mujer hasta el centro de sí misma sino de extenderse a las generaciones siguientes. No necesitamos esperar 30 años para verificar la hipótesis del posible daño hecho a los niños de V.L. que presenciaron cómo su madre fue repetidamente violada, ni el daño cometido a los niños que sufrieron el tormento de los centros de detención. No necesitamos esperar para indagar acerca de las increíbles complejidades del daño hecho, tanto a los que presenciaron la tortura como a los que fueron sus víctimas directas.

Los torturadores del Estado saben que deben esparcir su terror, tanto en la comunidad en que ejercen su influencia como también en las generaciones futuras. El Estado militar materializa con sadismo los patrones de esclavitud sexual femenina. Es importante mencionar aquí específicamente los casos de mujeres detenidas cuando están embarazadas.

Cuando una prisionera política encinta no moría ni perdía su bebé a causa de los golpes en el abdomen, pateaduras o violaciones y torturas con electricidad –bajo la supervisión de médicos–, era devuelta a su celda bajo las mismas condiciones que el resto de las prisioneras (Denuncia y Testimonio 1975: 99). Siguiendo el patrón de tortura descrito, una joven argentina dio a luz un hijo. Durante las cinco horas que duró su trabajo de parto estuvo atada de pies y manos a la cama, recibiendo atención médica hasta el momento del nacimiento; durante todo el tiempo de su prisión, el niño durmió en el piso de la celda. Luego de su liberación, la madre y el niño fueron examinados por médicos de Amnistía Internacional. Milagrosamente, el bebé dio muestras de un desarrollo físico y mental normal. En cambio la madre sufre de problemas de memoria, dolores de cabeza, incapacidad de concentrarse, nerviosismo y vértigo (Children 1979: 19).

Amnistía Internacional ha registrado numerosos casos de desaparición de mujeres y niños en los que el pequeño nació en prisión o bien fue secuestrado junto con su madre (Children 1979: 15). En Argentina todas las prisioneras embarazadas que sobrevivieron a los interrogatorios fueron llevadas a la Escuela de Entrenamiento Naval (ESMA), en Buenos Aires, que fue designada como la maternidad de los campos secretos de detención de la capital del distrito federal. Aquí eran atendidas por un doctor. Después del parto, ellas eran “trasladadas” y los bebés enviados a orfanatos oficiales o clandestinos, o bien adoptados por parejas entre las mismas

fuerzas armadas. “Traslado”, de acuerdo a testigos sobrevivientes, es el nombre que se le dio en Argentina al asesinato masivo.

Cientos de mujeres argentinas dieron a luz y luego fueron “trasladadas”. Sus bebés fueron declarados “desaparecidos” por abuelos y parientes sobrevivientes. Los lactantes y niños secuestrados junto a sus madres jamás han sido vistos de nuevo. Las abuelas de estos bebés y niños desaparecidos, que perdieron además a sus propias hijas e hijos, han formado la asociación “Abuelas de Plaza de Mayo” –rama del movimiento de “Madres de Plaza de Mayo”–. Recién empieza a surgir evidencia y documentación en relación a la “venta” de estos niños, tanto en Latinoamérica como en el resto del mundo.

La difícil situación de la prisionera política del Cono Sur de América Latina ha sido analizada con el propósito de denunciar y presentar una de las formas más viles y monstruosas de esclavitud sexual femenina que se han dado en el mundo de hoy. La tortura de presas políticas ha sido una de las características más sobresalientes de las dictaduras militares opresivas en muchos países latinoamericanos. Es uno de los crímenes que se cometen contra mujeres más difíciles de castigar y erradicar porque los opresores, los torturadores, los perseguidores y ejecutores son todos miembros del Estado Autoritario, el Estado Militar, que ha hecho a un lado todos los derechos humanos básicos a los que los individuos tienen derecho.

Si el segmento de la población que se atreve a criticar al Estado Militar Totalitario es femenino, el castigo es administrado por medio de la esclavitud sexual, en la tortura. La posición subordinada, dependiente, pasiva y desigual que las mujeres experimentan en oposición a los hombres en una sociedad patriarcal machista es exacerbada en la tortura.

Las mujeres que han logrado sobrevivir a esta brutal expropiación, colonización y objetivización de sus cuerpos, así como al sufrimiento psicológico derivado de la premeditada y cruel degradación que se hace de su dignidad como mujer y como ser humano, son un verdadero ejemplo de valor y de fuerza para todas nosotras. De igual forma, nos han legado una bandera de lucha al sobrevivir y al no sucumbir a sus torturadores y trascender su sentimiento de vergüenza y humillación para ofrecer sus testimonios personales con el fin de denunciar los actos criminales cometidos por dicho Estado Militar. Su grito es de justicia, para que se elimine la esclavitud sexual femenina a través de la tortura, para que se difunda su existencia y su monstruosidad, para que se le ponga un alto, para que nunca más dejemos que esto vuelva a pasar.

## Palabras finales

En la medida que una investiga la tortura de prisioneras políticas en América Latina vienen a la mente muchas asociaciones iluminadoras, aunque también aterradoras y muchas conexiones universales, tanto geográfica como temporalmente.

Al hacer este tan abrumador análisis he notado experiencias paralelas, entre la forma en que han sido brutalizadas en la tortura las prisioneras políticas en el Cono Sur de América Latina y la experiencia de las mujeres negras en los Estados Unidos antes de la Guerra Civil. Los dueños de esclavas en las plantaciones las aterrizaraban y “domesticaban”, haciéndolas objeto de explotación sexual y de opresión por medio de la violación, la procreación forzada y sádicas sesiones en las cuales las mujeres negras eran desnudadas y azotadas públicamente. Las mujeres embarazadas eran tendidas en el suelo sobre hoyos casados para que cupiera un abdomen conteniendo un niño, siendo luego azotadas o golpeadas con remos (ver Davies 1971, hooks 1982).

Hay evidencia escrita y testimonios gráficos que sobreviven de la Edad Media europea que también describen torturas a mujeres notablemente similares –de hecho, en algunos detalles, idénticas– a aquellas usadas por los torturadores militares en América Latina. Se atacaban las mismas partes del cuerpo y en las mismas formas –sólo las tecnologías eran un poco diferentes–. Las mujeres embarazadas merecían especial atención. También aquí la Virgen era frecuentemente introducida en las cámaras de tortura por los torturadores estatales, a pesar de las íntimas relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Se extienden la tortura y el asesinato de mujeres con los últimos estertores del mundo medieval europeo: en ese entonces fuimos llamadas brujas y la brujería fue definida por la Iglesia y el Estado como “crimen exceptum”, un crimen que se distingue de todos los demás y en el cual se suspenden las pruebas de evidencia porque éstas están influidas por la tortura. Estas amenazas a la seguridad pública contaban con técnicas de tortura sumamente refinadas y muy similares a las que fueron utilizadas en las prisioneras políticas del Cono Sur. El paralelo más significativo en este punto es la extensión y perpetuación de la esclavitud sexual femenina por intermedio de la tortura. Las niñas pequeñas eran amenazadas y/o torturadas para que declararan en contra de sus madres; las jóvenes eran obligadas a presenciar las torturas de sus madres, siendo luego quemadas en la hoguera sin la ejecución acostumbrada del verdugo (Lois Brynes, de la Universidad de Clark, llamó mi atención respecto a este paralelo).

Las mujeres que trabajan hoy en torno al tema de las consecuencias y problemas de las sobrevivientes del holocausto nazi notan muchas, quizás demasiadas conexiones con la situación de las mujeres en América Latina: cuestiones definidas

por la esencia del género. Como los hombres se encontraban escondidos, se arrestaba a menudo a la madre con sus hijos para ser interrogados. La madre era luego amenazada con el asesinato de su hija, la hija amenazada con ser forzada a presenciar la tortura de su madre. “Ellos parecían saber exactamente qué era lo que más te aterrorizaría” (Tamar March, *Reflexiones desde un espejo tizado*). En estas sobrevivientes vemos claramente el impacto de largo plazo que tiene el horrible tormento autorizado por el Estado. Vemos, también, las complejidades psíquicas que conlleva ser la única persona que sobrevive sola luego de un exterminio masivo –no sólo en términos de la memoria y del legado que se transmite a la siguiente generación, sino en lo que se refiere a la sutil e insidiosa tortura de “inculpar a la víctima”, porque aún los analistas comprensivos utilizan argumentos que implican una especie de opción de parte del que sobrevive. Estos métodos de esquematizar al patriarcado cuando se revelan bajo presión, sólo sirven para perpetuar sistemas de mitos en sus manifestaciones externas como también en su devastadora internalización en la persona afectada.

Relacionado a lo que puede ser descrito como la tortura psíquica final por medio de la colaboración de la víctima en su propia destrucción, la de su familia y/o la de su comunidad, está el “torturador simbólico” (ver Mary Daly, *Gyn Ecology*). Mis entrevistas revelaron que hay mujeres en los aparatos burocráticos del Estado Torturador que cumplen deberes relacionados con la tortura. Un examen más a fondo de su papel revela que están en posiciones de bajo nivel y sin autoridad. No son las que ordenan la tortura, ni cuándo o cómo ésta debe comenzar, ni si debe o cuándo terminar. No tienen que ver con los equipos que se utilizan para infligir dolor ni con las supuestas sesiones de imaginación en que se diseñan los tormentos para las mujeres. Las mujeres que trabajan en estas instituciones estatales juegan roles suplementarios y están a las órdenes de uniformados varones. De ahí que sea importante indagar más sobre cómo las mujeres son utilizadas por el Estado Militar para estas actividades que apoyan la tortura y averiguar cómo son seleccionadas para estos fines y el efecto que sobre ellas tiene esta colaboración subordinada.

Del mismo modo que, como feministas, debiéramos repensar el rol de las mujeres de cabezas rapadas llamadas colaboradoras; sólo así podremos objetar con fuerza al estereotipo masculino de la guardiana fascista teutónica de un campo de concentración. Ya que ella es con toda probabilidad una invención de la imaginación patriarcal, desde el momento que ella no crea ni está a cargo de la maquinaria de tortura estatal.



## Referencias citadas

- Amnesty International. 1979. *Children*. London: Amnesty Publications.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Testimony an secret detention camps in Argentina*. U.S.A.: Amnesty International Publications.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Amnesty International Report 1980*. London: Amnesty Publications.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Amnesty International Report 1982*. London: Amnesty Publications.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Matchbox*. U.S.A: Published by Amnesty International U.S.A.
- Barry, Kathleen. 1979. *Female sexual slavery*. New York: Avon Books.
- Chapkis, W.(ed.). *Loaded questions. women in the military*. Amsterdam, Washington D.C: Transnational Institute.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 1974. *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Chile*. Washington, D.C.: Secretaría General de los Estados Americanos.
- Comisión Internacional de Investigación de los Crímenes de la Junta Militar en Chile. 1975. *Denuncia y Testimonio*. Helsinki: Comisión Internacional de Investigación de los Crímenes de la Junta Militar en Chile.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 1980. *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Argentina*. Washington, D.C.: CIDH. Secretaría General de los Estados Americanos.
- Connexions, An International Woman's Quarterly. 1983. "Las abuelas search for the missing". *From Connexions, An International Woman's Quarterly*, (7).
- Davis, Angela. 1971. "Reflections on the Black woman's role in the community of slaves". *The Black Scholar*; 3. (4).
- Elu de Leñero, María del Carmen (Ed.), 1976. *Perspectivas Femeninas en América*. México: Sep-Setentas.
- Enloe, Cynthia. 1981. "The Military Model", "Nato: The lesson machine". In W. Chapkis (Ed.) *Loaded Questions Women in the Military*. Amsterdam, Washington, D.C.: Transnational Institute.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Doce Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*. London: Pluto Press, (Mayo) and Boston: South End Press (Agosto).
- hooks, bell. 1982. *Ain't I a Woman. Black Women and feminism*. Boston: South End Press.
- Inter-American Commission on Human Rights. 1977. *Third report on the situation of human rights in Chile*. Washington, D.C.: General Secretariat of the Organization of American States.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Report on the situation of human rights in Uruguay*. Washington, D.C.: CIDH General Secretariat of the Organization of American States.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Ten years of activities 1971-1981*. Washington, D.C.: General Secretariat of the Organization of American States.
- Latin American and Caribbean Women's Collective. 1980. *Slaves of Slaves, the Challenge of Latin American Women*. London: Zed Press.
- Lernoux, Penny. 1980. *Cry of the People*. New York: Doubleday and Company.



- Nash, June and Helen I. Safa (eds.). 1976. *Sex and Class in Lenin America*. New York: Praeger Publishers.
- Randall, Margaret. 1981. *Sandino's Daughters. Testimonies of Nicaraguan Women in Struggle*. Vancouver: New Star Books.
- Schoultz, Lars. 1981. *Human Rights and States Policy Towards Latin America*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Stevens, Evelyn P. 1973. "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America". En: Ann Pescatello (Ed.), *Female and Male in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.



# El impacto del exilio en la familia chilena<sup>1</sup>

LORETO REBOLLEDO G.

## Introducción

A fines de los años 60 la sociedad chilena evidenciaba aires de cambio en diferentes ámbitos. Las políticas gubernamentales de planificación familiar estaban incidiendo en la reducción de las tasas de natalidad y de paso habían liberado la sexualidad femenina al separarla de la reproducción. Las cifras de ingreso femenino a las universidades ocupaban más de un tercio de la matrícula total, lo cual habría nuevos horizontes a las mujeres de sectores medios y altos. La migración campo ciudad iniciada en décadas anteriores era un proceso consolidado. Los medios de comunicación mostraban diferentes posibilidades de construir las identidades femeninas más allá de los atávicos roles domésticos. En lo político, se percibía que la sociedad se inclinaba cada vez más hacia posturas progresistas donde se planteaba la posibilidad de realizar cambios sociales, económicos y culturales importantes.

Sin embargo, esos aires de cambio coexistían en disputa con una cultura tradicional que definía roles marcadamente diferenciados para hombres y mujeres, formas de construir familia altamente formalizados y tributarios de las definiciones conservadoras y religiosas de una familia bien constituida, que entrababan la emergencia de un proceso de modernización y secularización completos, donde los individuos y especialmente las mujeres fueran capaces de definir sus vidas y sentirse realizados más allá de sus familias y de los roles de esposa y madre.

---

1 Publicación original: Rebolledo G., Loreto. 2005. El impacto del exilio en la familia chilena. En: Teresa Valdés E. y Ximena Valdés S. (eds.) *Familia y vida privada. ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?*, pp. 133-161. Santiago: FLACSO-Chile/CEDEM/UNFPA. [https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio\\_view.php?bibid=100350&tab=opac](https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=100350&tab=opac) Esta ponencia es parte de la investigación realizada para la escritura de la tesis para optar al grado de Doctor en Historia de América en la Universidad de Barcelona, titulada "El proceso de exilio y retorno de hombres y mujeres chilenos. Del recuerdo a la memoria. 1973-2003".

El tema de la modernización y de las transformaciones socioculturales de la sociedad chilena llevó a que Armand y Michelle Mattelart decidieran en 1968 indagar sobre la apertura de la mujer chilena hacia los cambios y su capacidad de integrarse a un proceso de modernización de la sociedad. Postulaban la existencia de un proceso de modernización incompleta, que ellos caracterizaron como “tradicionalismo moderno”, donde coexistían las imágenes modernas con comportamientos tradicionales, donde los sujetos participaban de los símbolos y consumos de la modernidad, pero buscando preservar ciertos valores éticos. Esto se evidenciaba especialmente entre las clases medias y altas, donde

los esquemas de emancipación y camaradería de la nueva pareja han sido transplantados, pero los valores correspondientes raras veces han podido interiorizarse [...] y un obstáculo a ello es la presencia de la empleada doméstica puertas adentro que impide el surgimiento de la nueva pareja donde exista autonomía de los cónyuges (Mattelart y Mattelart 1968: 22).

De acuerdo a la encuesta aplicada por los Mattelart, la mujer seguía percibiéndose como esposa y madre, y entre las cualidades de la mujer casada se destacaba el “ser de su casa”, que implicaba la consagración de la mujer a su rol de ama de casa. Para muchas mujeres “ser de su casa” significaba “asumir la responsabilidad de su familia, ser la presencia permanente en el hogar, un factor de unión, comprensión y de equilibrio” (Mattelart y Mattelart 1968: 59). Las cualidades de los hombres casados eran las de “sostenedor del hogar, preocupado de que no faltara nada en éste y protector de su familia”. Como puede verse, la realización personal de hombres y mujeres era reducida a sus funciones familiares, de madre-padre y esposo-esposa.

El estudio también daba cuenta de ciertos quiebres en las percepciones tradicionales sobre los roles y posibilidades de realización de las mujeres, por ejemplo, en relación a la soltería femenina algunos de los entrevistados le reconocieron ciertos méritos y ventajas, como la mayor independencia, acceso a la cultura y al mundo del trabajo, aunque también se destacó su soledad y desequilibrio emocional, con lo cual volvía a aflojar la importancia que se le concedía a la familia como lugar de realización personal de las mujeres.

Los Mattelart concluían que “en una sociedad donde la familia sigue siendo actualmente la célula básica, el proceso de individuación, con todo lo que involucra en cuanto a trastornos en la vida personal y familiar, hace peligrar los fundamentos mismos de dicha sociedad. La observación superficial de los modelos de conducta externa diferentes lleva siempre al error de pensar que la moral está en peligro” (Mattelart y Mattelart 1965: 219).

Las disputas y tensiones entre posiciones liberales y conservadoras respecto a la familia y a los roles de hombres y mujeres tenían su correlato en la política. Así, hay estudios que muestran que la importancia concedida a la familia y la dificultad de las mujeres de desprenderse de los roles socialmente asignados se manifestaron políticamente en que estas fueran fácilmente manipuladas por la Iglesia Católica y por los sectores conservadores (Munizaga y Letelier 1988). La campana del terror impulsada por la derecha en la elección presidencial de 1970 y probada en elecciones anteriores, mostró que ante la amenaza del comunismo de deshacer las Familias y quitar los hijos a sus madres, las mujeres no sólo se inclinaron a votar por la derecha, sino también estuvieron dispuestas a salir de sus casas, ocupar las calles y movilizarse en defensa de un orden social del cual se sentían el centro y pilar fundamental. Ejemplo de ello es la marcha de las cacerolas vacías, donde, en diciembre de 1971, mujeres de clase alta y otras movilizadas por la derecha salieron a las calles a protestar contra el gobierno de Allende.

“Las mujeres vieron la amenaza emergente de la esclavitud, reaccionaron y se tomaron las calles para demandar libertad para sí y para sus hijos. El darse cuenta del peligro de la doctrina extranjera proveyó a nuestros soldados del respaldo moral que necesitaban para hacerse cargo del destino de nuestra nación en el momento en que fue amenazada” señalaba en 1975 Lucía Hiriart de Pinochet recordando la marcha de las cacerolas y el posterior golpe de Estado (en *Hola*, 1985: 38).

Por otra parte, las mujeres jóvenes, cuyo acceso a la Universidad se había ampliado, poco a poco habían comenzado a intervenir de manera más activa en política y se hicieron eco de los aires de cambio que trajo la década de los 60. Ellas se sumaron a otras mujeres que, desde los partidos de la izquierda y los sindicatos de trabajadores, se habían inclinado de manera activa por una transformación social, a las que se habían unido otros grupos de mujeres que participaron en política entusiasmadas por el programa de gobierno de la Unidad Popular, que incluía la igualdad de salarios para hombres y mujeres que realizaban el mismo trabajo, guarderías infantiles para las madres trabajadoras, educación para todos y salud gratuita.

Durante el gobierno de la Unidad Popular se exacerbaron las diferentes posiciones respecto a temas valóricos, políticos, culturales, sociales y económicos. Diferencias que se zanjaron abruptamente el 11 de septiembre de 1973 con el golpe de Estado dado por las Fuerzas Armadas y encabezado por Pinochet, que buscaba revertir el proceso de cambios sociales y culturales que se habían iniciado en la década anterior y en lo político y económico pretendía la refundación de Chile. En la perspectiva de cumplir con estos objetivos utilizaron la represión, la violencia y la persecución contra los “enemigos comunistas” y la persuasión y manipulación de las mujeres a partir de un discurso patriarcal y familístico (Munizaga y Letelier 1988).

No obstante, el discurso del gobierno militar hacia las mujeres no logró la hegemonía perseguida y se encontró con una férrea resistencia derivada de la propia realidad que ellos provocaron al cambiar de manera radical el cotidiano familiar de numerosos hombres y mujeres chilenos/as.

Los roles de género y las relaciones de género se vieron tensionadas por los acontecimientos que siguieron al 11 de septiembre, especialmente en el sector derrotado, donde la muerte, persecución, detención y exilio de los simpatizantes y militantes partidarios de Allende alteró las condiciones de vida y de reproducción familiar. Dados los roles de género, con las mujeres como las responsables de la familia, sobre ellas recayó el peso de la situación y muchas debieron encontrar el modo de generar ingresos para el sustento de la familia, mientras simultáneamente asumían los roles de padre y madre y se organizaban y salían a las calles exigiendo una respuesta sobre sus familiares detenidos, desaparecidos o ejecutados. Se produjo así la paradoja que, mientras el régimen insistía en la importancia del rol materno femenino, en su capacidad de ser fundamento patrio y sostenedora de la familia, además de poner a las mujeres como guardianas de lo privado, otras mujeres, las que eran situadas en el lado del caos y el comunismo, por razones de género salían a las calles e interpelaban al gobierno desde los espacios públicos, exigiendo saber de sus maridos, hermanos, hijos, padres y otros parientes y veían destruirse o dispersarse a sus familias.

Desde el día mismo del golpe, las familias vinculadas al gobierno de la Unidad Popular vieron alterado su cotidiano. La necesidad de esconderse, el asilo o la huida de unos, las detenciones arbitrarias de otros, no sólo causaron preocupación en los otros integrantes del grupo familiar, también distorsionaron su funcionamiento, pues implicó movilizarse para ubicar al detenido, ayudar a esconderse al perseguido o a asilarse e irse a los otros también significó ocultar esta situación frente a vecinos u otras personas que pudieran denunciarlos, además de tener que proteger a los niños y ocuparse de la sobrevivencia económica. Todo ello provocó disgregación de las familias y uno de los factores que más incidió en la dispersión familiar fue el exilio.

## El exilio chileno

Si bien es muy difícil establecer la cifra total de personas que salieron exiliadas, ya que existen grandes diferencias entre los datos oficiales y los de los organismos de derechos humanos, de acuerdo a las cifras manejadas por la Oficina Nacional de Retorno, Servicio Universitario Mundial y Comité Intergubernamental para las Migraciones, CIM, los exiliados políticos representaban alrededor de 200 mil personas dispersas por los cinco continentes y en una amplia diversidad de países (Vaccaro, 1990). Esta cifra es cercana a la de la Vicaría de la Solidaridad que estima

que, aproximadamente, 260 mil personas fueron obligadas a vivir fuera del país por razones políticas.

El exilio chileno se concretó por dos vías: como imposición del poder a partir de decretos y órdenes de expulsión y aplicación de penas de extrañamiento, o como medio de salvaguardar la vida de quienes eran perseguidos, se sentían amenazados o eran requeridos por las autoridades militares, por lo cual solicitar asilo en una embajada, o bien salieron por sus propios medios, solicitado a veces el refugio fuera de Chile.

De acuerdo a la información de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, FASIC, las personas que salieron rumbo al exilio expulsadas o con pena de extrañamiento lo hicieron acompañados de sus familias, pero otros emigraron solos, quedando mujeres, padres, hijos y abuelos en Chile, sobrellevando grandes dificultades económicas y psicológicas a la espera de la reunificación familiar.<sup>2</sup>

El 90% de las personas que abandonaron el país obteniendo refugio eran hombres, un 86% de los cuales tenía responsabilidades directas de jefatura de hogar por ser casados, convivientes, separados o anulados. La mayoría de estos hombres tenía entre 21 y 40 años, por lo cual su presidio y su posterior exilio provocaron el descalabro familiar en lo económico, además de problemas sociales y emocionales que debieron ser enfrentados por las mujeres que tuvieron que hacerse cargo de la jefatura de hogar y de los niños.

Años después, los psicólogos, trabajadoras sociales y profesionales integrantes del equipo de salud mental de FASIC, que atendió a aquellos familiares de los exiliados que solicitaron reunificación familiar, recordaban que “es común atender a mujeres agobiadas y exigidas hasta el límite por la sobrecarga que representaba la realización del trabajo remunerado y del trabajo doméstico, y el desempeño como orientadora y sostén emocional del grupo familiar” (FASIC 1991: 44). Un 30% de las mujeres jefas de hogar, antes sólo había sido ama de casa, otro 30% trabajaba como profesora, contadora, vendedora, trabajadora de oficina, lo cual las llevaba a percibir ingresos insuficientes como para mantener a sus grupos familiares (*Ibid*). La situación descrita por los profesionales de FASIC se repetía entre los familiares de quienes se asilaron o los que tuvieron que salir por sus propios medios.

---

2 Entre 1976 y 1977, gracias al convenio FASIC-ACNUR-OIM sobre reunificación familiar, se consiguió que viajaran al exterior 766 núcleos familiares. con un total de 1.918 personas (aproximadamente 3 personas por grupo familiar cuyo destino fueron 22 países. La mayor migración se dio hacia Europa: 67,6% en 1976 y 69,5% en 1977, siendo Francia, Italia e Inglaterra, receptores de más del 50% de los exiliados. América Latina fue segundo continente receptor de la reunificación familiar, destacando Argentina, México y Venezuela los principales receptores.

Muchas mujeres, esposas, hermanas, madres, y otros familiares cercanos, fueron despedidos de sus trabajos cuando se enteraron que eran familiares de un preso o exiliado. Los hijos fueron expulsados de colegios y universidades por la misma razón y en muchos casos las redes sociales se rompieron, pues la gente sentía temor de ser vinculada con algún familiar de expreso, exiliado o desaparecido. Todo esto llevó al aislamiento y a experimentar la soledad y la discriminación. El ser familiar de un refugiado operaba como un estigma que afectaba al conjunto del grupo familiar (FASIC 1991).

La fase de preexilio fue complicada tanto para los familiares, como para los titulares del exilio, y la situación se hizo más tensa y cargada de ambigüedades en el momento de la partida. Para los abuelos fue duro ver partir a sus hijos y nietos, tampoco para las mujeres fue fácil salir del país para reunirse con sus parientes exiliados, dejando en Chile a sus padres y hermanos en una situación de inseguridad política y económica. El exilio involucró así a tres generaciones de chilenos, la de los exiliados, sus padres y sus hijos, y sus efectos han afectado o son una realidad cercana a una cifra importante de chilenos.

El exilio chileno fue amplio en términos políticos, pues abarcó a personas con y sin militancia de un vasto espectro, asimismo fue pluriclasista ya que involucró a profesionales, técnicos, obreros, campesinos, estudiantes, dueñas de casa. Por otra parte, el exilio chileno ha sido caracterizado como un exilio familiar, pues los que debieron exiliarse lo hicieron con sus respectivas familias, aun cuando estas no pudieron salir junto con ellos y debieron esperar meses y en algunos casos años para la reunificación familiar.

Se ha estimado que el 76,15% de los titulares de exilio fue acompañado por su respectiva familia, siendo la mayoría de ellos casados. El 79,35% tenía familia integrada por dos, tres y cuatro personas. También se puede caracterizar como un proceso de sello masculino pues el 66,82% de los titulares eran varones. Sin embargo, la presencia de un 33,18% de mujeres señaladas como causantes del abandono del país merece una especial consideración, en relación al grado de compromiso que éstas tenían con el derrocado régimen. Los hombres y mujeres comprendieron que si su grupo inmediato seguía en el país, se vería expuesto a represalias de diverso tipo. De otra parte, frente a la amenaza externa, el grupo nuclear se cohesionó tomando la decisión, cuando se pudo, de no separarse, de partir o de reunirse en el extranjero (Norambuena 2000).

Esa misma tendencia detecta Gaillard (1992), al analizar y caracterizar al exilio chileno en Francia como un exilio familiar, ya que más de la mitad de las personas de la muestra de su estudio llegaron casadas. Caracteriza, además, a su muestra como relativamente joven, ya que la mayoría tenía entre 25 y 35 años, lo cual es



corroborado por otras investigaciones, aun cuando es posible encontrar a personas de todas las edades, desde adultos mayores a adolescentes, niños y bebés, lo cual se explica por tratarse de un exilio familiar. El grueso de los exiliados no pasaba de un promedio de 35 años, lo cual es coincidente con la juventud de los detenidos desaparecidos, fusilados y muchos de los prisioneros políticos. Por otra parte, las edades de los retornados, de acuerdo a la información de la ONR (Oficina Nacional de Retorno), muestran que se trataba de gente relativamente joven,<sup>3</sup> lo cual implicaba que habían salido del país a edades bastante tempranas, cuando las identidades aún pueden transformarse y existe mayor flexibilidad para enfrentar los cambios y adaptarse a nuevas realidades.

El desarraigo y la sensación de desamparo que lo acompañó fueron experiencias cotidianas de los exiliados, también lo fue la vivencia de la escisión, de vivir constantemente transitando entre el país de origen y el país de acogida, entre el pasado que los remitía a su derrota política y su partida y el futuro, cuando al cambiar las razones que los expulsaron, pudieran regresar. Debieron afrontar el desafío de tener que construirse una nueva vida en el país al que habían llegado sin renunciar a la vida anterior que le daba sentido a su situación de exilio. Todas estas tensiones y vivencias contradictorias pusieron en cuestión la identidad de los sujetos y les obligaron a buscar nuevas respuestas. Simultáneamente, esto tensionó a los grupos familiares que ya tenían dificultades en adaptarse a la nueva situación y al nuevo país al que habían llegado.

La derrota política que los obligó a salir de Chile de por sí trastocó el mundo de los exiliados. Sin embargo, el cambio más fuerte y que los interpeló de manera más frontal en su identidad fueron las diferencias culturales, frente a las cuales existió la opción de defenderse enclaustrándose en la cultura propia o abriéndose a las nuevas ideas, comportamientos y formas de ser que se les presentaban. En una primera etapa, la tendencia del exilio, ya fuera por las disposiciones de los gobiernos que los recibieron o por voluntad propia de los exiliados, fue a concentrarse en ciertos barrios y conglomerados habitacionales, lo que facilitó la creación y funcionamiento de comunidades compartiendo un mismo espacio y un cotidiano, enviando a los hijos a los mismos colegios, encontrándose en las mismas plazas y lugares de recreación, lo que auspició el surgimiento de una conducta de *ghetto* y dificultó, en una primera etapa, la integración al país de acogida.

Esta comunidad operó como colchón que atenuó las dificultades de adaptación, funcionando, además, como red social de apoyo social, económico y cultural a los que venían llegando; por otra parte, permitió la cooperación entre familias

---

3 Al cerrar la ONR, 19.251 titulares habían sido atendidos, los que con sus grupos familiares alcanzaban un total de 56.000 personas. La edad de los titulares del retorno iba desde los 30 a los 49 años, representando este tramo de edad el 58,82% del total. El 65,15% de los hijos de retornados tenía entre 6 y 20 años (Norambuena 2000).

y personas actuando como “familia ampliada”, con todas las ventajas que ello implicaba en una situación de desamparo –cuidado de los niños, preocupación por los enfermos y otras labores, reproducción cultural y desarrollo de actividades de solidaridad– y también con todas las desventajas que representa el vivir demasiado juntos: control social, conflictos de interacción, chismes y enredos.

Es importante tener en consideración que esta tendencia a la ghetización y a concentrarse en los mismos barrios, de manera casi compulsiva, fue característica de una primera etapa del exilio. Posteriormente, cuando se hizo evidente que el retorno no sería pronto y los exiliados comenzaron a hacer proyectos de vida propios en el país de acogida, tendieron a cambiarse de barrio, para salir del control social de la comunidad y para avanzar en el proceso de integración a la sociedad de acogida.

Uno de los aspectos que caracterizaba el cotidiano de las comunidades chilenas era el “vivir” en Chile y en el país de acogida simultáneamente. En la sociedad de llegada había que resolver los problemas del día a día: cocinar, enviar a los hijos al colegio, avanzar en el aprendizaje del idioma, estudiar o trabajar; o bien, capacitarse para el trabajo –como ocurrió en algunos países europeos–, establecer vínculos con los vecinos y, en general, con la sociedad de acogida. Muchas de estas actividades se realizaron de manera individual o familiar, sin embargo, siempre estuvo presente, como marco de referencia, la comunidad de chilenos exilados, la cual se articulaba a partir del vínculo con Chile.

Desde el nuevo cotidiano, especialmente entre quienes eran refugiados en un país donde el estado de Bienestar operaba con eficiencia y se cumplía con las obligaciones del Convenio de Ginebra, comenzaron a demarcarse nítidamente ámbitos de preocupación distintos para hombres y mujeres, derivados de sus respectivos roles y mandatos de género. Para quienes tenían la calidad de refugiados, la existencia de apoyo económico y la resolución por parte del Estado de las necesidades más inmediatas liberó, en un primer momento del exilio, en cierta forma, a los hombres del rol de proveedor, dejándoles como actividad principal la militancia política, lo cual no implicaba que las mujeres que habían tenido militancia política en Chile no participaran activamente en política en el país de acogida, o no apoyaran las labores de solidaridad.

Nuestras relaciones estaban muy ligadas a los daneses de los Comités por Chile; yo tenía una situación distinta, como estábamos viviendo lejos y teníamos dos hijas, Sergio se movilizaba a Copenhague a cada rato... y yo me quedaba cuidando a las niñas... no había mucha militancia al principio... había que reestructurar todo, había que ubicar a la gente del MIR en otros países como Francia... para solucionar los problemas de

militancia... Sergio tomaba todos estos aspectos y yo estaba dedicada a casa, a las niñas y a aprender danés (Anita, entrevista 1999).

Las labores políticas –que no eran muchas y jamás llegaban a ocupar todo el tiempo disponible fueron delineándose como labor fundamentalmente masculina, debido a que las mujeres debieron dividir sus tiempos en resolver el cotidiano de sus familias, preocuparse de los niños y de su integración a las escuelas y al nuevo país; por lo que la militancia y la participación en actividades solidarias eran sólo una parte del conjunto amplio de labores desempeñadas por ellas. A esta demarcación de actividades según género contribuyeron, además, las situaciones de pre-exilio, pues los hombres fueron quienes mayoritariamente habían estado presos, habían sido torturados o perseguidos en Chile, lo cual los tenía al comienzo en una situación de gran vulnerabilidad psicológica, mezclada con la culpa de estar vivos y fuera del país, mientras otros resistían y eran perseguidos y torturados en Chile. Un modo de compensar ambas situaciones fue desarrollar un activismo desenfrenado, aunque no necesariamente útil y eficiente.

Las mujeres, ya desde el pre-exilio habían salido de los espacios domésticos para hacerse cargo de la mantención de la familia, de los trámites para encontrar a sus maridos detenidos, y hacer las gestiones para sacarlos de prisión y del país. Ya en el exilio, debido a sus roles de madre y dueñas de casa, debieron aprender rápidamente el idioma, al menos lo básico para desenvolverse en las conversaciones con los/as profesores/as y para proveerse en los supermercados. Otras, las que salieron a trabajar, tuvieron como imperativo aprender rápido el idioma y los códigos culturales mínimos, que les permitieran interactuar con otras personas y desenvolverse en el país de llegada. Esto permitió, en muchos casos, que las mujeres salieran más rápido de la depresión y que gracias a su sentido práctico, se ubicaran más pronto en las nuevas circunstancias que les tocaba vivir.<sup>4</sup>

A las hijas no les pasaron desapercibidas las diferentes actitudes de sus padres y sus madres frente a la nueva realidad que les tocaba enfrentar. Ellas fueron conscientes del pragmatismo femenino para resolver la vida cotidiana y de la relativa ausencia del padre, como se evidencia en el testimonio de Andrea, cuyo padre, integrante del conjunto Inti Illimani, estaba dedicado a labores de solidaridad, mientras su madre se hacía cargo de la casa, de los hijos y de sacar adelante su proyecto profesional, que en Chile había quedado inconcluso.

Mi mamá estudió en Roma... acá ella estaba en tercero de medicina, fue suspendida, entonces se fue para allá y quiso retomar sus estudios y no

---

4 Es importante señalar que hubo diferencias importantes en la actitud de las mujeres según su origen socioeconómico, siendo las mujeres de sectores medios y profesionales las que tuvieron esta actitud más asertiva.

le convalidaron prácticamente nada... entonces terminó empezando de nuevo... Cuando ya regularizó la situación y empezó a estudiar se dio cuenta que una cosa era pedir el kilo de pan en la feria y otra erra estudiar medicina... ahí ella fue aprendiendo y terminó su carrera, además de tener una hija, de militar, además de tener otra hija en camino, de ser esposa, dueña de casa, todo el cuento... además mi papá, mucho viaje y todo el cuento, y ella también en los primeros años participo mucho en manifestaciones, iba a dar discursos y tenía una actividad política muy ferviente (Andrea, entrevista, 2001).

En el caso de los profesionales y técnicos, sus títulos y conocimientos sólo fueron acreditados parcialmente y después de un largo proceso. Esto implicó que inicialmente se los ubicara en labores de menor rango –como empleados en labores de limpieza u obreros– que las que habían desempeñado en Chile o inferiores a sus propias especializaciones. Frente a esto, la actitud inicial fue la resignación, en algunos casos, y aceptar sin discutir lo que se les ofrecía, pese a saberse sobrecualificados, pensando que sería por un tiempo breve; otros lo vivieron como otra dimensión del castigo que implicaba el exilio y lo aceptaron sin grandes reclamos, como demostración evidente de que su proyecto personal pasaba por el compromiso político y el retorno, y no por el desarrollo personal y profesional.

Tres eran las tareas importantes que desarrollaba en mi estadía en Suecia: militante de base en un núcleo del partido, secretario político seccional que me obligaba a recorrer los diferentes núcleos del país y entregar a cada cierto tiempo un informe al secretariado exterior y cumplir como obrero de la construcción en la industria en la cual trabajaba. Así, de profesor, director de escuela, jefe técnico de la Dirección Provincial de Educación de Aconcagua.... a obrero de la construcción... (Vargas, en *Tan lejos, tan cerca*, 2002: 379).

Aquellos que llegaron como refugiados a algunos países europeos, pronto se enfrentaron a concepciones diferentes sobre la familia, donde cada individuo tenía un valor en sí mismo y era considerado como una individualidad. De este modo, el dinero entregado por los gobiernos como apoyo se asignaba a cada persona del grupo familiar y no al jefe de hogar, lo cual fue percibido por parte de los hombres como pérdida de control y no reconocimiento del status de padre y jefe de familia. Como los gobiernos de los países de acogida asumían que los beneficios a los refugiados eran individuales, las capacitaciones laborales, el aprendizaje de la lengua y otros se entregaron a cada integrante de la familia, lo cual abrió posibilidades de desarrollo individual que, de acuerdo a las definiciones de género, de jefatura de hogar y de autoridad familiar operantes, en Chile habrían sido impensables.

El que las mujeres refugiadas en Europa y países del primer mundo tuvieran el mismo status, y por tanto, los mismos derechos que los hombres, operó positivamente en su desarrollo individual y a ello contribuyeron, además, las interacciones con personas y parejas de los países de acogida, donde ambos cónyuges compartían las labores domésticas, el cuidado de los niños y tenían actividades y espacios propios. Esta situación, sin embargo, no siempre involucró a las mujeres de sectores populares, las cuales, marcadas por sus limitaciones educacionales, con más dificultades para aprender un idioma ajeno, y debido al machismo propio y al de los maridos en algunos casos, se retrajeron en sus casas en un primer momento y reprodujeron los modos de estructurar familia en Chile; incluso cuando, después de algunos años, se incorporaron al trabajo asalariado, siguieron sintiéndose responsables únicas de los hijos y el hogar. Esto les permitió interactuar más allá de la comunidad de exiliados y ampliar su red de relaciones, aunque se vieron recargadas de roles, pues intentaron mantener el mismo control sobre sus hijos y la casa que el que tenían en Chile cuando sólo se dedicaban a “ser de su casa”.

Yo nunca necesité trabajar fuera de mi casa, ya el año 76 comienzo a trabajar en una casa de Ancianos (en Suecia)... Para mí, en ese entonces, era muy difícil hacer el papel de dueña de casa, trabajadora de la salud, madre y esposa, como era mi costumbre. Las dificultades empiezan porque ya no está la mesa puesta como era en Chile, cuando llegaba mi marido del trabajo. Ahora alcanzo apenas a llegar unos minutos antes, debido a que tengo que ir a buscar a las niñas a la guardería, pues fui siempre yo quien lo hacía (Margarita M., en *Tan lejos, tan cerca* 2002: 188).

## Rupturas y reconfiguraciones familiares

En el Chile de comienzos de los setenta, las parejas se casaban jóvenes y tenían pronto hijos. De tal modo que entre los exiliados se encontraban muchas parejas jóvenes con niños pequeños, y quienes llegaron solteros, rápidamente buscaron organizar una familia.

En una primera etapa del exilio, frente a las situaciones traumáticas vividas antes de salir de Chile y las inseguridades y desadaptación a un país y una cultura ajena, la familia –la nuclear y la “ampliada sustituta” (comunidad de exiliados)– fue el único refugio en el cual guarecerse y sentirse protegido. Los hijos, cuando los había, dieron sentido a una vida que parecía no tenerla, y en otros casos, su llegada permitió mirar hacia el futuro.

Los exiliados/as que llegaron solteros al exilio tuvieron al comienzo mayores dificultades para poder organizar sus vidas que aquellos que tenían una familia.

Los solteros/as, o bien se entregaron a una militancia exagerada, invirtiendo todo su tiempo en reuniones y actividades partidarias, o bien entraron en una situación de desestructuración que los llevó a perder sentido de realidad.

Conforme me emparejé... empecé a construir un mundo; porque, en la medida en que estaba solo me podía pasar películas. Entonces, en la medida en que me emparejaba, las demandas de la pareja se convertían en un eje de vida. Y eso coincidió con la pérdida de intensidad de lo traumático (Cristián, entrevista, 2002).

En un segundo momento del exilio, cuando ya se ha avanzado el proceso de instalación en el país de llegada, se comienzan a producir rupturas familiares producto de las tensiones propias del exilio, de las diferentes posibilidades que se abrieron para hombres y mujeres con éste, y de las situaciones conflictivas vividas en la etapa de preexilio (detenciones, persecuciones y separaciones obligadas). A ello se agregó la ausencia de padres y hermanos, que podrían haber contribuido a atenuar algunos de los conflictos domésticos, dilatando o evitando los quiebres. Esta situación –recurrente entre los exiliados– se dio en todos los países, pero afectó principalmente a la gente más joven, que muchas veces no alcanzó a tener tiempo para estabilizarse como pareja cuando el golpe la lanzó al exilio.<sup>5</sup>

En las rupturas matrimoniales incidieron una serie de factores. Muchas de las parejas de exiliados no salieron juntas de Chile; en el caso de aquellos que estaban presos y fueron expulsados, debieron esperar largos meses antes de lograr la reunificación familiar; en otros casos, las tensiones propias de la adaptación a una nueva sociedad y una sobreexigencia a la pareja y la familia, como lugar de afecto y contención frente a un mundo exterior que se veía como amenazante, generaron conflictos que terminaron en rupturas. Por otra parte, las culpas de los exiliados y su preocupación extrema por la política, su dedicación al partido y por saber qué ocurría en Chile, los llevó a dejar a las mujeres resolviendo cuestiones de orden doméstico y familiar sin su apoyo, lo cual fue generando distancias entre las parejas.

Otro factor que también contribuyó a las crisis matrimoniales fue la infidelidad masculina, ligada estrechamente con una cultura machista, pero que en el caso de los exiliados asumía una connotación particular, pues los ejes sobre los que se construye la masculinidad habían sido cuestionados de diferente manera: habían sido derrotados políticamente y en muchos casos además habían sido detenidos, vejados y torturados para posteriormente ser expulsados del país, llegando a

---

5 Las parejas mayores se separaron en menor medida y lograron resistir juntas más tiempo, incluso algunas de ellas, que lograron permanecer unidas todo el período de exilio, una vez retornados a Chile, se separan.

lugares en los cuales desconocían el idioma y las claves culturales. Además, en una primera fase, no eran los proveedores de sus familias, ni tampoco quienes las protegían, ya que esta labor la cumplían las instituciones de apoyo a los refugiados. Luego se vieron devaluados laboralmente al tener que cumplir labores “menores” de servicio y aseo. Todo esto menoscabó una masculinidad que en la cultura latinoamericana se construye sobre la base de la fortaleza de los hombres y su capacidad de sustentar y proteger a su familia.

Ante ello algunos hombres intentaron restituir su identidad masculina devaluada a través de la conquista de otras mujeres, especialmente de aquellas de los países de acogida, lo que además daba la posibilidad de resolver una serie de problemas cotidianos y acceder a una red social ya instalada, que permitió obtener visa y trabajo. En otras palabras, otorgó al exiliado la posibilidad de reconstruir una masculinidad valorizada y de liberarse del peso familiar que sentía demasiado grande para cargarlo.

Aquellos países en los cuales existía un fuerte Estado de bienestar, capaz de resolver adecuadamente los problemas de salud, educación, y trabajo, y que en algunos casos otorgaba ayuda adicional a las madres solas, abrieron la posibilidad que las mujeres chilenas –ante los casos de infidelidad– tomaran la decisión de abandonar a los maridos y compañeros o pedirles que se fueran de la casa. En los casos en que no existía este apoyo, el contar con un trabajo bien remunerado dio autonomía de decisión a las mujeres. A ello contribuyó el ejemplo de otras mujeres solas, además de la falta de control familiar, cuya influencia habría tendido a mantener el matrimonio “por el bien de los niños”.<sup>6</sup>

Las rupturas matrimoniales obligaron a las mujeres a hacerse cargo de la militancia (cuando se la tenía), el trabajo fuera de casa, las labores domésticas y los niños. Lo que variaba entre un país y otro era el apoyo con que podía contar o no la mujer jefa de hogar por parte del Estado.

En Europa y Canadá, las mujeres solas con hijos recibían apoyo económico especial del gobierno, además de tener guarderías y salas cenas, etc., para el cuidado de los niños. La situación en los países latinoamericanos era mucho más difícil, ya que sólo se contaba con el auxilio de la comunidad de exiliados y de la sociedad local; todo lo demás debía autogestionarse.

---

<sup>6</sup> En algunos casos, para que la familia en Chile no interviniera, no opinara ni se preocupara, no se les avisó de las separaciones, lo cual generó situaciones ridículas cuando llegaban los padres a visitar a los hijos y allí se enteraban de lo que sucedía, o bien se les montaba el espectáculo de la pareja “bien avenida” para que no regresaran amargados a Chile o quisieran llevarse a los nietos. Esta situación está magníficamente planteada en la novela *Morir en Berlín*, de Carlos Cerda (1993).

Sin embargo, el cansancio y agobio por tanta responsabilidad era común a todas las mujeres jefas de hogar exiliadas, que además carecían del apoyo familiar de abuelos y tíos, y de ingresos económicos suficientes para pagar por determinados servicios; a ello hay que agregar la falla de apoyo de los padres de los niños en el cuidado de éstos, debido a los modos de construcción de la masculinidad en esa generación, situación a la que no escapaban los militantes de izquierda.<sup>7</sup>

Estaba agotada y yo me quería ir, me quería ir a Latinoamérica. Y una amiga –me dijo– ¿qué te gusta de Latinoamérica? –y yo le dije– tener una empleada. Yo quería alguien que me sirviera una taza de café, después de diez años corriendo de un lado para otro, haciendo camas, lavando ropa, hueveando con el cabro chico para allá y para acá. Yo lo único que quería era sentarme en una mesa y que alguien me dijera ¿qué quiere tomar o comer hoy día? Es que realmente una mira para atrás y se pregunta ¿cómo lo hice? (Uca, entrevista, 2002).

Las rupturas matrimoniales no sólo implicaron una mayor carga de trabajo para las mujeres, también significaron que, tanto ellas como los hombres, después de superado el dolor de la separación, se plantearan qué querían hacer con sus vidas. Ello permitió replantearse los modos de organizar la familia, las relaciones de pareja y las responsabilidades respecto a los hijos. En relación a esto, los testimonios muestran que fueron las mujeres las que tendieron a tomar opciones más radicales respecto a la pareja y la familia, haciéndose cargo de la jefatura de hogar, o bien manteniendo parejas “puertas afuera”. A diferencia de los hombres, que tendieron a reconstruir parejas y familias, sin cuestionar los modelos tradicionales de organizar la familia, la división de roles, reproduciendo –al menos en un primer momento –el modelo “normal”.<sup>8</sup> La desestructuración que implicó el exilio, la confrontación con las diferencias culturales que mostraban otros modos de ser, y hacer y la juventud de los exiliados, además de la falta de control social directo de las familias de origen que suelen operar como “guardianes de la tradición”, se conjugaron para flexibilizar los comportamientos de los exiliados, sus modos de organizar familia, abriendo las posibilidades de cambio donde los sujetos involucrados pudieron definir de manera más autónoma cómo querían vivir. A ello contribuyó, también, el sentirse como sujetos en tránsito, donde su residencia en el país de acogida era autopercebida como temporal, y por otra parte, cuando habían perdido sus derechos ciudadanos en Chile, esta situación de transitoriedad y de no sentirse parte de ninguna parte, que puede conducir a la

---

7 La militancia ocupaba el lugar central en sus vidas. Ello implicaba desplazarse de un país a otro, si así lo decidía el partido, o bien volver a Chile de manera legal o clandestina. En la medida en que la familia y los hijos ocupaban lugares secundarios, no eran obstáculo para los desplazamientos.

8 Como familia normal o tradicional se entiende a aquellas familias nucleares, biparentales con hijos y residencia común.



anomia, también es una fuente potencial de independencia y de construcción del sujeto, quien de manera autónoma elige su proyecto de vida.

A nivel de las familias esto se tradujo en la práctica de familias jefaturadas por mujeres, parejas “puertas afuera” con chilenos o personas del país de exilio, de convivencias, o bien de familias “rearmadas”, donde tanto el hombre como la mujer aportaban hijos. En casos excepcionales los padres se quedaron con los hijos, en otras situaciones los hijos residían temporalmente en la casa del padre y en la de la madre. Otras situaciones muestran que, cuando los padres residían en diferentes países y había más de un hijo, los hijos se repartían entre el padre y la madre. También se dieron casos de paternidad y maternidad social cuando ambos padres se involucraron en planes de retorno clandestino y los hijos quedaron al cuidado de padres sustitutos (generalmente militantes del mismo partido).

De este modo se evidencia que las rupturas familiares pusieron en cuestión los modos tradicionales de organizar familia, apareciendo múltiples posibilidades de configuración familiar.

## **Interferencias externas a la vida y organización familiar**

Más allá del propio exilio y las tensiones internas que sufrieron las familias producto de éste, los partidos políticos y sus mandatos fueron otro factor de interferencia familiar. Por una parte, encontramos que ciertos partidos decidieron imponer a sus militantes cierta movilidad espacial que influyó en la dispersión familiar, en la separación de los niños de sus padres, en el caso de retorno clandestino.

La instrucción para el retorno duró casi un año, tiempo en el que vivimos en una casa especial del partido que estaba fuera de la ciudad; ni siquiera nosotros sabíamos dónde estaba. Ese año los niños se quedaron con Luisa y siguieron yendo a la escuela. El partido se encargaba de ir a buscarlos al internado... Rodolfo (su pareja y padre de sus hijos) y yo llegamos a Chile con otra identidad (Miriam, en Muñoz 2003).

Entre los militantes profesionales, los traslados de país, el ingreso clandestino a Chile, construcción de fachadas en el contexto de planes de retorno que en algunos casos implicó separarse de la pareja, mujer e hijos, teniendo que aparentar familias o parejas que no eran las propias, contribuyeron a la disgregación y reconfiguración familiar.

Él se vino a Chile clandestino y se vino con una danesa que no era su pareja. Esa pareja terminó... además porque Sergio no se la quiso traer a Chile, bueno le dijeron: “bueno, con esta rubia, pelo de choclo, ojos

azules –y además que ella desde el punto de vista nuestro, chileno ella es muy linda– no pues... es muy llamativa” así es que se vino con otra danesa (Anita, entrevista, 1999).

Sin embargo, no todas las intromisiones de los partidos en la vida familiar de sus militantes tendían a la dispersión familiar. En algunos casos, los partidos intervenían de manera directa para evitar rupturas, aunque no todos tuvieron el mismo nivel de injerencia, o pretendían tenerlo, en las vidas personales y familiares de sus militantes. Hubo algunos donde el colectivo debatía sobre las separaciones, y recomendaba la mantención de las parejas bajo pena de expulsión del partido y de la comunidad de exiliados del trasgresor.

Un chico chileno se separaba de su mujer entonces los compañeros indignados, pedían su expulsión y la compañera lo único que no quería era que lo echaran porque era la única forma de mantener un vínculo y que no lo echaran del partido... a mí me tocó decir una vez “bueno, está bien no es que sea parte del estatuto del Partido Comunista. No dice que un hombre no puede separarse de su comunidad...”. Yo recuerdo impresiones de gente muy respetable que llegaba a un país y se escandalizaba porque las parejas chilenas estaban teniendo hijos “que inseguridad compañera, teniendo hijos, son dos vidas más” (Fernando, entrevista, 2001).

Una percepción similar es la que se tiene respecto a la intrusión del partido en la decisión de las mujeres de embarazarse y tener hijos. Una joven que vivió en Italia recuerda:

A mi mamá, en algún minuto, cuando se embarazó de mi hermana, le decían “no puedes tener una hija, para ti tenemos grandes planes, tienes que ir a Moscú a hacer control de cuadros”, no sé qué cabeza de pescado le tenían planeado dentro del Partido Comunista para que mi mamá fuera a formarse allá como una gran militante y mi mamá le dijo “para un minuto, pues, compadre, o sea yo no estoy para esto, no quiero”, pero significó un gran quiebre, o sea, imagínate lo que es que te determinen si vas a tener hijos o no... entonces ahí estaba la causa de Chile, derrocar al dictador por sobre cualquier cosa (Andrea, entrevista 2001).

En otros casos fueron las propias mujeres militantes con sus respectivas parejas las que decidieron renunciar a los hijos en función de privilegiar el proyecto político y el retorno.

## Las dificultades familiares del retorno

La decisión de retorno aceleró rupturas matrimoniales y separaciones familiares cuando uno de los miembros de la pareja o los hijos no quisieron regresar a Chile y plantearon su decisión de quedarse en el país de acogida. Esto lleva a la paradoja que el exilio chileno, caracterizado por ser familiar, de haber hecho ingentes esfuerzos por la reunificación familiar, en el momento de su término, cuando el retorno es posible, éste se transforme en el factor de disgregación familiar, de separaciones de parejas, de padres e hijos.

La llegada a Chile tuvo muchos aspectos similares a la llegada al exilio, la falta de un lugar donde vivir, lo cual obligó a allegarse a un familiar, la falta de trabajo y, también, la inseguridad de conseguirlo en un corto plazo.

Yo me devolví con cero pesos... Entonces dejé a mis hijos y a mi exesposa allá... entonces me vine a pata pelada, tal como me oye, y aquí estuve nueve meses allegado donde un amigo que llamé por teléfono casualmente, después estuve en una pensión otros nueve meses, un año y tanto sin ingresos (Luis, entrevista, 2000).

Para las mujeres el tema del retorno fue complicado y aquellas que volvieron separadas de sus parejas tuvieron que redoblar los esfuerzos para mantener la casa y la familia.

Rentamos una casa antigua acá y empezó a buscar trabajo [...] montó un negocio pero le fue súper mal... y se fue a la quiebra en menos de 6 meses y después no le quedó otra, cuando se le acabó la plata decir... "hay que ponerse a trabajar" y entró a trabajar en el diario La Época y también tuvimos pensión de estudiantes y todo eso, y nos iba súper mal, estaba súper difícil... mi mamá empezó, en la casa donde vivíamos... a vender colaciones y después cachó que con toda esta gente de la embajada y de gente que quería la comida mexicana... empezó a hacer viernes y sábados en la noche comidas mexicanas para grupos de personas (Carla, entrevista, 2001).

La familia extensa consanguínea jugó un papel fundamental como apoyo económico en el retorno de los exiliados, y para sus hijos fue la existencia de primos, los tíos y abuelos la que amortiguó, en la primera etapa, la pena por todo lo perdido al llegar a Chile.

Fue emocionante encontrarse con la gente y ellos estaban contentos que nosotros volviésemos... todo era alegría... era pura felicidad, pura fiesta para nosotras, pero como a los cinco minutos se acabó... mira, en el

momento que llegué todo era maravilloso, porque todos eran simpáticos y todos te abrazaban y te daban muchos besos y tú eras importante y era súper rico, o sea fue un buen recibimiento, no nos podemos quejar fueron cariñosos con nosotros, pero así como que, literalmente, al día siguiente pasamos a la cotidianidad y nadie más nos pescó... a ratos uno se olvidaba de esta sensación como de que uno no encajaba, no era que uno no encajara, pero la familia no hacía nada porque tú encajaras (Colomba, entrevista, 2001).

Sin embargo, esa familia ampliada, apoyadora en lo económico también fue fuente de conflictos y tensiones, los cambios en los comportamientos de quienes volvían resultaban chocantes e incomprensibles en muchos casos para las familias que habían permanecido en el país, especialmente en lo referido a la crianza de los hijos, específicamente en la libertad que éstos tenían para tomar decisiones sobre algunos aspectos de sus vidas –la sexualidad, los modos de vestirse, la elección de amigos, el trato con los mayores– es importante considerar que los hijos –niños y adolescentes– generalmente fueron traídos a Chile por sus padres al margen de sus deseos, lo cual generó conductas contestarias hacia los padres y familiares cercanos. Se mezclaban así los conflictos interculturales con los intergeneracionales. La ambigüedad de las relaciones entre personas vinculadas por el afecto y el parentesco llevaron a desencuentros y frustraciones de ambas partes: la familia receptora y los retornados.

Respecto a la situación familiar y conyugal, un estudio realizado por FASIC con retornados, advertía una situación similar entre los pacientes retornados y otros grupos afectados por la represión política. Mientras más amenazante era la situación exterior, la excesiva demanda a la pareja y a la familia generó conflictos y situaciones de gran intensidad emocional, que muchas veces terminaron en rupturas de pareja y separación de las familias.

En el caso de las mujeres jefas de hogar retornadas (aproximadamente 50% de los casos atendidos por Programa de Salud Mental de FASIC) se produjo una situación compleja, pues en el exilio, al haberse separado o enviudado desarrollaron una gran independencia y autonomía, la cual se vio violentamente coartada al retornar a vivir –como en la mayoría de los casos– en las casas de sus padres o familiares, con lo cual se generaba una gran confusión de roles, pues eran hijas y madres a la vez (Programa Psicosocial, FASIC 1980).

Para las mujeres, especialmente aquellas que apresuraron su retorno a partir de una ruptura familiar, el regreso tampoco fue la panacea. Habían salido con poco más de veinte años y regresaban alrededor de los cuarenta, con una vida hecha afuera, sin testigos de esa otra vida, excepto los hijos, cuando los había. En otros

casos esos hijos no volvieron, generando otro vacío en sus vidas y obligándolas –una vez más– a repensarse y a redefinir sus proyectos de vida y familia.

Partí porque perdí hartos sentido al andar sin mi hijo. El decidió irse a Canadá y yo caí en una profunda depresión... y llegué deshecha a Chile... además llegué a Chile y puse la pata en la tierra y parece que elegí la peor solución del mundo. Claro, Chile era un lugar donde yo no tenía nada construido. O sea había construido mucho más en todas las otras partes y aquí tenía que empezar todo de cero. No es fácil... porque nadie me entendía (Uca, entrevista, 2002).

## A modo de conclusión

En relación a la familia vemos que en el exilio se produjo una situación paradójica, especialmente entre los militantes de sectores profesionales y universitarios, que da cuenta de un tránsito desde un modelo más bien tradicional de familia, seguido por la disolución de ésta para dar paso hacia múltiples configuraciones familiares, donde los sujetos de manera independiente definieron el modo de organizar las tareas reproductivas, la sexualidad y la subsistencia.

En un primer momento la familia actúa como lugar de refugio, espacio de afecto y protección frente a un exterior amenazante. Sin embargo, la excesiva demanda hacia la familia lleva al segundo momento, donde la familia se convierte en un lugar de tensiones, donde se producen desencuentros entre las exigencias del hogar y los hijos y la dedicación de hombres y mujeres a ellos. En un tercer momento se produce la disolución de las parejas, lo que en algunos casos conlleva una dispersión familiar o la aparición de nuevas configuraciones familiares. Con el retorno se pone a prueba la solidez de las opciones familiares que hombres y mujeres exiliados/as hicieron.

El exilio afectó la conformación de las familias en cuanto al número de hijos y a su constitución y organización interna. La incertidumbre sobre el futuro, la instalación relativamente precaria en los países de acogida, llevaron a las parejas a no tener más de un hijo o dos nacidos en el exilio. En la decisión de reducir el número de hijos incidieron, además, el proyecto de retorno que implicaba prolongar el tiempo de inestabilidad, así como las separaciones matrimoniales. Por otra parte, en relación a los hijos, es importante destacar la situación de parejas y de mujeres que decidieron renunciar a tenerlos por priorizar su proyecto político.

Las familias del exilio, en sus inicios, son familias nucleares con padre-madre e hijos viviendo en la misma residencia, excepcionalmente y por períodos breves se agregaron a ella otros familiares o allegados. La carencia de consanguíneos y

de la red de apoyo de la familia extensa tendió a suplirse con compañeros/as y amigos/as que cumplieron dichas funciones y operaron en los hechos como “tíos, tías, primos/as o hermanos y abuelos” sustitutos, creándose en muchos casos vínculos muy fuertes entre los niños y sus familias ampliadas “adoptivas” y entre los adultos.

Es importante considerar que las posibilidades de implementación de nuevas configuraciones familiares se dieron a partir de los cambios identitarios producidos en los hombres y mujeres exiliados. Al reconocer que las culturas son construcciones fluidas y temporales que se hacen y rehacen a lo largo del tiempo –como sostiene James Clifford (en Chambers 1995)– se hace evidente que el movimiento supuso una reconstrucción del mapa de las identidades y costumbres culturales para todos los implicados.

La vivencia prolongada de la alteridad, la reducción del control social y familiar en personas jóvenes, y las situaciones límites que enfrentaron hombres y mujeres en el exilio, les permitió repensarse a sí mismos y definir de manera reflexiva quiénes eran y cómo querían ser. Sin duda, esta situación abrió perspectivas más amplias de cambio para quienes habían estado más constreñidos socialmente. Por los mandatos culturales de género las mujeres han tenido una movilidad más estrecha y su mundo tiende a centrarse más en los espacios domésticos y la familia, de modo que la experiencia del exilio se vivió con mayor intensidad. La pérdida de un país, de una familia y de un modo conocido fue percibida como una pérdida y como una amenaza en una primera etapa. El exilio aparece así como un quiebre importante en sus biografías, pero también con el tiempo se vislumbra como una oportunidad de cambio, de proyectarse a sí mismas de manera más autónoma.

En este sentido sostendremos como hipótesis que fueron las mujeres militantes –dada su experiencia anterior de conciencia crítica y voluntad de cambio social– las que enfrentadas a la situación de exilio, que implica rupturas y el desafío a volver a empezar una vida, las más proclives a recrear y enriquecer sus identidades de género y fueron quienes avanzaron de manera más decidida en un proceso de individuación que posteriormente se tradujo en una reelaboración de los modos de conformar familia.

Un viaje interior, tributario absoluto de este caso de desplazamiento geográfico, fue el que permitió modificar las identidades de género de las exiliadas chilenas. Aun cuando en muchos casos la emigración femenina fue subordinada a la masculina, y fueron menos aquellas mujeres que salieron al exilio como consecuencia de su propio accionar político, en ambas situaciones debieron pasar por la pérdida de un país, de un lugar, de una familia, para reinventarse una nueva vida.

Constatamos que la mayor parte de las mujeres entendieron y vivieron la militancia y el exilio de manera diferente a los hombres. Sin embargo, los partidos y los militantes de la época –tanto hombres como mujeres– partían del supuesto que hombres y mujeres eran iguales. En determinados momentos, los hombres centraron sus vidas en el partido y en los proyectos políticos, a diferencia de las mujeres, que debieron dividirse entre dos amores: la militancia y la maternidad, lo que las hizo tener una actitud más pragmática, y por tanto, más distante con respecto a las directrices y mandatos de los partidos. Las mujeres –aunque no todas– tuvieron una actitud mayor de desacato a las órdenes de los dirigentes partidarios, cuando éstas interferían de manera radical en sus proyectos de vida y en sus familias, especialmente cuando esto implicaba cambios de país o de ciudad, retorno clandestino con envío de los hijos al cuidado de padres sustitutos en Cuba.

Las exigencias a las mujeres no siempre surgieron de la política, también las rupturas matrimoniales las obligaron a hacerse cargo de los hijos y muchas veces de la mantención económica de la casa, sin concurso masculino ni red familiar de apoyo. El concepto de “súper mujer” con que se autodefinen algunas mujeres que vivieron esta situación surge al enumerar las múltiples actividades y roles que debieron cumplir y el papel central que ocuparon en sus familias, en tanto jefas de hogar, madre y a veces padre.

Ante la ausencia del padre, ya fuera por clandestinidad, retorno, militancia profesional o abandono, ellas debieron asumir el rol de madre y padre a la vez, ser jefas de hogar y trabajadoras, así como militantes. Toda esta sobrecarga, además de las sobreexigencias, dificultaba la posibilidad de rearmar parejas y una nueva familia. Por la necesidad de dar respuesta a las múltiples obligaciones derivadas de los diferentes roles, las mujeres solas debieron crear redes solidarias de mujeres, que permitieron resolver los problemas domésticos, tener amistades y aprender a vivir como mujer sola en un mundo ajeno. La re socialización de género, en estos casos se hace con pares y no con la generación anterior, lo cual permitió romper con la tradición y abrirse a nuevas maneras de vivir y comportarse.

De una u otra manera, las exiliadas chilenas que quedaron solas a cargo de los hijos, debieron re-inventarse como mujeres. Una nueva identidad, más compleja, más autosuficiente surgió de este proceso, donde, previo al desplegarse y crecer como persona y ser humano, debieron replegarse sobre sí mismas y re-construirse superando la depresión y la soledad. “La mayoría (de las mujeres) habla de los períodos en que se buscó estar sola. Donde la necesidad de espacios de soledad es el principio del cambio, desde donde se lanza a etapas de re-elaboración de su persona, de su mundo, de sus afectos y sus deseos. Algunas iniciaron el exilio en otros países y la llegada a México fue una opción” (Gómez 1993: 6).

La “super mujer” hizo un esfuerzo por demostrarse a sí misma y a los demás que era capaz de ser autónoma y autosuficiente en todos los planos, que podía criar sola a sus hijos, e incluso mantenerlos sin la ayuda del padre o de otros familiares, que podía seguir dedicando parte de su tiempo a la militancia, ser buena trabajadora y, además, recuperar su capacidad de seducción, dormida después de años de vivir en pareja.

Me separo y se produce una separación terrible... estaba encerrada y la Teresa me empezó a enseñar a vivir como sola, como soltera. Primero, como sola, pero después como soltera. Entonces empezó toda una vida expansiva, nocturna, de hueveo, carretes, hombres, amores. Era novedoso y divertido... era también una especie de demostrarme a mí misma que yo no iba a estar cagada por años por estar separada del otro... “Soy capaz de salir, de pinchar, de tener amantes, de irme a bailar, de llegar a las cuatro de la mañana, de trabajar... y soy capaz de irme a Chile. Soy capaz de todo” (Malva, entrevista, 2002).

En el otro extremo, el modelo femenino más consecuente con los estereotipos de género y con las construcciones familiares tradicionales que se identifican en las militantes izquierdistas exiliadas de la época, es el de la mujer viuda. Viuda de un marido, de un padre o de un hermano, que renunció, o fue “obligada” socialmente y por presiones políticas a renunciar a una vida propia, más allá de su familiar ejecutado o desaparecido.<sup>9</sup> Entre las exiliadas viudas de los dirigentes de alto rango de la Unidad Popular, así como de los militantes asesinados o desaparecidos por la dictadura, muchas no pudieron escapar al destino de viudas que sus partidos y el medio social les asignaron. Prisioneras del partido y de sus iconos, madre y padre a la vez de sus hijos, cargados con el peso de la orfandad real del padre, y el peso simbólico de ser hijos de un mártir o de un héroe, estas mujeres vieron coartadas sus posibilidades de reconstruir parejas y rearmar familia.

Con respecto a las identidades y relaciones de género, constatamos que en el exilio, tanto la militancia profesional de los hombres, como las rupturas matrimoniales, tuvieron una fuerte incidencia en la repetición del patrón de identidad masculina, donde la dimensión paternal está ausente o es débil (Montecino 1991); pero la contrapartida no es una mujer “mariana”, aunque presente algunos rasgos de

---

9 Es interesante constatar que en Argentina son las madres y las abuelas de Plaza de mayo, con sus cabezas cubiertas por un pañuelo blanco y la foto de su hijo o nieto desaparecido clavada en el pecho, el ícono de la resistencia y denuncia femenina sobre violaciones de los Derechos Humanos. En Chile son las viudas, también con una foto en el pecho, vestidas con una falda negra y una blusa blanca las que salen a las calles y tocan diferentes puertas buscando a los suyos. La simbólica más impactante de las viudas chilenas se da en el baile de la “cueca sola”, que se interpreta en todos los actos en que participan las mujeres de los detenidos desaparecidos y ejecutados.



ella como la dedicación a los hijos y la abnegación. Más bien, su contraparte es la “súper mujer”, que cumple diferentes roles, que toma en sus manos su vida y define de manera independiente su proyecto de vida. Así, evidenciamos un desplazamiento del modelo tradicional femenino, donde la contrapartida al padre ausente era una madre, abnegada y virtuosa, sin vida propia más allá de su entrega a los hijos, donde el sexo o la relación con otros hombres no hijos era inexistente. En este caso vemos que hay un enriquecimiento y complejización de la identidad femenina, a partir de la agregación de nuevos roles y una toma de conciencia de ser una sujeta con derechos, aunque sin restar importancia relativa al rol materno, el cual sigue ocupando un lugar importante en sus vidas.

Es necesario señalar que las transformaciones en las identidades femeninas fueron graduales y no son procesos cerrados. Más que de un cambio de piel, uno podría decir que se trata de un cambio de ropa, donde las prendas de vestir pueden ser usadas con diferentes combinaciones, alternando lo nuevo y lo viejo, según las circunstancias. Esto fue especialmente evidente para las exiliadas que vivieron en América Latina en su etapa de exilio; pero el mecanismo también se hizo evidente en las que retornaron de Europa y de países más liberales, que al llegar a Chile, para evitar rechazos, debieron modelar algunos de sus comportamientos que podían provocar escándalo.

Este aprendizaje que una hace entre tanto caos y necesidad de seguir “a huevo”, de salir a trabajar y aprender a funcionar con los nuevos esquemas, te enseña a prescindir, por ejemplo, de anteriores socializaciones. Aprendes acá a moverte, a desempeñarte como un macho si es necesario para sobrevivir. Y te atreves a tratar de pelotudo a un pelotudo, y al mismo tiempo sabes recurrir al conocimiento de una mujer tradicional, si tienes que hacerte la débil, lo haces y qué vas a hacer (testimonio de exiliada en México, en Gómez 1993: 10).

En relación a la constitución de familias, vemos que la complejización de identidades y el avance en el proceso de individuación, de una u otra manera, también evidencia esta combinación de prendas de vestir, donde se mezcla lo tradicional y lo moderno. Las rupturas familiares entre los exilados condujeron a nuevas formas de conformar familia, sin embargo, constatamos que en buena medida esas familias se reconfiguran a partir de un principio matricéntrico. Los hombres, en muchos casos, ya sea por sus actividades políticas, por haber constituido una nueva familia o por razones culturales, tendieron a convertirse en personajes relativamente secundarios en las vidas de sus hijos biológicos, aunque ello no impidió el despliegue de su paternidad social con los hijos de las mujeres con los cuales recompusieron familia.

También es importantes destacar el peso que sigue teniendo la maternidad entre las mujeres militantes, incluso entre aquellas que decidieron transgredir este mandato de género y renunciar a ésta de manera definitiva o temporal. Las que tomaron la opción de dejar a sus hijos en manos de otros padres para dedicarse de lleno a las tareas de la resistencia, no pudieron desprenderse de sus preocupaciones y sentimientos maternos y los proyectaron –en la medida en que pudieron– en otros niños.

Otro de los aspectos en los cuales se evidencia un juego pendular entre lo moderno y lo tradicional es en relación a la socialización de los hijos al interior de la familia. Entre los exiliados, ésta tenía una doble demanda, por una parte se necesitaba que los niños crecieran sintiéndose chilenos, de modo de no tener problemas con ellos en el momento del retorno, y por otra, era necesario que interactuaran de una manera fluida con las sociedad de acogida. Esta doble exigencia generó tensiones entre padres e hijos y obligó a estos últimos a vivir en un diálogo constante entre la cultura local y la chilena, lo cual interpeló sus identidades y colaboró a la hibridación cultural de éstos, donde se entremezclan elementos tomados de la cultura de sus padres y lo aprendido en el país de acogida. Entre los elementos de la cultura chilena tradicional se destaca el apego de los hijos respecto a sus padres (que a veces se tradujo en una permanencia y dependencia de ellos hasta edades adultas), más allá de los conflictos con ellos, que se combina en una gran interdependencia para definir sus proyectos de vida, sus modos de establecer relaciones de pareja, de vivir su sexualidad y desarrollar su maternidad-paternidad.<sup>10</sup>

Para concluir, entre los cambios culturales más importantes producidos por el exilio en relación a la familia está que los hombre y mujeres que vivieron esa experiencia se abrieron a otros modos de vivir, de conformar familia y de practicar las relaciones filiales mucho más abiertos y con mayor libertad de decisión por parte de los sujetos, donde se evidencia un desplazamiento de lo biológico por lo social. En las nuevas configuraciones familiares, el peso de la biología tiende a reducirse y adquieren mayor importancia las decisiones y elecciones personales. Los padres y madres sustitutos, los padres y madres sociales, los abuelos, tíos y primos de la “familia ampliada” del exilio, muchas veces son más cercanos y representan apoyos mayores que la familia biológica y aparecen como una posibilidad que las nuevas generaciones de chilenos poco a poco se atreven a experimentar.

---

10 Los que salieron al exilio siendo niños fueron más dependientes de sus padres por la inestabilidad en que se vivía y luego por las desadaptaciones del retorno. Mientras sus madres se hacían independientes, autónomas y validaban esos avances en el retorno, los hijos eran más vulnerables y dependientes, lo que retardó su constitución como sujetos independientes, pero no impidió la internalización de pautas de organización familiar mucho más flexibles.

## Referencias citadas

- Cerda, Carlos. 1993. *Morir en Berlín*. Santiago: Alfaguara.
- Chambers, Ian. 1995. *Migraciones, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- FASIC (1991). "Programa de Reunificación Familiar". *Familiar reencuentro en el exilio*. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Estudio psicosocial de 25 familias retornadas*. Santiago: Ediciones Signos de los Tiempos.
- Gaillard, Anne. 1992. *¿El fin de un exilio? El caso de los chilenos exilados en Francia*. París: Mimeo.
- Gómez, Maritza. 1993. "El exilio en la identidad de las mujeres". Ponencia presentada al 13º congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnologías. Agosto, México.
- Hola, Eugenia. 1988. "Mujer, dominación y crisis". En: *Mundo de mujer: continuidad y cambio*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, Ediciones.
- Mattelart, Armand y Michelle Mattelart. 1968. *La mujer chilena en una nueva sociedad*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Montecino, Sonia. 1991. *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio-CEM.
- Munizaga, Giselle y Lilian Letelier. 1988. "Mujer y régimen militar". En: *Mundo de Mujer: continuidad y cambio*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- Muñoz, Bárbara. 2003. "La vidas de Miriam Ortega. Historia de vida". Memoria para optar al título de periodista. Instituto de Comunicación e Imagen, Universidad de Chile.
- Norambuena, Carmen. 2000. "Exilio y retorno. Chile 1973-1994". En: M. Garcés et al. (comps.), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: LOM ediciones.
- Vaccaro, Víctor. 1990. "El reencuentro es posible. Seminario exilio-retorno de académicos/intelectuales". Organizado por Oficina Nacional de Retorno ONR, Servicio Universitario Mundial, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Vargas, Humberto. 2002. "Cuéntame". En: *Tan lejos, tan cerca. Autobiografías de chilenos en Suecia*. Suecia: Ediciones Reencuentro.



# Venda Sexy: memorias no oficiales de un centro de detención<sup>1</sup>

CLAUDIA ARELLANO HERMOSILLA

## Introducción

**E**n Chile, durante el periodo de la dictadura militar, uno de los pasos en la política represiva de la dictadura fue la creación de la DINA que, en conjunto con otros organismos de inteligencia, violaron los derechos humanos;<sup>2</sup> su principal función fue la administración del terror a quienes fueran simpatizantes de una ideología política diferente a la del Estado, es decir, militantes, simpatizantes, colaboradores, dirigentes, familiares, etc., pasaron por inenarrables sesiones de tormentos en las temidas casas de tortura entre 1974 y 1977 (Guzmán 2014), en las cuales se practicó violencia física, psicológica y sexual a las personas detenidas. Esta violencia política no terminó cuando desapareció la amenaza represiva, sino que se instauró en la malla social. De esta forma, se logró instalar el control social, suprimiendo libertades civiles y políticas por medio del reinado del terror, el cual ha operado en la invisibilización del conjunto de los derechos humanos (Taramasco 2003).

Este artículo se enmarca dentro del estudio del Núcleo Temático de Investigación GIME (Género, Imagen y Memoria) desarrollado entre el año 2016 y 2017 con un grupo de estudiantes<sup>3</sup> de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia

---

1 Publicación original: Arellano Hermosilla, Claudia. 2019. Venda sexy: memorias no oficiales de un centro de detención. En: *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* 30 (2), II Semestre: 237-254. DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/rldh.30-2.11>

2 "La noción de los Derechos humanos se corresponde con la afirmación de la dignidad de la persona frente al Estado. El poder público debe ejercerse al servicio del ser humano: no puede ser empleado lícitamente para ofender atributos inherentes a la persona y debe ser vehículo para que ella pueda vivir en sociedad en condiciones cónsonas con la misma dignidad que le es consustancial" (Nikken 1994: 23).

3 Camila Varas, Gittel Villablanca, Elías Quintana, Constanza Sepúlveda, Isidora Ruiz, Paloma Vargas, Luis Lara, Yasna Herrera.

de Humanismo Cristiano, quienes trabajamos en el rescate de la memoria histórica política sexual, con sobrevivientes<sup>4</sup> de la “Venda Sexy”,<sup>5</sup> que fue un centro de detención y torturas de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), durante la dictadura militar, y que funcionó desde fines del año 1974, hasta mediados del 1975. Esta casa de tortura, también era llamada “*La Discotheque*”, debido a que los agentes de Pinochet tocaban música estridente continuamente (Chornik 2019). Como nos relata Alejandra: “sentíamos los perros que ladraban afuera, nos dimos cuenta de que la casa de la Venda Sexy estaba al lado de la vereda, de la calle ... nuestros gritos se escuchaban en la casa de al lado, por eso ponían la música tan fuerte” (Entrevista Alejandra Holszaphel 2017).

En todos los centros de detención y tortura se aplicó una brutal crueldad en este recinto en particular se agudizó la violencia sexual, tanto para mujeres como para hombres. Dentro de estas condiciones, en extremo represivas, también existieron instancias de resistencia. Muchas mujeres recuerdan una solidaridad entre ellas, lo cual les permitió volcar esa herida histórica hacia la lucha política feminista actual.

Una de las preguntas iniciales para abordar nuestra investigación fue: ¿De qué manera hombres y mujeres<sup>6</sup> resignifican los procesos de detención y tortura acontecidos en periodos de Dictadura Militar?

En este artículo reflexionaremos en torno a dos momentos de la “memoria narrativa” por quienes sobrevivieron a la tortura. Un primer momento, esta memoria narrativa actuaría desde una “condición traumática”, como nos recuerda Edkins,

Lo que denominamos trauma, tiene lugar cuando los mismos poderes que creemos que van a protegernos y darnos seguridad se convierten en nuestros verdugos. Si ese orden nos traiciona de alguna forma, podemos sobrevivir en el sentido de continuar como seres físicos, pero el significado de nuestra existencia cambia (Edkins 2003, citado en Arellano 2017: 18)

---

4 Nuestros entrevistados fueron: Alejandra Holszaphel, Beatriz Batastew, Nora Guillén, Boris Chornik, Elías Padilla y Gonzalo Ruiz, todos sobrevivientes de la casa de tortura Venda Sexy

5 La Venda Sexy fue una casa de tortura ubicada en calle Irán 3037, esquina los Plátanos en la comuna de Macul. Funcionó desde finales de 1974 y hasta mediados de 1975.

6 De las 3.400 mujeres que declararon en la Comisión Valech, la gran mayoría admitió haber sido víctima de algún tipo de violencia sexual. Si bien 316 dijeron haber sido violadas, se estima que esa cantidad es mucho mayor, ya que “la violación sexual es para muchas mujeres un hecho del cual les cuesta hablar y muchas veces prefieren no hacerlo”, consigna el informe.

De este modo, los seres humanos podemos resignificar nuestros recuerdos y poder generar agenciamiento. Es así como Pierre Janet (2006) nos ayuda en la distinción entre lo que él entiende como memoria habitual y la memoria narrativa,

La memoria narrativa, esta es aquella que mediante evaluaciones subjetivas permite darle sentido a la experiencia cotidiana, en la medida en que construye estructuras mentales paradigmáticas, que sirven para acoger experiencias habituales. La memoria narrativa, en cambio, exige un trabajo de conciencia y, por lo mismo, es un acto social en la medida que su construcción ocurre en un contexto de convenciones y acuerdos sociales preexistentes. De este modo, las experiencias familiares y cotidianas se integran de manera más o menos automática, no así aquéllas extrañas y amenazadoras, las cuales lo hacen con mayor dificultad o se resisten de ser asimiladas (Janet 2006, citado en Arellano 2017: 18).

Activar los recuerdos constituye una práctica política llevada a cabo por todos los sujetos sociales, en distintos grados y formas, y es aquí donde nos sumergiremos, en esa memoria traumática, que emana de una experiencia ajena y violenta, pero que en el proceso de contar y verbalizar la narrativa personal y la narrativa histórica van dejando de lado esa memoria traumática no contada o contada parcialmente. Sabemos que activar los recuerdos es “enfrentar el pasado” y muchas veces este retorno representa un trance demasiado doloroso, y ante ello los individuos optan por evadirlo o posponerlo indefinidamente, ya que no logran encontrar un canal simbólico o una forma expresiva de comunicación para expresarlo (Arellano 2017).

En el desarrollo de la investigación, nos dimos cuenta de que el trauma provocado por las torturas y violaciones a los derechos humanos, en este grupo específico de mujeres que pasaron por la Venda Sexy, tuvo todo un proceso de resignificación, que las llevó a volcar ese (trauma) hacia la lucha política, es decir, primero a partir de un trabajo interior de aceptación de la tortura (no de perdón), luego de la verbalización de sus vivencias (hablar, contar) y así volver a crear movimientos colectivos de lucha para reivindicar políticas en DDHH, casas de memoria y luchar por el castigo a los sujetos culpables.

## Las políticas de la memoria

Nuestras memorias son personales, pero es al compartirlas, como señala Halbwachs, que estas son autorizadas y ofrecen, de este modo, el salvoconducto que nos une colectivamente. En tal contexto, las convenciones discursivas constituyen, al mismo tiempo, el marco más elemental y estable para las memorias colectivas (Halbwachs 2011). Con esto estamos diciendo que se trata de recuperar “el conflicto como estado moral de la diferencia”, que, según Nelly Richard, consiste,

al menos en la escena crítica chilena, en perturbar la yerma reconciliación de la homogeneización y de armonía prefabricada, en donde las agencias de control “... han institucionalizado ciertos mecanismos de la memoria, mientras al mismo tiempo se instauran técnicas de olvido” (Richard 2001). Por su parte Gabriel Salazar agrega que “los recuerdos privados no han encontrado una reproducción correspondiente y exacta en el plano de la memoria pública [...] todavía estamos exigiendo que la memoria pública coincida con la privada” (Salazar 2001: 65).

En el contexto chileno, la manera de darle valor a Mnemosine está siendo expuesta desde distintas particularidades políticas biográficas, que se han ido rearticulando y, así, proponiendo modos para vencer la política amnésica impulsada por los agentes políticos interesados en enterrar el pasado. De esta forma, la relectura del pasado hace del futuro un terreno cierto, donde el pasado adopta un poder agencial.

En la actualidad, algunas personas creen que esta represión y los abusos son fenómenos del pasado dictatorial. El pasado es, sin embargo, una parte central del presente. El conflicto social y político sobre cómo procesar el pasado represivo reciente permanece y a menudo se agudiza, sobre todo en quienes fueron víctimas de las torturas y de violaciones a los derechos humanos en nuestro país. A pesar de que en casi toda Latinoamérica se han promulgado leyes en defensa de los derechos humanos, aún quedan pendientes innumerables delitos, como la vigencia del Decreto de Ley de Amnistía o la Justicia Militar y la instalación de derechos internacionales sobre la violencia sexual en los temas de tortura (Jelin 2002).

Podríamos señalar que las “políticas de la memoria”, en un sentido amplio, son un recurso de la sociedad para interpretar y apropiarse de su pasado en un esfuerzo sostenido por moldear su futuro. Barahona de Brito plantea que la memoria representa una lucha de poder sobre quién decide el futuro. Qué y cómo las sociedades eligen recordar y olvidar determina, en gran medida, sus opciones futuras (Barahona de Brito 2001). Es así como el control sobre las narrativas del pasado significa vigilar la construcción de narrativas para imaginar el futuro. Y por esto, el conflicto de la memoria en la sociedad chilena actual constituye una problemática política, en donde tanto las memorias individuales como las oficiales se encuentran en continua lucha para llegar a ser parte de la memoria social.

Desde esta óptica, las posibilidades de constituir comunidad descansan, por tanto, en memorias compartidas, autorizadas grupalmente, lo que permite pensar y pensarse en armonía y concordancia con otros seres. Cuando se rompen los lazos comunicantes que llevan a cotejar dichas memorias y pactar “recuerdos” y “acuerdos”, las memorias de unos y otros se disocian, entonces, la pugna explícita de colectividades o grupos enfrentados a modelos socioculturales distintos se traslada al plano simbólico de afrontar su propio resumen de la mnemosine, y



es así como accedemos a las políticas de la memoria, las que están en constante ejercicio, pero exacerban su naturaleza conflictiva cuando a las formas tradicionales (políticas de género, de clase, étnicas, regionales, generacionales, religiosas) se le suman los conflictos político-históricos (Pino-Ojeda 2011).

Las reflexiones de Hannah Arendt nos subrayan sobre la importancia histórica de la memoria. Arendt reflexiona sobre cómo las memorias colectivas fueron coercionadas por “el terror que es la esencia de la dominación totalitaria” (Arendt 2006: 3). De esta forma se unen la memoria del terror, el miedo y la falta de capacidad para reaccionar. En el caso chileno, las políticas neoliberales han ejercido este papel, sirviéndose de los miedos dejados por la dictadura, ya que el terror al disenso ya no surge del miedo a la represión autoritaria, sino de cualquier acción que se interprete como peligro para las políticas de reconciliación y fortalecimiento de las políticas del no conflicto, de esta forma se impone “el acuerdo total” (Pino-Ojeda 2011). El dispositivo neoliberal ha eliminado el terror expresado en la violencia psicológica o física explícita, directa, para reservarlo al placer de consumir, que sirve de alivio ante la pérdida de la facultad de disenter, de rebelarse, construyendo sujetos alienados, “animales de rebaño”, como diría Nietzsche. Hannah Arendt (2006) le llamó la “banda de hierro”,<sup>7</sup> la cual comprime de tal modo el cuerpo social, destruyendo la pluralidad al imponer el uno, lo que lleva al aislamiento y a la soledad en donde son sumidos los individuos una vez que los canales comunicantes han sido borrados.

En el caso chileno, la *memoria del terror*, el miedo y la falta de capacidad para reaccionar, producto de la dictadura, habría dado lugar al surgimiento de un trauma social, el cual respondió mediante un absolutismo ideológico asentado en lo económico “la utopía neoliberal”, la cual ya no necesita del Estado para gobernar. En este escenario, el sentimiento de ausencia y de carencia es compensado con la omnipresencia del mercado y la absolutización de lo individual.

## Las memorias de la tortura

Jean Franco (1992), quien ha trabajado con testimonios de sobrevivientes de las dictaduras militares en América Latina, sostiene:

Las consecuencias de dichas experiencias límite fueron distintas para ambos sexos y que esas diferencias se hacen evidentes en los relatos testimoniales de los sobrevivientes. Para la autora, los testimonios escritos

---

7 Arendt describe el terror estructural totalitario como una masa compacta y homogénea, atada a la banda de hierro que instala a todo el mundo en el consumo, para actuar de manera refleja y no reflexiva.

por hombres –entre los que destaca el del chileno Hernán Valdés–<sup>8</sup> revelan una propensión a la feminización de la masculinidad que fue necesaria para sobrevivir a las vejaciones, los golpes y las torturas. En el caso de las mujeres, donde analiza el texto de la argentina Alicia Partnoy (2006), identifica una tendencia a evitar los detalles sobre sus padecimientos; hecho que para Franco se explica porque los métodos represivos fueron distintos para la mayoría de las mujeres, quienes además de los golpes y las torturas sufrieron violaciones sexuales (Franco 1992, citada en Daona 2013: 58)

Según Jean Franco –para las mujeres– ofrecer su testimonio significó recuperar un pasado suprimido y, en el proceso, comenzar a recuperar su dignidad humana (Franco 1992). En este caso, el proceso de “dar voz a las enmudecidas” es parte de la transformación del sentido del pasado, que incluye redefiniciones profundas y reescrituras de la historia. Su función es mucho más que la de enriquecer y complementar las voces dominantes que establecen el marco para la memoria pública.

Las memorias personales de la tortura y la cárcel están fuertemente marcadas por la centralidad del cuerpo. Según Jelin, la posibilidad de incorporarlas al campo de las memorias sociales presenta una paradoja: el acto de la represión violó la privacidad y la intimidad, quebrando la división cultural entre el ámbito público y la experiencia privada (Jelin 2001: 113).

Superar el vacío traumático creado por la represión implica la posibilidad de elaborar una memoria narrativa de la experiencia, que necesariamente es pública, en el sentido de que debe ser compartida y comunicada a otros y otras:

Al principio una siente mucha vergüenza, no te atreves ni a contar lo que viviste. Pasaron muchos años antes de que yo pudiera enfrentar la situación, lo que viví... cuando yo salí de Chile no podía ni conversar con un hombre, ni cerca, me bajaban pataletas y locuras, tuve que ir al siquiatra y tomar pastillas... fue en el período que vivía en Potsdam-Alemania, fue un tiempo muy difícil...tomaba mucho Valium, entonces Valium cada cuatro horas... lo único que hacía era dormir... Dormía, dormía, abría los ojos y los cerraba, porque no sabía cómo enfrentar lo vivido ... y ahí te dije lo de la vergüenza, porque en el fondo yo no me

---

8 *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*, publicado por vez primera en España en 1974, bajo la dictadura franquista, documento de denuncia de los métodos de represión de la dictadura chilena, descripción minuciosa del entorno carcelario y de sus cancerberos militares, así como de la intimidad emocional de aquellos sometidos, como él, a una situación de extrema ansiedad y horror.

atreví a decirle a nadie que me habían violado (Entrevista a Holszaphel, agosto 2017).

Nuestra entrevistada nos relata que, años más tarde, pudo elaborar esa memoria narrativa de la experiencia:

...y en esas conversas, mientras tejíamos, bordábamos, empezaba la terapia, que fue la mejor terapia más que cualquier siquiatra o psicólogo, después de todo estos años, la mejor terapia fue en Tres Álamos, porque de repente una dijo a mí me violaron, pucha a mí también y empezamos a darnos cuenta que la historia mía era de todas, entonces cuando tu sociabilizas se te empieza a pasar la angustia, empiezas a revertir la vergüenza (Entrevista a Holszaphel, agosto 2017).

Con estas palabras, se comienza el proceso de mitigar el trauma doloroso de la tortura que, en el caso de la mayoría de las mujeres que pasaron por Venda Sexy, fue la violación. Aquellas mujeres tuvieron que “arrancar la palabra del útero”, que fue un desgarramiento, una hemorragia identitaria (Arellano 2015: 15). Y esto consiste en evidenciar y enfrentar “ese cuerpo” ultrajado, violado, y abrirlo y mostrarlo con subversión, de cara al trauma de las vejaciones de la represión, para que, de esta forma, se pueda generar el reconocimiento de memorias que sean capaces de articular el pasado, no de olvidarlo, sino de reescribirlo, otorgándole otras significaciones, que son la matriz sobre la cual se habrá de plasmar el agenciamiento:

Descubrimos que no nos violaban cuando estábamos con la regla. Como había compañeras que tenían heridas de balazo o de distintas cosas, entonces nos organizamos para que nos dejaran trapitos con sangre debajo de la taza del WC, y nosotras nos poníamos esos paños con sangre cuando éramos llevadas a la tortura y a la violación. Un día nos dicen: y a estas weonas que les pasó que están todas con la regla, y ese día no violaron a nadie. Era una forma de protegernos, dentro de esa situación tan vulnerable, porque igual tuvimos capacidad de pensar cómo hacerlo, cómo defendernos ante tanta atrocidad (Entrevista a Holszaphel, agosto 2017).

Las estrategias que utilizaron las mujeres para protegerse y cuidarse en las casas de tortura se basaron en una sororidad,<sup>9</sup> brindándose apoyo y solidaridad frente a los vejámenes ocurridos. Como bell hooks nos diría “nos unimos para proteger

---

9 La sororidad es un término derivado del latín *soror* que significa *hermana*. Sororidad es un término utilizado para referirse a la hermandad entre mujeres con respecto a las cuestiones sociales de género.

nuestros intereses como mujeres” (2017: 37). Entre las detenidas, sostuvieron una unión, respeto y amor:

La relación con las compañeras es uno de los recuerdos más lindos... porque cuando llegabas de la sala de tortura, ellas te abrazaban, se armaba un ambiente de amor, de cariño, de fraternidad. Creo que, por esas demostraciones de cariño, en las mujeres que somos sobrevivientes, gestó una cofradía, una fraternidad muy grande de amor entre nosotras, porque eran momentos muy difíciles y uno venía muy jodida (Entrevista a Holszaphel, agosto 2017).

En una ocasión una compañera me dice, vamos al baño juntas, pudimos entrar y entramos a ese baño con una ventana con una claraboya de esas de barcos y una vez en el baño, cerramos el pestillo y ambas nos sacamos la venda y ella me dice su nombre, y yo le digo el mío y nos abrazamos. Y la idea era que quién saliera primero, le avisara a la familia de la otra. Para eso era decir el nombre. Pero ahí ocurrió como un milagro, ambas nos habíamos conocido cuando niñas chicas. Ella era Guida Vera Almarza, la mataron después, la hicieron desaparecer. Nos contamos brevemente nuestras actividades y bueno, tuve la ocasión de verla y tener ese encuentro maravilloso con ella (Entrevista a Nora Guillén, septiembre 2017).

Recuerdo momentos de apoyo, de contención entre nosotras, y también recuerdo momentos dramáticos. Recuerdo de una compañera que le vino un paro respiratorio y eso fue tremendo. Menos mal que una de nuestras compañeras, la María Cristina Zamora la atendió en ese minuto, después se la llevaron porque ella se estaba muriendo.

También recuerdo de esas situaciones terroríficas cuando la Marta Neira volvió del subterráneo y nos contó que había sido abusada por un perro. Y eso fue tremendo para todas nosotras porque en alguna parte sabíamos que era altamente probable que también nos tocara a nosotras (Entrevista a Beatriz Bataszew, julio del 2017).

Si bien existió la sororidad entre las mujeres detenidas en los centros de tortura, hay que destacar que también existieron mujeres a cargo de la represión y la tortura, es el caso de Ingrid Olderock,<sup>10</sup> quien fue oficial de carabineros y encomendada a crear la escuela femenina de la DINA. Nancy Guzmán (2014)

---

10 Manuel Contreras (creador y director de la DINA) llamó a Ingrid Olderock en octubre de 1973 para que formase una brigada femenina de la DINA, con 70 integrantes. Olderock se transforma en el agente represor más cruel, creando el centro de tortura Venda Sexy, donde desaparecieron al menos 27 personas...En ese centro clandestino pone en práctica la tortura a través de perros que ella misma entrenaba para que violasen a hombres y

destaca que Olderock fue reconocida por la creación de torturas sexuales a partir de la utilización de animales, una práctica que la exagente realizaba en el centro de detención “La Venda Sexy”:

A mí me tocó ser violada así, con ese animal, por eso te lo puedo decir. Es una de las historias más terribles y dolorosas que yo sólo he podido enfrentar hace muy pocos años (Holszaphel, 2013).

Históricamente, tradicionalmente, las mujeres han sido botines de guerra y creo que esta no es la excepción. Tanto los torturadores, los guardias, pensaban que tenían poder ... pero con el poder que ellos tenían podían hacer lo que querían. Ahora, había mujeres muy aberrantes también, como la mujer dueña del perro...del Volodia (Entrevista a Guillén, septiembre 2017).

Estas mujeres fueron capaces de articular esa narrativa dolorosa, generando un potencial de instigar a la acción, “producir formas de respuesta y reacción que suponen agencia” (Appadurai 2001). En este sentido, la memoria reactivada socialmente gestó comunidades unidas en el “sentimiento de la sororidad”, como diría bell hooks, “la sororidad es tu arma más poderosa ... no solo la hermandad femenina es necesaria y benéfica, sino que quizá sea una de las mayores herramientas transformadoras para toda la sociedad” (hooks 2017: 38-40). Esta sororidad fue generando un escenario para un nuevo quehacer político. En este punto, vale la pena hacer notar el énfasis en la recuperación de memorias colectivas, no institucionales, sino aquellas almacenadas en la privacidad de una colectividad vejada. De este modo, estas memorias pudieron forjar puntos de encuentro, pulsaciones colectivas que están siendo consignadas en el ámbito político, ya que son especialmente aquellas experiencias innarrables, las que necesitan narrarse para que se produzca un cambio social:

Un segundo elemento para mí muy importante es que yo conocí el feminismo, lo que hoy día lo llamamos feminismo ... algo demostró en el sentido de que todos estos dolores y estos sufrimientos estaban muy permeados a los estereotipos que demostramos las mujeres, la vergüenza, la culpa, etc. Entonces como que noté en mi cuerpo también, que mucho de las cosas que sentía, las tenía que sentir en las cárceles como el estereotipo femenino. Y fue para mí una tremenda liberación para mí entender eso y salirme de eso. Después yo me hice mucho más feminista digamos, pero en ese minuto para entender eso, fue realmente

---

mujeres, señala Nancy Guzmán, autora del libro *Sobre Ingrid Olderock, la mujer de los perros*.

una posibilidad de construir mi sanación también (Entrevista a Bataszew, julio del 2017).

Como señala Scott, estas experiencias dolorosas y atroces forjaron la *infrapolítica* entre las compañeras detenidas y torturadas. Scott plantea que los grupos subordinados producen, a partir de su sufrimiento y a espaldas del dominador, un “discurso oculto” que representa una crítica del poder. Estas luchas discursivas son las que dan lugar a la creación de identidades basadas en la dignidad y en la autonomía entre los subordinados.<sup>11</sup> Es decir, la infrapolítica, hace posible ubicar en el discurso oculto “la vida política de los subordinados” (Scott 2000: 21). Y es precisamente, aquí, donde se da la resistencia a la dominación y es, gracias a este discurso –en el caso de algunas mujeres que sufrieron la tortura–, que hoy estén forjando nuevas luchas políticas, como, por ejemplo, la instalación de la Ley de violencia política sexual:

Queríamos decir que la utilización de un poder sexualizado sobre las mujeres era una expresión política del terrorismo de Estado hacia las mujeres que luchaban, entonces ahí salió el concepto del enunciado de la violencia política sexual. Nosotras lo planteamos por varias razones: la primera era porque en la sociedad patriarcal y en nuestro sistema judicial heteronormativo no se diferencia la tortura de la violencia política sexual, por ende, la violencia político sexual queda absolutamente oculta ... no hay ni siquiera una condena de un día por violación o cualquier otro abuso que se haya cometido contra las mujeres en los tiempos de la dictadura militar. Estoy hablando de violación, de utilización de animales amaestrados, estoy hablando de electricidad en nuestros genitales, estoy hablando de embarazo forzado, estoy hablando de aborto forzado, etc. La mayoría de esas mujeres no hemos recibido ningún tipo de justicia. Entonces acuñamos este concepto inicialmente como una trasgresión a la identidad corporal y sexual de las mujeres con un sentido claramente político contrainsurgente para impedir o castigar a las mujeres que luchan por sus derechos o contra las opresiones, y lo hicimos muy relacionado al artículo 7 G<sup>12</sup> del estatuto de Roma (Entrevista a Bataszew, julio del 2017).

- 
- 11 La propuesta de Scott es que integrando los discursos ocultos como formas de resistencia de los sujetos desposeídos se puede comprender la complejidad de la esfera política. Esa resistencia se manifiesta en formas encubiertas del lenguaje y de la acción, que se puede expresar en el rumor, el chisme o las bromas, como lo hicieron las mujeres en las casas de tortura.
- 12 El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional sostiene en El Artículo 7, que se entenderá por “crimen de lesa humanidad” cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque. La Letra G, de dicho artículo sostiene: g) Violación,

Hay que señalar que la primera querrela por tortura sexual en Chile fue presentada por Patricia Herrera el año 2010.<sup>13</sup> En esa ocasión sostuvo: “no sólo es conmigo, es con las mujeres que pasaron las torturas y que hoy son detenidas desaparecidas, por lo que para mí es un compromiso de por vida” (Herrera, citada en Hiner 2015: 867). El año 2014, Nieves Ayres, Alejandra Holzzapfel, Soledad Castillo, Nora Brito y Beatriz Bataszew presentaron otra querrela, esta vez por violencia política sexual, que fue acogida por tribunales.<sup>14</sup> Esta querrela colocó en el tapete un aspecto de la represión que ha sido eludido, como es la violencia sexual y de género, que fue llevada a cabo de manera sistemática en contra de las personas prisioneras de recintos especializados en torturas sexuales, como lo fue la “Venda Sexy”.

Y el año 2016, Beatriz Bataszew presentó otra querrela por el mismo delito:

Junto a mis compañeras del Colectivo de Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes, de las Feministas Autoconvocadas y de la Corporación Humanas, presenté una querrela contra el estado chileno por violencia política sexual o tortura sexual. Esta es mi segunda querrela, la primera, presentada hace 12 años fue sobreseída, es decir no hubo sentencia ni condenados. Lo anterior me llevó a confirmar algo que pensé prontamente una vez establecidos los gobiernos post dictadura, que se resume en nuestra consigna ¡¡¡NO HAY JUSTICIA, NO HAY VERDAD, SOLAMENTE IMPUNIDAD!!! (Bataszew, 2016)

Como mencionamos, las querrelas a la justicia chilena comenzaron el año 2010. Primero tipificadas como “tortura sexual” y más tarde como “violencia política sexual”; sin embargo, estas formas de violencia y tortura ya habían sido declaradas en diferentes informes a fines de los años 80:

Cuando revisé las declaraciones que hice en la Vicaría de la Solidaridad donde hablábamos de la violencia política sexual, en esos tiempos no le colocábamos este nombre, pero sí describíamos lo que nos había pasado. Y solamente aparecía como *trato humillante* y se borraba el conjunto del texto, o sea, aparecía un rótulo *trato humillante*. Y lo demás estaba absolutamente borrado, nadie quería escuchar eso, pero, además,

---

esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada o cualquier otra forma de violencia sexual de gravedad comparable.

- 13 “Presentan querrela por violencia sexual como tortura en dictadura”. Radio Bío-Bío, 7 de diciembre de 2010.
- 14 Santiago, de Chile, 16 de mayo 2014 (CODEPU). Exprisioneras políticas, sobrevivientes de los recintos de tortura de la dictadura, interpusieron la primera querrela por violencia sexual patrocinada por la Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi. “Mujeres presentan querrela por violencia sexual en contra de militares y policías que operaron como sicarios durante la dictadura”.

de que nadie lo quería escuchar, para el sistema heteronormativo esto es parte de la tortura, es un daño colateral de la tortura. Es una cosita poca que les pasa a las mujeres. Cuando nosotras sabemos que no es una cosita poca, es algo muy grave, muy tremendo para nosotras... a diferencia de los hombres que también lo fueron, pero en mucho menor medida (Entrevista a Bataszew, julio del 2017).

Según Jelin (2001), los testimonios orales, realizados en ámbitos públicos, transcritos para “materializar la prueba”, se enmarcan –se supone– en una expectativa de justicia y de cambio político. Si bien el testimonio en esos ámbitos puede tener como efecto el empoderamiento y legitimación de la voz de la sobreviviente, su función testimonial está centrada en la descripción fáctica, hecha con la mayor precisión posible, de la materialidad de la tortura y la violencia política. Se cree que cuanto menor emocionalidad e involucramiento del sujeto que narra, mejor, porque el testimonio oral tiene que reemplazar las “huellas materiales” del crimen. A la hora de narrar y relatar, según Elizabeth Jelin, las mujeres expresan más sentimientos, haciendo más referencias a lo íntimo y a las relaciones personalizadas, a sus miedos y a sus sentimientos de inseguridad (Jelin 2001: 34).

## El género en las memorias

Elizabeth Jelin (2001) se pregunta: ¿Hay algo más para decir sobre género y represión? ¿O sobre género y memoria? La autora señala que la represión tiene género, vale decir, que el impacto de la represión de las dictaduras en América Latina fueron diferentes en hombres y mujeres. Esto es explicable por sus posiciones diferenciadas en el sistema de género, posiciones que implican experiencias vitales y relaciones sociales jerárquicas claramente distintas (Jelin, 2001, p. 2). Además, la autora indica que “todos los informes existentes sobre la tortura señalan que el cuerpo femenino siempre fue un objeto *especial* para los torturadores” (Jelin 2001: 4). Desde este ángulo, los análisis de Bunster Burroto, Tylor y Holander (citados en Molyneaux 2003) se han preocupado sobre hasta qué punto el género impregnaba el aparato y repertorio del terror, desplegado por los militares. De esta forma, el extendido uso de la tortura contra los sujetos prisioneros se erotizó y sexualizó. Las mujeres fueron sometidas rutinariamente a violaciones y otros abusos sexuales que expresaban una misoginia sádica (Molyneaux 2003). El tratamiento de las mujeres incluía siempre una alta dosis de violencia sexual (Molyneaux 2003). Hay que recordar, también, que muchas mujeres detenidas eran jóvenes y atractivas y, en consecuencia, más vulnerables al hostigamiento sexual (Jelin 2001: 5).

El 95% de las mujeres se le aplicó algún método de tortura, que se inscribe como violencia política sexual. Es decir, se la desnudó, se la violó, se le



abusó con animales, se le colocó electricidad en los senos, en la vagina, etc. El embarazo forzado. Hubo mujeres que resultaron embarazadas de sus torturadores. Hubo muchas mujeres que ni siquiera lo sabemos, porque en esos tiempos era complejo, que a lo mejor abortamos cuando estábamos embarazadas cuando se nos torturó, etc.... El cuerpo de las mujeres termina siendo un territorio al cual conquistar y dominar y se conquista y se domina bajo un poder sexualizado. Estos son crímenes de género, van direccionados hacia las mujeres y son realmente pensados (Entrevista a Bataszew, julio del 2017).

Me llevaron primero a la Villa Grimaldi y lo primero que pasa es vejarte como mujer, sáquese la ropa, desnúdese, si a ver si anda con algún audífono micrófono por las orejas, por las narices, por la boca, por el ano o por la vagina y te revisan por todos lados y cuando a una mujer la desnudan en esa situación también te sientes terriblemente vulnerada, vejada, te hacen sentir como que si no vales nada ... luego comenzaron los interrogatorios, los parrillasos, corriente eléctrica...violación del guatón Romo (Entrevista a Holszaphel, agosto 2017).

Según Jelin (2001), la polarización entre lo masculino/femenino, atractivo/pasivo, estaba naturalizada entre los militares. La experiencia de la violencia política y los tratamientos que se les dieron a hombres y mujeres en las salas de tortura no fue la misma para ambos sexos y esa diferencia en las vivencias se plasma en las variantes de composición formal y temática que presentan las memorias narradas.

Jelin señala que la experiencia directa y la intuición indican que mujeres y hombres desarrollan habilidades diferentes en lo que concierne a la memoria, en la medida en que la socialización de género implica prestar más atención a ciertos campos sociales y culturales que a otros y definir las identidades ancladas en ciertas actividades más que en otras. Existen algunas evidencias cualitativas que indican que las mujeres tienden a recordar eventos con más detalles, mientras que los varones tienden a ser más sintéticos en sus narrativas, o que las mujeres expresan sentimientos mientras que los hombres relatan más a menudo en una lógica racional y política (Jelin 2001: 34). De esta manera, las mujeres hacen más referencias a lo íntimo y a las relaciones personalizadas, a sus miedos y a sus sentimientos de inseguridad (Leydesdorff, Passerim y Thompson 1996, citados en Jelin 2001).

Por su parte, Michael Pollak (2006), quien trabaja una serie de testimonios de mujeres sobrevivientes del campo de concentración en Auschwitz, plantea:

[Se] presta especial atención a los hechos relatados, a la posición de las narradoras y a sus vínculos con los destinatarios, así como también a

las formas elegidas para dar cuenta de la experiencia. Para Pollak, todos estos elementos moldean no sólo las formas que asumen los relatos, sino también las estructuras sobre las que se asienta la memoria como factor que posibilita la narración de esas experiencias extremas (Pollak 2006, citado en Daona 2013: 58).

El trabajo de Pollak (1990) resulta significativo para reflexionar sobre cómo las mujeres narran sus testimonios y las relaciones que establecen con su entorno:

Uno llegaba, la primera pieza era la pieza de tortura, corriente eléctrica, violaciones, todo eso. En esa pieza, estaban los de investigaciones, después había otra pieza grande, donde estaba ese militar, que me viola ... y tengo súper claro que era él, era más bajo que yo, le pude ver claramente la cara, no lo olvidé nunca más, puedo fehacientemente decir que fue él (Entrevista a Holszaphel, agosto, 2017).

## El ojo de la memoria

Entre la memoria *voluntaria e involuntaria*, un olor, una música, te puede trasladar al pasado, una memoria que se doblega a la llamada de atención, “y así ocurre con nuestro pasado. En vano buscaremos conjugarlo a nuestra voluntad” (Proust 1917: 69).

En la Venda Sexy, todos estábamos vendados. Cuando uno tiene una venda, cuando uno no puede ver o no escucha parece que se le agudizan los otros sentidos, así que escuchaba bien lo que hablaban ellos y... también reconocí los olores al llegar nuevamente a esa casa (Entrevista a Guillén, septiembre del 2017).

El ojo blanco vaciado de historia se debe llenar de una nueva, para poder ver con otra mirada. Nuestras sobrevivientes abren un espacio entre atrapar el pasado –no olvidar– y el futuro, espacio en blanco que hay que recuperar. Para Lacan, que utilizó el concepto de detener el ojo en su análisis de la mirada, “ese es el momento de la pulsación temporal” (Lacan 1973), que llama al sujeto a hablar en tanto que sujeto. Y Lyotard, por su parte, retoma el ritmo del tiempo de la enunciación, cuando discute el relato de la tradición “en el caso de las tradiciones populares... nada es acumulado, en el sentido de que los relatos deben ser repetidos todo el tiempo, porque estos son todo el tiempo olvidados. Pero esto que no es publicado, es el ritmo temporal que no se detiene en enviar los relatos al olvido” (Lyotard y Thebaud 1979). Es a través de este proceso del olvido –estar obligado a olvidar– que la identificación problemática de un pueblo nacional se vuelve visible. Como señala Bhabha, “estar ‘obligado a olvidar’, en la construcción

del presente nacional, no es sólo una cuestión de memoria histórica, sino la construcción de un discurso sobre la sociedad que lleva a cabo el problema de totalizar al pueblo y de unificar la voluntad nacional” (Bhabha 2007: 353).

Para prevenir el olvido, el discurso se orienta a fijar la memoria, resistiendo así a la versión histórica. “La historia es historia de la Nación”, acota Ricoeur (2010) en su relectura de Halbwachs: “Repensarla, discutirla o ‘polemizar’ con ella, es alterar el orden canónico del discurso oficial, meterse con el rastrillo de la lectura-escritura en las grietas abiertas de la memoria, aún posibles de abrir, para cuestionar, poner en duda y enunciar de nuevo, mostrando los reverses de lo que aparece como verdadero e irrefutable” (Ricoeur 2010: 508).

## Conclusiones

*La Venda*, que implicó la inmovilidad del ojo, hace volver la mirada al pasado, desde donde hablan nuestras sobrevivientes, desde una identificación liberadora y no reprimida, que suscita precisamente una crisis en la representación del sujeto y que posibilita la subversión política.

La memoria narrativa, de mujeres que sufrieron la tortura de forma sistemática, que en un primer momento operó desde una “condición traumática”, más tarde pasó a ser parte de todo un proceso de resignificación, a través de la verbalización de sus vivencias, pudiendo vencer la memoria del terror y del miedo. El proceso de mitigar el trauma de la tortura, que en la mayoría de las mujeres que pasaron por la Venda Sexy fue la violación, tuvo que arrancar la palabra del útero y provocar un desgarramiento, una hemorragia identitaria, para enfrentar ese cuerpo ultrajado, y abrirlo y mostrarlo con subversión.

Estas mujeres fueron capaces de articular esa narrativa dolorosa, generando un potencial de instigar a la acción, unidas en la sororidad, pudiendo forjar puntos de encuentro, pulsaciones colectivas que están siendo consignadas en el ámbito político, participando activamente en movimientos colectivos de lucha, como lo es el colectivo de “Mujeres sobrevivientes, siempre resistentes”.

## Referencias citadas

- Appadurai, A. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arellano, C. 2014. Poéticas del cuerpo: Flujos y fluctuaciones: Una mirada al desmontaje del cuerpo a través de la poesía del Sur de Chile. *Revista Nomadías*, (20): 11-26.

- Arellano, C. 2017. ¿Cómo se borda la poética del abandono? *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, (20): 7-22.
- Arendt, H. 2006. *Los orígenes del totalitarismo*. España: Alianza Editorial.
- Barahona de Brito, A., González, Carmen y Aguilar, Paloma (Eds), 2001. *The Politics of Memory and Democratization*. Oxford: University Press.
- Bataszew, Beatriz. 2016. *Querrela contra el Estado chileno por violencia política sexual o tortura sexual*. Werkenrojo. Disponible en <http://werkenrojo.cl/tag/violencia-politica-sexual/>
- Bhabha, H. 2007. *Les Lieux de la Culture. Une Théorie Postcoloniale*. Paris : Editions Payot.
- Corradi, J., Weiss, Patricia, Garretón, Manuel Antonio. 1992. *Fear at the edge. State Terror and Resistance in Latin America*. En University of California Press.
- Chornik, K. (2019). Violencia sexual, tortura y memoria histórica en Chile. En *Open Democracy* [online]. <https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/the-sale-of-the-venda-sexy-detention-centre-highlights-chiles-struggle-for-historical-memory-and-against-pinochets-legacy-of-sexual-violence/>
- Daona, V. 2013. Mujeres, escritura y terrorismo de Estado en Argentina: Una serie de relatos testimoniales. *Moderna språk* (2).
- Delgado, Felipe. 2010. Presentan querrela por violencia sexual como tortura en dictadura. Radio Bío-Bío, 7 de diciembre. <http://www.biobiochile.cl/2010/12/07/presentan-querrela-por-violencia-sexual-como-tortura-en-dictadura.shtml>
- The Clinic*, Archivo Memoriaviva. 2013. Alejandra Holzapfel: Yo sobreviví a Venda Sexy. [http://www.memoriaviva.com/criminales/criminales\\_olderock\\_ingrid.htm](http://www.memoriaviva.com/criminales/criminales_olderock_ingrid.htm)
- Edkins, J. 2003. *Trauma and the memory of politics*. Cambridge University Press.
- EPES, Fundación de Educación Popular en Salud. 2014. Mujeres presentan querrela por violencia sexual en contra de militares y policías que operaron como sicarios durante la dictadura. <http://www.epes.cl/2014/05/mujeres-presentan-querrela-por-violencia-sexual-en-contra-de-militares-y-policias-que-operaron-como-sicarios-durante-la-dictadura/>
- Franco, J. 1992. "Gender, Death and Resistance: Facing the Ethical Vacuum". En Corradi, J., Weiss Fagen, P., Garretón, M. (Ed.), *Fear at the edge. State Terror and Resistance in Latin America* (pp. 104-118). California: University of California Press.
- Guzmán, N. 2014. *Ingrid Olderock. La mujer de los perros*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Halbwachs, M. 2011. *La memoria colectiva*. España: Miño y Dávila Editores
- Hiner, H. 2015. Fue bonita la solidaridad entre mujeres: Género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura. *Revista Estudios Feministas* 23(3): 867-892.
- hooks, b. 2000. *El feminismo es para todo el mundo* Madrid: Traficantes de Sueños.

- Informe Valech. 2005. Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. Capítulo VII, 2. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85804.html>
- Janet, P. 2006. *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*. Paris: Editions L'Harmatan.
- Jelin, E. 1994. ¿Ante, de, en, y? Mujeres y derechos humanos. *América Latina Hoy*. (9): 7-23. Salamanca, España, Universidad de Salamanca. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1971753>
- Jelin, E. 2001. Los trabajos de la memoria. España: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. 1973. "Aliénation", En: *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Liotard, J. et Jean Loup Thebaud. (1979). *Au juste*. Paris: Bourgois.
- Molyneux, M. (2003). Movimientos de mujeres en América Latina: Estudio teórico comparado. España, Madrid: Cátedra. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=159737> Acceso el 11/10/2019
- Nikken, P. 1994. "El concepto de derechos humanos". En: *Estudios Básicos de Derechos Humanos*. San José, Venezuela: Instituto Interamericana de Derechos Humanos IIDH.
- ONU. 1998. Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. [http://www.oas.org/36ag/espanol/doc\\_referencia/Estatuto\\_Roma.pdf](http://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Estatuto_Roma.pdf)
- Pino-Ojeda, W. 2011. *Noche y niebla: Neoliberalismo, memoria y trauma en el Chile postautoritario*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Proust, M. 1917. *A la recherche du temps perdu (Vol I). Du côté de chez Swuann*, Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. 2010. *La memoria, la historia, el olvido*. México: F.C.E.
- Richard, N. 2001. "Las marcas del destroz y su reconfiguración en plural". En: Nelly Richard y Alberto Moreiras (Eds.), *Pensar en/la postdictadura*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Salazar, G. 2001. Memoria social y movimiento popular: Pasado y proyección. En: Olea, Raquel y GRAU, Olga (Comps.), *Volver a la memoria*. Santiago: LOM, La Morada Ediciones.
- Scott, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Taramasco, F. 2003. Indiferencia y evitación como significados de la omisión. *Castalia, Revista de Psicología de la Academia* (4). <http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/2398>
- Valdés, H. 1974. *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*. [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)



# Voces de los objetos. Encrucijadas y desafíos en contextos de memoria y conmemoración en Chile (1990 al presente)<sup>1</sup>

JAVIERA BUSTAMANTE

## Reposición del objeto para los estudios de memoria

“Pero todavía una fuente, el detalle de una fachada, el maíz, o el jamón que cuelga del techo de una taberna, un organillo o un tocadiscos. Edison en las sombras de una tienda, la forma curva de una mesa, juguetes, fotos de familia, los fragmentos viajeros de una canción... Esta población extiende sus ramificaciones, penetra toda la red de nuestra vida cotidiana, desciende a los laberintos del hábitat, coloniza en silencio sus profundidades”

(Michel De Certeau 1999).

**E**l siguiente trabajo se inserta en el campo de investigación de prácticas y procesos de memorias y conmemoraciones desarrollados en contextos postconflicto de países de Latinoamérica y Europa. Tras álgidas oleadas de investigaciones en la materia, es posible decir, de manera general, que estos estudios se han desarrollado prioritariamente en torno a la categoría definida como lugares, espacios o territorios de memoria. La pregunta por dónde está la memoria ha sido contestada básicamente desde la anatomía del lugar, entendiéndolo como

---

1 Publicación original: Bustamante, Javiera. 2016. Voces de los objetos. Encrucijadas y desafíos en contextos de memoria y conmemoración en Chile (1990 al presente). En: *Antropologías del Sur* 3 (5): 15-32. DOI <https://doi.org/10.25074/rantros.v3i5.811>  
Este artículo se inscribe en la tesis para obtener el grado de Doctora en Gestión de la Cultura y el Patrimonio titulada: Las Voces de los Objetos: Vestigios, Memorias y Patrimonios en la Gestión y Conmemoración del Pasado. Directores: (PhD) Xavier Roigé Ventura y (PhD) Ricard Vinyes Ribas. Universidad de Barcelona, 2014.

territorio que alberga acontecimientos y prácticas mnemónicas, en el sentido de lugar acontecido y de prácticas de recuerdo en un tiempo presente. En este punto, es posible señalar que esta tendencia sería tributaria de una gestión política gubernamental de la memoria que ha antepuesto la construcción de sitios de recuerdo y la recuperación y musealización de sitios históricos con el fin de reivindicar, reparar, homenajear y recordar a las víctimas que murieron o sobrevivieron a su paso por dichos lugares. Esta objetivación de la memoria ha motivado un amplio, diverso e interesante corpus reflexivo en torno a la estrecha relación existente entre memoria, recuerdo, conmemoración y espacios. Desde aquí ha emergido un variado mosaico de exploraciones que, entre otros muchos objetivos, han buscado reflexionar sobre las relaciones entre espacios y comunidades, las resignificaciones y reutilizaciones de los espacios, las dinámicas y soportes simbólicos construidos y reconstruidos y las reinterpretaciones y representaciones dinamizadas por los grupos en dichos espacios, por mencionar solo algunas líneas de investigación. También se visualizan proyectos de recuperación y construcción de archivos, donde el propósito reside en registrar y custodiar el legado material que dispuestos en plataformas digitales y presenciales permiten aproximarnos a “microhistorias”, testimonios personales y colectivos, siempre subjetivos.

Tras esta constatación, surgió un profundo interés hacia los objetos y su participación en distintas prácticas y procesos desplegados en los espacios de memoria, necesidad que no emergió simplemente de una sospecha; en la gestión de la memoria y la conmemoración de pasados conflictivos los objetos han tenido una participación fundamental –no siempre valorada–, especialmente en museos que en distintas formas han buscado transmitir y explicar episodios traumáticos. En todos estos casos, como por ejemplo el Museo Judío de Berlín, el Museo del Holocausto en Washington, el Museo de Anne Frank en Amsterdam, el Campo de Concentración Sachsenhausen en Berlín, el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (MMDDHH) y la Sala de la Memoria de Villa Grimaldi en Santiago de Chile, y el Museo de la Memoria de Montevideo en Uruguay, por mencionar solo algunos, las instituciones se han planteado la necesidad de acopiar objetos auténticos (vestigios) –otras veces reproducir facsímiles– y exhibir una parte de ellos con el propósito de contar una historia objetivada/cosificada a través de ellos. Sin ir más lejos, cerca de una nueva conmemoración del 11 de septiembre en Chile, se proyecta la realización de proyectos multidisciplinarios, como son por ejemplo “Piel”, de la artista Norma Ramírez, basado en vestigios de detenidos desaparecidos (D.D) (a instalarse en el MMDDHH) e “Infancia en Dictadura” del Colectivo Infancia y Memoria, el cual busca visibilizar la experiencia de la niñez a partir de –entre otros mecanismos– la búsqueda de objetos producidos por niños y niñas entre 1973-1989. Ambas obras reportan, una vez más, que los objetos y las cosas constituyen dispositivos esenciales en el trabajo de transmisión e interpretación de las memorias.



De forma simultánea, encontramos objetos personales o biográficos que por medio de diversos procesos se han convertido en íconos ideográficos, como son por ejemplo el Diario de Anne Frank para el caso del Holocausto, los pañuelos blancos usados por madres y abuelas de Plaza de Mayo para el caso de la dictadura argentina y los lentes de Salvador Allende para el caso chileno, por mencionar solo algunos casos. También, los objetos han venido a dar vida a proyectos de transmisión de memorias, como son los citados en este trabajo: *Química de la Memoria*,<sup>2</sup> *Vestigios*<sup>3</sup> y *Arqueología de la Ausencia*.<sup>4</sup> Por último, y quizás el más significativo en el marco de este trabajo, en diversos contextos conmemorativos, familiares y colectivos, nos encontramos con objetos y símbolos, fotografías, flores y pañuelos, que portados y significados por sus dueños o sus herederos, han reportado alto provecho desde el punto de vista descriptivo.

A partir de aquí surge el interés por resituar el valor que tienen y pueden llegar a tener los objetos y artefactos en diversas dinámicas, experiencias, *performances* y proyectos de un fenómeno tan entreverado como es la construcción social de la memoria. Reconocer cómo estos fragmentos físicos de una historia pasada –y que han sobrevivido al tiempo–, al ser usados, activados y puestos en movimiento, pueden llegar a actuar como vectores toda vez que tienen la suficiencia de movilizar procesos individuales y colectivos, cotidianos y políticos. Su activación, es decir su puesta en movimiento, permitiría impulsar procesos que van más allá de las habituales prácticas de recuerdo y olvido. Si bien el proceso de recordar suele ser el punto de partida de los análisis, es posible identificar otro tipo de fenómenos en los cuales los objetos jugarían un rol medular. ¿Cuál es la biografía cultural de los objetos? ¿Constituyen un umbral para despertar la experiencia mnemónica? ¿Qué fenómenos reportan el uso de estos objetos además del recuerdo individual

---

2 *Química de la Memoria* es una idea original del artista polaco Horst Hoheisel, quien el año 2005 invitó a un equipo interdisciplinario de Buenos Aires a desarrollar un proyecto de memoria basado en talleres de aportación de objetos significativos biográficamente, con el fin de generar una representación colectiva y polifónica del recuerdo de la dictadura argentina (1976-1983). Cada taller o grupo de talleres culminaba con una exposición o instalación formada por los objetos y los textos que consignaban su historia y/o significación. El proyecto fue desarrollado en las ciudades argentinas de Buenos Aires, La Plata y Rosario, y en Montevideo en Uruguay y en Santiago de Chile.

3 *Vestigios* es un proyecto de Memoria Abierta de Argentina, consistente en la recolección de objetos (vestigios) de detenidos/as desaparecidos/as y sobrevivientes de la dictadura argentina, los cuales son relatados por sus dueños y dispuestos en una plataforma digital de acceso público. Busca expresar, a partir de la historia y puesta en valor de los objetos, de la profundidad de la experiencia personal y colectiva del terrorismo de Estado y sus consecuencias.

4 *Arqueología de la Ausencia* es una obra de archivo de la artista visual chilena Verónica Troncoso. Consiste en la búsqueda de objetos, cartas y fotografías de D.D, los que conservados por sus familiares, constituyen aquello que quedó de ellos y que permite aproximarnos a su vida. Para ello, se construyó un archivo visual y sonoro de acceso público, donde se accede a la biografía material de los sujetos.

y colectivo? ¿Puede el objeto biográfico redimensionarse hacia una experiencia de proyecto político?

Para cumplir con los objetivos propuestos, se optó en primer lugar por realizar entrevistas a personas que habían entregado, en forma de donación, parte o todos sus objetos al Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago. El énfasis de estas entrevistas se situó en la biografía de los objetos, rastreando la historia desde su construcción u obtención hasta su traspaso al museo, significando especialmente los motivos de la conservación y donación de piezas de artesanía carcelaria. En segundo lugar, sostuve encuentros con familiares de víctimas desaparecidas de la localidad rural de Paine en la Región Metropolitana, Chile. Su característica diferencial respecto al primer grupo mencionado, es que estas mujeres han conservado sus objetos en sus espacios familiares. El énfasis de estas entrevistas también se situó en la biografía de los objetos, rastreando la historia desde su elaboración o adquisición hasta el presente. En tercer lugar, entrevisté a coordinadores de proyectos de memoria en los cuales el objeto constituía el motivo central, entre los que cabe destacar los proyectos argentinos Química de la Memoria y Vestigios de Memoria Abierta,<sup>5</sup> y el proyecto nacional Arqueología de la Ausencia de la artista visual Verónica Troncoso. Paralelamente, se realizó un trabajo etnográfico en contextos conmemorativos con el propósito de rastrear el repertorio de objetos usados y activados en cada uno de estos contextos. Finalmente, se desarrolló en Santiago la iniciativa argentina Química de la Memoria, realizando, en agosto de 2013, seis talleres participativos con distintos grupos bajo la consigna de entregar temporalmente un objeto que representara el recuerdo subjetivo del período de la dictadura. Todos los objetos y sus historias fueron expuestos en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago de Chile en los meses de agosto y septiembre del año 2013.

El artículo está dividido en tres partes: a) Definición multidisciplinaria de las nociones de memoria y objetos; b) Notas para reflexionar en torno a los movimientos y agencias de los objetos en los contextos conmemorativos de memoria y c) Notas finales para una proyección de los objetos en trabajos de antropología y memoria.

## De la memoria y los objetos

Los objetos, aquellos vestigios del pasado que sobreviven *a pesar de todo*, encarnan biografías, registran una o más historias rastreables a través de sus dueños/as.

---

5 El objetivo central de la investigación refiere al contexto chileno desde 1990 al presente. Los proyectos argentinos Vestigios y Química de la Memoria han sido considerados como referentes teóricos y prácticos complementarios para hacer frente a la carencia en Chile de proyectos de memoria basados en objetos.

Los objetos son los rastros y huellas de una historia, es lo que va quedando al presente de una vivencia del pasado. En efecto, si lo ya sido, lejos de constituir una experiencia intemporal progresiva, es un tiempo visible y actual, localizado y corpóreo, los objetos constituirían cuerpos fundamentales y objetivos de estos pasados vivos.

Abordar los objetos en su vertiente más teórica, implica tener en cuenta que ellos forman parte constituyente de nuestra vida cotidiana. Esta es su espacio de aparición y existencia por excelencia, lo cual ha llevado a pensar a autores como Francisco Tirado (2001) que la vida cotidiana no puede darse al margen de los objetos. Es más, el autor sostiene que sin lenguaje, hábitos y uso de objetos “no hay vida cotidiana en absoluto y, por supuesto, no hay ni socialidad ni, lo que es más grave, reproducción de la realidad social” (Tirado 2001: 144). Para el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1990), estos objetos cercanos de contacto diario nos entregan permanencia y estabilidad, mientras que para De Certeau (1999), estos objetos cercanos permitirían reconocer ahí, “en el abigarramiento de los trozos” una novela familiar, la circulación de experiencias colectivas o individuales. Por su parte, Mead (2003, en Tirado 2001) sostiene que la realidad y su vida cotidiana, al ser eminentemente simbólica, requiere de las cosas y los objetos para su definición, mantención y activación. No obstante, va más allá; apunta a la necesidad de aquella experiencia de interacción y contacto concreto con los objetos, para la conciencia y autorreflexividad del *self*. Se trata de una sociología del acontecimiento y de la percepción.

En este contexto de reflexión entre objetos y vida cotidiana, Jean Baudrillard (2010) nos ofrece, sin duda, uno de los tratados más importantes y nos advierte que los objetos funcionales carecen de autonomía, siendo la acción del hombre lo que vuelve lo abstracto en funcional, es decir, los dota de una categoría de presencia. Mientras que estamos rodeados de objetos funcionales, también convivimos con objetos no funcionales, objetos barrocos, folclóricos, exóticos, antiguos, los cuales “parecen contradecir las exigencias de cálculo funcional para responder a un deseo de otra índole; testimonio, recuerdo, nostalgia, evasión. Se siente la tentación de descubrir en ellos una supervivencia del orden tradicional y simbólico” (Baudrillard 2010: 83). Se trata de objetos que también forman parte de la modernidad, conviven con los objetos funcionales, pero con un sentido de funcionalidad convertida en historicidad en tanto objeto antiguo. Para Baudrillard el objeto funcional es moderno y útil, pero sobre todo, se deja entrever un objeto en serie, repetido y anónimo. Mientras tanto, el objeto afuncional es mitológico, vestigio de una creación y de una historia cultural, artesanal, y por ende único e irreplicable.

Para comprender la relación entre objetos y prácticas mnemónicas,<sup>6</sup> nos desplazamos a las ideas de Pierre Nora (2009), quien sostendrá una primera clave: la memoria enmarcada en la vida cotidiana, asociada a un contexto íntimo y familiar, siempre se enraíza en lo concreto: espacios, imágenes y objetos. Los objetos son soportes que guardan memoria y dan materialidad y permanencia a las prácticas mnemónicas, donde familiares y diversos grupos conservan, exponen, instalan, significan, intercambian o depositan objetos que otorgan permanencia y estabilidad en los ámbitos cotidianos de los sujetos. Como apunta Radley (1990), los objetos están unidos de manera inseparable a la memoria, permiten establecer un vínculo con el pasado, y por ende, tendrían relevancia en la elaboración de la memoria. “Los artefactos y el entorno manufacturado también existen como expresión tangible de la base a partir de la cual se recuerda, como aspecto material de entorno que justifica los recuerdos así contruidos” (Radley 1990: 66). Por ello hay objetos más significativos que otros (dominantes) puesto que tienen el poder de re-evocar creencias, sentimientos, imágenes, vivencias y episodios.

Por su parte, los objetos en contextos específicamente colectivos son profundamente significativos y enunciantes. En la acepción de memoria<sup>7</sup> sugerida por Félix Vázquez, donde memoria es proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales, y donde el lenguaje y la comunicación ostentarían un papel fundamental, los objetos emergen como senderos ineludibles de lo que Vázquez entiende como construcción social de la memoria. Vázquez (2001) apunta que lo social no radica en los sujetos sino que entre los sujetos, es decir, en una trama de significados construida conjuntamente. En esta referencia, donde la memoria no sería una restitución anacrónica del pasado, sino que una “reconstrucción presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales” (Vázquez 2001:9), los objetos, en su carácter representacional, refuerzan las prácticas mnemónicas, especialmente en los contextos de ausencia, donde lo ausente ya no está, y por ende, en virtud que la restitución de lo desaparecido es imposible, los objetos actúan como puentes y senderos hacia un pasado poroso y diluido por el contexto invariable que imprime la condición de la ausencia.

---

6 En la fenomenología de la memoria, el término aristotélico de mnéme refiere a la presencia en la mente de aquello que ya sucedió y que ya no está, recuerdos o imágenes de recuerdos pasados, por ende expresión de lo ausente. Luego, encontramos la práctica de hacer memoria llamada anamnesis, rememoración y/o reminiscencia; traer lo ausente, aquello que ya pasó, al presente.

7 Tras múltiples definiciones e interpretaciones del fenómeno abiertas desde la investigación histórica y ciencias sociales (Halbwachs, Nora, Le Goff y Ricoeur) –donde ha primado fuertemente el intento por diferenciar memoria e historia–, obtenemos hoy como epílogo interesantes propuestas orientadas a entender la memoria como un espacio de producción, activo antes que pasivo, siempre en movimiento antes que estático. Se trata de entender la memoria en el sentido sugerido por Vázquez como una práctica social de recuerdo, un fenómeno intersubjetivo compuesto por afirmaciones, reconocimientos, códigos y significados desplegados en escenarios individuales y colectivos.

En este escenario, dada su especificidad, los objetos serían nudos convocantes de recuerdo toda vez que son un tipo de materialidad contenedora de situaciones significativas que facilitan la recuperación de trazos y tramas de pasados cercanos y lejanos. Según esto, los objetos servirían de referencia material para los recuerdos y, por extensión, todos los recuerdos estarían depositados (materializados) en objetos. Cada objeto contiene una anécdota o acontecimiento que podría llegar a reconstruirse y actualizarse en el acto de conmemoración,<sup>8</sup> ayudando a reconstruir el pasado. Considerados de esta manera, los objetos tienen la capacidad de “cosificar”, en el sentido de “personificar” pensamientos, acontecimientos y experiencias que individuos y grupos producen, portando anécdotas y episodios que de otra manera se perderían o diluirían en el tiempo, o simplemente, caerían en el desuso y la desmemoria.

En esta línea, autores como Turner y Todorov invitan a pensar sobre el objeto y el símbolo como acción, por ende, nos inducen a pensar sobre sus usos y significados. Al respecto vale la pena ejemplificar con el trabajo de Ludmila Da

---

8 La conmemoración refiere a una forma específica de hacer memoria. Constituye una celebración de personajes, hechos o fechas específicas. Consiste en el conjunto de actos declarativos y políticos de recordar y representar a personas y acontecimientos puntuales, los cuales pueden transformar los significados del pasado y movilizar el presente (Hite 2013). La actividad conmemorativa constituiría una parte específica y distintiva de las prácticas mnemónicas, la cual apuntaría a sujetos, fechas y acontecimientos específicos y se realizaría en actos, ritualidades, ceremonias o lugares desarrollados para tales fines. El pasado deja huellas, recuerdos, ruinas y marcas, no obstante, para construir esa memoria los recuerdos deben ser re-evocados, representados y ubicados en un marco dador de sentido. “Se busca que lo importante no pase desapercibido, que los que no saben se enteren, que reconozcan un día o un lugar y participen de un evento que merece notable distinción del resto de las experiencias grupales” (Tovar & Albarrán 2008:2) Así, la conmemoración se distinguiría de la memoria por cuanto recuerda sujetos, hitos y episodios concretos, a través de actos o ceremonias más o menos organizadas que se caracterizan por ser actos de transmisión y transferencia. De esta forma, un acto conmemorativo constituye concretamente una ceremonia para recordar fechas, aniversarios o actores históricos, y a su vez constituye ocasiones públicas, espacios abiertos “para expresar y actuar los diversos sentidos que se le otorga al pasado, reforzando algunos, ampliando y cambiando otros” (Jelin 2002: 245). Tomamos las ideas de la antropóloga Alicia del Campo, quien elaboró el concepto de teatralidad social para explorar los modos en que diversos grupos productores de discursos culturales “son capaces de articular propuestas de identidad nacional y de memoria histórica a través de la puesta en escena de una variedad de espectacularidades que se apropian estratégicamente de elementos del imaginario cultural para reelaborarlos en función de sus propios intereses y poder así modelar la sensibilidad social de una colectividad” (Del Campo 2004: 22). Las conmemoraciones en cuestión, incluirían precisamente estas teatralidades expresadas por Alicia del Campo: “Utilizaré aquí la teatralidad en su sentido más amplio: el de teatralidad social. La multiplicidad de formas en que se expresa la teatralidad social cubre, desde esta mirada, un amplio espectro que va desde las ritualizaciones estandarizadas que van a formar parte de los movimientos de protesta, hasta los modos individuales de encarnación de aquellos ejes simbólicos centrales” (Del Campo 2004: 39).

Silva (2006) titulado “Las marcas materiales del recuerdo”, en el que reflexiona sobre los pañuelos de las madres y abuelas de Plaza de Mayo, objetos que se organizan como símbolos de poder de interpelación al Estado y a la sociedad civil, una representación de memoria frente a la desaparición, un territorio de conquista y ritual de cara al dolor. El pañuelo sería de esta forma un objeto material concreto que prescribe prácticas y convoca identidades, un deber de memoria, una forma de hacer política. En esta trayectoria, el pañuelo blanco simboliza un territorio de memorias dinámico, conflictivo, cambiante y poderosamente convocante.

De este modo, la relación entre objetos y memoria nos conduce al campo político de la acción y la representación. Para comprender la posible incidencia del objeto en el espacio de lo político, seguimos el texto “El deseo de la memoria” de Osorio y Rubio (2006), quienes señalan que en aquella búsqueda y rememoración (anamnesis) marcada por traer lo ausente en la distancia al presente, existe una enunciación de deseo en que se redimensiona la memoria vital hacia una acción política. De aquí, vincula el concepto pedagogía de la memoria, la cual se “proyecta como el intento de validar lo humano en lo social y por ello surge en un “contexto político de significación”, como contrapunto crítico del orden social para configurar la ciudadanía memorial, constituida por hombres y mujeres, sujetos críticos que deben, desde la memoria viva, desnudar el potencial ideológico de toda estrategia totalizadora que legitime el olvido” (Osorio y Rubio 2006: 29). Osorio y Rubio van más allá de Vázquez, validando una noción donde hacer memoria, en su sentido público, crítico y empoderado, que permitiría resituar a las prácticas mnemónicas en un sentido politizante.

En esta idea, el objeto trasciende su función objetivadora y testimoniante y pasa a ocupar un lugar dinámico donde debe ser activado, implicándose en un proceso de activación de procesos. Aquí los objetos no son considerados como cosas carentes de incidencia, sino que sus posibilidades se prolongan hacia y desde la acción y de su poder de cosificación de tramas y trazos de nuestro pasado. Esta constatación será reforzada por ideas de autores del campo antropológico<sup>9</sup>

---

9 En el campo antropológico, los objetos también reportan importancia al ser considerados partes constituyentes de nuestra cultura material, preocupación tan central de la antropología. Analizar objetos y sus tecnologías ha sido trascendente para estudiar esquemas de evolución social, difusión, aculturación y cambios. Así, la antropología ha considerado los objetos como elementos activamente implicados en la formación de la cultura y sus componentes: sistemas sociales y sistemas cognitivos. Particularmente, para la antropología simbólica “los objetos son una especie de textos a través de los cuales son construidos los significados y que mediante las relaciones de poder son modificados o construidos” (González 2010: 67). Aquí, la cultura material constituiría un texto que condensa signos y significados que por medio de su conocimiento e interpretación revelan al observador sistemas simbólicos de significados del mundo social. “El uso y producción de objetos es simultáneamente el uso y reproducción del sistema del que forman parte” (Tirado 2001: 195).

y sociológico, entre los que destacan Appadurai, Gell y Latour. Sus ideas se vuelven trascendentales desde una perspectiva metodológica, por cuanto alientan a pensar cómo el objeto puede ser considerado un indicio de conocimiento en las dinámicas socioculturales de la memoria, cómo pensarlo, abordarlo y utilizarlo.<sup>10</sup>

## Las voces de los objetos: notas para reflexionar en torno a los movimientos y agencias de los objetos en las prácticas de memoria

A partir de los distintos caminos seguidos en esta investigación, de manera inicial es posible afirmar que los objetos son ingredientes fundamentales de la cultura de la memoria. Al consignar esta realidad, se hace impostergable revertir su estado de parcial exclusión de los estudios de memoria, y resituarlos en su importancia y trascendencia, no ya en su evidente participación de la cultura mnemónica –lo que ha quedado en evidencia–, sino en su relevancia para los ejercicios

---

10 Sin duda que una obra de referencia para los estudios antropológicos de cultura material es *La vida social de las cosas* de Arjun Appadurai (1991), la cual analiza la circulación de las mercancías en la vida social a objeto de emprender una revitalizada antropología de las cosas. Si bien el material primordial de este pensamiento son los objetos-mercancías, las directrices planteadas a lo largo del texto han servido para comprender el uso y significados de las cosas/objetos irrestrictas al campo de las mercancías. Para Appadurai el principal valor de las mercancías en la vida social se define por su posibilidad de ser intercambiado. Esta premisa prepara el camino para analizar la potencialidad de los objetos para convertirse en mercancías siguiendo el proceso completo de producción, intercambio, distribución y consumo. “Debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias. Es solo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan las cosas” (Appadurai 1991: 19). En este contexto, el autor sostiene que las mercancías, como las personas, tienen una vida social, tal como también señala en la misma obra Kopytoff, las mercancías “pueden concebirse provechosamente como si tuviesen historias vitales” (1991:33), es decir, una biografía cultural. Por su parte, Alfred Gell (1998) en su obra *Art and Agency*, sugirió un giro etnográfico al considerar que la experiencia del arte se relaciona con una forma especial de atribución de agencia a los objetos y las imágenes. Con el concepto de agencia del objeto, Gell busca dar cuenta sobre los modos en que los artefactos pueden afectar a las personas en diversos sentidos: movilizan respuestas emocionales, generan o reactivan ideas y provocan variedad de acciones y procesos sociales. Para Gell, los objetos, en un sentido similar a las ideas de Appadurai y Kopytoff, participan de marcos específicos de interacción en los cuales constituyen medios a través de los cuales se manifiestan y realizan acciones. Gell constituye una vía de acceso para comprender la propuesta del actor-red de Bruno Latour (2005), quien supera las ideas arriba encadenadas al proponer que los objetos serían actantes con capacidad de agencia, capaces de modificar con su incidencia un estado de cosas, es decir, asumir la categoría de actor o participante en el curso de la acción, abriéndole la posibilidad de incidir en la creación de lo social. La idea central es que los objetos constituyen fuerzas sociales que se entretrejen con otras en la acción dando origen a un reensamblado con distintos tipos de actores.



disciplinarios de explicación y comprensión de las prácticas mnemónicas de sociedades posconflicto y sus materialidades indefectiblemente asociadas.

Tras las observaciones, relatos y testimonios registrados y analizados en el marco de esta investigación, se gestan reflexiones específicas que van más allá de lo recientemente expuesto, las cuales, lejos de ser concluyentes, intentan rastrear ciertas estrategias y operaciones dibujadas a partir de la activación de los objetos. Se trata de situaciones y formas de acción en que se va definiendo el devenir de dichos vestigios. De esta forma, se identifican operaciones claves y recurrentes de las biografías culturales de los objetos, entre las que cabe destacar su elaboración, adquisición, obsequio, legado, herencia, socialización, exhibición, mostración, registro fotográfico, conservación, desprendimiento, donación, pérdida, recuperación, atesoramiento, ocultamiento, hallazgo y desaparición, por mencionar algunas operaciones reiteradas que devienen en procesos de agencia individual y social.

En esta senda de exploración de significados, usos y movimientos de los objetos, nos fuimos encontrando con distintos niveles contextuales, objetos elaborados al interior de la cárcel, objetos exiliados, objetos desaparecidos, objetos conservados, objetos escondidos, objetos heredados, objetos donados, objetos encontrados, objetos vendidos, objetos perdidos, objetos exhibidos, objetos reproducidos, objetos copiados, objetos fotografiados y registrados, objetos disputados... Cada una de estas acciones, momentos y acontecimientos específicos que encadenan una biografía cultural, a su vez, moviliza y activa otros procesos individuales y colectivos cotidianos y politizantes. Se trata de entender que cada acción en que son hechos participar los objetos reporta otros movimientos que influyen en la realidad, lo que va más allá de la constitución de un relato histórico, como únicamente podría suponerse.

¿Qué movimientos agencian estos objetos? ¿Qué posibilidades brinda su uso y circulación? ¿Qué historias condensan y cómo objetivan dichos acontecimientos? ¿Qué moviliza el objeto cuando es puesto en escena? ¿Qué distingue e identifica al objeto de los lugares y sitios de memoria? ¿Por qué reportan tanta importancia en los contextos de exhibición? ¿Por qué sus dueños deciden en ocasiones entregarlos y en otras conservarlos? ¿Qué revela, nutre y condiciona la presencia de los objetos en espacios cotidianos, institucionales, familiares y colectivos? Tras oír los relatos de dueños y dueñas de objetos entregados y/o conservados, emerge el esperado primer vínculo entre objeto y actividad mnemónica. Recordar *es volver a pasar por el corazón*, traer esas imágenes del pasado al presente. ¿Cómo ayudan los objetos a impulsar estos procesos de reminiscencia?

Si los objetos se distinguen por su poder de cosificación, quiere decir que todo objeto porta una historia y que cada historia está objetivada en un objeto. Al



mismo tiempo, todos los objetos condensan recuerdos y todo recuerdo podría estar contenido en uno o más objetos. Así, cabe otorgar a los objetos un carácter aurático, el cual se convierte en el punto de partida para demostrar que en el acto de recordar los objetos son vehículos altamente significativos.

En situaciones signadas por un pasado de dolor, quiebres y ausencias, el objeto constituye un elemento disparador de recuerdos o fragmentos de recuerdos, constituyendo un registro tangible del pasado, lo material de lo ya sido. La importancia de los objetos sobrevivientes adquiere mayor fuerza en situaciones de desaparición y ausencia de cuerpos, cuando muchas veces lo único que queda de los ausentes son sus pertenencias, las cuales además tienen ocasionalmente ese rasgo accidental de haber sido lo último usado, tomado o guardado momentos antes de la tragedia, y por ende, desde el presente siempre se trabaja desde la imposibilidad de la ausencia. En ese escenario, los objetos del pasado son altamente productivos para el desencadenamiento de recuerdos en un nivel individual y familiar, como así mismo colectivo e institucional.

Los testimonios expresados por las mujeres de D.D de Paine desvelan que en este contexto de ausencia los objetos constituyen una cinta transportadora hacia determinados recuerdos de hitos, personajes o lugares del pasado, y es por ello que decimos que el objeto es un dispositivo reactivador por relación: el objeto designa un elemento con interioridad que activa por conexión la rememoración de trazos y trozos del pasado en él condensados. Cuando los recuerdos son incompletos, fragmentarios o disgregados, el objeto, en tanto vestigio que permanece completo y auténtico, abre la puerta para el trabajo de rememoración. Cuando existe imposibilidad o dificultad de socializar lo vivido, como es el caso de los familiares de desaparecidos de Paine, la cuota de sustantividad y objetividad del objeto se convierte en un elemento de posibilidad para compartir fragmentos del pasado. Porque el objeto convocante incluye el cuerpo y sus vivencias; el objeto lo puedes volver a tomar, a oler, a escuchar y a guardar, y con ello, la persona se abre hacia la posibilidad de recordar y contar.

¿Qué se vuelve a pasar por el corazón? En el caso de los sobrevivientes de prisión política, los objetos agencian el recuerdo de la experiencia carcelaria y del exilio, representando esos objetos fragmentos de historias relacionadas con ese período de su vida. En ciertos casos, al compartir la historia del objeto, se revelan situaciones significativas asociadas estrictamente a ese objeto, facilitando su recuperación, mientras que en otros casos, la socialización del objeto permite vincular el recuerdo unido a una totalidad rememorante, es decir, abriría la posibilidad de despertar recuerdos que irían más allá de la anécdota o acontecimiento asociado al objeto.

Hombres y mujeres que aportaron con sus testimonios a este trabajo permitieron evidenciar que al momento de poner en valor sus objetos, el relato se ampliaba

desde la anécdota del objeto mismo hacia otras dimensiones, como por ejemplo, hacia las personas involucradas y los lugares en que estas historias habían ocurrido. Esto nos permite constatar cómo el objeto, en su despertar fragmentos del pasado, aporta a la significación de experiencias individuales y colectivas, donde lo que se recupera no es tan solo la historia de ese objeto antiguo, sino que permite hacer memoria de otros acontecimientos en su sentido colectivo. Al mismo tiempo que el objeto permite cosificar aspectos históricos, estos posibilitan personificar pensamientos y afectos sobre esas experiencias. Por otra parte, están los objetos que vuelven a pasar por el corazón episodios asociados con la muerte: desaparición, dolor y ausencia. La activación de estos objetos en diversas instancias como conservación y socialización a través de exhibiciones, talleres y narraciones, transportan a sus dueños a episodios que tienen que ver casi siempre con signos de la ausencia. Los familiares de las víctimas, y con mayor fuerza los familiares de víctimas cuyos restos persisten en estado de desaparición, emprenden su trabajo de memoria siempre desde esta imposibilidad.

En este contexto, los objetos pertenecientes a personas desaparecidas son cosas que por lo general no pertenecían en el pasado a sus actuales dueños, sino que son vestigios heredados, reapropiados y conservados por sus familiares y amigos luego de su muerte. Aquí nos encontramos con dos tipos de objetos; por una parte aquellos vestigios que en vida constituyeron objetos de cotidianidad: ropa, artefactos personales, libros, discos, documentos, fotografías, utensilios, etc., pero al mismo tiempo nos encontramos con aquellas cosas usadas accidentalmente por última vez: “el último libro que leyó”, “el reloj que llevaba puesto y que sigue funcionando”, “el lápiz con que escribió antes de salir”. El guante de un padre ejecutado, que heredado por su hijo luego es llevado en una maleta al exilio, y que luego retorna, constituyendo la única prenda sobreviviente a la cadena de acontecimientos. Un guante sagradamente conservado, que guarda el olor del padre, abre el proceso de recuerdo hacia el episodio de ejecución, pero también hacia tramas de la vida cotidiana que se mantienen vivas en la memoria del entrevistado.

La activación de estos objetos transporta a familiares y amigos a momentos vitales como escenas familiares, laborales, educativas y políticas. Aquí el objeto al ser socializado abre una puerta para que las personas signifiquen un tiempo inmemorial en que los familiares aún estaban presentes, constatando a través del objeto la realidad incontestable de la ausencia. Por otro, y por sobre todo, los objetos activados tienen que ver con una memoria funeraria, y por ende, el recuerdo que agencia el objeto está ligado a momentos específicos de la trayectoria de vida de estas personas. De esta forma, el objeto permite recordar a alguien que alguna vez existió, su sobrevivencia física permite objetivizar de la forma más ineludible el momento que hizo posible la ausencia de sus dueños.

Siguiendo en la trama de posibilidades que abre el objeto en el contexto de ausencia y pérdida, se aprecia también una función sustituyente. Sustitución significa poner a alguien o una cosa en lugar de otra persona o cosa para desempeñar su función. De esta forma, en su sentido más elemental, sustituir refiere a cambiar una cosa ausente por otra, intentando llenar la ausencia por medio de su reemplazo por un elemento que vendría a sustituir dicha carencia. En los testimonios y relatos compartidos en el contexto de entrevistas y talleres de Química de la Memoria, se reiteraron frases como “tener la guitarra es como tenerlo a él” o “tengo sus lentes en la entrada porque me acompaña”, las cuales dialogan sobre el *poder sinecdótico* de reemplazo simbólico que revierte el objeto en ciertos contextos. En este sentido, los familiares tienen objetos que consideran objetos sagrados (tesoros), que vendrían a adquirir un estatus de personificación, al llenar alegóricamente un espacio cotidiano que ha sido vaciado (extirpado). El poder de estos objetos sagrados de absorber la imagen “absoluta” de los que no están aportaría a la cotidianidad de algunos familiares con su representación siempre simbólica por sustitución.<sup>11</sup>

Para avanzar, continuamos con la posibilidad de reivindicación tras el uso de objetos en el marco de las prácticas mnemónicas. Reivindicar; reclamar algo a lo que se cree tener derecho; argumentar a favor de algo o de alguien. Reivindicar es recuperar lo que a uno le pertenece y no posee. Por extensión, se identifica la construcción de una verdad o versión del pasado sobre determinados sujetos y condiciones históricas, y sobre las cuales los mismos protagonistas exigen una reconstrucción a favor de su memoria. En este escenario, a partir de los testimonios recogidos en el marco de la investigación, identificamos la posibilidad que abren los objetos de reivindicar el imaginario delictivo asociado a la experiencia carcelaria. De manera general, las víctimas de represión han sido incorporadas en relatos históricos totalizantes y míticos que construyen una imagen actitudinal negativa de su experiencia en prisión, la que esconde y omite historias cotidianas que lejos están del discurso dominante: “eran flojos”, “eran criminales”, “eran terroristas”. Y en este contexto, muchos sobrevivientes de los recintos carcelarios demandan o desean reivindicar una identidad que les ha sido deliberadamente arrancada.

---

11 En el caso de los museos, también es posible identificar este poder sustituyente. Aquí el objeto estaría en representación de algo inmaterial que solo es posible objetivizar a través del círculo mágico que brindan estos objetos fetichizados, los cuales seleccionados entre muchos vestigios dejan de ser lo que eran en sí mismos, comenzando a ser en sustitución de otra cosa desaparecida en el sentido de la semiosis sustituyente. De esta forma, el objeto nos conduce automáticamente a la ausencia de aquello que es inalcanzable por su imposibilidad de volver a ser alguna vez, porque ya fue, porque ya existió. Aquello ausente, que fue y que ya no está, puede ser reemplazado por objetos que siempre estarán remitiendo a algo distinto de sí mismos, prestando utilidad a algo distinto de su esencia y que le trasciende.

En este escenario, los objetos exhibidos en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, han venido a funcionar como vestigios demostrativos de aquella versión de realidad que se busca recuperar. Estos objetos permitirían a sus dueños, mediante su exposición, reclamar y argumentar a partir de la constatación de su sustantividad y objetividad, a favor de una imagen positiva que les permitiría recuperar una imagen que el metarrelato histórico oficial de la dictadura les ha quitado. De forma concreta, la exhibición de objetos realizados entre rejas, de acuerdo al testimonio de varios ex presos y presas, permitiría reivindicar una imagen positiva al exponer *productos y obras* creadas por ellos y ellas, contrarrestando la tradición que los posiciona como sujetos antisociales, criminales, flojos, desprovistos de capacidades e inhabilitados socialmente. Un segundo momento tiene que ver con devolver la identidad a las víctimas previas al momento de su victimización –relacionado con una condición de humanidad–, reportando la posibilidad de rescatar una identidad *banal o cotidiana* al constatar a través de sus pertenencias que eran personas comunes, mujeres, hombres, obreros, estudiantes, deportistas, trabajadores, padres, madres, que usaban cosas en su día a día, usaban rasuradoras, leían, escribían, comían, escuchaban música, viajaban, etc. Que usaban cinturones, que tomaban café, que todos los días se levantaban al escuchar un despertador, que escribían con un lápiz, con un lápiz que puede ser igual al mío, con un reloj tal como el que tengo en mi velador, en una taza similar a la que uso cada día, un cinturón tan igual como el que puedo llevar puesto, una madre como yo, un estudiante o un trabajador cuya humanidad es idéntica a la mía.

Que esa imagen se contraponga a lo que ellos están mostrando de esas personas en esa vitrina, que digan, *pero esta persona no puede haber sido tan terrorista si era alguien que jugaba en todas sus horas libres, voleibol*, por ejemplo, o que leía los cuentos de niños, o que cuando la detuvieron estaba en su casa tejiendo y no estaba poniendo una bomba (Mujer entrevistada por proyecto de Sala de la Memoria de Villa Grimaldi, 2011).

Esta activación del objeto permite agenciar una reivindicación de la imagen pública y social de las víctimas por identificación, es decir, inquietar al visitante a partir de la constatación de aquellas víctimas como personas, como individuos, previas a su militancia, detención, desaparición y/o construcción de estatuto victimizante.

Explorando otras posibilidades de agencia del objeto, nos aproximamos a una tercera idea: que al presente y de manera general, la recuperación y transmisión del pasado consigue fundir en un relato unificador a la mayoría de las víctimas. Ello daría origen a un desdibujamiento de las realidades biográficas en favor de una historia totalizante que procesa grandes unidades de representación del pasado como son por ejemplo el exilio, la resistencia y la desaparición. En este contexto, si bien los memoriales buscan individualizar por medio de la inscripción

de los nombres, las narrativas de la dictadura<sup>12</sup> han tendido a fundir las memorias individuales en una gran memoria colectiva-nacional. Así, es posible observar cómo las memorias individuales y familiares quedan fundidas en un metarrelato que tiende a diluir las especificidades biográficas de los sujetos.

Identificar significa individualizar la experiencia. Dar los datos necesarios para ser reconocido/a. En este sentido, la palabra identidad posee una dualidad: por una parte, se refiere a características que nos hacen percibir que una persona es única (una sola y diferentes de las demás), y por otro lado, alude a las características que poseen las personas y que nos hacen percibir que no somos lo mismo que otros. En nuestra vida diaria, producimos y usamos una serie de documentos institucionales que permiten atestiguar dicha identidad y constituyen los elementos a través de los cuales los otros constatan dicha unicidad. Abierta esta posibilidad, adquiere sentido que algunos de los objetos conservados y donados se relacionen con una necesidad de individualización. Carnets de identificación, documentos de militancia, permisos de exilio y retorno, certificados de nacimiento y defunción, permisos de trabajo en el exilio, documentos de permiso de residencia en el extranjero (exilio), ingreso a la universidad y documentos de membresía deportiva, fueron parte de los documentos puestos en valor en los encuentros. En todos ellos aparece el nombre, números de identidad, fechas de nacimiento, descripción y lugares asociados, toda información única para afirmar experiencias del pasado. En este sentido, es interesante observar cómo los objetos de identidad permitirían a sus dueños traer al presente su unicidad e ir más allá de su inclusión en un relato histórico que tiende a convertirlos en nuevos NN. Y es en este contexto, que para algunas personas se vuelve sustancial el reconocimiento social de sus historias a partir de la constatación de la información personal presente en este tipo de documentación.

Dejamos la facultad identitaria para dar paso a la relación entre objetos y reparación. Nos detenemos brevemente para hacer la distinción entre reparación efectiva y la condición de sentirse reparado (Montero 2012). La primera, plantea que se puede corregir el daño en su naturaleza traumatológica; restaurar el estado previo de afectación y restituir a la persona en su “normalidad”.<sup>13</sup> El debate ha permitido

---

12 Con el término narrativas de la dictadura, se hace referencia a la construcción narrativa-discursiva elaborada por las instituciones en relación al pasado, la cual van forjando una visión y verdad respecto a los hechos y su interpretación. Las narrativas de la dictadura van tomando forma en los discursos oficiales, en los guiones museográficos, en las propuestas reparatorias y en los recursos textuales de los memoriales, entre otros. Tras una atenta lectura de las tramas narrativas tejidas, se va develando una noción ideológica de éticas y valores que sustentan el discurso *público* de la memoria, el cual se espera, sea aceptado por un amplio grupo de la sociedad.

13 Las políticas de reparación iniciadas en 1990 están basadas en esta noción traumatológica de la reparación, lo cual ha llevado a levantar programas y proyectos conducentes a restablecer la dignidad de quienes sufrieron violación de sus derechos fundamentales.

constatar que la reparación efectiva, en las prácticas cotidianas, es sencillamente imposible.

Nada vuelve atrás, nada del pasado puede ser cambiado, está afirmado en la realidad honda y central [...] Hay daños que deshumanizan de tal forma que no hay forma de sobreponerse a ciertas rupturas y violaciones de la dignidad. Su identidad no solo queda marcada, sino que queda atrapada por lo que ha vivido (Montero 2012: 33-34).

Sin embargo, la reparación sí puede desplegarse en una dimensión simbólica. Tal como sostiene Montero, recordar públicamente permitiría reparar y resarcir a los afectados. Es probable revisar el pasado para un reordenamiento de la vida psíquica y social de las personas y para un reconocimiento social del daño, por lo tanto, estamos hablando de una reparación a partir de procesos de reelaboración de lo padecido. En este sentido, la posibilidad de compartir mi experiencia con otros, accediendo a un lugar de exteriorización y socialización de la experiencia que en determinados contextos no ha sido posible, sí puede abrir una puerta para que las personas se “sientan reparadas”.

En esta premisa, la presencia de objetos en museos tiene una importancia determinante, por cuanto en estos espacios se abre la posibilidad de que mi experiencia individual devenga en experiencia pública, trascendiendo del espacio privado-íntimo a uno colectivo y social, donde otros podrán conocer y saber mi historia a partir del objeto, lo cual tiene que ver con que mi experiencia condensada en el objeto se prioriza por sobre otras, y con ello se hace importante no tan solo para mí sino que se vuelve importante para otros. Pero también los objetos resultan altamente significativos en instancias que impulsan procesos de elaboración (espacios terapéuticos y/o participativos), donde los objetos contribuyen indicialmente al trabajo de elaboración social del trauma y el daño. Su activación puede ayudar a reactivar fragmentos de recuerdo y despertar trazos de memoria de las vivencias que, en muchas ocasiones, no sería posible sin ellos. Por la cuota de objetividad, sustantividad y personificación del objeto, su activación puede aportar al desarrollo de trabajos específicos orientados a recomponer al afectado en su capacidad de relacionarse con otros y con la sociedad, además de constituir un espacio de posibilidad de narrar historias muchas veces invisibilizadas y silenciadas por la persistencia de situaciones de miedo y estigmatización.

Para ir más allá, conducimos el análisis hacia el poder de transmisión de los objetos de memoria. Transmitir es hacer llegar a alguien mensajes o noticias. Conducir o ser el medio a través del cual se pasa o lleva algo a otro lado. Como bien ha expresado la comprensión semiótica, los museos a través de sus recursos museológicos buscan hacer llegar un mensaje a sus visitantes. Para eso se construyen los guiones y se exhiben los objetos. Ambos tienen la capacidad de

revelación de una parte de la memoria y la historia, haciendo que esa selección sea objetivada y conducida hacia los intereses de quienes interactúan con dichos elementos. De esta manera, las prácticas de memoria con soportes de objetos, sean artísticos, biográficos o sociales, son capaces de incidir en cómo las sociedades interpretan su pasado desde el presente. Al respecto, encontramos dos niveles. En el primero, biográfico, resulta sumamente relevante la acentuación de los objetos y las prácticas desde abajo, de las microhistorias o relatos biográficos para poner en valor historias personales, donde el movimiento está dirigido a fortalecer el saber histórico localizado e individualizado. Por otra, el objeto al ser activado institucionalmente, esto es recomoditizado en términos de Kopytoff (1991), adquiere una nueva identidad. En el museo, el objeto deja de ser lo que era en sí mismo y comienza a ser en representación de algo. El objeto en vitrina, lejos de su lugar de origen, conduce a una ausencia, a otro objeto y a otro espacio y tiempo. Por ello se insiste en cómo los objetos representativos de períodos conflictivos sirven a las instituciones en la construcción de una representación y significación distinta de su esencia y que le trasciende, dotando al vestigio de un nuevo contexto de interpretación. En esta metamorfosis, los objetos consagrados por los espacios institucionales tienen la fuerza de plasmar un imaginario elegido y dirigido, los cuales apoyan un discurso que generalmente se distancia del contexto en que fueron creados y usados. Así, estos objetos prototípicos que alguna vez constituyeron piezas gravitantes de experiencias personales, al entrar en el museo se convierten en entidades directoras de mensajes, pasando de ser objetos de nuestra atención a instrumentos de nuestra intención.

El último punto de interés es la capacidad demostrativa de los objetos, la cual no tiene que ver tanto con una capacidad de movilizar procesos intersubjetivos, como con la potencialidad del objeto como partícula probatoria de una verdad en un nivel más subjetivo. En el contexto de los procesos judiciales e institucionales, como por ejemplo comisiones y juicios, pero también en la presentación de testimonios dados por familiares y sobrevivientes en contextos informales, existe siempre la velada exigencia de demostrar su verdad por medio de materialidades (pruebas), ya que la memoria oral no tendría la fuerza suficiente para probar los hechos. Como en toda investigación, se requiere de un correlato material, las pruebas perceptibles, para dar sustantividad a las aseveraciones. De esta forma, los objetos encontrados en el marco de investigaciones judiciales, como es el caso de los lentes ópticos que usaba un hombre painino el día de su detención en octubre de 1973, vienen a constituir restos culturales que se agregan como pruebas al desarrollo del proceso. Pero por otra parte, en el sentido que importa sustancialmente en esta investigación, estos lentes también constituyen una prueba tangible para sus familiares y sociedad. En un contexto en que la comunidad y sociedad por extensión niega el testimonio de los familiares y la fidelidad de sus declaraciones, la cuota de objetividad y sustantividad del objeto, avalada por el marco legal de las investigaciones, aporta con mostrar y hacer ver que una verdad



particular constituye una verdad judicial, trascendiendo de invención a verdad. En este contexto, estos vestigios culturales encontrados y recuperados por los familiares, se convierten en una voz probatoria, la cual es usada en los círculos familiares y la sociales para exponer justificadamente que lo que estoy diciendo es indudablemente cierto. Así, estos lentes muy bien guardados en una caja de madera, ocupan un sitio central. Ubicados en el living, cerca de la entrada de la casa, se encuentran en el centro de una mesa acompañados de varias fotografías del marido desaparecido. Los lentes están ahí para que todos y todas puedan constatar que constituyen restos encontrados en pericias judiciales.

Por tanto, estos objetos que son guardados por familiares de víctimas de la represión constituyen objetos demostrativos que agencian credibilidad al relato de sujetos cuya voz ha sido históricamente invalidada. El objeto encontrado trasciende en objetivo social-probatorio.

Es importante notar que estas indagaciones sobre las posibles agencias del objeto en contextos conmemorativos de memoria han sido tomadas de un repertorio de tramas de significación acotadas a esta investigación. En este sentido, es indudable que los objetos ofrecen otras posibilidades, otras voces, tan solo debemos resituarlos en su importancia para avanzar hacia otras esferas de actuación.

## **Notas finales para una proyección de los objetos en trabajos de antropología y memoria**

De alguna manera, se hace necesario insistir en que los objetos constituyen cuerpos altamente necesarios y significativos para la comprensión de las prácticas mnemónicas en contextos posconflictos, marcados por experiencias de violencia, ausencia y permanente tensión entre la sociedad y el Estado. Objetos usados por los individuos y grupos en prácticas de resistencia, pero también por las esferas institucionales en diversos proyectos de transmisión de memoria y establecimiento de un relato histórico. Por ello, es vital reportar que estos vestigios pueden pasar de objetos de nuestra atención a instrumentos de nuestra intención.

En sus diversos niveles de actuación, los objetos forman parte estable y constante de escenarios conmemorativos, de aquellos espacios o lugares de memoria, de museos, de memoriales, de cementerios, de marchas, de baúles, de instalaciones, de obras de teatro, de archivos. El uso de objetos en procesos y prácticas de memoria heredados y representativos de pasados complejos, que siguen siendo pasados vivos, pasados presentes, resulta un indicador de su importancia. El uso de objetos en prácticas reconstructivas de recuerdos individuales y colectivos, su exhibición en museos y espacios de memoria y su participación constante



en expresiones y teatralidades públicas, persuaden del valor que tienen estos dispositivos al momento de revisar, interpretar, transmitir y utilizar la memoria.

Al respecto, cabe destacar, por ejemplo, la experiencia del Museo del Holocausto de Washington, donde el visitante elige una víctima, toma un texto con su historia, y a lo largo del recorrido va buscando objetos que pertenecen o tienen que ver con esa víctima. En un sentido cercano, la Sala de la Memoria de Villa Grimaldi también apela a la identificación de historias personales a partir de la exhibición de pertenencias particulares, donde la contemplación de dichas huellas materiales impulsa la reflexión ante la constatación *ese podría haber sido yo*. Retomando los proyectos con objetos, que no necesariamente son exhibiciones estáticas, las iniciativas argentinas Vestigios, Tesoros y Química de la Memoria, constituyen experiencias de puesta en valor de objetos biográficos que también revirtieron procesos subjetivos e intersubjetivos trascendentales para sus participantes.

En este punto resulta importante destacar que si todos tenemos objetos que conservamos del pasado, estos pueden constituir un punto de partida metodológico y epistemológico de cara a provocar, comprender y reflexionar en torno a las dinámicas mnemónicas. Los objetos son vehículos que nos ayudan a profundizar en el nivel de información acerca de las historias vitales y colectivas, promoviendo un trabajo de construcción social de la memoria, en el sentido sugerido por Vázquez (2001). En este contexto, es indispensable que los objetos sean considerados desde su poder biográfico, para lo cual es necesario rastrear su vida cultural, lo que implica una investigación y comunicación de los distintos usos y significados que estos tuvieron o recibieron a lo largo de su existencia hasta quedar guardados, expuestos, coleccionados y/o desaparecidos. Estos objetos nos hablarán de historias posiblemente excluidas y ausentes de las narrativas totalizantes, de experiencias de vida cotidiana.

Pero pensar en los objetos, es también interrogar por la manera en que pueden aportar a comprender el drama social heredado de la violencia sobre los cuerpos y sus consecuencias colectivas, yendo más allá de la dimensión subjetiva. Ello nos lleva a preguntarnos ¿Cómo pueden los vestigios contribuir socialmente a reflexionar sobre aquello del pasado que no se puede borrar? El valor del objeto reside en su resistencia a la desaparición a pesar del encadenamiento de situaciones irruptivas que le rodean. En el presente, el objeto sobreviviente deviene en testigo y huella de aquello que ya no está, de aquello que ya pasó, convirtiéndose en el punto de contacto material entre dos polos: de lo que alguna vez fue y de lo que sigue presente en nuestra memoria pero de forma inaprensible. Estos objetos son prueba de la inexistencia de sus antiguos dueños –ahora ausentes–, y en ese contexto, son significativos en la reconstrucción de las historias e identidades, donde objeto y memoria se funden para generar un ejercicio de reminiscencia emergido desde la concreta materialidad.

Siguiendo en esta línea, la pluralidad del objeto evidencia su valor para los estudios antropológicos. Como instrumento disparador, el objeto puede constituir un remedio al silencio, omisión y supresión. Dicho con otras palabras, en instancias participativas, en el sentido de pedagogía de la memoria de Osorio y Rubio, el objeto permitiría hacer memoria, activar el trabajo de reminiscencia. Reunidos en talleres o en contextos de entrevistas, las personas pueden iniciar su trabajo mnemónico a partir de los objetos. Fotografías, vestigios útiles y antiguos, cartas, documentos, ropas, pueden aportar al desencadenamiento de aquello que en ocasiones se vuelve tan difícil de organizar y expresar. Contar para qué fue usado, cómo fue adquirido, cuándo fue recuperado, por quién fue regalado... revelar su biografía constituye una herramienta hacia la recuperación del pasado. El contenido específico revelado puede restringirse a la historia de ese objeto, no obstante, lo más posible es que el hilo de recuerdos tejidos a partir de la remembranza del objeto teja una red relacional con otros acontecimientos y personajes. El uso del objeto multiplica y pluraliza la posibilidad de recuperar aquello ausente, desaparecido y cerrado.

En un sentido recíproco, se constata que los objetos son un fondo de información para aproximarnos al pasado. Así, en el trabajo etnográfico que aborda las prácticas y materialidades de recuerdo, uno de los principales desafíos es penetrar en pasados signados por tramas de trauma y dolor. Abundan los silencios y olvidos –obligados y jurídicos– que impiden realizar mecánicamente el trabajo de “recolección de información” imperioso para quienes investigamos. La infortunada memoria que se busca indagar y recuperar presenta esta dificultad, por ende y ante tales circunstancias, es preciso fortalecer vías de acceso complementarias. Y es aquí donde la concreta tangibilidad del objeto puede constituir un ingrediente esencial para asistir el trabajo etnográfico.

Con el fin de comprender esta fuerza impulsora que provee el objeto al trabajo etnográfico, citamos a Guerrero (2002), quien establece la distinción entre etnografía clásica y etnografía connotativa. La primera, de naturaleza funcionalista, sería una “etnográfica de espejos, como la ha llamado Rosaldo, en la que a través de las descripciones de los etnógrafos se verá el reflejo de lo que, se supone, es la totalidad de la vida de una cultura” (Guerrero 2002: 14). En contrapunto, la segunda descubre la necesidad de escuchar las propias y múltiples voces de los actores. La característica sobresaliente de la etnografía connotativa reside en constituir una herramienta de trabajo para los propios grupos estudiados, “para que puedan leerse a sí mismas y así avanzar en la construcción de una mirada propia y escuchar las voces de los actores constructores de cultura” (Guerrero 2002: 7). En ese contexto, los objetos constituyen contenidos específicos y concretos para estudiar las tres categorías de análisis señaladas por Guerrero: espacialidad, temporalidad y sentido. Propio de esta orientación, es pensar cómo el objeto contribuye al conocimiento del pasado a través del abordaje de su biografía, en

la cual confluyen significaciones en relación a sus usos, sentidos, apropiaciones, condensaciones, dinámicas y relaciones personales, familiares e institucionales. El objeto incrementa la posibilidad de acercarnos al pasado, facilitando de manera considerable el trabajo etnográfico. Ningún acontecimiento puede realizarse sin cosas, ninguna historia prescinde de vestigios. Por lo mismo, los procesos biográficos están íntimamente ligados a los objetos, lo cual provee una puerta de entrada para leer el pasado desde estas tramas de materialidad.

## Referencias citadas

- Appadurai, A. (ed.). 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- Baudrillard, J. 2010. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Da Silva, L. 2006. "Las marcas materiales del recuerdo". <http://www.me.gov.ar/monitor/nro6/dossier8.html>
- De Certeau, M. 1999. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Cultura Libre.
- Del Campo, A. 2004. *Teatralidades de la memoria. Rituales de la reconciliación en el Chile de la transición*. Santiago: Mosquito Ediciones.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Guerrero, P. 2002. *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Halbwachs, M. 1990. Espacio y memoria colectiva. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (9).
- Hite, K. 2013. *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América Latina y España*. Santiago: Mandrágora.
- Jelin, E. 2002. Los sentidos de la conmemoración. En Jelin, E. y Candina, A. (comps), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Montero, C. 2012. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Nora, P. 2009. *Los lugares de la memoria*. Santiago: LOM.
- Osorio, J. y Rubio, G. 2006. *El deseo y la memoria. Escritura e historia*. Santiago: Gráfica Andes.
- Radley, A. 1990. "Artefactos, memoria y sentido del pasado". En David, M. y Derek, E. (comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós.

- Tirado, F. 2001. "Los objetos y el acontecimiento: teoría de la socialidad mínima". (Tesis Doctoral). Departamento de Psicología de la Salud y de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Tovar, A. y Albarrán, V. 2008. Las prácticas conmemorativas: el pasado familiar o lo familiar del pasado. *Boletín Electrónico de Investigación de la Asociación Oaxaqueña de Psicología*, (1).
- Vázquez, F. 2001. *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginarios*. Barcelona: Paidós.

# “¡Liberar, liberar al mapuche por luchar!”: activismo, derechos humanos y prisión política mapuche en Chile<sup>1</sup>

KARINNA GONZÁLEZ PALOMINOS

## Introducción

A fines de los años noventa del siglo XX se inició en Chile una nueva etapa en la lucha del pueblo mapuche<sup>2</sup> por la restitución de su territorio, ocupado en gran parte por plantaciones forestales y amenazado, además, por “mega-proyectos” de desarrollo (energéticos y de infraestructura). El hecho que inauguró esta nueva etapa, fue el incendio de tres camiones de una empresa forestal en la comuna de Lumaco, región de la Araucanía, en diciembre de 1997.

Había transcurrido casi una década de los acuerdos entre la Concertación – coalición política que gobernó entre 1990 y 2010– y representantes de diferentes pueblos indígenas (mapuche, aymara, atacameño y rapanui), en la ciudad de Nueva Imperial (1989). Allí, el entonces candidato presidencial, Patricio Aylwin, se comprometió a generar un marco jurídico favorable y participativo que incluía el reconocimiento constitucional (que nunca se concretó), la aprobación del convenio 169 de la OIT (ratificado recién el año 2008) y la creación de una nueva legislación. Esta última (Ley 19.253) promulgada en 1993 dio origen a la Corporación de Desarrollo Indígena (institución mediadora entre el Estado y los pueblos indígenas) y al Fondo de Tierras y Aguas (solución prevista por la vía del mercado a los conflictos de tierras). Los pueblos, por su parte, se comprometieron

---

1 Publicación original: González Palominos, Karinna. 2017. “¡Liberar, liberar al mapuche por luchar!”: activismo, derechos humanos y prisión política mapuche en Chile. En: *e-cadernos CES* 28: 211-235. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.2261>

2 En Chile se encuentran reconocidos ocho pueblos indígenas (mapuche, aymara, quechua, atacameño, colla, rapa nui, kaweskar y yagan). El mapuche, originario del sur del país, representa 97,8% de la población indígena total. Su población, según el último censo (2002), corresponde a 604.349 mapuches (4%).

a apoyar a la Concertación electoralmente y a respetar las vías institucionales para la resolución de sus problemáticas históricas (Bengoá 1999, Toledo 2007).

En un contexto de internacionalización creciente de la economía, el modelo primario exportador chileno –implementado en dictadura y profundizado durante los gobiernos de la Concertación– avanzaba predatoriamente sobre los territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, supeditando aquellos derechos que entraban en conflicto con los intereses económicos transnacionales. Se desplegaba de esta manera el proyecto cultural del neoliberalismo, aquel que abría espacios para la participación de los pueblos, promoviendo la expansión de derechos pero que, al mismo tiempo, generaba límites para frustrar sus aspiraciones más transformadoras (Hale y Millaman 2006, Hale 2007).

La frustración de comunidades y organizaciones<sup>3</sup> pueden explicar, en gran medida, la irrupción de la movilización social en reclamo por sus territorios, a través de multitudinarias marchas en ciudades del sur de Chile y en la capital; ocupaciones de oficinas gubernamentales, judiciales e iglesias; cortes de rutas; recuperaciones de predios; sabotajes a plantaciones, vehículos y equipos de empresas forestales.

Según los gremios y conglomerados más importantes del país, la protesta social mapuche venía a cuestionar de manera alarmante al mismo “estado de derecho”. Comenzó entonces a difundirse profusamente a través de los medios de comunicación la “sensación de inseguridad jurídica” y la necesidad de defender el “imperio de la ley”. En un escenario global en que las cruzadas contra el terrorismo se convirtieron en un recurso accesible a la hora de enfrentar las disidencias internas (Calveiro 2012), un consenso entre el Estado y las corporaciones se produjo para que el denominado “conflicto mapuche” pasara a manejarse como un problema de seguridad pública. Así, un conjunto de dispositivos excepcionales concebidos históricamente para el control de la población (Ley de seguridad del Estado, Justicia Militar y Ley antiterrorista) resurgieron para enfrentar a los mapuche. Esto significó el despliegue de una serie de prácticas y procedimientos violentos –que se hicieron rutinarios– sobre comunidades, organizaciones y líderes.

En este contexto, los dirigentes mapuche que comenzaron a ser encarcelados desde fines de los noventa hasta la actualidad, los presos políticos mapuche<sup>4</sup> (en

---

3 Para un análisis respecto a las promesas incumplidas y las expectativas no resueltas por parte del Estado chileno a los pueblos indígenas, véase, entre otros, Aylwin (2002), Programa de Derechos Indígenas (2004), Boccara y Seguel-Boccara (2005), Toledo (2006), Yáñez y Aylwin (2007), Richards (2016).

4 Nos referiremos a los “presos políticos mapuche” en tanto categoría de los propios actores, y cuya verdad o validez (ontológica, legal o política) no nos compete discutir, más bien problematizar en tanto construcción heurística. La etnografía entendida tradicionalmente como “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los

adelante PPM), han luchado para hacer visible esta situación y se han movlizado, principalmente a través de extendidas huelgas de hambre.

En este artículo propongo problematizar la constitución de subjetividades y agencias desde las cuales se delinear y resignifican los sentidos de lucha en contextos de violencia estatal. A partir de mis registros etnográficos, durante el periodo 2002-2007, recopilados en el marco de la labor que desarrollé en una ONG enfocada en los derechos humanos de pueblos indígenas<sup>5</sup> y, posteriormente, analizados retrospectivamente en el proceso de investigación doctoral, me interesa específicamente comprender los modos en que los derechos humanos, sus lenguajes y prácticas, comenzaron a encarnarse en las acciones y experiencias cotidianas de los líderes encarcelados durante este periodo de tiempo.<sup>6</sup>

En otros trabajos he podido reflexionar sobre las implicancias y dificultades metodológicas que tuvo mi vinculación con los PPM (González Palominos 2012). Esta vinculación se construyó a partir de mi pertenencia institucional como investigadora en una ONG, por un lado, y de mi compromiso individual basado en relaciones de confianza y de afectividad, por otro. Dos dimensiones que había que tratar cuidadosamente según las circunstancias (González Palominos 2012). Este artículo retoma esta reflexión, pero además hace foco en las tensiones que implicaron el tránsito entre los diferentes modos de participación durante la investigación, para ponderar analíticamente el valor de la experiencia etnográfica y su contexto de producción.

Ya sea participando como investigadora-colaboradora o amiga-militante, el trabajo de campo supuso no sólo observar sino participar de las situaciones sociales y sobre todo transformar la experiencia de investigación en un hecho etnográfico, es decir un dato construido (Fernández Álvarez, 2010). Entiendo que la *implicación* dentro del campo social, es decir, los múltiples modos en que se teje la participación del investigador en el espacio-tiempo de los otros (Althabe y Hernández 2005), es clave al momento de construir un saber antropológico, puesto que la lógica

---

fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros" (Guber 2001: 12-13) nos sitúa estratégicamente para centrar la mirada en las perspectivas de los "actores", "agentes" o "nativos", apuntando a integrarlas dinámicamente en el análisis (Balbi 2012). En este sentido, la categoría "preso político mapuche" nos habilita a comprender procesos de politización de las prácticas y experiencias históricas de lucha del pueblo mapuche. Agradezco el comentario de uno de los evaluadores del presente artículo que me permitió precisar este punto.

- 5 La ONG a la que hago referencia es el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- 6 Me enfocaré en el periodo 2002-2007 por dos razones: la primera, refiere a que es el tiempo en que realicé gran parte de mi trabajo de campo en Chile; la segunda, considero que es el momento en que el movimiento mapuche debe aprender a afrontar el proceso de criminalización y estigmatización sistemático a partir de la aplicación de legislaciones de excepción, construyendo nuevas subjetividades, como veremos en este trabajo.

de la investigación nunca es autónoma de las dinámicas sociales que se estudian. Por lo tanto sólo nos queda asumir el hecho de que “nuestros interlocutores nos confieren un lugar en su mundo; y es a partir de ese condicionamiento impuesto que nosotros construimos nuestra perspectiva” (Althabe y Hernández 2005: 82).

Si bien la metodología propuesta dentro del equipo interdisciplinario se planteaba explícitamente como una “Investigación Acción Participativa (IAP)” (Salazar 1992), pues nuestro punto de partida era recuperar junto a los PPM y sus comunidades las historias de lucha que legitimaban reclamos estigmatizados como terroristas, nuestra metodología también podría haberse circunscrito dentro la lógica de las propuestas de “investigación activista” (Hale 2006, Speed 2006), “etnografía militante” (Casas Cortez 2008, Edelman 2009) o “colaborativa” (Rappaport 2007, Leyva Solano y Speed 2008, Field 2008). No obstante, los tiempos marcados por la emergencia cotidiana de la violencia excedían los esfuerzos del equipo por cumplir con las expectativas que los PPM depositaban en la ONG y, al mismo tiempo, con los propósitos de la institución de posicionarse como una “voz autorizada”.

El artículo se divide en cuatro apartados. En el primero, expondré los puntos de partida que orientan este texto. En el segundo, problematizaré el contexto en el que surge la prisión política para los mapuche y, en el tercero, describo la manera en que esta situación fue elaborada por el activismo de los derechos humanos. Finalmente, a partir de mis registros de campo, referiré al activismo de los PPM y sus formas de disputar sentidos hegemónicos –que los definían como terroristas– dentro de un contexto de encierro e impunidad.

## Puntos de partida

El presente trabajo indaga sobre las subjetividades y posibilidades de acción de un conjunto heterogéneo de individuos que comenzaron a circular por diferentes prisiones y tribunales del sur de Chile, acusados de atentar contra el estado de derecho chileno, a partir de la incorporación de lenguajes y prácticas en derechos humanos en sus repertorios de lucha. Sostengo, como otros autores, que los efectos provocados por la represión estatal hacia el pueblo mapuche trascienden los espacios de la desmovilización política (Le Bonniec 2013).

En otros trabajos me he referido a las maneras particulares en que el ejercicio de la violencia estatal se ha materializado en instituciones, dispositivos, agentes y técnicas de gobierno para intentar regular y disciplinar la movilización mapuche (González Palominos 2011). También he dado cuenta de los modos en que se conformaron ciertos *espacios de excepción* (Agamben 2007) sobre específicas formas de reclamo y de organización (González Palominos 2010). En este sentido, recupero los enfoques que desde la antropología interpretan la violencia, más allá



de sus manifestaciones físicas, como una dimensión que opera a lo largo de un continuo en las experiencias y vidas cotidianas de las personas (Scheper-Hughes y Bourgois 2004).

Para cumplir con el objetivo de problematizar las formas en que se constituyen las subjetividades y agencias desde las cuales se trazan y resignifican los sentidos de lucha en contextos de violencia estatal, recojo los aportes de algunos autores que, desde una perspectiva antropológica e histórica, retoman los planteamientos de Lawrence Grossberg para comprender cómo se conjugan la subjetividad (modos de experimentar el mundo desde posiciones particulares) y la agencia (articulaciones de las posiciones de sujeto dentro de lugares de acción y espacios de inversión afectiva) en el marco de las movilidades estructuradas de pueblos indígenas (Briones 2005, 2007, Delrío 2005, Ramos 2010, 2006, Briones y Ramos 2011).

Desde esta perspectiva, me interesa abordar los modos en que se han ido definiendo las trayectorias individuales y colectivas de los dirigentes mapuches que fueron encarcelados a partir de la operación simultánea de condicionamientos estructurales y habilitaciones posibles (Grossberg 1992, 1996). Estas últimas corresponden a las posibilidades de acceder y ocupar por sí mismos lugares de acción que son experimentados como propios dentro de territorializaciones socialmente construidas. Por tanto, es desde movilidades históricamente condicionadas que se definen las posibilidades de dónde y cómo pararse y situarse en lugares particulares, domicilios temporales de pertenencia e identificación, de orientación e instalación, de inversión y empoderamiento, y es a partir de estos lugares significativos que comprenderé las prácticas y experiencias de integrantes del pueblo mapuche para erigirse como presos políticos.

De este modo, analizo cómo estas experiencias de encierro se han arraigado con diferente profundidad en las trayectorias individuales y colectivas de los dirigentes mapuches, es decir, de qué forma algunas prácticas y experiencias viabilizaron *instalaciones estratégicas* de efectos más transitorios, mientras que otras adquirieron una profundidad que las transformó en lugares de apego (Briones y Ramos 2011). Sostendré que la “militancia” (en tanto pertenencia a una organización) de los dirigentes mapuches una vez encarcelados se evidenció como una apuesta transitoria, mientras que la apelación a la “comunidad” y, en consecuencia, su identificación como “comuneros” dentro de la cárcel, constituyó una morada, un lugar de resistencia y acción.

Anteriormente, se ha problematizado la labor antropológica al interior de una organización de derechos humanos, respecto a los límites y desafíos que se presentaban a la hora de realizar una investigación etnográfica con comunidades mapuche movilizadas y reprimidas, así como en espacios carcelarios (González

Palominos 2012). Se ha examinado cómo la institución, por un lado, habilitaba a producir un discurso “verdadero” y legítimo sobre la situación de los PPM y sus familias y, por otro, permitía conocer de cerca los modos de producción y los efectos que estos discursos tenían ya sea en el ámbito académico, el movimiento de derechos humanos, los organismos estatales y los propios PPM (González Palominos 2012).

Si bien este trabajo retoma las reflexiones sobre la producción de verdades y sus efectos, el mismo hace eje en las maneras en que las trayectorias de lucha de los líderes mapuche encarcelados comenzaron paulatinamente a orientarse hacia un activismo de los derechos humanos. Con respecto a esto recupero los aportes de autores que desde una perspectiva etnográfica han analizado, en contextos de violencia estatal, los procesos de articulación de luchas particulares con conceptos universales de derechos humanos, prestando atención a las maneras en que éstos son asimilados, rebatidos, reinterpretados y movilizados, sobre todo cuando los actores comienzan a transitar por diferentes niveles de las redes de derechos humanos, tanto locales como globales (Wilson 1997, Cowan *et al.* 2001, Segato 2004, Merry 2006, Speed 2006, Goodale y Merry 2007, Tiscornia 2008, Pita 2010).

Por último, también considero los trabajos que analizan, desde otra óptica, cómo las experiencias de criminalización mapuche –prisión y judicialización– son vividas, resignificadas culturalmente y objetivadas, y cómo se integran, al mismo tiempo, en las trayectorias tanto individuales de los presos como colectivas del movimiento mapuche (Le Bonniec 2013).

## El contexto de la prisión mapuche en Chile

La primera disposición que el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000) tomó luego del incendio de los camiones, en diciembre de 1997, fue la presentación de un requerimiento por infracción a la Ley de Seguridad del Estado.<sup>7</sup> A partir de esta acción judicial se inició el despliegue de una serie de prácticas violentas, las cuales implicaron la militarización de la comuna de Lumaco, allanamientos masivos a las comunidades, medidas de protección policial a las faenas forestales y la detención de 12 mapuches, en su mayoría miembros de las comunidades aledañas Pichilincoyan y Pililmapu (Pairican 2013).

---

7 La Ley de Seguridad Interior del Estado es una normativa para la defensa del Estado frente a la amenaza de grupos políticos organizados, que intenten desestabilizar el orden institucional. Por el carácter eminentemente político de sus delitos, se reserva al Estado la potestad de invocarla cuando lo crea necesario y su desistimiento extingue inmediatamente la acción penal.

Frente a este escenario, diferentes organizaciones mapuche coincidieron en hacer un llamado a la solidaridad con los dirigentes encarcelados. Las comunidades de la zona de Lumaco, además, solicitaron la presencia de distintas personalidades que pudieran aportar otra visión que aquella que los medios difundían y los estigmatizaba, creándose a tal efecto una Comisión de Observadores de la Sociedad Civil, que nucleaba a académicos, periodistas, abogados de derechos humanos, ecologistas, dirigentes sindicales y eclesiásticos.

La Comisión tuvo la finalidad de presentar una visión –objetiva e imparcial– sobre lo que se denominó como “los hechos” de Lumaco. Hago referencia a las conclusiones y recomendaciones del informe de la Comisión, ya que expresaron un conjunto de representaciones respecto a los procesos de lucha emprendidos por los mapuche, así como la concepción de neutralidad del Estado y la justicia. Algunas de estas representaciones se seguirán replicando en informes y estudios realizados con posterioridad.

(a) A nuestro juicio, los hechos de Lumaco son la expresión de un profundo problema que afecta a las comunidades indígenas, el que tiene por origen la situación de extrema pobreza, degradación ambiental y baja productividad de los suelos degradados, en las que ellas habitan. Lo anterior da carácter de necesidad urgente a la ampliación de sus tierras, en especial aquellas que reivindican como propias. Esto no significa que esta Comisión deje de reprobar los hechos que implican violencia. (b) A la luz de los antecedentes reunidos por esta Comisión, la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado no resulta adecuada, puesto que los hechos ocurridos nunca han puesto en peligro la seguridad del Estado. Se trata de un conflicto entre particulares y corresponde a la empresa iniciar las acciones judiciales que estime convenientes. Por lo tanto, esta Comisión solicita a las autoridades que desistan del requerimiento y la pronta libertad de los detenidos (Comisión Especial de Observadores de la Sociedad Civil 1997).

A partir del avance de los procesos reivindicativos y de la protesta social mapuche, posteriores a este informe, las discusiones en torno al “problema mapuche” rápidamente fueron encausándose hacia la responsabilidad histórica del Estado –a lo que se denominó comúnmente por el movimiento mapuche como “deuda histórica”– para referirse a las actuales condiciones de existencia del pueblo mapuche. Asimismo, tanto para el movimiento mapuche como para los especialistas en la materia, lo ocurrido en Lumaco comenzó a visualizarse como el reflejo de una nueva forma de hacer política mapuche (Pairican 2013), en el contexto de una institucionalidad deslegitimada, que abría un nuevo escenario para la confrontación por la restitución de tierras expoliadas (Mariman 1998). Por lo tanto, los “hechos de Lumaco” dejaron de pensarse únicamente como un

“conflicto entre particulares” o como hechos aislados, reducidos a una cuestión de “pobreza de minorías” (Toledo 2007), como el gobierno y la “sociedad civil” habían evaluado en un comienzo. Quedaba patente además la respuesta represiva e inmediata por parte del Estado frente a las movilizaciones.

Entre 1997 y 2001, con el incremento de las movilizaciones y protestas mapuches se recurrió con gran publicidad a la Ley de Seguridad del Estado<sup>8</sup> en aquellos casos en que se registraban daños a bienes (incendios de plantaciones y maquinarias), a la vez que se iniciaban procesamientos ante la justicia militar<sup>9</sup> para aquellos que se resistían o repelían la acción policial en manifestaciones públicas o desalojos de predios (*ibidem*).

A fines del año 2000, comenzaba la implementación gradual de la reforma procesal penal en sólo dos regiones (de las 13 en ese entonces) del país; una de ellas era la región de la Araucanía, la de mayor presencia demográfica del pueblo mapuche. El nuevo sistema de administración de justicia,<sup>10</sup> que cambiaba el antiguo procedimiento inquisitivo escrito y secreto por uno acusatorio, oral y público, se vio prontamente rebasado por el ingreso de casos que involucraban a dirigentes indígenas y los procesos de recuperación territorial.<sup>11</sup> Con la reforma, sin embargo, la Ley de Seguridad del Estado resultó un dispositivo de difícil aplicación pues la potestad de la acción penal quedaba en manos del nuevo órgano creado por la reforma: el Ministerio Público (Toledo 2007). Se necesitaba por lo tanto una

---

8 Cabe destacar que, pese a la carga simbólica que imponía la invocación de estas legislaciones, la prisión preventiva generalmente no era muy extensa, en el caso de los 12 de Lumaco, por ejemplo, duró 46 días hasta que obtuvieron la libertad provisional. Además, las condenas más altas que enfrentaron los dirigentes fueron desde 541 días hasta tres años, y en la mayoría de los casos las penas se cumplieron en libertad.

9 El código de justicia militar desde su promulgación en 1925 se mantuvo casi sin modificaciones hasta el año 2010, hasta ese entonces los tribunales militares tenían una amplísima jurisdicción que alcanzaba a los civiles en numerosos supuestos y a los militares por delitos comunes. Las enmiendas del 2010 (Ley n.º 20.477) no lograron excluir de su jurisdicción los delitos comunes cometidos por uniformados en contra de civiles.

10 Se crearon instituciones como el Ministerio Público –organismo autónomo y jerarquizado, cuya función es dirigir en forma exclusiva la investigación penal– y la Defensoría Penal Pública –entidad dependiente del Ministerio de Justicia, que tiene por finalidad brindar defensa letrada a imputados o acusados penalmente que carezcan de abogados.

11 Según el Programa de Derechos Indígenas (2004), hasta el año 2003 ya existían más de 200 mapuches imputados en el marco de la reforma procesal penal en la región de la Araucanía. Por esta razón se creó la oficina de la Defensoría Penal Mapuche, una unidad especializada no contemplada por la reforma, que contaba con facilitador intercultural bilingüe.

herramienta excepcional mucho más efectiva –por su discrecionalidad– para el control de la protesta mapuche: la Ley antiterrorista<sup>12</sup> (González Palominos 2011).

Entre los años 2001 y 2005, bajo el gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006), en cinco ocasiones se aplicó la Ley Antiterrorista a más de 30 dirigentes mapuches. En la región de la Araucanía, en el marco de la reforma procesal penal, estos casos fueron conocidos como “Lonkos de Traiguén”, “Incendio Poluco-Pidenco” y “Asociación Ilícita Terrorista”; se realizaron ocho juicios orales, en los que resultaron condenadas ocho personas a penas de entre cinco a diez años de cárcel por delitos de “amenaza terrorista” e “incendio terrorista”. En la región del Biobío fue conocido el caso “Víctor Ancalaf”, dirigente condenado a cinco años por atentado incendiario a una máquina de una empresa contratista de la central hidroeléctrica ENDESA, en el marco del sistema judicial antiguo.<sup>13</sup>

A partir del año 2008, a pesar del compromiso presidencial de no aplicar la Ley Antiterrorista al pueblo mapuche, el primer gobierno de Michelle Bachelet (2006-2010) invocó la normativa en siete ocasiones, imputando a 54 dirigentes mapuches; cuatro de ellos fueron finalmente condenados. Posteriormente, durante el gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014), en el año 2013, luego del incendio y muerte del matrimonio de agricultores Luchsinger-Mackay, volvió a aplicarse la Ley Antiterrorista, condenando al *machi*<sup>14</sup> (autoridad religiosa) Celestino Córdova a 18 años de prisión. En el año 2017 se realizó un nuevo juicio oral por el mismo caso y se absolvió a 11 integrantes del pueblo mapuche. Dicha sentencia fue recientemente anulada (diciembre 2017) y los dirigentes se encuentran a la espera de un nuevo juicio oral. Durante el segundo mandato de Michelle Bachelet (2014-2018), luego del incendio de una iglesia evangélica en el año 2016, se imputó a cuatro miembros del pueblo mapuche por Incendio Terrorista, quienes se encuentran en prisión preventiva a la espera de un nuevo juicio oral en la actualidad (enero 2018).

12 Ley 18.314 promulgada en dictadura (1984), es la ley más dura de la legislación chilena. Duplica las condenas normales para algunos delitos, dificulta la libertad provisional, permite la retención de pruebas y que los acusados sean condenados basándose en el testimonio de testigos anónimos. Se sancionan distintos delitos comunes agravados cuando se ejecuten con fines terroristas, sin brindar una descripción específica del delito o acto terrorista.

13 Todos estos casos, luego de un proceso de 10 años de tramitación, fueron conocidos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que en mayo 2014 resolvió condenar al Estado chileno por violar el principio de legalidad y el derecho a la presunción de inocencia, el principio de igualdad y no discriminación y el derecho a la igual protección de la ley, entre otros. Además, ordenó reparar a las víctimas y anular todas las condenas (CIDH 2014).

14 Escribiré en cursiva las palabras en idioma mapudungün.

## El activismo de los derechos humanos

En el contexto de criminalización creciente del movimiento mapuche antes descrito, proliferaron informes que constataron los graves abusos de que eran víctimas comunidades y dirigentes indígenas. Algunos, desde una lógica jurídica, analizaron “casos” revelando una falta de cumplimiento de los estándares mínimos de derechos humanos. Las prácticas y procedimientos violentos a que han sido sujetos los mapuche fueron leídos en clave de vulneración a la ley, tanto por la decisión estatal de aplicar dicha legislación, como por los modos en que se llevó a cabo su misma ejecución y sus efectos sobre la población.<sup>15</sup> Otros estudios, desde un punto de vista más histórico, han hecho énfasis en la legitimidad de la demanda territorial mapuche y, en consecuencia, en la ilegitimidad de la respuesta represiva frente a estas demandas.<sup>16</sup> En definitiva, todos ellos han tenido como objetivo denunciar la utilización de normativas de excepción, especialmente la Ley antiterrorista, en contra del movimiento mapuche, calificando su uso como “excesivo”, “severo”, “exagerado”, “discriminatorio”, “inadecuado” e “indebido”. Además, proveyeron de argumentos valiosos para las defensas judiciales de los dirigentes criminalizados, sobre todo a la hora de transitar hacia las instancias internacionales de justicia.

A partir de las alianzas con algunos organismos, de la lectura de los informes, así como del recibimiento de las “misiones internacionales” dentro de las cárceles, los PPM iniciaron un proceso de familiarización con estos lenguajes y principios de derechos humanos. En los años que asistí a la prisión, como investigadora/amiga/activista, integrante de una ONG de derechos humanos, formé parte activamente de este proceso de familiarización de categorías y enfoques propios del derecho, dando cuenta también de cómo dicho proceso fue definiendo paulatinamente modos particulares de experimentar la impunidad y la injusticia en la cotidianidad de la prisión.

Asimismo, pude dar cuenta que estos enfoques, que prescriben ciertas conductas y establecen ciertos regímenes de verdad, se inscribieron con fuerza dispar y muchas veces contradictoria en las subjetividades de los presos, sobre todo al entrar en tensión con las trayectorias de lucha previas a la prisión. Así, por una parte, los discursos de derechos humanos, al situarse dentro de la perspectiva de la ley, admitían la ocurrencia de delitos en el contexto de los procesos de lucha –en su mayoría contra la propiedad privada– e

---

15 Véase, entre otros, Programa de Derechos Indígenas (2004), Human Rights Watch y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas (2004), FIDH (2003, 2006), ONU (2003, 2009, 2014), CIDH, (2014), INDH (2014).

16 Véase, entre otros, González Palominos *et al.* (2007), Mella (2007), Toledo (2007), Correa y Mella (2010) y Villegas (2010).

instaban a que éstos fuesen investigados por la justicia, otorgando las garantías que aseguraran el debido proceso. De modo que las acciones directas o la *violencia política* (Pairican 2013) desplegada por los mapuche siempre era reprobada o condenada, o inclusive negada.

Por otra parte, en la presentación de “casos” de vulneración de derechos, estos enfoques contribuyeron a fijar identidades que no reflejaban la complejidad de los procesos sociales y políticos, pues lo que importaba era mostrar al mapuche en tanto *víctima inocente*, enfatizando su *vulnerabilidad*. Desde la antropología se ha problematizado cómo la vulnerabilidad constituye una categoría central para el activismo y la intervención en derechos humanos (Merry 2007). Así, son identificadas y seleccionadas personas que se conciben como indefensas, impotentes e incapaces de tomar decisiones por sí mismas (mujeres, niños, indígenas, pobres, grupos étnicos y raciales marginados) y obligadas a soportar formas de dolor y sufrimiento. Aquellos que se arriesgan tienden a provocar menos simpatía cuando están sufriendo y es probable que no se los defina como víctimas de violaciones de derechos humanos. Por lo tanto, en la construcción de la “víctima ideal”, es necesario despojar a los actores de su agencia, pues la persona vulnerable no tiene otra opción ni capacidad para escapar de sus padecimientos (Merry 2007: 195). Me interesa este punto para analizar los modos en que la noción de víctima comenzó a arraigarse en las subjetividades de los presos, lo cual se evidenciaba en el énfasis que ponían en demostrar su inocencia respecto a los delitos por cuales eran investigados. Volveré sobre esto más adelante.

Por último, los esfuerzos de los estudios mencionados para asegurar la objetividad de sus análisis, obturaron los compromisos políticos con los procesos de lucha concretos. Un ejemplo de ello fue la invisibilización de la categoría de PPM, la cual comenzó a estar cada vez más presente como dispositivo programático de las organizaciones cuando el proceso de judicialización se intensificó a fines de los años noventa. No obstante, esta categoría no fue tomada en cuenta por estos trabajos.

Tanto en entrevistas como en conversaciones que mantuve con personas vinculadas a estos organismos o académicos expertos en la temática indígena, resultaba absolutamente impensable referirse a los dirigentes como PPM, ya sea porque su situación procesal se consideraba como un error o una exageración, ya sea porque aunque se reconociera el carácter político de su encarcelamiento no se debía usar las categorías del movimiento mapuche para no perder la objetividad.

En algunos de los informes los dirigentes mapuches encarcelados son presentados como “presos de conciencia”, definición clásica de Amnistía Internacional (Van Zyl Smit 1998), o como “defensores de derechos humanos”, categoría utilizada por la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH); u otras versiones –más



técnicas– como “imputados y/o condenados en el marco del conflicto territorial” (Programa de Derechos Indígenas 2004).

Si bien es problemático para los estados democráticos reconocer la existencia de presos políticos en sus prisiones, pues al concederles un estatuto diferente se admite que se enfrenta a un desafío que supera al de los delincuentes comunes, cuyas faltas no implican una hostilidad en su contra (Van Zyl Smit 1998), que las organizaciones de derechos humanos y expertos en temática indígena tampoco lo hicieran responde a este esfuerzo por localizarse por encima de las luchas particulares y así actuar como un interlocutor válido y neutral frente al Estado.

En definitiva, los informes producidos –y el contexto de su producción– enfocados en los derechos humanos han contribuido a trazar un camino por el cual los dirigentes mapuches encarcelados han transitado, no sin tensiones. Excede a este trabajo analizar las modificaciones que han sufrido en el transcurso del tiempo los planteos de los organismos de derechos humanos locales o de los analistas expertos, los cuales sin duda tuvieron que ver con las propias habilitaciones que fueron haciendo los presos a través de sus procesos de movilización y resistencia. Al respecto, las extendidas huelgas de hambre han jugado un rol central en la visibilización y reconocimiento de la condición política de los presos, sobre todo a partir del 2010, haciendo ineludible referirse a ellos como PPM.

## El activismo de los PPM

A partir del encarcelamiento sistemático de los dirigentes mapuches, la consigna “Libertad a los presos políticos mapuche” fue haciéndose cotidiana en los grafitis y murales de calles y rutas, en los carteles de las marchas mapuche (y los cantos de las mismas: “¡liberar, liberar al mapuche por luchar!”), en las convocatorias a charlas con familiares de PPM de sindicatos, centros culturales y universidades, en recitales de bandas de diferentes tipos de música, en comunicados públicos de organizaciones mapuche y en las listas actualizadas con los nombres de los presos que aparecían en distintas redes y medios alternativos. Subterráneamente comenzaba a emerger la noción de la existencia de mapuches encarcelados. Una realidad desconocida para gran parte de la opinión pública que se informaba a través de los medios de comunicación respecto a los “violentistas” e “incendiaros” indígenas del sur, en un Chile que hasta ese momento contaba con muy poca movilización social.

Por su parte, los dirigentes mapuches de diferentes zonas geográficas y organizaciones políticas, que comenzaron a encontrarse en la prisión, se identificaron en su calidad de prisioneros políticos, exigiendo además un trato especial del personal de Gendarmería, institución encargada de su resguardo.



Sus principales herramientas, las huelgas de hambre, los encuentros (*trawüin*) y ceremonias (*yeyipun*) y las misiones internacionales, buscaron generar reconocimiento y visibilidad.

A continuación me remitiré a algunos de mis registros de campo realizados durante el periodo 2002-2007, cuando formé parte de un equipo multidisciplinario en una ONG, específicamente, en un proyecto que monitoreaba la vulneración de derechos de imputados mapuches en el contexto del conflicto territorial. En ese periodo visité al menos cuatro veces por semana a los PPM –alrededor de 40 distribuidos en los distintos penales de las ciudades de Temuco, Angol, Traiguén y Concepción–. Asimismo, transitaba continuamente por las comunidades de procedencia de los presos, visitando a sus familiares, participando en reuniones y talleres, acompañándolos de ida y regreso a la cárcel o tribunales, para las “visitas” y las audiencias.

### Llegar al módulo de “los comuneros”

El régimen carcelario de las diferentes unidades penales que visité durante el periodo 2002-2007 fue avanzando con el correr del tiempo hacia condiciones más flexibles de reclusión. Esto tuvo que ver, por un lado, con la transición hacia formas más politizadas de habitar la cárcel, es decir, con la movilización permanente, la organización de los propios presos y, a raíz de ello, la relación particular –con sus altibajos– que se fue construyendo con los funcionarios de Gendarmería, a quienes se les exigió un trato especial diferente al de los otros internos, los “delincuentes”.

Asimismo, el interés constante que mostraron distintas organizaciones de derechos humanos que visitaron a los presos, preocupadas por su situación, era advertido como una presión por la institución de Gendarmería. De manera que, en la mayoría de los casos, los presos lograron la habilitación de un módulo exclusivo para ellos, en el cual podían estar en un mismo espacio imputados y condenados, con un régimen de visita más extenso, permisos especiales para las realizaciones de encuentros y ceremonias religiosas multitudinarias, y un sistema más laxo en el ingreso de comestibles, artículos de aseo, etc. En el caso de la cárcel de Angol, los familiares y amigos podían permanecer durante todo el horario de visitas en el propio módulo de los PPM y no el gimnasio, como era la norma para todos los presos.

El acceso a la cárcel y a los PPM implicaba un vínculo de confianza previamente establecido con familiares o personas cercanas. En un primer encuentro ingresábamos con el familiar; si esto no era posible, llegábamos “de parte” de aquel (quien previamente habría avisado de nuestra asistencia al penal). El cara a cara inicial con los PPM resultaba un momento tenso y solemne de presentaciones.

Allí dábamos cuenta del “interés” de la visita, nuestra trayectoria personal/laboral y el “aporte” que podíamos hacer, mientras los PPM escuchaban atentamente.

Una vez aceptada nuestra presencia en la cárcel, en un clima mucho más distendido, los PPM nos daban tareas específicas que debíamos atender. Algunas veces estaban relacionadas con los procesos judiciales, por ejemplo, entrevistar a algún testigo, averiguar el estado de la causa judicial, elaborar la “historia de la comunidad” para presentarla como prueba de la defensa, etc. Otras veces, se nos hacían encargos personales: llevar recados a algún familiar o facilitar su asistencia a la hora de visita del penal o ingresar algún artículo de necesidad (de limpieza, azúcar, mate, hierbas medicinales, etc.). Un punto a favor es que fue posible, en algunos casos, tramitar permisos especiales para la entrada a las cárceles (Angol, Temuco y Traiguén) y no interferir en el horario regular de las visitas, que era el tiempo que los PPM disponían para reencontrarse con sus familias. Con el permiso especial podíamos conversar extensamente en una sala especialmente habilitada para las reuniones entre los reclusos y sus abogados defensores. En estas reuniones, que tenían un carácter más formal, pues tanto los PPM como nosotros las considerábamos de “trabajo”, debíamos estar siempre provistos de información de “afuera”: noticias impresas, novedades judiciales, informes en derechos humanos, además tomar nota de los diversos requerimientos de los dirigentes. Durante las extensas estadías en prisión preventiva –de casi dos años, en la mayoría de los casos– estos momentos servían a los PPM para romper con la rutina carcelaria.

También asistíamos a “la visita”, que se realizaba durante dos horas, generalmente, dos veces por semana; sin embargo, nuestra presencia en ella tenía un carácter más cercano, dado el contexto familiar en el que ésta se desarrollaba. Allí se encontraban niños y niñas corriendo por el patio del módulo, risas, llantos de mujeres, abrazos de abuelas. Eran momentos cargados de afectividad que compartíamos con los PPM y sus familias. En las visitas podían dirimirse, además, asuntos de carácter político de la organización con otros miembros que llegaban o, incluso, resolverse conflictos intracomunitarios, momentos en los cuales no se requería nuestra participación. En estos casos nos quedábamos tomando mate (infusión caliente que se toma con una bombilla y va de mano en mano) con el resto de las familias, mientras los dirigentes se apartaban y conversaban entre ellos.

Llegar a la cárcel a ver a los PPM como visita individual, pero sobre todo como miembro de alguna organización de derechos humanos, implicaba una atención especial del funcionario de Gendarmería. –“¿A quién viene a ver, señorita?” –“Vengo a ver a los comuneros”. –“Pase”... Luego se escuchaba el grito de un gendarme a otro: –“Llama al módulo de los comuneros”, que tienen visita. Las consecutivas puertas y rejas de los pasillos de los distintos pabellones se abrían –“La señorita va al módulo de los comuneros”– se avisaban los funcionarios por

radio mientras iba avanzando, evidenciándose un trato diferenciado con respecto a las demás personas que esperaban visitar a otros presos. De manera que “los comuneros” constituyen la denominación que han recibido los PPM en todos los centros de reclusión. Muchos presos comunes en estos penales –localizados en ciudades con alta presencia demográfica mapuche– son de ascendencia indígena y provienen efectivamente de *comunidades*, sin embargo, solamente aquellos que están detenidos por reivindicaciones territoriales son identificados tanto por los otros reclusos como por Gendarmería como *comuneros*.

El “módulo” era un espacio bastante heterogéneo, podían encontrarse allí dirigentes con diferentes trayectorias políticas, procedencias geográficas (urbana o rural), niveles educacionales, edades, etc. De hecho, muchos de ellos se conocieron en ese lugar, a pesar de que estuvieran involucrados en una misma causa judicial en la cual se les atribuía una participación concertada en una serie de hechos de carácter terrorista (caso asociación ilícita terrorista o incendio Poluco Pidenco, por ejemplo).

Excede este texto el desarrollar las dinámicas que se generaban tanto en la preparación como en el desarrollo de los *trawün* (encuentros) y *yeyipun* (ceremonias) que se convocaban periódicamente al interior de la cárcel.<sup>17</sup> En ellos participaban las familias de los PPM, referentes de comunidades y de organizaciones mapuche, así como invitados no mapuche que se acercaban a solidarizar. Podían reunir más de 300 personas y realizarse en el gimnasio del penal o en el patio interno de la unidad del módulo de los PPM, con una duración de cuatro horas, que era el tiempo autorizado por Gendarmería, en las cuales ellos intervenían lo menos posible y se situaban como espectadores lejanos.

Es en estos lugares de encuentro en la cárcel donde los presos van a constituir una *morada* al evocar sentidos de pertenencia para enfrentar la violencia estatal, principalmente aquella vinculada a las situaciones judiciales ilegibles (González Palominos 2011) y la estigmatización social. En este sentido, apelar a la “comunidad” en tanto “comuneros” buscaba marcar estos sentidos de pertenencia tanto para

---

17 El *trawün* anunciaba generalmente alguna decisión como el inicio de una huelga de hambre o novedades durante el desarrollo de la misma. El *yeyipun* era una rogativa religiosa que intentaba reproducir lo más fidedignamente posible dentro de la cárcel los espacios rituales tradicionales de las comunidades como el *gnillatün*. Participaba una *machi* (autoridad religiosa mapuche), familiar de alguno de los PPM; un *ngenpin* (orador) que dirigía la ceremonia, designado entre los presos con más *kimün* (conocimiento de la cultura); y se disponía de un rehue (altar mapuche) hecho de ramas de canelo (árbol sagrado). Le Bonniec (2013) ha examinado etnográficamente cómo los tribunales orales y las cárceles se transformaron en espacios de resistencia y re-significación cultural, describiendo los modos en que estos lugares se constituyeron en sitios privilegiados de performance, de dramatización y de mediatización de los discursos y de las prácticas mapuche.

interpelar dispositivos hegemónicos que los definían como terroristas, como para reforzar una identidad común dentro del movimiento mapuche.

## Defensas políticas vs. defensas jurídicas

La complejidad de las situaciones judiciales de cada uno de los PPM y las prolongadas estadías en prisión preventiva constituían una queja recurrente en las reuniones que manteníamos con ellos y sus familiares. En cada encuentro manifestaban la imperiosa necesidad de informarse acerca del estado de sus “causas”. ¿Qué le dijo la abogada? ¿Sabe si habrá otra audiencia? ¿Ud. cree que lo que dice el abogado me conviene?, eran preguntas comunes en el horario de visitas entre todos los PPM. Mientras compartíamos un mate y la comida que traían los familiares, nos relataban la incertidumbre e impotencia que sentían. “¡Mire si ese testigo va a poder a hablar!”, ése le robó un chancho a mi papá y nadie le habla, se hizo evangélico, ya ni entra al gnillatün de la comunidad ¿Cómo le van a creer a ése?, señalaba uno de los presos, un joven de 26 años, cuya única prueba que lo mantenía en prisión era el testimonio de un “testigo secreto”.<sup>18</sup>

La mayoría de los PPM tenía varias causas judiciales y no entendían el curso que seguía cada una. Existía una demanda tanto de información respecto a sus casos como de esclarecimiento sobre las diferentes etapas del proceso, y así poder tomar un rol más activo en su propia defensa. En su condición de PPM consideraban que necesitaban una *defensa política*, posición que los abogados de la defensoría pública no podían asumir.

Por esta razón, una de las necesidades más apremiantes de los PPM era contar con abogados defensores de confianza.<sup>19</sup> Frecuentemente expresaban diferentes opiniones y aprensiones respecto a la labor de los defensores públicos que asumían los casos de los PPM. Esto se debía, primero, a que en las audiencias de control de detención, el abogado defensor de turno que se presentaba en el Tribunal no alegaba frente al Juez de Garantía la “ilegalidad de la detención”

---

18 Sobre testigos anónimos en casos de aplicación de ley antiterrorista a dirigentes mapuches, véase González Palominos (2011).

19 Antes de la implementación de la *reforma procesal penal*, en los casos de aplicación de la Ley de Seguridad del Estado o del fuero militar, conseguir defensa letrada no era una tarea imposible, pues al ser un sistema escrito no requería de la presencia del litigante, más que para alegatos puntuales. Sin embargo, la oralidad del nuevo sistema implicó que la defensa participara de innumerables rituales y procedimientos, al menos en la etapa de investigación, que en los casos mapuche duraba aproximadamente dos años antes de llegar al juicio oral. Por lo tanto, se necesitaba una dedicación casi exclusiva y no hubo ninguna organización ni abogado particular que pudiera asumir ese compromiso durante este periodo.

derivada de la violencia empleada por las fuerzas policiales militarizadas al interior de la comunidad, ni denunciaba los malos tratos cometidos en la comisaría. El letrado recomendaba además a los dirigentes acogerse a su derecho a guardar silencio, que lejos de pensarlo como un derecho significaba para los presos la imposibilidad de desahogarse frente a la autoridad y, en consecuencia, asumir en silencio la impunidad del encarcelamiento y de los daños (físicos, psicológicos y materiales) generados en la comunidad. En más de una oportunidad, también, pude escuchar relatos referidos a que el defensor preguntaba en voz baja: “¿Oye, pero dime la verdad, quemaste la plantación?”, lo cual generaba aún más desconfianza entre los PPM.

Además, el abogado designado disponía de muy poco tiempo para ir al penal a visitarlos. Aun cuando los sintieran comprometidos con sus casos, los PPM manifestaban que no los veían con frecuencia, ni les dedicaban el tiempo necesario para resolver todas las dudas e incertidumbres que generaba el proceso. A menudo, los dirigentes mapuches eran trasladados de manera intempestiva desde la cárcel hacia el Tribunal, y en la misma sala de audiencias el defensor les explicaba en voz baja y rápidamente lo que iba a ocurrir. Esta situación aumentaba la ansiedad y dificultaba aún más la comunicación entre los mapuches encarcelados y sus abogados defensores.

Durante las visitas en distintos penales, se podía escuchar el mismo reclamo: “Cómo puede ser que el Estado nos persiga, nos haga juicios y al mismo tiempo nos defienda”. Consideraban que la desigualdad de armas, producto de las facultades extraordinarias del fiscal, convertía la tarea de la defensa en una pérdida de tiempo. Por lo tanto, si la persecución judicial era un asunto político del Estado, entonces había que responder en los mismos términos, ya que de todas formas “nos van a condenar igual”. En última instancia, se esperaba poder evidenciar en el juicio oral con una “defensa política” la histórica expropiación de su territorio. Allí es donde los PPM requerían nuestra colaboración, en tanto investigadores legitimados por una institución de derechos humanos, para contar la historia silenciada de las comunidades en lucha.

Por último, la estrategia de la defensoría en las audiencias de revisión de medidas cautelares casi nunca parecía ser suficiente para cambiar la prisión preventiva. Se presentaban informes sociales, contratos de trabajo o cartas de recomendación para probar la “buena conducta”, el “arraigo social” y la “irreprochable conducta anterior”. La fiscalía, en cambio, llegaba con pruebas y testimonios secretos que sostenían la imputación por terrorismo. En los juicios orales, asimismo, la estrategia de defensa consistía en refutar la participación de los mapuches en los delitos que se les imputaban y presentar coartadas para establecer que ellos no estaban ahí cuando ocurrían los hechos, vale decir, la estrategia que regularmente se usaba para la defensa de delincuentes comunes. Los defensores aseguraban que el nivel probatorio del Ministerio Público era tan

bajo –lo cual era efectivo– que no hacía necesario arriesgarse con otro tipo de defensa. Para los PPM esto se conocía como la “defensa jurídica”, en ella los discursos de reivindicaciones políticas sobre sus territorios debían quedar silenciados, pues se admitía potencialmente los delitos imputados.

Esta tensión entre la defensa jurídica y política experimentada por los PPM repercutía, además, en las relaciones entre ellos. Por ejemplo, la acusación por asociación ilícita terrorista a casi 30 personas a las que se vinculó a la organización mapuche Coordinadora Arauco Malleco (CAM), implicó que para los presos admitir la militancia constituía una autoincriminación. Sólo los *werken* –voceros– de la organización podían ser identificados como sus miembros dentro de la cárcel. Nadie más quiso asumir algún nexo con la CAM, pues en ese momento pertenecer a ella era un delito terrorista que podía significar una condena de hasta 30 años de prisión.

En este sentido, considero que la militancia política de los PPM, en el contexto de sus movilidades estructuradas, constituyó una instalación –en tanto lugar de pertenencia e identificación– mucho más transitoria, sería interesante pensar comparativamente –aunque excede a este trabajo– otras situaciones históricas de violencia estatal en las cuales la participación política en organizaciones o partidos políticos también han sido invisibilizadas o negadas, por ejemplo, bajo los efectos de la represión de la dictadura militar de Pinochet.

En definitiva, a medida que los dirigentes mantenían prolongadas estadías en prisión –alrededor de dos años hasta llegar a los juicios orales– empezaron a estar cada vez más informados sobre cuestiones procesales e involucrarse en sus propios procesos, buscando las formas de afirmar y demostrar su inocencia. Se pudo advertir, entonces, que las reivindicaciones territoriales mapuches empezaron a quedar relegadas, y las acciones de protesta social, absolutamente negadas. Asimismo, los discursos de autonomía y control territorial dieron lugar a uno que demandaba libertad, justicia y respeto por los derechos humanos.

## Reflexiones finales

En este trabajo se ha problematizado los modos en que las trayectorias de los presos políticos mapuche comenzaron a orientarse hacia un activismo de derechos humanos. Estudiar estos procesos en el marco de *movilidades estructuradas* permitió centrarme en las dinámicas de subjetivación y agencia para comprender las posibilidades de acción de los presos más allá de los procesos de sujeción estatal.

Algunos autores han examinado críticamente la tendencia hegemónica que persiste en el uso del enfoque de derechos,<sup>20</sup> en que los actores sociales para legitimar cualquier forma de resistencia deben adaptar sus estrategias a los guiones emancipatorios globales, como son los derechos humanos. En este sentido, se hace necesario pensar en la incidencia que han tenido las organizaciones de derechos humanos en este proceso de regulación, en el cual se normalizaron ciertas relaciones de poder y, al mismo tiempo, se invisibilizaron demandas políticas más radicales.

Es innegable que la centralidad que fueron tomando estos conceptos universales en las prácticas de lucha de los dirigentes presos se dio en el contexto de una continua indefensión frente a la ley y la violencia estatal. Apelar, por lo tanto, a los discursos del derecho internacional significaba esperanzarse con respecto a una posible intervención supraestatal que viniera a reparar o, en último término, visibilizar su situación. Sin embargo, muchas veces eso también implicaba invisibilizar los procesos de militancia y las reivindicaciones políticas concretas, pues para llamar la atención y conseguir la solidaridad de las redes locales e internacionales debían presentarse como víctimas enfatizando su *inocencia*.

Durante el tiempo que pude registrar etnográficamente las dinámicas de los PPM y sus familias –ya sea en la cárcel, en los tribunales o en las comunidades militarizadas– mi posición tanto como investigadora-colaboradora o amiga-militante implicó un desafío permanente para desplazarme entre estos dos planos y sus pesos diferenciales, según las circunstancias. Había que estar muy atenta respecto a los desplazamientos que hacían los propios PPM para definirse, en diferentes situaciones, como víctimas o luchadores de su pueblo o, inclusive, simples “comuneros” que nada tenían que ver con los hechos que motivaron el encarcelamiento.

En el equipo discutíamos permanentemente sobre la imposibilidad de problematizar conceptualmente cuestiones que se evaluaban como innecesarias o incompatibles con las agendas de los PPM o del movimiento mapuche, e inclusive podían ser “políticamente incorrectas”. En cambio, asumíamos la existencia de un “sujeto resistente homogéneo” (Ortner 1995), al cual se lo erigía como una “víctima”. Si bien el trabajo de campo siguió los cánones “tradicionales” de la investigación etnográfica, es decir, el *estar ahí* en la vida cotidiana de los sujetos, cultivando vínculos estrechos de larga duración, el mismo hizo eje solamente en sus condiciones de sujeción. En aquel entonces sentíamos –con algunas contradicciones– que la investigación necesitaba subordinarse a las lógicas del activismo de derechos humanos, las cuales despojaban a la experiencia etnográfica de su contexto de

---

20 Véase, por ejemplo, Wilson (1997), Cowan *et al.* (2001), Brown y Halley (2002), Rajagopal (2005) y Speed (2006).

producción, en la que la investigación es parte del dato construido. Esto conducía a la aceptación de un paradigma positivista que respondía a las pretensiones de “objetividad” y “neutralidad”.

Mirando retrospectivamente, retomo aquí algunas de las reflexiones referidas a la *colaboración* y al *compromiso* en el análisis etnográfico trabajadas extensamente por diferentes autores (Tamagno *et al.* 2005, Bourgois 2010, Hale 2006, Stanford 2006, Fernández Álvarez 2010, Fernández Álvarez y Carengo 2012, Gledhill 2000). Autores como J. Nash (2008), por ejemplo, advierten sobre la necesidad de conservar la frontera entre activismo e interpretación que surge al momento de escribir. En este sentido, la participación activa, la autorreflexión en la interacción con el otro y autocrítica de todas las interpretaciones en el campo de estudio, la atención a la realidad material y la creación de espacios para el intercambio cultural son fundamentales para el ejercicio de una antropología comprometida con los procesos sociales.

Dos décadas transcurrieron desde los primeros grafitis en los muros del sur de Chile, “libertad a los presos políticos mapuche”, el tiempo y la experiencia me demostraron que la constitución y persistencia de los PPM como sujeto colectivo de demandas frente a la sociedad que los negaba excedió con creces el marco de referencia de los enfoques de derechos humanos. Al posicionarse desde ese lugar lograron reponer la dimensión política –siempre negada– de la violencia estatal, e impugnaron los criterios técnicos y judiciales que aseguraban su efectividad. Al mismo tiempo –y no por ello contradictorio– erigirse en tanto “comuneros” dentro de la prisión, para evocar sentidos de arraigo comunitarios, territoriales y culturales, aparentemente despolitizados, les permitió neutralizar desde la cotidianidad de su encierro los sentidos hegemónicos que los estigmatizaba como terroristas. De este modo, construían un lugar de resistencia y acción allí donde más dura se sentía la violencia estatal.

## Referencias citadas

- Agamben, Giorgio. 2007. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Althabe, Gerard y Valeria Hernández. 2005. “Implicación y reflexividad en antropología”. En: Valeria Hernández, Cecilia Hidalgo y Adriana Stagnaro (comps.), *Etnografías globalizadas*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Aylwin, José. 2002. “El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de casos”. Serie Desarrollo Productivo, (128). Santiago: CEPAL.



- Balbi, Fernando. 2012. La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, (13), pp. 485-499.
- Bengoa, José. 1999. *Historia de un conflicto*. Santiago: Editorial Planeta.
- Boccara, Guillaume e Ingrid Seguel-Boccara. 2005. "Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo. El Caso Mapuche", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consultado el 12.11.2009, en <http://nuevomundo.revues.org/594>.
- Bourgois, Philippe. 2010. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briones, Claudia. 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- \_\_\_\_\_. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. (6): 55-83.
- Briones, Claudia y Ana Ramos. 2011. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En: Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 39-78). Buenos Aires: La Crujía.
- Brown, Wendy y Janet Halley. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham, London: Duke University Press.
- Calveiro, Pilar. 2012. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Casas Cortez, María Isabel. 2008. "Etnografías made in USA: rastreando metodologías disidentes". Ponencia presentada en XI Congreso de Antropología de España, Donostia.
- CIDH-Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2014. Caso Norin Catriman y otros (dirigentes, miembros y activistas del pueblo indígena mapuche) vs. Chile. Sentencia de 29 de mayo de 2014 (Fondo, reparaciones y costas). Consultado el 30 de noviembre de 2014, en [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_279\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf).
- Comisión Especial de Observadores de la Sociedad Civil. 1997. Informe de la Comisión Especial de Observadores de la Sociedad Civil para conocer de los hechos ocurridos en las comunidades mapuche de Lumaco. Manuscrito.
- Correa, Martín y Eduardo Mella. 2010. *Las razones del illkun/enojo*. Santiago: LOM.
- Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour y Richard Wilson (comps.) 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delrío, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Edelman, Marc. 2009. Synergies and tension between rural social movements and professional researchers. *Journal of peasants studies*, 36 (1), 265-245.
- Fernández Álvarez, María Inés. 2010. Desafíos de la investigación etnográfica sobre procesos políticos “calientes”. *(Con)textos. Revista d’antropologia i investigació social*, (4): 80-89.
- Fernández Álvarez, Inés María y Sebastián Carezo. 2012. Ellos son los compañeros del Conicet: el vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, (12): 9-33.
- FIDH – Federación Internacional de los Derechos Humanos. 2003. “Chile. Pueblo Mapuche. Entre el olvido y la exclusión”. Misión Internacional de Investigación.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Chile. La otra transición chilena: derechos del pueblo mapuche, política penal y protesta social en un Estado democrático”. Misión Internacional de Investigación.
- Field, Les W. 2008. Side by Side or Facing One Another: Writing and Collaborative Ethnography in Comparative Perspective. *Collaborative Anthropologies*. (1): 32-50.
- Gledhill, John. 2000. *El Poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- González Palominos, Karinna, Rodrigo Lillo y Eduardo Mella. 2007. “La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos”. En: Nancy Yáñez, José Aylwin (Eds.), *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”* (pp. 59-101). Santiago: LOM.
- González Palominos, Karinna. 2010. “Ley antiterrorista en Chile: Criminalización y estigmatización de la defensa territorial de comunidades mapuche”. Ponencia presentada en II Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos, Córdoba.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Estrategias estatales para la resolución del conflicto territorial en el sur de Chile: Develando uno de sus rostros ocultos”. Ponencia presentada en XI Jornadas Rosarinas de Antropología Social. Rosario, 29 y 30 de septiembre de 2011.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Etnografía y derechos humanos. Reflexiones a partir del caso mapuche en Chile”. Ponencia presentada en II Jornadas de debate y actualización en temas de Antropología Jurídica. Facultad de Derecho, UBA, Agosto 30 y 31 de 2012. Sección Argentina de RELAJU.
- Goodale, Mark y Sally Engle Merry. 2007. *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. New York: Cambridge University Press.
- Grossberg, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1996. “Identidad y estudios culturales ¿No hay nada más que eso?”. En: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires/Madrid: Amorrortu,

- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- Hale, Charles. 2007. “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En: María Lagos y Paula Calla, *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 285-346). La Paz: INDH, PNUD.
- . 2006. Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.
- Hale, Charles y Rosamel Millaman. 2006. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido”. En: D. Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas* (pp. 281-304). Durham: Duke University Press.
- Human Rights Watch/Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas (2004), “Indebido Proceso: los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile”, 16 (5), (B).
- INDH – Instituto Nacional de Derechos Humanos. 2014. *Estudio exploratorio. Estado y pueblo mapuche: Análisis de tendencias en materia de violencia estatal en la Región de la Araucanía*. Santiago de Chile: INDH.
- Le Bonniec, Fabien. 2013. Las cárceles de la etnicidad: experiencias y prácticas de resistencia de los mapuche sometidos a la violencia política en la era del multiculturalismo (2000-2010). *Oñati Socio-Legal Series*, 4 (1): 104-121.
- Leyva Solano, Xóchitl y Shannon Speed. 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, in Xóchitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS-FLACSO, 15-38.
- Mariman, José. 1998. Lumaco y el Movimiento Mapuche. Consultado el 22 de mayo de 2008. <http://www.mapuche.info/mapuint/Lumako00.htm>.
- Mella, Eduardo. 2007. *Los mapuche ante la justicia*. Santiago: LOM.
- Merry, Sally Engle. 2006. Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist*, 108 (1): 38-51.
- . 2007. “Introduction: Conditions of Vulnerability”. En: Mark Goodale y Sally Engle Merry (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and Local* (pp. 195-203). New York: Cambridge University Press.
- Nash, June. 2008. Cambios paradigmáticos y la dialéctica de los movimientos sociales. *Cuadernos de Antropología Social*, (28): 7-32.
- ONU y Consejo Económico y Social y Comisión de Derechos Humanos. 2003. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2003/56 de la Comisión. Misión a Chile. Doc. ONU E/CN.4.

- ONU y Consejo de Derechos Humanos. 2009. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya. La situación de los pueblos indígenas en Chile: seguimiento a las recomendaciones hechas por el relator especial anterior. A/HRC/12/34/Add.6.
- ONU. 2014. Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms while countering terrorism, Ben Emmerson. Visit to Chile. Human Rights Council. Twenty-fifth session. A/HRC/25/59/Add.2.
- Ortner, Sherry. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1): 173-193.
- Pairican, Fernando. 2013. Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche. *Revista de Historia Social y de las mentalidades*, 17 (1): 33-57.
- Pita, María. 2010. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Del Puerto, CELS.
- Programa de Derechos Indígenas. 2004. *Informe Los Derechos de los Pueblos Indígenas de Chile. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO*. Santiago: LOM.
- Rajagopal, Blakrishnan. 2005. *El derecho internacional desde abajo: El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. Bogotá: ILSA.
- Ramos, Ana. 2006. Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río. *Anuario IEHS*, (21): 129-150.
- \_\_\_\_\_. 2010. Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelche en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rappaport, Joanne. 2007. “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, *Revista Colombiana de Antropología*, (43): 197-229.
- Salazar, María Cristina (ed.) 1992. *La Investigación acción participativa. Inicios y desarrollos*. Madrid: Editorial Humanitas, OEI Quinto Centenario.
- Richards, Patricia. 2016. *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la concertación 1990-2010*. Santiago de Chile: Pehuen.
- Scheper-Hughes, Nancy; Bourgois, Phillippe. 2004. “Introduction: Making Sense of Violence”. En: Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (Eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Segato, Rita. 2004. “Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales”. *Brasilia Série Antropología*, 356.
- Speed, Shannon. 2006. Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente, *Alteridades*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, (31): 73-85.
- Stanford, Victoria. 2006. “Introduction”. En: Victoria Sanford y Angel-Ajani Asale (Eds.), *Engaged Observer: Activism, Advocacy and Anthropology*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Tamagno, Liliana *et al.* 2005. Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, 3 (5): 206-222.
- Tiscornia, Sofía. 2008. *Activismo de los Derechos Humanos y Burocracias Estatales. El caso de Walter Bulacio*. Buenos Aires: Editores del Puerto, CELS.
- Toledo, Víctor. 2007. Prima Ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena 1990-2007. *OSAL*, 8 (22): 253-275.
- . 2006. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago: LOM.
- Van Zyl Smit, Dirk. 1998. Los presos políticos. *El correo de la UNESCO*, 51 (6): 31-34.
- Villegas, Mirna. 2010. *El ejercicio de derechos como acto subversivo y la respuesta estatal: El derecho penal del enemigo*. Santiago: Iniciativa Interdisciplinaria en conflicto mapuche y derecho penal, Programa de investigación Domeyko, Subprograma sujetos y actores sociales.
- Wilson, Richard. 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Yáñez, Nancy y Aylwin, José (comps.). 2007. *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"*. Santiago: LOM.







# **ANTROPOLOGÍAS DE LAS ANTROPOLOGÍAS**



# Descentrar las miradas: institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978)<sup>1</sup>

HÉCTOR MORA NAWRATH

Hasta 1973, Chile se perfilaba como una “cosmópolis intelectual” que ofrecía condiciones adecuadas para el florecimiento de las ciencias sociales. Esto era producto del escenario de estabilidad política, la temprana modernización del sistema educacional universitario y la gestión de redes internacionales tejidas por algunas universidades (Garretón 2005, Beigel 2010). En este contexto, el país figuraba como centro de operaciones y sede de instituciones internacionales (CEPAL, UNESCO, FAO, FLACSO), y se potenciaban y desarrollaban distintos centros académicos de investigación y formación. Esto trajo a Chile a intelectuales latinoamericanos, europeos y norteamericanos, quienes se insertaron en estas instituciones con el objetivo de fortalecer dichas iniciativas, como también movilizar a aquellos interesados en analizar los procesos sociopolíticos que estaban teniendo lugar, o conocer las particularidades socioculturales de su población. Sin embargo, el modelo sociopolítico centralizado que ha caracterizado a Chile tuvo efecto sobre la definición de los circuitos académicos del país, los cuales se afianzaron y establecieron en torno a la metrópoli santiaguina, concentrando los recursos tanto económicos como intelectuales.

Este metropolitano también parece ser constitutivo de los relatos tejidos en torno a las ciencias sociales nacionales, considerando sólo lo que aconteció en dichos circuitos (Orellana 1994, Berdichewsky 2004, Garretón 2007), obliterando o dejando en el olvido aquellas iniciativas periféricas. En este sentido, se hace escasa o nula alusión a centros de investigación y programas de formación en

---

1 Publicación original: Mora Nawrath, Héctor. 2014. Descentrar las miradas: institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978). En: *Tabula Rasa* 21, julio-diciembre: 197-227. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.11>

Este trabajo forma parte de la investigación doctoral “Una aproximación a los estilos de antropología presentes en la producción académica en Chile post-dictadura”. Una versión preliminar fue presentada en el XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología 2013.

ciencias sociales desarrollados en el sur de Chile, como, por ejemplo, los que surgieron al alero de la Universidad de Concepción –donde se abrió la primera carrera de Licenciatura en Antropología en Chile– y de las escuelas universitarias de La Frontera, sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (actual Universidad Católica de Temuco).

El artículo busca relevar una de las trayectorias que siguieron las ciencias sociales y las antropologías regionales, y que se inició con las escuelas universitarias de La Frontera (Temuco, Chile). En estas escuelas se implementó un proyecto académico de formación profesional iniciado en 1970 e interrumpido en 1978, y cuyos antecedentes se encuentran en las primeras Semanas Indigenistas (1963) y la instalación de la cátedra Juan XXIII (1968). Dicho proyecto, promovido por las autoridades universitarias regionales y apoyado por el obispado de Temuco,<sup>2</sup> fue liderado por el antropólogo checo Milan Stuchlik, el lingüista Adalberto Sala, el psiquiatra Martín Cordero y un cuerpo de académicos de distintas disciplinas y nacionalidades. Implicó la creación de un centro de investigación de carácter interdisciplinario, el Centro de Estudios de la Realidad Regional (CERER), y en 1971, la apertura de una carrera de especialización de posgrado en investigación en ciencias sociales, antesala de la fundación de una carrera de licenciatura en antropología en 1973. Este programa de formación –descrito como integral, exigente, con una fuerte orientación científica–, incorporó la discusión contemporánea en ciencias sociales y antropología, incentivando el desarrollo de perspectivas teóricas que impactaron las ciencias sociales y la antropología británica (Barth 2012), posibilitando la formación de estudiantes, algunos de quienes se constituirían en académicos en instituciones universitarias chilenas.

El interés estaba puesto en visualizar cómo la situación sociopolítica, las redes interpersonales, el carácter internacional de su plantel, los compromisos políticos y las definiciones institucionales jugaban un papel fundamental en su definición y puesta en marcha, como a su vez se constituían en determinantes para su desaparición. En este sentido, compartía lo vivido por la mayoría de los programas y centros académicos durante la década de 1970, cuando los regímenes políticos autoritarios marcaron y trazaron, con diversos matices, el desarrollo de las ciencias sociales en nuestro continente, dando lugar a mutaciones y proyectos inconclusos, muchos de ellos, dejados en el olvido.

---

2 Una iglesia con opción por los pobres y comprometida en la transformación de la sociedad.

## Breves referencias al proceso de institucionalización de la antropología científica y académica

La antropología científica se desarrolló desde mediados del siglo XIX en los países que se constituyeron como centros hegemónicos en su producción científica – Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos (Stocking 1982)–. Logrado el reconocimiento como campo autónomo hacia 1840 (Urry 1984), se institucionalizó en museos y sociedades especializadas (cuadro 1), que promovieron la investigación y publicaciones científicas, dando paso, en las primeras décadas del siglo XX, a la formación profesional en instituciones académicas universitarias (Mitra 1933, Urry 1984, Beleé 2009, Barth, Parkin, Silverman y Gingrich 2012 [2005]).<sup>3</sup>

---

3 Las primeras cátedras se pensaron como cursos generalistas –que dieran a conocer esta nueva ciencia– o como capacitación-preparación de administradores y funcionarios coloniales o gubernamentales. Las más tempranas referencias a cursos de formación en antropología se encuentran en Francia; la primera cátedra de antropología fue instituida en 1855 en el Musée d'Histoire Naturelle (Mercier 1969 [1966], Parkin 2012 [2005]), pero a partir de 1875 se realizó en la Facultad de Medicina de París, ambas actividades respaldadas por la École Anthropologique (Parkin 2012 [2005]). Si bien durante el siglo XIX la antropología en Europa comenzó a socializarse por medio de cursos y conferencias, y se inició una formación general dirigida a entregar herramientas para orientar la práctica amateur, fue en Norteamérica donde tuvo lugar la temprana profesionalización de la disciplina –esto, en el concierto internacional–, estableciendo sus bases en museos y universidades, lo cual se hizo posible con el fuerte respaldo recibido por el gobierno (Urry 1984). Los primeros programas de formación profesional siguieron el modelo de graduación doctoral, y se instalaron en las universidades de Pennsylvania (1886), Harvard (1887), Clark (1889), Chicago (1892), Columbia (1896), California (1901), Arizona (1915), Utah (1926), entre otros. El primer doctor en antropología se graduó en 1891; Alexander Chamberlain llevó a cabo la disertación doctoral “The Language of the Mississaga Indians of the Skukog. A Contribution to the Linguistics of the Algonquian Tribes of Canada”, presentada en la Universidad de Clark bajo la dirección de Franz Boas (Bernstein 2002). Por otro lado, las primeras discusiones sobre la enseñanza de la antropología en EEUU se llevaron a cabo a partir de 1916, en el marco de una reunión que tuvo lugar en la Universidad de Columbia, ciudad de Nueva York. En dicha reunión se discutió sobre el objetivo y los métodos de enseñanza de la antropología en la educación superior y las universidades (Boas 1919). Para 1902, la formación profesional universitaria se internacionalizó; se abrieron carreras de profesionalización en Francia (París), Alemania (Munich, Berlín, Marbourg) y Gran Bretaña (Oxford, Cambridge y Edinburgh) (Mitra 1933:142)

<b>País</b>	<b>Institución</b>	<b>Año</b>
Francia	Société Ethnologique de Paris	1839
	Société d'Ethnographie Americaine et Orientale	1859
	Société Anthropologique de Paris	1859
	Trocadero Musée d'Ethnographie	1878
	Société Asiatique	1922
	Société Géographique	1922
	Instituto de Etnología	1925 <sup>6</sup>
Inglaterra	Ethnological Society de Londres	1843
	Royal Institute of Anthropology de Gran Bretaña e Irlanda	1869
Alemania	Sociedad de Antropología, Etnología y Prehistoria de Berlín	1867
	Zeitschrift für Ethnologie (periódico)	1867
	Königliche Museum für Völkerkunde (Berlín)	1873
Estados Unidos	American Ethnological Society (Nueva York)	1842
	Smithsonian Institute	1846
	Bureau of American Ethnology	1879
	American Anthropology Association	1902

Cuadro 1. Fundación de primeros centros para la investigación antropológica<sup>4</sup>

En América Latina, las primeras investigaciones antropológicas o etnológicas se desarrollaron hacia fines del siglo XIX. Esto se trasformó en contexto de investigación para los centros antropológicos, motivando a investigadores

<sup>4</sup> En 1884, la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia identificó la antropología como campo independiente de la biología (Stocking 2002, Palerm 2004). Al margen de estas instituciones, parte importante de la investigación antropológica norteamericana se realizó al alero de los museos, los cuales comenzaron a proliferar hacia fines del siglo XIX (Mitra 1933, Stocking 1992, Beleé 2009).

Europeos y norteamericanos a asentarse en la región. De hecho, los nuevos estados nacionales llevaron a cabo una política de institucionalización científica que reproducía el modelo de la ciencia europea, el que se inspiraba en los ideales de la Ilustración y del pensamiento positivista, y estaba en sintonía con los principios republicanos dispuestos en aras de consolidar los proyectos nacionales en América (Vessuri 2007). Mantuvo su base en la fundación de museos y sociedades de especialistas, tal y como ocurrió en los países centrales (Barth, Parkin, Silverman y Gingrich 2012 [2005]), pensados como espacios de investigación e ilustración ciudadana, permitían albergar el conocimiento y el material obtenidos en el marco de la caracterización de la historia natural de las nuevas naciones –un área de interés para los científicos europeos–.<sup>5</sup> Estas instituciones eran *ad hoc* a las exigencias cognoscitivas de la ciencia de la época;<sup>6</sup> entretanto el conocimiento albergado constituía un referente importante para la definición de la identidad nacional, pues permitían acopiar evidencia acerca de los recursos, el ambiente y la población nativa, en el marco de la proyección del potencial económico presente en los distintos territorios (Vessuri 2007). En este proceso resulta gravitante la participación de destacados científicos europeos y norteamericanos, que en algunos casos, fueron contratados por los distintos gobiernos<sup>7</sup> o se asentaron en

---

5 Los museos no eran sólo espacios patrimoniales; se inscribían en una política cultural de integración nacional, donde en el marco de una ideología ilustrada y en pos del ejercicio soberano, “las elites y los nacientes estados se dieron a la tarea de construir una nación de ciudadanos, vale decir, una nación cuyos miembros debían estar unidos por una sola cultura y por un conjunto de creencias, valores y tradiciones compartidas” (Rodríguez 1983, en Alegría 2004: 60).

6 Como señala Vessuri, reunir colecciones y realizar inventarios tenía como objetivo “movilizar al mundo clasificándolo y ordenándolo en espacios institucionales especialmente concebidos” (2007: 155). Arias (2007) señala que los modelos taxonómicos, incorporados en la lógica científica del siglo XIX, se orientaron hacia la clasificación de lo que aparecía variado, disperso e irregular frente a la elite nacional, ejercicio que fundamentó el pensamiento racista y se conjugó con la necesidad de conocer y clasificar las riquezas poblacionales y naturales. Surgieron las taxonomías poblacionales, cuya diferenciación hizo posible el establecimiento de jerarquías naturalizadas por medio de una relación incuestionable entre la constitución social-moral y la constitución física individual y del medio físico. Esto permitió estructurar el poder del Estado en el marco de la nación, articulando las relaciones desiguales entre los pueblos y territorios incorporados, donde la colonización física y simbólica hizo posible su inserción en la economía mundo capitalista.

7 En el caso chileno, se destacaron Claudio Gay (1800-1873), naturalista francés contratado por el Gobierno de Chile –presidido por Tomás Ovalle–, con el objetivo de elaborar un catastro de los recursos naturales y la geografía del país, y cuyo trabajo dio origen al Museo Nacional; Max Uhle (1856-1944), quien fue contratado por el gobierno para que se hiciera cargo de la sección de prehistoria del Museo Histórico Nacional en 1911. Además, se radicaron en Chile, e iniciaron un trabajo en las líneas de la arqueología, la prehistoria y la etnología, entre otros, Ignacio Domeyko (1802-1889), naturalista –graduado en física y matemáticas– y nacido en Polonia, fue profesor, decano y rector en la Universidad de Chile; Rodolfo Philippi (1808-1904), naturalista nacido en Alemania y que llegó a Chile en 1851, se desempeñó como director del Museo Nacional y realizó importantes investigaciones

los distintos países con el objetivo de contribuir a impulsar la profesionalización y expandir los principios de la ciencia, y que facilitan a intelectuales locales su formación y/o especialización en grandes centros de investigación.<sup>8</sup>

La institucionalización<sup>9</sup> de las ciencias se hace posible debido distintos factores: el surgimiento de una “política científica”, la destinación o gestión de recursos económicos, la presencia y consagración de investigadores extranjeros y nacionales con formación en distintos campos de conocimiento, la generación de una serie de investigaciones sistemáticas sobre un campo específico y diferenciable, la fundación de instituciones especializadas como los museos, y la conformación de sociedades científicas.

Sin embargo, situaciones vinculadas a motivaciones geopolíticas y científicas de algunas potencias, procesos sociopolíticos y económicos internacionales y nacionales, y el interés que suscita para las elites intelectuales, políticas y distintos gobiernos la consideración de la población originaria o indígena en el proyecto nacional, gatillan que la institucionalización científica y académica exprese claras diferencias entre y al interior de los distintos países, lo que repercute en la emergencia –temprana o tardía y continua o discontinua– y en las particularidades que adquiere el desarrollo y formación en antropología (Lévi-Strauss 1995 [1968], Urry 1984).

---

en el territorio nacional; Francisco Fonk (1830-1912), médico nacido en Renania, realizó en el país estudios en geografía y arqueología; Ludwig Darapsky (1857-1916), naturalista nacido en Alemania, realizó su trabajo en mineralogía y escribió un trabajo sobre la lengua araucana, y fue profesor de la Universidad de Chile, miembro de la Sociedad Científica Alemana y ayudante en el Museo de Historia Natural; Rodolfo Lenz (1863-1938), nacido en Sajonia (Prusia), llegó a Chile en 1890, donde ejerció como profesor en el Instituto Pedagógico y Universidad de Chile, realizando investigaciones y publicaciones en el área de la lingüística, particularmente el mapuzugu –lengua del pueblo mapuche–; Ricardo E. Latcham (1869-1943), nacido en Inglaterra y de profesión ingeniero, se desempeñó como profesor y decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile, director del Museo Nacional y fue uno de los fundadores de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía. Con anterioridad, en la época de la colonia, se habían realizado una serie de expediciones españolas, alemanas y francesas, entre cuyos expedicionarios se destacaron: Amédée François Frezier (1712-1713); Louis Feuillée (1714-1725); José de la Moraleda i Montero (1772-1773); Hipólito Ruiz y el farmacéutico José Pavón (1777-1788); Thaddeus Haenke (1789) en la conocida expedición dirigida por el brigadier italiano Alessandro Malaspina y el marino José Bustamante y Guerra. En las crónicas de algunas de estas expediciones se incluyen breves descripciones sobre la población indígena del país.

- 8 Podemos mencionar el caso de Comas en México, de Hernández de Alba en Colombia, de Valcárcel en Perú.
- 9 Según Shils (1970), la institucionalización corresponde al proceso de estructuración organizada y jerarquizada de la interacción en torno a una actividad intelectual, la que tiene como base cierto acuerdo respecto de normas de actuación, membresías, comunicación y proyecciones de dicha actividad

País	Año	Institución
México	1937	Escuela de ciencias Biológicas, Instituto Politécnico Nacional.
Colombia	1942	Instituto Etnológico Nacional, Escuela Normal Superior.
Perú	1942	Sección arqueología y antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
Brasil	1945	Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, Universidad de Sao Paulo.
Venezuela	1954	Escuela de antropología y Sociología, Facultad de Economía, Universidad Central de Venezuela.
Argentina	1958	Facultad de ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
Chile	1966	Centro de Antropología y Arqueología, Universidad de Concepción.
Ecuador	1971	Departamento de Antropología, Universidad del Ecuador.

Cuadro 2. Inicios de la formación profesional de antropólogos de grado o postgrado en algunos países de América Latina.

### Institucionalización de la antropología científica

En Chile, la institucionalización de la antropología se inició a fines del siglo XIX (Orellana 1996, 1997, Berdichewsky 1980, 2004, Gunderman y González 2009), y se gestó al alero de disciplinas como la botánica, la prehistoria, la arqueología y la paleontología, impulsada por eruditos, filántropos, naturalistas, viajeros y profesionales de formación u oficio (Porter, 1910, Brand 1941, Orellana 1991). Siguiendo una dinámica similar a la que aconteció en países como EEUU, México, Brasil, Colombia, Argentina, entre otros (Fowler y Wilcox 2000, Melatti 1980, Uribe 1980, Silverman 2012 [2005], Soprano 2006, 2008, Ratier, 2010), se inscribió en la lógica de lo que Peirano (1981) y más tarde Stocking (1982) denominaron *nation-building*, debido a que el objeto de estudio se define considerando la “otredad radical interna”. El trabajo antropológico quedó asignado a grupos sociales que se asentaron –o más bien quedaron cautivos– en los límites del territorio nacional, y se vinculó directa o indirectamente con una política estatal orientada a la construcción y consolidación del proyecto nacional. En este sentido, los primeros trabajos se iniciaron con empresas de exploración e investigación destinadas a relevar información de corte geográfico, ambiental y económico, que encargadas por el gobierno o realizadas como iniciativa personal (Berdichewsky 2004, Gunderman y González 2009), permitían acumular conocimiento respecto

de los habitantes “aborígenes”, delimitar el territorio y explorar las áreas en conflicto (Gunderman y González 2009). Esto hizo posible la utilización explícita o implícita de dicho conocimiento con fines de expansión territorial hacia las áreas de ocupación indígena –así como el establecimiento de aparatos de hegemonía de Estado–, permitiendo asimilar o integrar estas poblaciones al proyecto nacional, en una lógica que buscaba consolidar a nivel nacional un modelo económico exportador (Pinto 2008).

Un hito importante en esta dirección resultó el trabajo *Los aborígenes de Chile*, publicado en 1882 por el historiador José Toribio Medina,<sup>10</sup> quien además es reconocido como uno de los precursores de la antropología científica nacional (Orellana 1996, 1997, Berdichevsky 1980, 2004).<sup>11</sup> Esto no niega la existencia de trabajos o monografías anteriores sobre poblaciones indígenas del país (Orellana, 1994, Berdichevsky 1980, 2004), aun cuando muchos de ellos se encontraban

---

10 El trabajo de Medina tuvo como principal objetivo caracterizar a la población nativa del país, que correspondía a una producción de corte comparativo elaborada con base en fuentes secundarias –principalmente relatos de cronistas, viajeros y análisis de propuestas teóricas de especialistas– y observación directa en territorio mapuche o araucano (Amunátegui 1932, Orellana 1997). Cinco de los doce capítulos (VI, XII, XIII, IX y X) tratan sobre esta última población, considerando temas como lengua, territorio, cultura material, religión, organización social; mientras el primer capítulo trata sobre el origen del nombre de Chile, el segundo desarrolla una discusión sobre los primeros pobladores contrastando distintos antecedentes y opiniones de intelectuales de la época, y el cuarto, trata sobre la raza primitiva en América y Chile. Los dos últimos capítulos (XI y XII) se refieren a los incas y las relaciones con el Perú, específicamente sobre la expansión, conquista, administración e influencia incásica en Chile. Si bien el trabajo de Medina no sigue el canon antropológico moderno –que adquiere consenso hacia 1930–, y que implica el trabajo de campo intensivo entre el grupo estudiado tal como indicaron Rivers, Haddon, Boas, Malinowski, entre otros–, tiene cierta continuidad con aquellos desarrollados en la época por los primeros antropólogos –por ejemplo, Morgan y Taylor–, quienes realizan estancias breves –de unos cuantos meses–, lo que permite generar descripciones de primera mano que acompañan con reportes de informantes-colaboradores y literatura publicada sobre las poblaciones estudiadas –fuentes secundarias. Como referencia, señalar que el trabajo de Medina es contemporáneo a las contribuciones realizadas por quienes suelen ser reconocidos como los pioneros en la antropología mundial: el inglés Edward Burnett Tylor (1832-1917) publicó *Anahuac or Mexico and the Mexican, Ancient and Modern* en 1861 y *Anthropology: An Introduction to the Study of man and civilization* en 1881; el norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881) publicó *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* en 1851, *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* en 1871 y *Ancient Society* en 1877; el escocés James George Frazer (1854-1941), quien sacó a la luz en 1890 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*.

11 Otras figuras destacadas son Diego Barros Arana, Luis Montt, Wenceslao Díaz, Rodolfo Philippi, a quienes se suman los aportes de Ricardo Latcham, Aureliano Oyarzún, Rodolfo Lenz, Tomás Guevara, Francisco Fonk, Alexandre Cañas-Pinochet, Ramón Laval, entre otros.



dispersos y eran de difícil acceso.<sup>12</sup> En esta línea, Carlos Porter (1906, 1910) logró identificar, de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, 98 publicaciones que versaban sobre estas poblaciones,<sup>13</sup> las que más tarde amplió a 200.<sup>14</sup>

Sumado a la producción de conocimiento objetivado en formato textual, se destacó la conformación de distintas organizaciones que instituyeron las prácticas investigativas. Una de las primeras fue la Sociedad Arqueológica de Santiago (fundada el 28 de julio de 1978), que declaró en sus estatutos orientarse hacia el estudio etnográfico, histórico, arqueológico y lingüístico de la población americana, así como generar publicaciones y recolectar objetos para la conformación de museos. A ella se sumó la fundación del Museo Nacional de Historia Natural (1830), el Museo Histórico Nacional (1911), el Museo Etnográfico y Antropológico (1912), la Sociedad Arqueológica de Santiago (1878), la Sociedad Científica Alemana (1885), la Sociedad Científica de Chile (1891), la Sociedad del Folklore (1909), la Sociedad Chilena de Historia y Geografía (1911), entre otras. Además, destaca el Congreso Científico General Chileno (1893-1894-1895-1897-1898-1900) que tuvo siete versiones, en cada una de las cuales se incluyó una mesa de trabajo denominada historia, filología, etnología, sicología y pedagogía.

Estos aspectos serían definitorios en la institucionalización científica de la antropología nacional, relevando además la publicación, en 1880, del primer y único número de la revista de la Sociedad Arqueológica. todo lo anterior permitió establecer condiciones sociopolíticas e institucionales, así como criterios cognitivos-procedimentales y normas tácitas o explícitas –marcos de referencia consensuados– que otorgaron legitimidad a prácticas y conocimientos, permitiendo discriminar entre quienes eran considerados miembros de la comunidad y configurando lentamente el campo científico (Bourdieu 2008 [1997]), que se reprodujo en los marcos de una ciencia de raigambre colonial (Vessuri 2007).<sup>15</sup>

12 En este sentido, Porter (1910) advierte la dificultad que tuvo que afrontar para reunir trabajos realizados en este periodo –muchos de ellos completamente desconocidos–, y la ayuda prestada para estos efectos por algunos colegas y amigos como Ramón Laval (Biblioteca Nacional), Alexandre Cañas-Pinochet y Ricardo Latcham.

13 La estimación del material se realizó para el periodo entre 1843 y 1906, el cual se encontraba en formato de periódicos y revistas que hacían referencia a poblaciones aborígenes de Chile –de ellos 21 contenían datos etnológicos y 4 libros de historia que hacían mención a aspectos etnológicos y raciales–, y había sido producido por “investigadores” nacionales y extranjeros –que habían residido o estado de visita en el país. El inventario alterna entre referencias breves –algunas líneas– a textos monográficos.

14 Este ampliado se presentó en el marco del Cuarto Congreso Científico (1º Congreso Panamericano) celebrado en Santiago de Chile entre el 25 de diciembre de 1908 y 5 de enero de 1909.

15 En el siglo XIX, América Latina podía verse como un área de influencia para Europa, desde donde se produjo la exportación del modelo de ciencia occidental y se incorporaron investigadores que fueron formando parte de las comunidades científicas locales –con

## Institucionalización de la antropología académica

La antropología como ciencia se consolidó en Chile a partir de la primera mitad del siglo XX (Brand 1941, Berdichewsky 1980, 2004, Orellana 1997), momento en el cual se inició la especialización del campo con la incorporación de investigadores extranjeros y nacionales, quienes desarrollaron trabajos sistemáticos en prehistoria, arqueología, etnología y lingüística.<sup>16</sup> Sin embargo, la institucionalización académica ocurrió lentamente, y hacia 1950, prácticamente toda la investigación se centró en los museos.<sup>17</sup> Debido a ello, la mayoría de los cultores de estas disciplinas no poseían una formación profesional, sino que adquirieron instrucción de oficio en la práctica junto a especialistas extranjeros o a los pocos investigadores nacionales que recibieron formación fuera del país (Brand 1941).

En esta etapa, se produjeron las primeras inserciones de estas disciplinas en el plano universitario; entre ellas se destacan la fundación de la Universidad de Concepción (1919) y la constitución de la Sociedad Biológica de Concepción (1927), lo que posibilitó que en torno a la primera se conformara un grupo de trabajo en antropología física bajo la guía de Karl Henckel, Alexander Lipschütz y Carlos Oliver Schneider (Brand 1941). Además, se implementó en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile y en la Universidad de Concepción (1934), la cátedra de prehistoria de América, y se desarrolló una escuela de verano en la cual se ofrecía un curso de antropología (1936), en la Universidad de Chile (Brand, 1941).

A partir de 1950 comenzaron a dictarse algunos cursos de formación general y seminarios en las áreas de arqueología, prehistoria y arqueología. Entre ellos, se destacaron los impartidos en la Universidad de Chile por Grete Mostny –en antropología–, por Richard Schaedel e Ismael Silva –en antropología histórica y social– en la Facultad de Filosofía y Educación, sección Geografía (en 1953), Oswald Menghin (entre 1957-1958), Mario Orellana (en 1959), a los que se sumó, en 1962, la creación de un curso de arqueología en la sección de historia,

---

posiciones privilegiadas–, y se hicieron partícipes del proyecto nacional –y del movimiento de liberación–. La cooperación científica se entendió en la competencia en el plano internacional por la hegemonía intelectual entre potencias como Francia, Alemania y Estados Unidos.

- 16 En este periodo se destacó Max Uhle, quien trabajó en el Museo Histórico Nacional entre 1911-1919; Ricardo E. Latcham, profesor y decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile, director del Museo Nacional; Aureliano Oyarzún, organizador y director fundador del Museo de Etnología y Antropología; Martín Gusinde, curador del Museo de Etnología y Antropología, entre otros
- 17 En 1942, se fundó el Museo Arqueológico de La Serena y en 1957 el Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige, así como algunos centros de investigación (Brand 1941, Orellana 1997).

organizado por Grete Mostny, Bernardo Berdichewsky y Mario Orellana (Orellana 1997). Ello sirvió de base para la apertura de algunos centros de investigación en instituciones universitarias, destacando el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile (1954), el Centro de Antropología y Arqueología de la Universidad de Concepción (1964),<sup>18</sup> y el Centro de Estudios de la realidad regional en Temuco (1970). En el contexto de la reforma universitaria, todos estos centros darían origen a la formación de carreras profesionales en antropología en Chile, y marcarían la institucionalización académica de esta disciplina.<sup>19</sup> Lo anterior no niega la existencia de investigaciones, publicaciones, cursos de formación y seminarios llevados a cabo por antropólogos en distintas instituciones académicas o no. En este sentido, lo que se resalta es la institucionalización académica de la antropología, es decir, se creaba una instancia institucional que permitiera plasmar y proyectar la formación a través de un currículo conducente a un grado académico que habilitara profesionalmente al titulado, el cual era sostenido por un equipo de académicos que alternaba actividades de docencia e investigación.

El primer currículo formativo en antropología en Chile fue implementado en la Universidad de Concepción en el año 1966 (Dreyfus-Gamelon 1965, Garbulsky 2000). Esta propuesta se inició a partir de la fundación del Centro de Antropología y Arqueología y la puesta en marcha en 1965 de un programa propedéutico, que contó para ambos propósitos con la asistencia técnica de Simone Dreyfus-Gamelon (especialista en etnología) y Anette Emperarie (especialista en arqueología), ambas enviadas por la UNESCO (Dreyfus-Gamelon 1965). Entretanto, en agosto de 1971, se abrió el programa de Licenciatura en Antropología en la Universidad de Chile, en el marco del recién creado Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas (Arnold *et al.* 1990).<sup>20</sup> No está de más agregar que en el contexto latinoamericano esto resultaba tardío, pues existían desarrollos formales en la graduación de antropólogos a partir de los años 1930 (ver cuadro 2).

---

18 El Centro de Antropología y Arqueología fue creado el 24 de mayo de 1964, e inició su primer año de trabajo en marzo de 1965. Contó con la dirección de Carlos Henckel, la jefatura del departamento en cabeza de la arqueóloga Zulema Seguel, y la cátedra de etnología a cargo de Anny Tual.

19 En el año 1971 se reportó una serie de actividades realizadas en instituciones abocadas al cultivo de la antropología y la arqueología. Entre ellas figuraba el Departamento de Antropología de la Universidad del Norte, sede Arica, donde figuraban cursos de especialización y seminarios impartidos a estudiantes universitarios y a la comunidad en general.

20 En un reporte sobre actividades antropológicas en Chile, para el Panamerican Institute of Geography and History, se dieron a conocer una serie de iniciativas realizadas en 1971 en el Departamento de Antropología de la Universidad del Norte, sede Arica, el que clasificaba actividades de investigación, docencia, extensión y trabajos a congresos. En docencia, se informa que se impartieron asignaturas semestrales como: Introducción a la Antropología cultural, Introducción a la Arqueología, Arqueología regional, Etnohistoria Latinoamericana. No se han encontrado antecedentes para determinar si se trataba de un programa de formación en antropología o cursos dictados como seminarios o cátedras abiertas.

## Las escuelas universitarias de la frontera y la institucionalización académica de las ciencias sociales y antropológicas en el sur de Chile

Desde mediados de los años 1950, y animada por el debate nacional sobre descentralización y autonomía de las regiones, comenzó a canalizarse la demanda de impulsar la educación universitaria, con el objetivo de formar capital humano para generar el desarrollo a nivel local. A modo de ejemplo, en la zona norte tuvieron lugar la creación de las escuelas de temporadas, promovidas a partir de 1952 por la Universidad de Chile sede Arica, y en 1957, del Centro Universitario Zona norte Antofagasta, que desarrolló tareas de docencia, investigación y extensión (López, Véliz y Gamonal s.f.). En la zona sur de Chile, y específicamente en la ciudad de Temuco, capital de la región de La Araucanía, se destacó la creación, en 1960, del Colegio Universitario Regional de Temuco –posteriormente sede de la Universidad de Chile y actual Universidad de La Frontera–, y un año antes, de las Escuelas Universitarias de La Frontera<sup>21</sup> (a partir de 1972, sede de la Pontificia Universidad Católica de Chile hasta 1991 –PUC–), hoy Universidad Católica de Temuco (UCTemuco).<sup>22</sup>

Dar cabida a la formación en ciencias sociales en las EUF obedece a una visión regionalista que buscó, desde la investigación académica, impulsar el desarrollo considerando el aporte de distintas disciplinas, relevando la importancia que debe al análisis regional una visión especializada e integral. Ello contrasta con el carácter periférico y precario de esta institución, lo que se expresa en la falta de recursos económicos para sustentar el proyecto, como queda patente en varias intervenciones que realizó su director, Víctor Raviola Molina:<sup>23</sup>

---

21 Su fundación tuvo lugar el 8 de septiembre de 1959, y fue promovida por el entonces Obispo de la Diócesis de Temuco, Monseñor Alejandro Menchaca Lira. Su propósito fue promover la educación superior por medio de los denominados cursos universitarios, contando para ello con el respaldo y la supervisión de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En 1968, las Escuelas contaban con una formación orientada a la pedagogía (básica, media en castellano, media en inglés, media en matemáticas), una carrera de postgrado en orientación, un curso práctico de inglés, un curso de teatro, y la cátedra libre de estudios sociales Juan XXIII.

22 El 6 de marzo de 1970, en el marco de la Reforma Universitaria de 1968, se dictó el Decreto Supremo N° 1.186, el cual dictaba que los centros universitarios se convertían en sedes regionales de la universidad. El texto decía a la letra: “Las sedes son las Unidades Académicas mayores en las regiones, se componen de Facultades y Departamentos, o solo de estos últimos, de acuerdo a su complejidad y volumen de su quehacer. Se vinculan normativamente con el Gobierno Central, sin perjuicio de lo cual están dotadas de un importante grado de autonomía operativa. Su existencia responde a las características de una universidad nacional, de funcionamiento descentralizado, vinculado y coordinado centralizadamente” (En López, Veliz y Gamonal s. ref.).

23 Director titular de las Escuelas Universitarias de la Frontera a partir del 1 de enero de 1970.

Todos conocen las precarias condiciones económicas en que han trabajado nuestras Escuelas Universitarias, desde su fundación (9-setiembre-59) hasta hoy. Sin embargo, no está de más recordar que nuestro presupuesto universitario aparece financiado por una subvención estatal que sólo se percibe desde 1964 y que cubre nuestros gastos académicos en un porcentaje que bordea el 80%; nuestras tareas no han tenido otro tipo de subvención ni siquiera municipal, a pesar de ser nuestra institución eminentemente regional; aunque se han intentado, tampoco se ha logrado mayores aportes financieros de fundaciones nacionales o extranjeras o convenios que ayuden a cumplir los fines de la universidad (discurso pronunciado el 23 de marzo de 1970).

En las Escuelas Universitarias de la Frontera (EUF) se inició una de las primeras experiencias de formación en ciencias sociales al sur de Concepción;<sup>24</sup> como lo expresó Maurice Hebert,<sup>25</sup> subdirector académico de las Escuelas Universitarias entre 1966 y 1973, el contexto político y cultural del país y la región hacían ver la importancia de las ciencias sociales. A ello se sumaban las particularidades socioculturales de la región, y en especial la presencia de la población mapuche, lo que despertó el interés de investigadores de origen extranjero que veían en los países latinoamericanos una oportunidad para concretar sus proyectos académicos. De hecho, este fue un aspecto fundamental para la institucionalización y el desarrollo de las ciencias antropológicas en América Latina y los países “subdesarrollados”, mientras dentro de sus fronteras nacionales habitaban esos “otros exóticos” que permitían vivenciar la “alteridad radical”.

Los antecedentes de la institucionalización de las ciencias sociales los podemos encontrar en dos instancias académicas: las semanas indigenistas y la Cátedra Juan XXIII. La semana indigenista se constituyó en una instancia de reflexión académica en torno a la situación de los pueblos originarios en el plano nacional, particularmente mapuche. Se iniciaron en 1963, y continuaron en una segunda versión en noviembre de 1969, con una tercera en noviembre de 1970 y la cuarta edición en diciembre de 1974, y se retomaron para su quinta versión en noviembre de 1983, realizando la sexta en noviembre de 1986, y la última en noviembre de 1992.<sup>26</sup> Estas semanas congregaron a un gran número de especialistas nacionales

24 Se constató en 1963 la apertura de la carrera universitaria de Servicio Social, carrera de ocho semestres académicos que impartió la sede regional de la Universidad de Chile.

25 Hebert reside actualmente en su país natal, Canadá, tras abandonar Chile poco después del golpe de Estado. El 9 de septiembre de 2012 visitó la Universidad Católica de Temuco, ocasión en la que dictó la conferencia central en el contexto del aniversario 53 de esta casa de estudios.

26 A partir de 1992, las semanas indigenistas fueron reemplazadas por las jornadas de antropología. Ello marcó un cambio en la orientación y el trasfondo teórico-epistemológico en el cual se concebían, lo que fue motivado por la interpelación in situ que realizó un

e internacionales, convirtiéndose en la década de 1980 en una de las pocas instancias de reflexión en ciencias sociales en plena dictadura militar, con un énfasis en trabajos sobre población mapuche. Desde 1969, estas semanas se gestan al alero de distintas instancia académicas: comisión de Estudios Mapuche (1968-1970), centro de Estudios de la realidad regional (1970-1973), centro de Estudios regionales (1973-1978), centro de Investigación Sociales regionales (1983-1986).

Por otro lado, la Cátedra Juan XXIII inició sus inscripciones el 6 de mayo de 1968, dictando Monseñor Bernardino Piñera la cátedra inaugural “La juventud y la religión en el Chile de hoy”. Se trataba de una cátedra libre de estudios sociales que reunía la tradición humanista y social de las escuelas universitarias, con el sociólogo Maurice Hebert como profesor permanente, y con la participación de otros docentes del plantel y profesores invitados.

En la institucionalización de las ciencias sociales<sup>27</sup> jugó un rol importante –entre 1971 y 1978– la figura de dos centros de investigación: el Centro de Estudios de la Realidad Regional (1970 a 1973), el Centro de Estudios Regionales (1973 a 1978).<sup>28</sup> El primero albergó entre 1971 y 1973 la carrera de Investigadores en ciencias sociales, y el segundo, entre 1973 y 1978, la carrera de Licenciatura en antropología mención etnolingüística. Cabe mencionar que a diferencia de lo que aconteció en otras regiones del país, en las cuales la antropología emergió al alero de museos, centro de investigación y departamentos donde confluyeron la antropología física y la arqueología, la conformación del CERER se articuló en torno a otras disciplinas científicas y humanas. Inició sus funciones el 1 de abril de 1970, definido como un centro de investigación interdisciplinario compuesto por un cuerpo de profesores-investigadores entre los que se contaban: Héctor

---

grupo de dirigentes mapuche respecto al sentido y la perspectiva que acompañaba el espíritu y el estilo investigativo que allí se expresaba. La demanda fue terminar con el indigenismo y contribuir a gestar espacios de participación mapuche, de modo que ellos mismos pudieran plantear sus reflexiones. Teresa Durán, directora del Departamento de Antropología, fue quien, motivada por tal interpelación, generó este cambio

- 27 Sumado a las condiciones ligadas al contexto político-cultural y a la particularidad regional, es cierta contingencia la que envuelve su origen. Maurice Hebert señaló que en medio de una celebración del Aniversario de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, Stuchlik, en su condición de checo, realizó un contrapunto a propósito de su experiencia tras la invasión realizada a su país en lo que se denominó primavera de Praga. Así relató Hebert el primer contacto que tuvo con Stuchlik, quien se convirtiera en uno de los actores claves en la conformación del CERER.
- 28 Como plantea Hebert, lo que se ha ratificado en las entrevistas, el cambio de nombre del CERER obedeció a una adecuación semántica al contexto sociopolítico de la época. La palabra “realidad” podía originar ciertas suspicacias por parte de las autoridades militares. Ello mismo jugó en la decisión de utilizar la denominación de Licenciatura en antropología con mención en etnolingüística en remplazo de Licenciatura en antropología social, título original.

Alvarado, economista; Iván Carrasco, con estudios en literatura; Maurice Hebert, Raúl Perry y Alejandro Ruiz, sociólogos; Maggie Peredo, psicóloga; Daniel Rodríguez y Raquel Rojas, educadores; Milán Stuchlik, antropólogo; Adalberto Salas, lingüista-filólogo.

La dirección del centro recayó en Milán Stuchlik, quien tuvo un papel gravitante en la implementación del CERER, desempeñando funciones bajo las recomendaciones de un consejo asesor que otorgaba orientación y planificación a las tareas de investigación y establecía el nexo con los organismos extrauniversitarios.<sup>29</sup> Milan Stuchlik (1932-1980)<sup>30</sup> fue un antropólogo de origen checo que llegó a Chile en 1968 a través de un programa de intercambio académico que sostuvieron la Universidad de Chile y la Universidad Charles de Praga entre 1965 y 1973 (Gunderman y González 2009),<sup>31</sup> programa que también trajo al país al antropólogo checo Václav Solc (1919-1995). Doctorado en la Charles University, República Checa (1963), se desempeñó, antes de su llegada a Chile, como conservador en el Náprstek Museum de Praga (1956-68), y fue profesor de antropología social en la misma universidad (1962-68). En Chile, realizó una investigación de campo entre 1968 y 1970 en la comunidad indígena mapuche de Coipuco, a 35 km de Temuco, la cual contó con financiamiento de la Universidad de Chile y con una beca otorgada por el Instituto Indígena de Temuco (Stuchlik, 1999 [1976]). Además, ocupó la plaza de profesor de antropología en la Universidad de Concepción (1969-70), donde, en conjunto con los antropólogos argentinos Edgardo Garbulsky y Pablo Aznar, desarrollaron en 1971 la investigación “Economía Mapuche”.<sup>32</sup>

29 Este consejo estaba encabezado por el director de las escuelas, profesor Víctor Raviola y su sub-director académico, el profesor Maurice Hebert.

30 En 2006, Milan Stuchlik y su esposa Jarka Stuchlíková fueron investidos con la orden Bernardo O’Higgins, por prestar servicios destacados al Estado chileno en humanidades, cultura y ciencias. Stuchlíková publicó en 1997 en checo *Indios - políticos - coroneles, la vida de una familia checa en Chile 1969-1973* (traducción del checo al castellano), donde relató la experiencia de su familia en nuestro país. Esta obra se tradujo al inglés como *The Song of the Cooper*.

31 El convenio de intercambio fue aprobado por el Honorable Consejo Universitario de la Universidad de Chile el 21 de octubre de 1964. Según señaló en entrevista Jarka Stuchlíková (julio 2014), el intercambio involucró al arqueólogo Chileno Lautaro Núñez, quien viajó a la región de Gramoravia, República Checa.

32 Ambos antropólogos, dejaron Argentina tras el golpe de estado encabezado por Onganía en 1966. Garbulsky se había desempeñado como profesor de Antropología en la Universidad del Litoral de Rosario –adonde regresó tras el golpe de estado de Chile en 1973– y encabeza años más tarde la reapertura de dicha carrera en Rosario, mientras que Aznar fue un profesor de antropología, quien tras el golpe de estado en Chile, se unió a la planta académica del departamento de ciencias económicas, jurídicas y sociales de la Universidad de Salta, y posteriormente se radicó en Nicaragua como funcionario de la Organización Internacional del Trabajo.



En un primer momento, esta unidad académica se orientó a desarrollar tareas de investigación y circunstancialmente de docencia,<sup>33</sup> en el marco del fuerte compromiso regionalista de las Escuelas Universitarias. Ello se puede apreciar en el objetivo declarado de “examinar las realidades, tendencias y perspectivas de las provincias de Malleco y Cautín... estudiar dicha realidad regional, tanto en sus recursos naturales como en los culturales o humanos” (Raviola 1970). De este modo, y en un comunicado del 23 de marzo de 1970 dirigido a distintas autoridades y organismos regionales y nacionales,<sup>34</sup> el director de las Escuelas, Víctor Raviola Molina, declaró que el CERER tenía como objetivos: a) confeccionar un diagnóstico sobre la realidad regional de las provincias de Malleco y Cautín; b) constituirse en un centro de investigación permanente sobre la realidad de las provincias, adecuando sus directrices y planes a organismos pertinentes; c) promover el desarrollo económico y social de las provincias de Malleco y Cautín, sugiriendo recomendaciones a los organismos pertinentes que emanaran de las investigaciones realizadas. De este modo, la unidad se orientó al crecimiento, la diversificación y el desarrollo regional y nacional de la universidad, y en tal sentido, a la planificación estratégica, en cuanto buscó apoyar desde lo académico la elaboración del proyecto de desarrollo académico, teniendo como base los estudios locales que permitieran realizar un diagnóstico de la realidad regional. Con lo anterior, se buscaba responder a los requerimientos de la Reforma Universitaria, acentuando el diálogo interdisciplinario y la investigación, así como la vinculación de la universidad con el medio o la comunidad, con el fin de aportar elementos de juicio a la planificación y el desarrollo de iniciativas de formación profesional y servicios de consultoría en el diagnóstico y la solución de problemas regionales.

## De la formación en ciencias sociales a la formación en antropología

El 30 de julio de 1971 se creó la carrera de investigadores en ciencias sociales (1971-1972), una instancia formativa de postgrado, que recibió a profesionales

---

33 La docencia se entiende asociada a los currículos de las distintas carreras impartidas en las escuelas universitarias, bajo la modalidad de cursos complementarios o como trabajos de investigación que implicaron créditos o que se orientasen a la titulación.

34 Entre quienes acusaron recibo del comunicado se contaban: Óscar Schleyer Springmuller, diputado de la República por el Partido Nacional electo para la vigesimoprimera agrupación departamental entre 1969 y 1973; Gabriel de la Fuente Cortes, diputado de la República por el Partido Nacional para la vigésima agrupación departamental entre 1969 y 1973; Alberto Baltra, senador de la República por la izquierda radical, electo para la octava agrupación provincial entre 1968 y 1973; Abner Castillo Venegas, intendente de Malleco; Gustavo Vicencio Zagal, jefe de la agencia Cautín, Corporación de Fomento de la Producción; Zenón García García, alcalde ilustre de la municipalidad de Pitrquen; Sergio Castillo Azocar, director de la XI Zona, Corporación de Reforma Agraria; Miguel Manríquez Saber, presidente de la Sociedad de Fomento Agrícola de Temuco; Fernando Aguirre Tupper, de la oficina de planificación regional.



graduados en distintas áreas de las ciencias sociales y humanas.<sup>35</sup> El programa fue conducido por Milan Stuchlik, y tuvo como objetivo brindar formación en el campo de la investigación con base en un currículo que incorporaba conocimientos en lingüística, sociología y lenguas extranjeras, con énfasis en la realidad regional e indígena, y con una marcada orientación a la formación en antropología. El fundamento interdisciplinario que sustentó el CERER y que se plasmó en el programa resultó innovador, considerando que recién en esa década comenzaban a cobrar relevancia internacional las discusiones académicas en torno a la interdisciplinariedad.<sup>36</sup>

Cuadro 3. Plan curricular carrera de investigadores en ciencias sociales.

<b>Primer ciclo (1971)</b>	<b>Segundo ciclo (1972)</b>
Antropología Social I Preseminario I Gramática Histórica Inglés I	Seminario sociología I Fundamentos de las Ciencias Sociales I Etnología de América y Chile I Antropología Económica I
Introducción a la Lingüística Cultura Religiosa Introducción a la Estética Gramática Introducción a la Antropología I Introducción a la Antropología II Preseminario II Antropología Social II Introducción a la Lingüística II	Antropología Física I Antropología Económica II Inglés II Estudios Sociales Etnología de América y Chile II Fundamentos de las Ciencias Sociales II Seminario de Sociología II Antropología Física II Sociología de pequeños grupos

Fuente: Dirección de Admisión y Registros Académicos, Universidad Católica de Temuco.

35 Héctor Zumaeta recuerda que se realizó una convocatoria a través del periódico, en la cual se invitaba a quienes tuvieran experiencia universitaria y se interesaran en las ciencias sociales, a postular a la Carrera de Investigadores en Ciencias Sociales. Señala que Stuchlik realizó la entrevista de ingreso, estableciendo como requisito el manejo básico del inglés. Señala que a lo largo del programa ingresaron cerca de veinticinco personas, entre ellos: Cecilia Dockendorff, Fresia Salinas, Teresa Durán, Carlos Troncoso, Orlyn Ibarbe, Jarka Stuchlik, Maurice Hebert.

36 Al respecto, destaca el “Seminario Internacional sobre la Pluridisciplinariedad e Interdisciplinariedad en las Universidades”, organizado por el Centro para la Investigación e Innovación de la Enseñanza (CERI) y el Ministerio Francés de Educación, y realizado en la Universidad de Niza entre el 7 y el 12 de septiembre de 1970.

Hebert señala que el programa propició un ambiente académico muy rico, donde se promovía el debate de ideas entre docentes y estudiantes a través de seminarios:

Había discusiones muy interesantes, porque alrededor de la mesa había futuros antropólogos, Ph.D., había un sociólogo, por lo menos Ph.D., estaba Milan [Stuchlik] de Praga, Ph.D., estaba Patrick Donovan, Magíster en Sociología, había una señora de EE.UU., cuyo nombre no recuerdo, tenía un magíster en estudios folclóricos, de la Universidad de Berkeley, y teníamos al psiquiatra Martín Cordero; entonces, era un ambiente muy rico de intercambio y de discusión.<sup>37</sup>

La formación en la especialidad de Investigadores en Ciencias Sociales fue otorgada a cinco estudiantes con estudios o cursos avanzados en formación universitaria: Teresa Durán, profesora normalista y asistente social; Héctor Zumaeta, con estudios en pedagogía; Cecilia Dockendorff, con estudios en arquitectura; Fresia Salinas, profesora de castellano; y Carlos Troncoso. De todos ellos, Zumaeta y Salinas continuaron estudios de licenciatura en antropología en la sede Temuco (obtuvieron sus licenciaturas en 1977 y en 1978, respectivamente); Teresa Durán se dirigió a realizar su doctorado en la Queen's University, en Irlanda del Norte, bajo la tutela de Milan Stuchlik, mientras que Dockendorff continuaría más tarde su formación en licenciatura en sociología en la PUC, de Santiago de Chile.

Ya en 1973, la carrera de investigadores en ciencias sociales fue reemplazada por un programa de Licenciatura en Antropología, cuya dirección inicial la asumió Stuchlik. La planta del programa combinaba académicos del antiguo plan de formación con otros que se integraron paulatinamente. Fueron en su mayoría académicos extranjeros, cuyo reclutamiento se hizo a través de las redes internacionales, y que se mostraban atraídos por desarrollar sus investigaciones doctorales en contextos mapuches.<sup>38</sup> Así, formaron parte del cuerpo docente: el matrimonio de antropólogos estadounidenses Richards; el sociólogo sueco Olaf Jensen; el entonces sacerdote canadiense Maurice Hebert (con una especialización

---

37 Palabras expresadas en ocasión del Seminario de discusión de la obra antropológica de Teresa Durán, celebrado el 13 de septiembre de 2012, organizado por el Centro de Estudios Socioculturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco.

38 En entrevista sostenida con Jarka Stuchlikova en Praga, República Checa (julio de 2014), esta señaló que la intención de Stuchlik era formar un programa de excelencia en Temuco con una sólida formación científica, para lo cual había iniciado contactos con la Universidad de Cambridge para recibir a profesores de esta casa de estudios. De hecho, su alejamiento de Concepción obedeció a la decepción y falta de proyección para la formación de antropólogos, dado el contexto político, donde el pensamiento de izquierda y el Movimiento de Izquierda Revolucionario había establecido como un dogma de militancia que rechazaba e impedía el desarrollo de la vida académica. De hecho, señala que Stuchlik era llamado momio por muchos estudiantes, y que persistentemente se le interrumpía en sus clases.

en sociología del trabajo); el también entonces sacerdote canadiense Patrick Donovan (magíster en sociología), Stephen Platt (antropólogo inglés), el psiquiatra Martín Cordero y el lingüista Adalberto Salas.<sup>39</sup> A partir de 1973 se integraron: René San Martín (magíster en etnología de la Universidad de Estrasburgo), el matrimonio de antropólogos culturales estadounidense Marjorie Bradford Melville (de padres americanos pero nacida en México) y Thomas Melville<sup>40</sup> (que formaron parte del cuerpo académico desde 1974), el Dr. Tom Dillehay (en 1976), Orlyn Ibarbe (licenciado en antropología en la Universidad de Concepción), entre otros.

---

39 Adalberto Salas, con estudios en el pedagógico de la Universidad de Chile –posteriormente Doctor en Etnolingüística en la Universidad del Estado de Nueva York, Buffalo–, llegó recién titulado a Temuco, lo que le permitió conocer la lengua y cultura mapuche, y focalizarse en su análisis de la mano de su maestro, don Manuel Loncomil.

40 Los Melville residieron en Guatemala en la década de los 50, cumpliendo labores religiosas en la congregación Maryknoll. Marjorie (hermana Marian Peter) contribuyó en tareas de alfabetización y enseñanza en la Escuela Monte María, mientras Thomas, al incentivo del trabajo colaborativo a través de cooperativas, desarrollo económico y políticas de distribución de tierras. Ambos fueron expulsados de Guatemala a fines de los 60 por motivos políticos relativos a la promoción de la participación campesina y la denuncia de la incidencia norteamericana en la política de Guatemala, y señalados como colaboradores de la guerrilla. Este hecho se conoció como el incidente Melville. Además, los Melville participaron en una acción de amplia difusión en la actualidad, que se conoce como los Nueve de Catonsville, de la que hicieron parte un grupo de ciudadanos estadounidenses vinculados con instituciones religiosas, que quemaron 378 expedientes en una acción contra la guerra de Vietnam. En entrevista realizada en 2013, Marjorie Melville señaló que su llegada a Chile obedeció al interés que tenían ella y su esposo por realizar trabajo de campo en Sudamérica; Chile fue la posibilidad luego de haber sido declaradas personas no gratas en Perú, y se interesaron por ver de qué modo la población mapuche se incorporaba a un sistema socialista. Llegaron a Chile en 1973 –en la víspera del denominado tanquetazo– con referencias de Solon Barraclough del ICIRA. Barraclough los puso en contacto con Bernardo Berdichevsky, quien los presentó al Dr. Vaclav Solc, que venía realizando trabajo de campo entre las comunidades mapuche de Isla Huapi (al este de la ciudad de Temuco). Ambos los acompañaron en vehículo hasta Temuco, donde Solc les presentó una familia mapuche que los albergó por tres años (junio del 1973 hasta agosto del 1975). Su estadía fue financiada por una beca de la Fundación Ford para estudiantes mexicano-americanos (Marjorie), y un apoyo de la Fundación Rabinowitz de Nueva York (Thomas). Después de dejar Chile, se establecieron en California, donde desarrollaron tareas académicas en la Universidad de Berkeley, donde Bradford alcanzó el cargo de decano asociado en 1995, y actualmente residen en México.

Geografía humana de Chile	Sociología I, II y III	Sociología religiosa I y II
Psicología social	Antropología de las creencias	Lingüística I, II, III, IV, V, VI
Historia colonial y de guerras indígenas	Antropología económica	Francés o alemán I, II, III, IV
Antropología social de los indígenas de Chile	Antropología rural	Antropología física I y II
Antropología social de los indios de América	Antropología urbana	Antropología económica I y II
	Etnología chilena	Problemas escogidos en antropología I y II
	Etnología americana I y II	Teoría y método en antropología I y II
	Etnología extra-americana	Antropología aplicada I y II
	Etnohistoria	Antropología política I y II
	Folklore	Metodología general del trabajo científico I y II
	Seminario de antropología regionales chilenas	Lengua mapuche
	Seminario interdisciplinario	Historia de la colonización y la pacificación de La Araucanía
	Teoría I y II	Arqueología del norte grande
		Seminario V y VI
		Administración de la investigación
		Etnohistoria I y II
		Situación étnico-insular de Chile
		Etnolingüística I y II
		Teoría e historia de la antropología

Cuadro 4. Plan curricular carreras de licenciatura en antropología en Chile

De la primera cohorte, 1973, obtuvieron su licenciatura en antropología: Aldo Vidal Herrera, María Nelly Ramos Pizarro, Ana María Oyarce Pisani, María Raquel Márquez Bradin, Marisa del Carmen Droghetti Wilson, Fresia María Ana Salinas Silva y Héctor Ulises Zumaeta Zúñiga. A los pocos meses de iniciado el programa, el golpe de estado truncó el proyecto formativo. Como relata Hebert, algunos académicos extranjeros fueron expulsados o dejaron Chile; Stuchlik abandonó voluntariamente el país en 1974, contactado por su colega y amigo Ladislav Holy<sup>41</sup> para desempeñarse como profesor asociado del St. John's College, Cambridge University –donde ya había dictado cátedra en 1968 como profesor visitante– y luego como profesor de antropología social en la Queen's University of Belfast (1974-1980), cargo que ocupó hasta su deceso.

Cancino y Morales (2002) señalan que “La práctica antropológica de los profesores está asociada a labores de diagnóstico sociocultural y de análisis de propuestas de desarrollo, siendo la temática mapuche central” (Cancino y Morales 2002: 96). Esto se reafirma, en el entendido que las unidades a las cuales estuvieron adscritos los dos programas de formación, así como el cuerpo académico, tenía esta finalidad. De hecho, los vínculos en el marco de estos proyectos permitieron generar el acceso a las comunidades mapuche en las cuales muchos de los estudiantes desarrollaron sus investigaciones de grado. La mayoría de los trabajos se desarrollaron en la zona de Chol-chol. Así, el 68% de las tesis desarrollaron trabajo de campo en contexto mapuche, con una duración entre 3 y 7 meses;<sup>42</sup> en dos trabajos se realizó investigación de campo –en un establecimiento educacional y en una comunidad de pescadores–; dos investigaciones utilizaron investigación en base a informantes (en la línea de la etnociencia): en una de ellos se realizó trabajo con fuentes escritas, en tanto en el otro, se analizaron situaciones de juicios sobre tierras mapuche. El 70% declaró haber trabajado con observación participante alternada con entrevistas; en tanto, dos casos trabajaron sobre entrevistas y uno con un inventario a través de la aplicación de un cuestionario.

---

41 Holy ocupaba una plaza como académico en la Queen's University de Belfast por recomendación de Meyer Fortes –a quien sirvió de guía en una visita que este realizó a República Checa– y a partir de 1976 se desempeñó como académico de la St. Andrews University de Escocia hasta su muerte en 1997.

42 El cierre de la carrera incidió en el hecho de que muchos de los trabajos tuvieron que readecuar la fase de trabajo de campo. Al respecto, Bravo y Morales señalan “Esta actividad estaba programada, primitivamente, para el año 1979, pero dadas circunstancias ajenas a los investigadores, debió realizarse a partir de agosto de 1977, para finalizar a mediados de junio de 1978. La etapa preliminar de elaboración del proyecto fue alcanzada en el mes de octubre de 1977, comenzó el trabajo de recopilación de datos a partir de esa fecha, para terminar este en abril de 1978” (Bravo y Morales 1978: 2).

<b>Título</b>
- Relaciones interpersonales en familias mapuche participantes en un programa de desarrollo rural en la IX Región, y su incidencia en los trabajos comunitarios originados desde el programa
- Criterios de manejo de los suelos de talaje en una comunidad mapuche campesina de la comunidad de Galvarino
- Misionismo y cultura mapuche
- Definición empírica de coacción a través del estudio de un programa de cambio de tipo dirigido, en comunidades mapuche
- Tipología, uso y disponibilidad del recurso suelo entre los mapuches del valle central
- Antecedentes para la planificación curricular, en Maquehue
- Percepción del fenómeno desnutrición infantil en una comunidad mapuche
- Manifestaciones de migración en una comunidad mapuche
- Uso y manejo de bienes y servicios en la comunidad de Ñirrimapu
- Definición empírica de historia en una comunidad rural mapuche
- Situación actual de la asistencia técnica y crediticia en la comunidad rural
- Taxonomía popular de enfermedades
- Sistema de terratenencia entre los mapuche del valle central
- Antecedentes para la caracterización de una economía campesina de subsistencia en una comunidad mapuche
- Perfil económico de una comunidad de pescadores artesanales
- Aproximación al estudio de la familia de los menores en situación irregular en Temuco
- Juicios indígenas sobre tierras
- Léxico del vestuario: esquemas semánticos y estructura léxica
- Estructuras de parentesco en una comunidad mapuche

Cuadro 5. Títulos tesis de grado 1977-1984.

Aun cuando Milan Stuchlik dejó el país a casi un año de iniciado el programa de licenciatura, su influencia fue notoria entre sus primeros estudiantes –con quienes mantuvo contacto<sup>43</sup> y entre quienes continuaron en el programa. Sin

<sup>43</sup> De hecho, Cecilia Dockendorff, a través de la Fundación Soles, reeditó en 1999 el libro *Vida en mediería* –cuyo original databa de 1976–, con apoyo de Fresia Salinas en su traducción. La reedición del libro se lanzó en el Museo Regional de Temuco en 1999 –el cual era dirigido por Héctor Zumaeta– y contó con la presencia de Jarka Stuchlíková (viuda de Milan Stuchlik). Si bien Teresa Durán figura como la única de las estudiantes

bien solo un trabajo de grado incorporó la perspectiva transaccionalista en propiedad –la tesis realizada por Fresia Salinas–,<sup>44</sup> quince de las diecinueve tesis incluyeron trabajos de Stuchlik en la bibliografía. En los trabajos citados, Stuchlik reflejaba su preocupación central por la problematización de la relación entre la sociedad mapuche y la sociedad nacional, poniendo hincapié en los procesos de cambio social que se expresaban en los ámbitos organizativo, económico, y en la política indigenista. Estos trabajos son: *La ayuda económica mutua entre los mapuches* (1970); *Sistema de terratenencia de los mapuche contemporáneos* (1970); *Organización social mapuche* (1971); *Mecanismos de cooperación interfamiliar en la comunidad mapuche contemporánea* (1972); *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea* (1974); *Las políticas indigenistas y el cambio social* (1976); *Life on Half Share* (1976) y *Goals and Behavior* (1977). Además, se citan trabajos publicados por otros docentes del programa: Adalberto Salas: *Notas sobre el verbo mapuche en Chile*, 1970; *Modo, persona y numero en el verbo mapuche*, 1972; *La enseñanza del español como segunda lengua a los mapuche-chilenos*, 1974), Thomas Melville: *La naturaleza del poder social del mapuche contemporáneo*, 1976; Margarita Bradford Melville: *The mapuche of Chile. Their values and changing culture*, tesis PhD, 1976 y Tom Dillehay: *T. Observaciones y consideraciones sobre la prehistoria y la temprana época histórica de la región centro-sur de Chile*, 1976.

Bajo difíciles condiciones,<sup>45</sup> la carrera se mantuvo abierta al alero del Centro de Estudios Regionales, con ingresos en los años 1974 y 1976.<sup>46</sup> El mismo programa otorgó la posibilidad de que, cursado el cuarto semestre, los estudiantes pudieran optar al grado de bachiller en antropología. El proyecto continuó bajo la dirección de Adalberto Salas y luego de Orlyn Ibarbe hasta el 30 de julio de 1978 (Márquez 1978), cuando las autoridades de la PUC determinaron cerrar la carrera por motivos

---

que viajó a realizar su doctorado a la Queen's University, Stuchlik esperaba sumar a otros estudiantes.

44 A ello habría que agregar la tesis doctoral de Teresa Durán. Ella concluyó su doctorado en 1979, con una tesis de 370 páginas titulada “Un estudio comparativo de dos cooperativas agrícolas en Chile y España”, en el cual caracterizaba dos proyectos de cooperativa agrícola, uno gestado bajo el gobierno de Salvador Allende y el otro bajo el gobierno de Franco. En el estudio demostró cómo los procesos de cambio social permiten a los actores el manejo estratégico de las limitantes socialmente impuestas con acuerdo a las metas fijadas por ellos.

45 Allanamiento de casas de estudiantes, detenciones, y la desaparición de un profesor del Departamento de Educación –Omar Venturelli Leoneli, detenido el 25 de septiembre de 1973– y un estudiante de Pedagogía en Castellano –Víctor Oliva Troncoso– de la sede universitaria

46 Se lograron licenciar de la generación 1974: Mireya Eneida Zambrano Núñez, Helia Ivonne Jelves Mella, Ofelia del Carmen Gutiérrez Medina, Mario Barrientos Martínez, Nivaldo Edgardo Liche Isla, Roberto Morales Urra, Carlos Salvador Bravo Krause, Bernarda Enriqueta Espinoza Ojeda. De la generación 1975, se licenciaron: Alejandro Hernán Herrera Aguayo, Jorge Alejandro Neira Rozas y Bernardo Arroyo Garabito.

políticos y académicos –la viabilidad del proyecto en el escenario político del país (Cancino y Morales 2003).<sup>47</sup> La planta académica se debilitó paulatinamente a partir del golpe de Estado; y para la última etapa del programa, la mayoría de los profesores que figuraban en sus inicios o quienes dieron continuidad hasta 1976 se habían marchado o habían sido exonerados –René San Martín, Tom Dillehay, Adalberto Salas, Gastón Sepúlveda, Patricio Ruiz Tagle, Patricia Rubilar y Teresa Durán–. Algunos de sus egresados –que ya contaban con la experiencia y la especialización– se sumaron a las tareas académicas, figurando la profesora Fresia Salinas –quien es mencionada como maestra en los agradecimientos de algunas tesis de grado– y Héctor Zumaeta, quienes se suman a otros docentes que se mantienen en la planta: Orlyn Ibarbe, Nelson Vergara, Patricio Valdebenito, Raúl Caamaño y Arturo Hernández.

Entre 1977 y 1985, obtuvieron su titulación quince licenciados y siete bachilleres; entre estos últimos, algunos continuaron su formación en antropología en otras casas de estudio, concluyendo con ello el programa de Licenciatura en antropología.<sup>48</sup> Posterior al cierre, y a pesar de estar en pleno periodo de dictadura militar, en la misma universidad se creó el Centro de Investigaciones Sociales Regionales (1983), en el cual se desarrollaron trabajos en la línea de la antropología aplicada en el marco de consultorías e investigaciones en contexto mapuche, y la docencia a través de cátedra y seminarios para otras carreras y cursos de perfeccionamiento. Bajo la conducción de Teresa Durán, se continuó con la tradición de las Semanas Indigenistas –iniciadas en 1963–, siendo tal vez la única instancia académica de comunicación científico-antropológica que se desarrolló en el país en dicho periodo, y que por su contenido y participación pueden equipararse a un congreso de antropología.<sup>49</sup>

---

47 El Bando Supremo N°49, dirigido desde la Intendencia de Cautín a los profesores y directores, comunicaba que se debía separar de sus cargos a profesores y funcionarios que se hubieran dedicado o dedicaran a incitar estudios o prácticas vinculadas al marxismo-leninismo –sembrando indisciplina, violencia, anarquía y desobediencia hacia el gobierno–, lo que a través de los directores de establecimiento se debía informar a la fiscalía militar.

48 Tom Dillehay –en conversación sostenida en 2013– señalaba que después del cierre de la carrera en Temuco, un grupo de antropólogos que había trabajado y estudiado en Temuco se movilizó hacia la Universidad Austral; entre ellos se contaban Dillehay y Carlos Cabezas. Ello decantó en la apertura de la Licenciatura en la Universidad Austral a partir de 1984, a cuyo cuerpo académico se unieron René San Martín y Fresia Salinas.

49 Algunos de los trabajos presentados fueron publicados en la *Revista CUHSO*, de la Universidad Católica sede Temuco, y pueden encontrarse en línea en: URL: <http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmli>



## A modo de cierre

Siguiendo la perspectiva de Jacques Rancière, esta comunicación puede ser entendida como hecho político. El olvido de un sinnúmero de experiencias que no cuentan en el discurso global de la antropología en Chile –situación que se reproduce en muchos países latinoamericanos– exige realizar la inscripción de la parte que no cuenta en la totalidad. Esta reflexión inicial se enlaza con aquellas que en tal dirección se han producido en el contexto latinoamericano, y que buscan problematizar la subalterización de las antropologías –u otras disciplinas– al interior de los circuitos nacionales e internacionales. A modo de ejemplo, ni en la literatura de la época ni en los trabajos posteriores que han buscado caracterizar el desarrollo de la antropología y de las ciencias sociales en Chile, se hace precisión sobre las experiencias en investigación, formación y difusión de las antropologías a nivel regional.<sup>50</sup>

Por otro lado, de los olvidos y las ausencias también se alimentan ciertas afirmaciones que plantean la desaparición total de la antropología de las universidades regionales tras la dictadura militar. Indudablemente, las condiciones políticas y la intervención militar en los planteles universitarios alteraron significativamente el desarrollo de los programas de formación, al punto de que muchos de ellos disminuyeron su calidad o cerraron sus ingresos –por ejemplo, la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica (PUC) cerró en 1978, y la Universidad de Concepción cerró casi a mediados de los 1980. Sin embargo, también se abrieron programas regionales, como es el caso de la Universidad Austral de Chile –que en 1985 inauguró la Licenciatura en Antropología–, pudiendo hacer mención de lo que ocurrió en la sede Temuco de la PUC, donde se realizaron las Semanas Indigenistas de 1984 y 1986, y se mantuvo con intermitencia el Centro de Investigaciones Sociales y Regionales. Sobre aspectos históricos de la disciplina a nivel nacional y regional –como los desarrollos en las zonas norte y sur de Chile–, se hizo necesaria mayor atención, con el fin de considerar las diversas experiencias en la producción antropológica nacional –sobre todo la que buscaba generalizar–, y por otro, intensificar las investigaciones sobre la disciplina, de modo de alcanzar el nivel de discusión mantenido en México, Colombia, Brasil y Argentina.

---

50 Por ejemplo, Berdichewsky señala: “citar el simposio sobre cultura araucana realizado por la Universidad Católica de la Frontera en Temuco” (1980: 311). “Otras tienen programas cortos, cursos y seminarios” (1980: 316). Arnold *et al.* señalan en la nota a pie de la página 7: “posteriormente [1971] se le suma, a principio de la década de los ‘70, la P. Universidad Católica en su Sede de Temuco” (1980: 109). Mario Orellana (1996) dedica un acápite a la institucionalización de las ciencias antropológicas dentro del capítulo V (Quinto periodo: 1960-1990). Salvo una referencia a la creación del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Concepción y a la revista *Rebue* –institución regional– no se mencionan los centros de investigación y el programa de formación aquí descrito. Lo mismo acontece en el trabajo de Manuel Garretón (2005); no aparecen referencias.

Por otro lado, en el proceso de investigación se han explorado ciertas líneas sugerentes, que hacen posible orientar la indagación en los siguientes aspectos:

Como primer punto, sostener que es posible reabrir interrogantes sobre el carácter o impronta nacional o regional de una disciplina –por ejemplo, una antropología chilena o una antropología latinoamericana. Un análisis a escala permite apreciar cómo operan la diferenciación y la diversidad a nivel interno, y como ello se expresa en la conformación de estilos teórico-metodológicos y concepciones más amplias sobre lo que implica una determinada ciencia. Al respecto, Ribeiro (2007) da cuenta de la tendencia a reificar América Latina como una entidad, aun cuando sea posible encontrar diversidad de antropologías. Por ello, más que hablar de una antropología chilena, resultaría pertinente hablar de una antropología en Chile, recuperando analíticamente la idea de heterogeneidad interna, con miras a la identificación de tendencias o estilos en el marco de disciplinas localizadas en tiempo y espacio, lo que sin duda exige un trabajo analítico sobre la producción científica-profesional y la formación (currículum y programas de estudio).

Como segundo punto, la supuesta homogeneidad nacional –que muchas veces acompaña la construcción discursiva en esta materia– impide apreciar las relaciones hegemónicas que operan en un contexto o campo. De este modo, se tiende a soslayar procesos sociopolíticos imbricados en debates teórico-metodológicos que ocurren en realidades específicas, y que permiten advertir cómo se expresa el juego de posiciones y de recursos, es decir, una lucha por el capital social, simbólico y académico entre académicos y centros universitarios. En esta dirección, Restrepo (2006) sostiene la no homogeneidad de los “establecimientos periféricos”; hay relaciones internas de poder, posicionamientos frente a modelos antropológicos dominantes y articulaciones. La misma relación de desigualdad que opera en el concierto internacional (relación centro-periferia) puede operar al interior de un país, lo que hace necesario entrar en las dinámicas internas y las formas de sociabilidad que tienen lugar a escala local, esto es, en instituciones específicas y entre sujetos sociales concretos.

Como tercer punto, el trabajo sugiere explorar ciertas líneas que relativizan la visión colonialista en torno a la influencia extranjera en el inicio de la antropología en Latinoamérica; hay un evidente compromiso de muchos científicos sociales, lo que implica esfuerzos individuales dirigidos no sólo a contribuir al desarrollo de una disciplina, sino también a la formación de investigadores y al reposicionamiento de los sujetos o actores sociales locales.

Por otro lado, y vinculado a lo anterior, resulta sugerente la perspectiva presentada por la profesora Hebe Vessuri (1993), en cuanto se muestra crítica a la idea de antropología periférica pensada como relación asimétrica y flujo unidireccional de ideas y prácticas. Introduce la noción de interdependencia y congruencia relativa,

que releva la interlocución necesaria que puede ser establecida entre antropologías metropolitanas y periféricas. Esta última no necesariamente se asume como tal, y articula el discurso metropolitano dentro de una matriz propia, donde puede existir clara complicidad entre el intelectual dependiente y el dominante.

Como quinto punto, señalar que se torna relevante la noción de estilo, es decir, “esos rasgos peculiares de una práctica científica realizada en contextos socioinstitucionales particulares, que comparten con otros contextos la creencia, como apropiada y natural, en la estabilidad y universalidad de las formas de pensamiento y práctica disciplinaria” (Vessuri, 1993: 727). Un estilo se entendería en la consistencia, selectividad, integración o combinaciones diversas que tienen lugar en determinados contextos, agregando singularidad o tipicidad al trabajo antropológico. En tal dirección, permite identificar “configuraciones sociocognitivas” comparables al interior de contextos disciplinarios más amplios, en el entendido de que una disciplina no es homogénea y consensual y, por ende, su desarrollo a nivel nacional tampoco adquiere necesariamente esta característica. Así, la conexión y la tensión entre contextos institucionales y estilos disciplinarios puede analizarse al problematizar las interrelaciones que se expresan en instancias académicas, universitarias o campos profesionales, visualizando cómo se definen las cátedras, se organizan los departamentos, se planifican programas de estudio, se orientan artículos, se releva una temática de investigación, o se sitúan espacios y tipos de práctica profesional en términos concretos.<sup>51</sup>

Para finalizar, planteamos que la idea fuerza de este trabajo nos lleva a pensar en posibles desenlaces en condiciones sociopolíticas e institucionales distintas, en la ficticia consolidación de un proyecto de excelencia de alcance regional y nacional, dada la trayectoria académica que desarrollaron sus docentes y estudiantes. Dicha interrupción, y en muchos casos mutilación, resulta común para nuestra América Latina, pero requiere ser contada con el fin de develar especificidades, continuidades e interconexiones.

---

51 Para ello, Vessuri (1993, 1996) aplica un modelo de análisis que resulta de los aportes de Jamison; en este modelo destacan cuatro niveles: a) sesgo metafísico, relativo a tradiciones filosóficas nacionales que condicionan cómo se piensan los problemas o resultados de investigación; b) el interés científico nacional, que se relaciona con la necesidad de desarrollar determinados aspectos o problemas relativos a imperativos de carácter nacional; c) estructuras institucionales, ligado a la dinámica que adquieren las instituciones científicas en lo relativo a proceso de institucionalización, roles científicos, funciones de los intelectuales en el ejercicio en la hegemonía de clase, ubicación social de los investigadores, el cómo se define una ciencia y como se organiza; d) la congruencia entre tradiciones nacionales, que remite a la convergencia entre el estilo nacional y aquel que se manifiesta como dominante a nivel internacional, siendo a su vez relevante apreciar las rivalidades nacionales en tanto oposición en los intereses científicos respecto de objetivos económicos, búsqueda de prestigio o condiciones ideológicas.

El proyecto de formación que acabó en 1978, a raíz del cierre de la carrera de Licenciatura en Antropología como consecuencia de una dictadura militar, sólo pudo concretarse en 1992. La reapertura de la carrera de antropología –que ocurrió en el mismo año en que se abrió la carrera de sociología en la Universidad de La Frontera, Temuco– se logró gracias al esfuerzo inicial de académicos formados en la primera fase del programa, y con el apoyo de una rectoría que reinstauró aquel proyecto en el marco de una universidad propiamente regional y autónoma. En 2013, podemos afirmar que la Facultad de Ciencias Sociales se ha consolidado en la Universidad Católica de Temuco con la apertura de las carreras de trabajo social, sociología, ciencias políticas, administración pública y psicología.

## Agradecimientos

Agradezco la contribución realizada a este trabajo por parte de Aldo Vidal, Fresia Salinas (quien tuvo la gentileza de dar una lectura a este trabajo), Héctor Zumaeta, Thomas y Margarita Melville, Maurice Hebert, Patricio Donovan y Jarka Stuchlikova.

## Referencias citadas

- Amunátegui, D. 1932. *José Toribio Medina*. Santiago: Universidad de Chile.
- Arnold, M., C. Haefner, D. Quiroz y M. Radrigán. 1990. “Antropología social en Chile: producciones y representaciones”. Santiago: Mimeo.
- Arias, J. 2007. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Barth, F., S. Silverman Parkin y A. Gingrich. 2012 [2005]. *Una disciplina, cuatro caminos. Antropología británica, alemana, francesa, estadounidense*. Buenos Aires: Prometeo.
- Beigel, F. 2010. “Desde Santiago. Profesionalización, regionalización y nacionalización de las ciencias sociales”. En: F. Beigel (ed.), *Autonomía y dependencia académica: universidad e investigación científica en un circuito académico. Chile y Argentina 1950-1980*, (pp. 65-88). Buenos Aires: Biblos.
- Beleé, W. 2009. The Four-Field Model of Anthropology in the United States. *Amazónica, Revista de Antropología*, 1 (1): 1-15.
- Berdichewsky, B. 1977. Perspectivas de la antropología aplicada: el caso de Chile. *Nueva Antropología*, 2 (6): 43-85.
- \_\_\_\_\_. 1980. Situación y problemática de la antropología en Chile. *América Indígena*, 40 (2): 309-328.
- \_\_\_\_\_. 2000. “Notas críticas en torno a la historia de la antropología”. Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología, Santiago de Chile, 184-192.

- \_\_\_\_\_. 2004. *Alejandro Lipschutz: su visión indigenista y antropológica*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Bernstein, J. 2002. First Recipients of Anthropological Doctorates in the United States, 1891-1930. *American Anthropologist*, 104 (2): 551-564.
- Brand, D. 1941. The Status of Anthropology in Chile. *New Mexico Anthropologist*, 5 (3): 55-71.
- Bustamante, J. 2005. La conformación de la antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los congresos Internacionales americanistas. *Revista de Indias*. 65 (234): 303-318.
- Cancino, R. y R. Morales. 2003. "La antropología desbordada: las huellas y marcas del hacer antropología en el territorio mapuche". En: Richards, N. (ed.), *Movimiento de campo. En torno a cuatro fronteras de la antropología en Chile*, (pp. 91-107). Guatemala: IcaPI.
- De La Peña, G. 2008. "La antropología social y cultural en México". Ponencia preparada para el Seminario Antropología en Europa, Madrid.
- Dreyfus-Gamelon, S. 1965. *Chili. Anthropologie à l'université de Concepcion*. París: Unesco.
- Fowler, D. y D. Wilcox. 2000. De Thomas Jefferson a la conferencia de Pecos: las cambiantes agendas antropológicas en el suroeste de Norteamérica. *Revista Relaciones*, 21(82): 85-118.
- Garbulsky, E. 2000. "La antropología en la Universidad de Concepción (1967-1973). Apuntes de un participante". Actas III Congreso de Chileno de Antropología, II, 200-210.
- Garretón, M. 2007, "Las ciencias sociales en Chile. Institucionalización, rupturas y renacimiento". En: H. Trindade (coord.). *Las ciencias sociales en América latina. Perspectiva comparada*. (pp. 193-248). México: Siglo XXI.
- Gil, G. 2009. Una facultad que no fue. Las ciencias sociales en la universidad de Mar del Plata (1968-1977). *Revista Propuesta Educativa*, (31): 81-89.
- Gunderman, H. y H. González. 2009. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 41 (1): 113-164.
- Lévi-Strauss, C. 1995 [1968]. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- López, I., D. Véliz y M. Gamonal, s.f. Historia de la sede Arica de la U. de Chile. [http://sb.uta.cl/libros/Historia\\_Sede\\_arica.pdf](http://sb.uta.cl/libros/Historia_Sede_arica.pdf)
- Mitra, P. 1933. *A History of American Anthropology*. Calcuta: Calcuta University press.
- Melatti, J. 1980. "Situação e problemática da antropologia do Brasil". *América Indígena*, 11 (2): 225-279.
- Orellana, M. 1997. *Historia de la arqueología en Chile*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- Palerm, A. 2004. *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales*. México: Editorial Universidad Iberoamericana.

- Parkin, R. 2012 [2005]. "Los países francoparlantes". En: F. Barth *et al.* (eds.), *Una disciplina, cuatro caminos. Antropología británica, alemana, francesa, estadounidense*. Buenos Aires: Prometeo.
- Peirano, M. 1981. "The anthropology of anthropology: the Brazilian case". Disertación de doctorado: Harvard University.
- Porter, C. 1910. Les études anthropologiques au Chili. *Journal de la Société des Américanistes*, (7): 203-219.
- Ratier, H. 2010. Antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar*, 8 (9): 17-46.
- Restrepo, E. 2007. Singularidad y asimetría en el campo antropológico mundial. *Revista Avá*, (10): 9-22.
- Ribeiro, G. 2007. World anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in anthropology. *Critics of Anthropology*, 26 (4): 363-386.
- Schaedel, R. 1990. Homenaje a Alberto Medina Rojas. *Revista Chilena de Antropología*, (9): 11-13.
- Shils, E. 1970. Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology. *Daedalus. The Making of Modern Science: Biographical Studies*, 99 (4): 760-825. <http://www.jstor.org/stable/20023974>
- Soprano, G. 2006. "Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en la Facultad de ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (1930-1976). *Anuario de Estudios en Antropología Social, CAS-IDES*, 23-51.
- Soprano, G. 2008 "Política, instituciones y trayectorias académicas en la universidad argentina. antropólogos y antropología en la Universidad Nacional de La Plata entre las décadas de 1930 y 1960". En: C. Mazzola, M. Marquina, G. Soprano, (Eds.). *Proyectos, instituciones y protagonistas de la universidad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional Sarmiento: Prometeo.
- Stocking, G. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos*, 47 (1): 173-186.
- Subercaseaux, B. 2002. *Nación y Cultura en América Latina. Diversidad cultural y Globalización*. Santiago de Chile: LOM.
- Uribe, C. 1980. La antropología en Colombia. *América Indígena* 40 (2): 281-308.
- Urry, J. 1984. "A history of field methods". En: Roy Ellen (Ed.), *Ethnographic research. A guide to general conduct*. 35-62. Londres: Academic Press.
- Vessuri, H. 1996. ¿Estilos nacionales en antropología? reflexiones a partir de la sociología de la ciencia. *Maguare*, 11 (12): 58-73.
- Vessuri, H. 2007. *O inventamos o erramos. La ciencia como idea-fuerza en América Latina*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

## Sociedades indígenas y conocimiento antropológico: aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX<sup>1</sup>

HANS GUNDERMANN KRÖLL  
HÉCTOR GONZÁLEZ CORTEZ

**E**ste trabajo es una aproximación al desarrollo del conocimiento antropológico sobre aymaras y atacameños del norte de Chile, desde mediados del S. XIX a la actualidad. No se abordan las transformaciones económicas, sociales y culturales que han experimentado estos pueblos, sino los tipos de conocimientos generados sobre estos pueblos por distintos investigadores a lo largo de este período, relacionando estos aportes con el contexto histórico y la etapa de evolución de la disciplina correspondiente al momento en que se generan.

El conocimiento producido sobre aquellos sujetos sociales del norte de Chile que son genéricamente considerados bajo el rótulo de indígenas es relativo a varias condiciones. Desde luego, al contexto histórico en que se elabora, que condiciona vínculos específicos de ese conocimiento con propósitos y prácticas preferentes de pertinencia o cambio social que varían en el tiempo. También es relativo al desarrollo mismo de la disciplina o de otras afines que también se han ocupado de estos sujetos, en términos de las distintas orientaciones teóricas y metodológicas que subyacen a la construcción del conocimiento antropológico en determinados momentos.

No se trata, entonces, de una mera acumulación sucesiva de conocimientos donde cada nuevo logro viene, por así decirlo, a sumar un nuevo peldaño o componente de una trayectoria u obra que se completa progresivamente. Lo que sabemos hoy se informa, sin duda, de lo precedente y surge del esfuerzo por denotar una realidad, pero ese resultado está mediado siempre por el sello impuesto por los sujetos que formulan ese conocimiento, los límites impuestos por las culturas institucionales, los procedimientos, los objetos objetivos de conocimiento

---

1 Publicación original: Gundermann Kröll, Hans y Héctor González Cortez. 2009. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico: aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. En: *Cbungara* 41 (1): 113-164. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562009000100008>



preferentes o establecidos, en suma, por sus escuelas y tradiciones (Alexander 1990). Éstas no siempre y necesariamente se suceden las unas a las otras, sino que, provistas a veces de una tenacidad centenaria, pueden coexistir por largo tiempo. Incluso, cuando no es ese el caso, sí lo es el hecho de que temas, supuestos, criterios y tecnología –además de los prejuicios o la rigidez e inercia mentales– pueden circular y permanecer más allá de sus formaciones de origen.

Pero este saber es también performativo, pues contribuye a constituir aquello que designa (Bourdieu 1999, 2001). Sin ir más lejos, ocurre con los propios sujetos étnicos cuando existen condiciones sociales y políticas para que ello suceda, y la propia designación de los grupos sociales que acaparan nuestra atención, como “aymaras” y “atacameños”, es un buen ejemplo de lo señalado. Por tanto, el conocimiento antropológico del que se ocupa este trabajo no sólo se especifica en su relación con realidades sociales que se modifican, con la pluralidad de sus orígenes o en la asincronía de su presencia, sino que también, de manera más compleja, por su propia eficiencia social.

Para el desarrollo de este trabajo se ha seguido una periodificación tentativa, que comienza con la etapa de los precursores (1860-1950) y continúa con la fase de profesionalización de la disciplina (1950 a la actualidad). Dadas las graves consecuencias que tuvo el golpe militar de 1973 para el desarrollo de la antropología en particular y las ciencias sociales en general, este último período se ha subdividido en tres etapas: antes del quiebre democrático, dictadura y retorno a la democratización del país. Este recuento termina con un balance del estado actual del conocimiento sobre aymaras y atacameños, relevando avances y vacíos, pero también desafíos. En las conclusiones, finalmente, se sintetizan los distintos sujetos que la antropología del norte ha “postulado” o “construido” como objetos de estudio, y se proponen algunos principios y criterios para potenciar una práctica antropológica regional de cara al siglo XXI.

## **La mirada de los precursores (1860-1950)**

Entre alrededor de 1860 y finales de la década de 1940, los indígenas del norte del país son incluidos en variados estudios. Sus autores pueden ser considerados como los precursores del conocimiento antropológico de grupos hoy calificados como aymaras y atacameños. Generan información antropológica relevante desde formaciones profesionales e intereses de conocimiento heterogéneos. Todo ello en momentos en que la disciplina todavía no se ha institucionalizado académicamente, en términos de la existencia de centros de investigación y del funcionamiento de carreras universitarias dedicadas a la formación de antropólogos profesionales. El marco donde se genera conocimiento antropológico durante estas décadas es variado.



### *El indígena en el marco de la evaluación de los recursos y la definición de las fronteras nacionales*

La delimitación de las fronteras nacionales o el reconocimiento de territorios en conflicto durante el S. XIX e inicios del S. XX generaron exploraciones, trabajos e investigaciones financiadas por el Estado chileno (y antes por el peruano), destinadas a relevar la geografía de la zona y evaluar sus recursos naturales y económicos. Junto con ello, se levanta registro de la situación demográfica, social y política de la población. Geógrafos, agrimensores e ingenieros entregan informes a las autoridades, algunos de los cuales son publicados en imprentas regionales y otros en metropolitanas, que aportan diversas notas sobre las poblaciones andinas, incluyendo datos acerca de pueblos y asentamientos, población, actividades económicas, estado “social”, prácticas y costumbres. Los autores más importantes son Rodulfo Phillipi, con su reconocimiento del despoblado de Atacama por encargo del gobierno de Chile (Phillipi 1860); Mariano Felipe Paz Soldán, peruano, que publica en vísperas de la guerra y quizá porque ésta se avecinaba (Paz Soldán 1865, 1877); Alejandro Bertrand, con sus informes geográficos y exploraciones de Tacna, Arica, Tarapacá y Atacama (Bertrand 1879a, 1879b, 1885a, 1885b); Francisco Risopatrón (1890), que publica el diccionario geográfico de Tacna y Tarapacá; Francisco San Román (1896) que explora el desierto y la cordillera atacameña; Luis Risopatrón con sus expediciones fronterizas en Tarapacá y Atacama (Risopatrón 1906, 1910, 1918; también su diccionario geográfico de 1924).

### *El indígena en el marco de las misiones de exploración científica*

La zona también fue recorrida por extranjeros que, aunque pudieron estar ligados a intereses estatales o privados, estaban más interesados en la exploración de territorios desconocidos o problemáticas de relevancia científica general.<sup>2</sup> Un par de ellos desarrolla investigaciones históricas, geográficas y arqueológicas, incluyendo noticias, comentarios o descripciones de las poblaciones etnográficas del norte de Chile. Siguiendo las tendencias de la época, abundan reconstrucciones históricas fundadas en premisas difusionistas y evolucionistas. Se trata de Isaiah Bowman (1942 [1924]), con su descripción geográfica y de recursos de Atacama Tarapacá meridional y la pampa salitrera, donde se encuentran datos sobre la población atacameña y aymara; y de Eric Boman (1908), arqueólogo sueco, miembro de varias misiones científicas, quien realiza descripciones de los indios de la puna de Atacama, además de arqueología, y concreta una de las primeras etnografías

---

2 Como señala uno de ellos, el desierto era “uno de los cinco principales campos de exploración en los tiempos históricos” (Bowman 1924; traducido en 1942).

atacameñas modernas con su descripción de Susques (localidad de la Provincia de Atacama que por ese entonces ya pertenecía a Argentina).<sup>3</sup>

### *Los indígenas en la construcción de la historia nacional*

Coincidiendo con los avances en el conocimiento de la prehistoria mundial, las sociedades chilenas del pasado también empiezan a ser importantes para el país, no sólo desde un punto de vista científico, sino también para la construcción de una historia nacional. Aparece un grupo de profesionales interesados en el origen y distribución de los grupos indígenas, sus costumbres y rasgos culturales. La antropología ya no es una actividad tangencial o circunstancial, sino una preocupación científica con importancia política. Pero, a diferencia de Boman que desarrolla una etnografía profesional, su principal preocupación es histórica. Son personas estrechamente vinculadas a las sociedades científicas de la época, a través de las cuales difunden sus conocimientos. En el norte del país intentan reconstrucciones históricas del origen, poblamiento y distribución de aymaras, atacameños y changos, así como caracterizaciones de su tecnología, actividades productivas y organización social. Todo ello con apego a una terminología derivada de las tesis evolucionistas y difusionistas, corrientes por aquella época. Sus intereses son primariamente científicos; pero sus resultados adquieren también un sentido político. Su balance de la situación del indígena nortino de entonces señala su completa integración (changos) o la presencia de escasos supervivientes y en franco proceso de asimilación (aymaras y atacameños). Entre estos científicos destacan Max Uhle, contratado por el gobierno chileno a principios de siglo, quien realiza trabajos de arqueología y reconstrucciones históricas considerando los pueblos del presente, de los que entrega algunos antecedentes (Uhle 1918, 1919, 1922); Tomás Guevara (1925-1929) que los considera en su historia chilena prehispánica; y Ricardo Latcham (1910, 1915, 1928, 1929, 1938) que reúne y presenta información etnográfica y arqueológica. Se pueden asimilar a este grupo los aportes de estudiosos anteriores, como José Toribio Medina con su obra general sobre los pueblos aborígenes chilenos (Medina 1882) y una específica de recopilación bibliográfica sobre las lenguas quechua y aymara (Medina 1930); Emilio Väisse, Félix Hoyos y Aníbal Echeverría, con su recopilación de voces cunza o atacameñas (Väisse *et al.* 1896); y otro posterior, Carlos Keller, que edita el censo económico de la provincia de Arica de 1942, con abundante información

---

3 Aunque para un período anterior al tratado, es importante mencionar las observaciones realizadas por William Bollaert durante la primera mitad del siglo XIX, cuyos aportes específicos sobre el área se han publicado aparte (Bollaert 1975 [1860], 1981 [1851-1854-1860]).

socio-demográfica y económica sobre los poblados interiores de población aymara (Keller 1946).<sup>4</sup>

### *El indígena en la reconstrucción histórica regional*

El indígena también se hace presente en algunos historiadores regionales y eclesiásticos, cuyos intereses manifiestos se limitan al conocimiento histórico regional. Entre ellos se encuentran Vicente Dagnino, quien escribe acerca del Corregimiento de Arica (Dagnino 1909) y sobre la localidad de Tacna (Dagnino 1910); y los peruanos: Rómulo Cúneo Vidal,<sup>5</sup> acerca de las poblaciones indígenas coloniales regionales (Cúneo Vidal 1977a, 1977b, 1977c, 1977d),<sup>6</sup> y Víctor Barriga (1939-1940, 1941-1952) con sus colecciones documentales. Aunque sus estudios no abordan la historia indígena moderna, aportan importantes datos para la comprensión de sus procesos históricos.

Durante todo este período la producción del conocimiento antropológico se articula sobre la idea de grupos sobrevivientes del pasado, reducidos espacialmente a los márgenes geográficos de la región, disminuidos numéricamente, prontos a ser asimilados y, por tanto, desaparecer como grupos distintivos. Es una visión pesimista acerca del futuro del indígena, por lo que los conocimientos que se generan tienen el sabor del rescate cultural. Para explicar la presencia y estado de estos pueblos se aplican nociones de origen difusionista (con hipótesis históricas de génesis, distribución, intercambio y préstamos culturales) o evolucionista (se trata de grupos que han quedado fuera de su curso central por la propia historia y la civilización). Estas interpretaciones consideran enormes lapsos de tiempo y cubren extensas regiones geográficas.

La adjetivación de pueblos relictuales, de origen botánico, parece ser la más adecuada para caracterizar la forma de apreciar, diagnosticar y valorar las poblaciones indígenas regionales que entregan los etnólogos y arqueólogos, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Con importantes variaciones según los grupos y los sectores, éstos se ubicaban al interior de lo que hemos llamado el “paradigma semántico del indio” (grupos que por sus

4 Para este mismo período, también se pueden considerar un trabajo de Earl Hanson (1926) sobre los atacameños, publicado en Norteamérica, y el capítulo sobre los atacameños de Wendell Bennett (1946) del *Handbook of South American Indians*, que combinan la información arqueológica con la etnográfica disponible.

5 Cúneo-Vidal inicia sus publicaciones en los años de 1910. Sus trabajos más importantes para la zona norte de Chile se encuentran reunidos en los volúmenes 1, 4, 5 y 6 de sus *Obras Completas*, que se publican en 1977.

6 Para una revalorización de Cúneo-Vidal como pionero en la apertura de los estudios etnohistóricos regionales véase Galdames (2009).

formas de vida y condición social se encuentran en el extremo más tradicional y atrasado de la sociedad).<sup>7</sup> Es bueno señalar que los grupos interpelados tenían de sí mismos una visión bastante diferente de la propuesta por los etnógrafos y otros estudiosos que escribieron sobre ellos durante este período. De esta manera, el objeto antropológico y el sujeto soporte de esas representaciones guardaban entre sí una distancia abismal. No obstante, como se puede apreciar desde la actualidad, es una antropología que produce distinciones y definiciones que varias décadas más tarde serán la materia prima de fenómenos de clasificación y tipificación étnicas, no sólo al interior de la propia disciplina, sino también entre los propios sujetos indígenas.

### **El inicio de la profesionalización de la antropología (1950-1973)**

En el marco de un proceso que se desarrolla por toda Latinoamérica desde la postguerra y bajo una influencia dominante de la antropología europea y estadounidense, encontramos por primera vez en la zona etnólogos profesionales en que los estudios etnográficos detallados caracterizan su desempeño. Se trata de investigadores nacionales y extranjeros, algunos de los cuales formaban parte de misiones científicas. Con ellos también se inicia la institucionalización de la antropología en el país, primero con la formación de un centro de investigaciones antropológicas en la Universidad de Chile y luego con la creación de carreras de pregrado en la disciplina. Junto a la antropología realizada por profesionales, el conocimiento de las poblaciones indígenas del norte también recibe el aporte de historiadores vinculados a universidades regionales y sedes locales de universidades nacionales. Hacia finales de este período y coincidiendo con los procesos sociales y políticos que se vivían en el país, las prácticas antropológicas se vinculan también a las problemáticas del cambio social desarrollista y revolucionario.

#### *Los indígenas como sujetos etnográficos*

En este período encontramos por primera vez descripciones etnográficas más elaboradas, no obstante su notoria carencia de teoría explícita. Son etnografías parciales o locales, sin alcances regionales y con énfasis en la cultura material y las “costumbres”. Se detecta una fuerte influencia de la etnografía del norte y centro de Europa. A diferencia de la etnología mapuche, se carece para la zona de estudios sustentados en las antropologías más desarrolladas de ese entonces, la inglesa, francesa o norteamericana. Asimismo, son etnografías sin contexto histórico, desvinculadas de estructuras de poder o de sistemas más amplios que envuelven a los sujetos de las descripciones. Se pueden definir como etnografías

---

7 Para un mayor desarrollo de estas ideas véase Gundermann (2003b).

“museográficas”, centradas en “inventariar” la cultura y, por lo tanto, con una visión básicamente estática de la misma. Para ellos, los indígenas radican en los márgenes de la sociedad nacional, como una suerte de “relictos” aislados, cuyo destino más probable será desaparecer ante los embates del progreso. Grete Mostny inaugura en 1949 este estilo de estudios monográficos con su trabajo en la localidad atacameña de Peine (Mostny 1954).<sup>8</sup> Thomas Barthel, etnólogo alemán, invitado por la Universidad de Chile, realiza su estudio sobre el “culto” del agua en Socaire (Barthel 1959, 1986). En esta misma localidad y en otras del norte destaca también el aporte de Carlos Munizaga, acompañado de Hugo Gunckel (Munizaga y Gunckel 1958) o de manera individual (Munizaga 1963), con sus trabajos referidos a la etnobotánica y medicina andinas. A finales de los años sesenta, como miembro de una misión del Museo Naprostek de Praga<sup>9</sup>, Vaclav Solc realiza investigaciones en Ollagüe, en la pre-cordillera de Arica y en el altiplano de Iquique, de donde proviene su descripción de la construcción de una casa en Isluga (Solc 1975).<sup>10</sup> Vinculado a la misión checa, también llega el etnólogo Peter Neumann, miembro del Museo de Dresden de Alemania oriental, que igualmente trabaja en la zona precordillerana ariqueña y publica un informe de su misión en colaboración con Solc (Neumann y Solc 1968). Dentro de este grupo también se podría incluir a Bernardo Valenzuela (1969-1970) con su trabajo sobre los pueblos del río Salado; la etnóloga danesa Bente Bittmann, que llega al norte de Chile en 1970, con sus aportes a la etnohistoria de la costa, especialmente su importante trabajo sobre Cobija (Bittmann 1979, 1983, 1984);<sup>11</sup> y las contribuciones etnobotánicas de George Serracino *et al.* (1974) y sobre las prácticas pastoriles de los dos primeros (Serracino y Stehberg 1975), resultados del desarrollo del proyecto arqueológico Guatín que pertenece a este período.

- 
- 8 Obra publicada con la colaboración de Raúl González y un apéndice con un estudio de aguas de Fernando Oberhauser; también incluye una segunda parte con un estudio antropológico físico de Fidel Jeldes; y una tercera parte de G. Mostny con apuntes sobre el cunza (Mostny 1954). G. Mostny, austriaca de origen judío, doctorada en egiptología, llega a Chile escapando de la convulsionada situación europea. Sus principales aportes corresponden al ámbito de la arqueología de nuestro país.
- 9 En el marco de un convenio de intercambio entre la Universidad de Chile y la Universidad Carolina de Praga que operó entre 1965 y 1973. Esta misión también fue integrada por Milan Stuchlik, que realizó sus estudios entre los mapuche.
- 10 También circula, pero incompleto, un informe evacuado a las autoridades de la Universidad de Chile sobre localidades de la precordillera de Arica y el altiplano de Iquique. V. Solc había estado antes en Bolivia y trabajado con los aymaras del lago Titicaca (1969).
- 11 B. Bittmann se forma en Europa, pero sus intereses de investigación eran americanistas y había realizado previamente estudios sobre códices en México. Tiene también aportes sobre el uso de los recursos en Atacama (Bittmann 1988) y fue autora, junto a Le Paige y Núñez, del texto *Cultura Atacameña* (Bittmann *et al.* 1978) y coordinó el Simposio sobre esta misma cultura del 44° Congreso Internacional de Americanistas de Manchester (1982).

### *Los historiadores regionales y los indígenas*

Se trata de historiadores con intereses regionales, algunos de ellos ya con formación universitaria, que se interesan por el estudio de la historia y la sociedad del norte de Chile. Su actividad se ampara en las sedes universitarias regionales que por ese entonces –hacia finales de la década de 1960– se están creando. Los autores más importantes son Oscar Bermúdez con un extenso trabajo historiográfico centrado en la génesis de la industria del salitre y, de mayor interés aquí, sus estudios sobre la localidad de Pica y Tarapacá en general (Bermúdez 1973, 1975, 1980, 1987); Alfredo Wormald con sus contribuciones sobre la historia de Arica y las zonas interiores de la provincia (Wormald 1966, 1968, 1972); José María Casassas con su aporte a la historia, especialmente eclesiástica, de la región de Atacama (Casassas 1967, 1974a-f). Cabe mencionar todavía trayectorias como las de Jorge Checura (1965, 1967, 1968, 1976) en Iquique y de Luis Álvarez<sup>12</sup> en Arica. En la mayoría de los casos no se trata de una mirada historiográfica centrada en el indio, sino que más bien en las regiones o áreas de ellas donde es importante la presencia indígena atacameña o aymara. Por lo tanto no se trata de una historia indígena, sino de las ciudades o de los asuntos regionales desde la perspectiva de los grupos dominantes o los centros de poder, donde lo indígena resulta más o menos periférico. Estos historiadores mantuvieron una estrecha conexión con las capas dirigentes e intelectuales de sus ciudades, además de alcanzar un reconocimiento amplio por su activa participación en la prensa local. Esta posición permitió la publicación de síntesis de historia regional y local de divulgación amplia.

### *Intelectuales, indígenas y desarrollo*

Durante la década de los años sesenta, pero sobre todo a inicios de los setenta, la investigación social (antropológica, histórica, sociológica y de geografía humana) acompaña la intervención desarrollista. Es el período donde se imponen fórmulas asociativas cooperativas, se modifica la infraestructura de regadío y acumulación, se intervienen los antiguos calendarios y los sistemas de organización y distribución de las aguas; se inducen cambios tecnológicos, como la innovación de cultivos, la introducción de maquinaria, etc. El símbolo de esta orientación

---

12 El profesor L. Álvarez formó parte del grupo pionero de arqueólogos ariqueños, junto a las figuras de Percy Dauelsberg y Guillermo Focacci. Como docente de la carrera de historia y geografía, primero de la sede Arica de la Universidad de Chile y luego de la Universidad de Tarapacá, dirigió numerosas tesis de alumnos sobre aspectos de la zona andina local. Aparte de sus trabajos arqueológicos, entre sus principales aportes se cuentan su tesis de magistratura sobre la etnopercepción andina del espacio en valles dulces y salados (L. Álvarez 1990), que ha dado origen a varios artículos (L. Álvarez 1991, 1992, 1997a). Destaca también su aporte en iniciativas de elaboración de una historia de la ciudad (Galdames *et al.* 1981), además de varios artículos sobre temas andinos o historia regional (L. Álvarez 1987, 1997b, 1998).

lo constituirá la estación de campo experimental: en Caquena, Colchane y San Pedro de Atacama. En este contexto, especialistas de las ciencias sociales son convocados a diagnosticar o informar los alcances, las consecuencias e impacto de estas intervenciones o de proyectos con mayor alcance como los de la reforma agraria; más tarde, un grupo de científicos sociales se planteará objetivos más radicales como el del tránsito de la comunidad andina al socialismo.

Desde el punto de vista de la calidad de la investigación, los trabajos mejor logrados vienen de geógrafos que estudian San Pedro de Atacama por encargo de la Corporación de Fomento, en función de generar cambios en la agricultura y la sociedad locales (Aranda 1964; Aranda *et al.* 1968). Existe también un trabajo geográfico sobre Chiu-Chiu (Baulieu 1967) y varios informes agronómicos y socioeconómicos para los sectores intervenidos por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA) en Lluta, Azapa, Camarones y Pintados, en los cuales existe una notoria presencia andina, y otros informes elaborados por profesionales del INCONOR, dependiente CORFO, como el de Sady Guzmán (1969) sobre las comunidades de Islua. En general, se trata de diagnósticos dirigidos a orientar la acción para el desarrollo rural, una línea de estudios de un carácter eminentemente técnico, donde lo indígena aparece sólo como una referencia marginal.

El proyecto de tránsito democrático hacia el socialismo hace de la planificación del cambio una cuestión importante que, para el caso andino, moviliza a diversos profesionales, incluidos algunos arqueólogos, como Lautaro Núñez y Patricio Núñez, además de los geógrafos Freddy Taberna que realiza un trabajo pionero sobre Islua y el interior de Iquique (Taberna 1968a, 1968b, 1971 y 1996[1968])<sup>13</sup> y Luis Alvarado sobre las comunidades de la precordillera de Putre (Alvarado 1970). Es una investigación que a partir de 1970 se pondrá al servicio del tránsito hacia el socialismo en la sociedad andina (Taberna 1973). También, en el marco de las actividades del plan gubernamental de reforma agraria, Raúl Atria (1970) elaboró un informe sociológico sobre valores en la zona precordillerana de Arica. Es interesante destacar que la envergadura de los cambios propuestos se sustenta en muy poca información, al menos publicada, siendo el estudio más detallado el de Alvarado. Por lo tanto, se basan en un conocimiento que proviene principalmente de lecturas y de sus experiencias personales, las que son elaboradas conceptualmente con la terminología marxista de la época. Concluyen que existen elementos en la sociedad andina que pueden ser aprovechados en el tránsito hacia el socialismo; pero también otros que lo hacen retardatario. Estos últimos pueden ser tanto de carácter externo (atracción migratoria, imposición de nuevos patrones culturales, acción de la burguesía regional, etc.) e internos a la tradición andina (pasividad, pragmatismo, oficialismo, etc.). Esta mirada, organizada según premisas marxistas, incluía dos componentes. Por una parte, la sociedad indígena era uno de los

---

13 Todos los trabajos de Freddy Taberna se encuentran reunidos en Guerrero (1996).



grupos regionales que más requería de cambios dada su marginación histórica. Por otra, se asume en ella la existencia de un potencial revolucionario basado en la permanencia de instituciones sociales colectivistas.<sup>14</sup>

Los principales exponentes de esta línea son Ximena Aranda que estuvo a cargo de la macro zona norte de la Oficina Regional de Planificación (ORPLAN) entre 1970 y 1973, que mantuvo un activo contacto con Freddy Taberna, jefe de ODEPLAN en Iquique, a los que se añaden Lautaro Núñez, Patricio Núñez y, al final, Gabriel Martínez. ¿Cómo entender la emergencia de un grupo que postuló el tránsito andino hacia el socialismo? En el tapete de la discusión se puede poner la influencia de la revolución cubana y el papel que puede jugar el campesinado, sector social que es revaluado en Latinoamérica respecto de su potencial de incidencia en cambios estructurales. Algunos de estos jóvenes profesionales, a su vez, tenían una formación marxista previa y se nutren ideológicamente del contacto con intelectuales nacionales como el arqueólogo Julio Montané o la figura de Alejandro Lipschutz, además de nexos con otros intelectuales de izquierda en Perú, Bolivia y Argentina. Sus conocimientos sobre el mundo andino regional provenían de sus viajes por las zonas interiores, de su participación en algún proyecto específico (como el Plan Andino impulsado por la Municipalidad de Iquique a fines de los años 1960), y del conocimiento de iniciativas desarrollados en la zona por la Corporación de Fomento (CORFO), la Corporación de la Reforma Agraria (CORA) o la Junta de Adelanto de Arica. El grupo se disuelve con el golpe militar.

A diferencia del período anterior donde el indígena está desapareciendo (lo que justifica y funda una etnografía interesada en constatar las supervivencias), ahora éste aparece como un problema para el desarrollo o el cambio social, precisamente por sus atributos atávicos. El tipo de información que se persigue busca retratar al indígena principalmente desde una perspectiva socio-económica, ya no el indio sobreviviente sino el pequeño productor agropecuario de origen indígena, sujeto posible de políticas de cambio y desarrollo. Si los pueblos andinos antes estaban en el margen geográfico y social, ahora ese estado puede y debe ser modificado al integrarlos a un proyecto político de cambio. Pese al exceso ideológico y su voluntarismo, se debe destacar el sentido de inclusión social que implicaba esta propuesta.

## La antropología andina bajo la dictadura (1973-1990)

Aunque existen antecedentes de actividad antropológica válida en el área andina antes del período autoritario, una antropología profesional desarrollada por científicos

---

14 Estos planteamientos se encuentran en el informe al Simposio 4: "El rol de la sociedad andina en el tránsito al socialismo" del Primer Congreso del Hombre Andino, cuya redacción final estuvo a cargo de Freddy Taberna y la Comisión Organizadora de ese evento (Taberna 1973).



sociales formados o titulados en la disciplina en centros universitarios nacionales se realiza básicamente durante los años de dictadura. En un primer momento, la generación de conocimientos sobre los indígenas del norte de Chile se retrotrae casi exclusivamente al alero de las universidades. Luego reaparece nuevamente la preocupación por el desarrollo, pero esta vez regida por la visión geopolítica y el modelo neoliberal del gobierno militar. “Jibarizados” los organismos públicos de apoyo, la implementación de estudios y programas estatales se realizará a través de algunas entidades ligadas a universidades regionales o consultoras privadas.

La actividad universitaria y estatal continuará durante todo el período, pero a comienzos de la década de 1980 aparecerá un nuevo enfoque hacia lo indígena y también una nueva manera de abordar su desarrollo con la formación de los organismos no gubernamentales (ONGs). Éstos plantean su actividad desde una crítica a las políticas estatales y al autoritarismo, incluyéndolas dentro de procesos históricos de subordinación de más larga duración. A estos efectos, desarrollaron estudios sobre las transformaciones sufridas por las sociedades andinas, pero ya no sólo desde una perspectiva económica, sino también desde otros aspectos como la educación, la organización social, la “chilenización”, el cambio religioso, la salud y otros, lo que originó una abundante actividad editorial.

*El período previo a la aparición de los organismos  
no gubernamentales (ONGs)*

*El conocimiento de lo indígena y su retracción  
a la investigación universitaria*

En los primeros años de dictadura la práctica profesional antropológica y de disciplinas afines en el norte del país se disocia, evidentemente, de cualquier toma de posición pública ligada al marxismo o al cambio social orientado por esta doctrina. Investigadores con posturas radicales o progresistas fueron asesinados (como Freddy Taberna), debieron partir al exilio (Luis Alvarado) o, sencillamente, tratar de pasar desapercibidos para no sufrir las consecuencias de la represión (Lautaro Núñez, Juan van Kessel, Gabriel Martínez, Verónica Cereceda, Patricia Provoste). La acción de estos autores es principalmente académica (con la excepción de Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, que investigaban activamente al tiempo que mantenían un proyecto de artesanías en Isluga), bajo el alero de instituciones universitarias regionales o nacionales.

Se crea la revista *Norte Grande* que, entre 1974 y 1979, además de órgano de difusión del Taller del mismo nombre del Instituto de Geografía de la Universidad Católica de Chile de Santiago, publicó a algunos autores emergentes en ese momento, como Horacio Larraín (1974a, 1974b, 1974c, 1975, 1978-1979; también

Larraín y Couyoumdjian 1975), Juan van Kessel (1974a, 1974b, 1975a, 1978-1979), Gabriel Martínez (1975b), Pedro Guerra (1975), Alden Gaete (1975) o Fernando Dognac (1975).<sup>15</sup> Algunos autores, como Larraín (1987), participan de proyectos de investigación y editoriales concordantes con iniciativas de las autoridades de la época (por ejemplo, los aspectos etnográficos de la Geografía de Chile del Instituto Geográfico Militar). Por primera vez, también, aparece una descripción fonológica del aymara regional, realizada por Christos Clairis (1976).

La orientación de los estudios y la generación de conocimientos adquirieron un derrotero marcadamente etnográfico. Si poco antes la preocupación era la socioeconomía (los indígenas deberían desarrollarse, cambiar, modernizarse tecnológicamente, etc.) y la política (más o menos progresistas o reaccionarios), ahora el problema es el de las prácticas sociales y culturales en un nivel estrictamente local (la comunidad), y ya no en perspectiva con la sociedad regional y nacional. Aunque la temática del desarrollo sigue estando presente, con diversos matices, priman perspectivas tradicionalizantes. El cambio es, en general, visto como una amenaza externa que si no se puede neutralizar se debe al menos encauzar, controlar, administrar, etc. La visión antropológica encapsula al indígena en la tradición, muchas veces rechazando la validez de las opciones de cambio adoptadas por las comunidades y sus dirigentes.

Hasta la década de los sesenta la actividad antropológica en el norte era poca y más bien de rescate, lo que la acercaba bastante al museo, los arqueólogos y sus problemáticas. Inmediatamente antes del quiebre democrático las disciplinas antropológicas se están diferenciando más: arqueólogos al sitio y antropólogos a la comunidad. La convergencia entre ambos se da en el proyecto político de cambio. Ahora en este período llega una nueva etapa en que ambas disciplinas no se confunden, pero igualmente se reúnen en torno al objeto o la problemática de estudio, lo que se consigue a través del marco de la propuesta integradora de John Murra. Para salvar el hiato entre la etnografía y la arqueología de campo aparecen los etnohistoriadores o las prácticas del trabajo etnohistórico. Esto genera variadas "invasiones": arqueólogos interesados por la etnohistoria y más tarde por la etnografía; antropólogos que le otorgan profundidad histórica a su objeto de estudio y se familiarizan en el manejo de documentación de archivos; etnohistoriadores que dialogan con antropólogos y arqueólogos, etc. Se trata de un diálogo enmarcado por la consolidación de lo andino como un problema y objeto complejo de investigación. La planificación del cambio no forma parte relevante de la discusión. Se inventa colectivamente "lo andino", cuya continuidad es posible rastrear desde el período precolombino hasta la actualidad. Se trata de un concepto que permite unir profesiones, profesionales y prácticas de investigación

---

15 En esta misma revista, Horacio Zapater (1976-1977) publica documentación histórica sobre San Pedro de Atacama.

muy diversas. Quizás el momento que simboliza mejor esta tendencia sea la reunión de diversos investigadores en Isluga, de 1982, en tanto que la figura ejemplar que representa este diálogo es el actual premio nacional de historia Jorge Hidalgo.<sup>16</sup>

Bajo este amplio y laxo paraguas de producción de conocimientos acerca de lo andino, convivieron de manera más o menos armónica distintas tradiciones teóricas y metodológicas que van desde el estructuralismo francés, en los importantes trabajos de Gabriel Martínez (1974, 1975a, 1975b, 1976, 1987, 1989) y Verónica Cereceda (1977, 1978, 1986, 1988, 1990), hasta las tesis de la modernización desestructuradora (derivada de la teoría de la dependencia) en Juan van Kessel (1980a),<sup>17</sup> pasando por la propuesta del control vertical de un máximo de pisos ecológicos de John Murra<sup>18</sup>. Se manejan dos visiones sobre el futuro de las sociedades andinas. Una optimista postula la posibilidad de continuidad de la tradición aún en contextos de modernización; otra pesimista postula una discontinuidad absoluta, el holocausto de la tradición por la modernidad. La primera es ejemplificada por Gabriel Martínez y, sobre todo, Tristán Platt<sup>19</sup> y su trabajo sobre la instalación de inmigrantes andinos en la parte alta del valle de Azapa (Platt 1975a), donde plantea la posibilidad de reconstitución de la tradición en contextos de intervención directa, como los de reforma agraria. Para la segunda, la referencia obligada es la tesis sostenida por Juan van Kessel en su trabajo doctoral citado, que postula el “holocausto” de los aymaras de la provincia de Iquique frente al “progreso”.

Durante este período también se desarrollan varias tesis de grado sobre comunidades indígenas de la zona. Marcos Rissetti, egresado de antropología de la Universidad de Concepción, trabaja sobre la estructura de la propiedad

---

16 Las primeras publicaciones de J. Hidalgo sobre la historia indígena regional se inician en 1978. Previamente S. Villalobos (1974) escribe sobre la mita de Tarapacá en el S. XVII y luego su libro sobre la economía del desierto tarapaqueño durante la colonia (Villalobos 1979). Por estos mismos años, el historiador boliviano Fernando Cajías (1977) publica su obra sobre la provincia de Atacama entre 1825 y 1842.

17 Aparte de los aportes publicados en la revista Norte Grande, ya citados, van Kessel también publica otros trabajos aprovechando la información histórica o etnográfica de las comunidades de Cultane y Lirima reunida para la elaboración de su tesis doctoral (van Kessel 1976, 1977a, 1977b).

18 Murra retoma los aportes del geógrafo Carl Troll (1958) y los avances de la antropología social con sentido histórico anglosajón. Sus trabajos, dispersos en distintas revistas y publicaciones, se compilaron finalmente en 1975, mientras que su tesis doctoral inédita sobre la organización económica del estado Inca fue publicada en 1978.

19 En esta misma perspectiva se ubica su conocida y demoledora crítica (Platt 1975b) a Roberto Hernández (1974), quien sostenía una visión de la desintegración de la comunidad tradicional en Chiuchiu. El mismo enfoque fue aplicado también por este último en un trabajo sobre Toconce (Hernández *et al.* 1975).

de la tierra en Belén (Rissetti 1977). Patricia Vargas (1979) realiza su trabajo en Isluga, Carlos Gómez (1980) en Toconce y Priscila Délano (1982) en Caspana, todos egresados de antropología de la Universidad de Chile. También desarrollan sus tesis en el área alumnos de la carrera de sociología de la Universidad del Norte. Patricia Provoste (1980) la realiza sobre el tema de la comunidad andina. Otro grupo de alumnos<sup>20</sup>, guiados por Juan van Kessel, profesor de esa misma unidad académica, trabajan alrededor del problema de la desintegración cultural aymara, cubriendo un amplio abanico temático: Bernardo Guerrero (1978) trabaja la influencia del pentecostalismo; Eduardo Pérez (1978) analiza las consecuencias de los modelos de desarrollo; Yerny González y Lucy Ramírez (1980) escriben sobre los cambios en la estructura familiar; y Juan Podestá (1981a) acerca del impacto de la educación pública.<sup>21</sup>

### *La planificación del desarrollo rural: antropólogos, indígenas y geopolítica*

La zona andina regional, por su carácter fronterizo, es enfocada geopolíticamente<sup>22</sup> por el gobierno militar y se aplican una serie de medidas destinadas fundamentalmente a retener población, todas en el marco del modelo neoliberal de desarrollo que adquiere mayor claridad a partir de 1978. La necesidad de información diagnóstica para la planificación es encargada a instituciones universitarias, como el Centro Isluga de Investigaciones Andinas<sup>23</sup> de la Universidad del Norte, sede Iquique; o, de manera eventual, a consultoras privadas, como CONSECOL (1988), que realiza un diagnóstico de la situación rural en la provincia del Loa. En estos estudios participan antropólogos, como Victoria Castro (1987),

---

20 Este mismo grupo de estudiantes creó en Antofagasta el Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), que posteriormente se trasladará a Iquique y se transformará en uno de los principales organismos no gubernamentales. Bajo el alero de este Centro, ligado a la carrera de sociología de la Universidad del Norte, editaron los dos primeros números de la revista *Cuadernos de Investigación Social*, donde aparecen sus primeros trabajos con avances de los temas que abordarán en sus tesis o de los que desarrollaban por encargo de van Kessel que elaboraba su propia tesis doctoral (Pérez 1975, 1977; González y Ramírez 1975; Ramírez 1977; Guerrero 1975, 1977; Podestá 1975, 1976). Esta revista recibió también el aporte del mismo van Kessel (1975b). Algunos de ellos también publicaron trabajos en la revista *Tambo* de esa misma casa de estudios, como González (1979).

21 Junto a ellos se ubica Julián González, perteneciente al mismo grupo de estudiantes, pero que presentará recién en 1991 su tesis sobre el tema de los jóvenes migrantes andinos en Iquique, los que presenta como “hijos de la desintegración”.

22 No son ajenas las tensiones de ese momento con los países vecinos, que coincidían con el centenario de la Guerra del Pacífico.

23 En el Centro Isluga, creado en 1975, junto o después de las figuras señeras de Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, también participarán, en diversos momentos y grados: la socióloga Patricia Provoste, la antropóloga Marietta Ortega, los arqueólogos Olaf Olmos y Julio Sanhueza, los agrónomos Italo Lanino y Luis Tapia e Ignacio Albornoz.

junto a sociólogos y otros profesionales vinculados al desarrollo agropecuario. En esta línea aparecen una serie de trabajos de algunos miembros del Centro Isluga, que trabajan principalmente en la comunidad homónima, ubicada en el altiplano de Iquique, comuna de Colchane. Destacan los aportes de Patricia Provoste, que trabaja aspectos económicos, organizacionales y migratorios (Provoste 1977, 1978a, 1978b, 1978c, 1979a, 1979b, 1981), Italo Lanino (1977a, 1977b) que describe las explotaciones agrícolas y ganaderas y el de Ignacio Albornoz (1977) que analiza las condiciones de suelos y aguas. Dentro de este mismo contexto se puede ubicar la tesis de grado de Patricia Schmidt (1980), que realiza como funcionaria de ODEPLAN. Se trata, en general, de informes diagnósticos de carácter estrictamente técnico y de orientación economicista, vinculados a un tipo de planificación del desarrollo que se presenta desnudada de un ropaje político, enmarcada en una supuesta asepsia ideológica, que pretendía invisibilizar la carga neoliberal y geopolítica que impregnaba las acciones del gobierno militar. El indígena es percibido como un sujeto pasivo, atrasado y pobre, que debe recibir el apoyo estatal para sobrevivir, modernizarse y progresar económicamente. Para lograr este objetivo el Estado debe acercar el progreso y el cambio al sector rural, de manera que esta población no abandone las zonas interiores. Llegan así, de una manera planificada, los subsidios monetarios, la educación con una acrecentada carga nacionalista, las estaciones médicas rurales, la donación de insumos agrícolas, los grupos electrógenos, el agua potable, las techumbres de zinc, el concreto y, por último, los alcaldes designados.

### *El período de los organismos no gubernamentales (ONGs)*

#### *Indígenas y organismos no gubernamentales (ONGs)*

A comienzos de la década de 1980 surgen las ONGs en el norte del país, creadas por profesionales provenientes de las ciencias sociales, entre ellos varios antropólogos y sociólogos interesados en el tema andino, que contaron con los auspicios de la cooperación internacional. La investigación también adquiere un carácter diagnóstico, pero dentro de propuestas que critican las políticas del gobierno militar y plantean alternativas para el desarrollo andino que se pueden sintetizar en el concepto de etnodesarrollo, esto es, con adecuación a los antecedentes sociales, históricos y culturales de las poblaciones andinas.<sup>24</sup> Vista en el largo plazo, todavía parece una posición éticamente correcta, aunque bastante insustancial en

24 Las propuestas y acción de las ONGs fueron objeto de tesis de grado, como la de María Arratia (1991), antropóloga chileno-canadiense, y trabajos evaluativos encargados por las mismas agencias de cooperación, como los de Alaka Wali (1989 y 1990) y de Ximena Valdés (1992), donde si bien la mayor parte de la información de caracterización proviene de fuentes secundarias, constituyen un valioso instrumento de documentación de la actividad de estos organismos durante este período.

muchas de sus consecuencias. Las ONGs se involucraron también en un proyecto más amplio de rearticulación del tejido social y realizaron diversas experiencias piloto de apoyo al desarrollo de algunas comunidades. De esta manera, si antes los antropólogos comprometidos informaban o denunciaban, ahora también podían ser activistas o agentes de intervención directa, donde resalta la figura del antropólogo “capacitador” en la comunidad de indígenas.

Los grupos indígenas andinos interesaron vivamente a las ONGs y, de hecho, muchos de sus integrantes eran antropólogos o sociólogos que habían trabajado en el sector rural con el mundo aymara. Sin embargo, la mayoría de estas instituciones no trabajó exclusivamente con la población indígena regional, sino también con los sectores pobres y marginados de la sociedad regional. La temática indígena se incorpora así dentro de una visión global acerca del mundo popular, siguiendo líneas transversales que involucran también la pobreza, las mujeres, la educación, las tecnologías apropiadas, la economía solidaria, etc. A pesar de que al aymara se le sitúa en el ámbito de lo rural, en sus antiguas comunidades, en el contacto con los espacios sociales populares, actuales (las poblaciones marginales urbanas) o del pasado reciente (la pampa salitrera), se les aparece, insospechadamente, el “indio”. Por primera vez los antropólogos se dan cuenta cabal que el problema indígena del norte del país no es sólo una cuestión rural, sino también industrial y urbana. Las consecuencias prácticas y de investigación de esta constatación fueron variadas, en ningún caso uniformes. En el Centro de Estudios de la Realidad del Norte (CREAR, ex-CIREN), dada la influencia de van Kessel sobre sus ex alumnos, este fenómeno se aborda desde la tesis de la desestructuración. En el Taller de Estudios Regionales (TER) se postula la existencia de un grupo subordinado, pero con capacidad de constituirse en actor social y político. En el Taller de Estudios Andinos (TEA), siguiendo la vena anterior, se adopta una postura que permita recuperar la complejidad de los procesos y la dinámica social andina: por ejemplo, entender cómo era posible que en las ciudades y entre los aymaras jóvenes, donde se planteaba la mayor desintegración, precisamente allí surgiera un novedoso movimiento con carácter étnico y con una ideología neotradicionalista.

A pesar de la escasez de recursos, estas ONGs desarrollaron una importante línea editorial, destacando en ello el CREAR, seguido por el TER y el TEA. Aparte de cartillas de rescate y difusión de tecnologías tradicionales o manuales de educación alternativa, que supusieron también la generación de conocimiento etnográfico, estos organismos editaron varios textos, de mayor o menor extensión y alcance; además de publicaciones que parte de sus investigadores divulgaron en otros medios. Sus trabajos tratan sobre la situación general de los aymaras (B. Guerrero *et al.* 1984; Gundermann 1985d 1987), notas sobre su historia (Olmos 1987), su participación en el ciclo salitrero (S. González 1987, 1989), recopilaciones de mitos y leyendas (Podestá *et al.* 1989), el impacto de las políticas de desarrollo (S. González 1981, Pérez 1984) y la situación de los derechos indígenas (Olmos

1988a; Olmos y Pérez 1988a), o sobre temas más específicos como la influencia de la educación (Podestá 1980, 1981b, 1987, S. González 1988), el avance del pentecostalismo (Guerrero 1980, 1981, 1984, 1987, van Kessel y Guerrero 1987), la desestructuración de la familia (Y. González 1980), la economía campesina (Pérez 1988c; H. González y Gundermann 1989), el manejo ganadero (Gundermann 1984b, 1988b, Pérez 1988a), ganadería, mercado y diferenciación interna (Gundermann 1986), actividades productivas (Olmos y Pérez 1988b), la propiedad de la tierra en parques nacionales (Salinas 1986, 1987), los recursos hídricos (Olmos 1988b) y los sistemas de regadío, estrategias de subsistencia y manejo de recursos (Y. González 1985), la tecnología (Pérez 1981), la manufactura artesanal (Gavilán 1985a, H. González 1988; Gundermann 1988a; Gundermann y H. González 1989), la posición de la mujer (Gavilán 1985b, 1988, Pizarro 1988), los sistemas de organización social y política (Pérez 1988b; Salinas 1989), la identidad cultural (H. González y Gavilán 1989), la migración a la ciudad (J. González 1987, 1988), además de la publicación de encuentros y seminarios específicos (H. González y Guerrero 1990) y sistematizaciones de experiencias de promoción (por ejemplo, Guerrero 1986). En el área atacameña, también se realizan algunos trabajos destinados a informar iniciativas de desarrollo del artesanado local financiadas por el Obispado de Calama (Larraín 1989, Larraín y Ross 1988).<sup>25</sup>

El recuento bibliográfico señala que fue un período de gran producción intelectual sobre los indígenas regionales y se generó mucho conocimiento, especialmente sobre los aymaras (Arriaza 1991). En estos trabajos la historia es poco tratada y, salvo excepciones, la caracterización y la denuncia no van acompañadas de elaboraciones conceptuales y buenos empalmes con la teoría social, al menos de manera explícita y con cierto nivel de despliegue o desarrollo. Asimismo, pese a la constatación de su importancia y amplitud, tampoco se aborda el fenómeno urbano aymara<sup>26</sup> y continúa la obsesión por la comunidad rural. Los factores que parecen concurrir en esta situación son la falta de preparación académica en las escuelas de antropología de ese entonces para abordar esos temas; la propia complejidad del fenómeno; un fuerte fijación exotista del objeto de estudio derivado de la antropología clásica o, si se quiere, un hábito de sensibilidad intelectual por la diferencia (que, ciertamente, no se visualizaba en lo urbano);

25 También para la zona atacameña, en estos años Serracino (1985) publica un trabajo sobre los aspectos ceremoniales y económicos de la limpia de canales en Caspana, cuando trabajaba para la Corporación Cultural de la Municipalidad de Calama.

26 Con excepción del estudio de Julián González (1987), que como discípulo de J. van Kessel definió a los jóvenes aymaras urbanos como los “hijos de la desintegración cultural” (1987 y su tesis de grado 1991), sólo se pueden mencionar otro de H. González (1990) sobre la complementariedad campo-ciudad en una pequeña comunidad cercana a Arica y, principalmente, los de S. González (1987, 1989) que, siguiendo una línea de investigación histórica sobre la pampa salitrera, incorporó a sus análisis el elemento indígena que trabajó o estuvo conectado a las oficinas.



y, por último, el hecho de que el sujeto social indígena milenario, resistente, atacado por las fuerzas del Estado y el capital, era mucho más atractivo para la cooperación internacional. Se plantea así una convergencia de estereotipos: el de los antropólogos y el de las agencias que financiaban a las instituciones de las cuales eran miembros.

### *Los indígenas y la antropología universitaria*

En la década de los años de 1980 la antropología social desaparece definitivamente de las universidades regionales, producto del control político y la censura ejercida por los rectores delegados del gobierno autoritario.<sup>27</sup> De esta manera, los únicos antropólogos dependientes de entidades universitarias que trabajaron durante este período en la zona fueron los de la Universidad de Chile de Santiago. Junto a ellos también llegan varios tesisistas e investigadores de universidades del extranjero.

María E. Grebe, siguiendo los lineamientos teóricos de la antropología cognitiva, trabajó aspectos de la música (Grebe 1980), la cosmovisión andina en Isluga (Grebe 1981, 1983), el simbolismo (Grebe e Hidalgo 1988), el pastoreo (Grebe 1984a), la etnozoolgía (Grebe 1984b) y, además, la migración altoandina a los valles agrícolas occidentales y a las ciudades de Pozo Almonte e Iquique (Grebe 1986a). La factura de sus estudios sobre la cosmovisión, tanto en sus procedimientos metodológicos como en sus inferencias, ha merecido dudas y reparos, ya que sus conclusiones son sospechosamente cercanas a las que había llegado respecto del mismo tema en el caso mapuche. Su trabajo sobre las migraciones se puede considerar como su aporte de mayor interés, básicamente por ser el primer trabajo publicado sobre el tema; y porque, asimismo, es capaz de percibir que la dinámica de la etnicidad y la identidad étnica pueden seguir lógicas diferenciadas, lo que podría expresarse según la ecuación siguiente: a menor etnicidad en medios urbanos, mayor conciencia de identidad étnica. Milka Castro, junto a las biólogas Carolina Villagrán y Mary Kalin, realiza un estudio etnobotánico (Castro *et al.* 1981) y trabaja sobre las estrategias de subsistencia en la precordillera de Arica (Castro 1982). Más tarde, junto con otros colaboradores, efectúa estudios sobre tenencia de la tierra y uso del agua de riego en la misma zona, cuyos resultados serán publicados en este período o un par de años más tarde (Castro y Bahamondes 1987, 1988, Castro *et al.* 1991, 1992). Sus estudios tienen un carácter más marcadamente etnográfico descriptivo, sin mayor incorporación teórica, hipótesis históricas o marcos de interpretación social más amplios. Al final de este período M. Dannemann y A. Valencia (1989) publican un trabajo de

---

27 Refugiada en los museos y en problemáticas muy alejadas en el pasado, la arqueología tuvo mejor suerte. Lautaro Núñez (1996) ha realizado un recuento de lo acaecido durante el período de dictadura con la antropología en la Universidad del Norte.



síntesis sobre la situación y distribución de los grupos aborígenes chilenos, que sitúa erróneamente un enclave quechua en la comuna de G. Lagos.

Durante este período se inician también extensivas investigaciones etnográficas en el Alto Loa, por parte de un grupo de arqueólogos y antropólogos de la Universidad de Chile y del Museo Chileno de Arte Precolombino, dirigidos por Victoria Castro y Carlos Aldunate. Su interés etnográfico se originó en la adopción de una perspectiva etnoarqueológica, presente ya en su tesis de licenciatura sobre las *chullpa* de Toconce (Aldunate y Castro 1981).<sup>28</sup> A pesar de que esta experiencia dará sus mejores frutos durante la década siguiente, a este período corresponden la realización de un trabajo sobre sacralidad (Castro *et al.* 1980), un estudio etnobotánico con la colaboración de biólogos (Aldunate *et al.* 1981), otro sobre etnozología (Castro 1986) y la publicación de la entrevista a un *yatiri* (Castro 1988), todos en la misma comunidad de Toconce; además de un trabajo denuncia sobre la desecación de las vegas de Turi (Aldunate 1985).<sup>29</sup> También en la misma línea algunos trabajos arqueológicos, especialmente sobre arte rupestre, utilizan información etnohistórica y etnográfica (Berenguer y Martínez 1986, 1989).

El área recibe también la visita de tesis de postgrado provenientes de universidades extranjeras (incluidos algunos chilenos). El geógrafo norteamericano Wayne Bernhardson, en el marco de su tesis de maestría, trabajó sobre pastoralismo y recursos hídricos en la zona de Parinacota (Bernhardson 1982, 1985a, 1985b). El hispano-canadiense Juan Carlos Folla (1989) realizó una tesis acerca de la economía campesina de la comunidad atacameña de Socaire. Patricio Tudela (1992, 1993) investigó por esos años los fenómenos religiosos y la transformación de la comunidad andina en los altos de Arica. Penny Dransart (1988, 1991) estudió la textilera prehispánica y etnográfica en Isluga. Bernardo Muñoz (1993a, 1993b) escribió una controvertida tesis doctoral sobre los fenómenos de desarrollo y etnicidad en San Pedro de Atacama. María Arratia, proveniente de Canadá, realiza una evaluación de las propuestas y la acción de las ONGs del norte de Chile (Arratia 1991). Además, algunos estudiantes holandeses realizan trabajos en la región bajo la supervisión de Juan van Kessel, en ese entonces profesor de la Universidad Libre de Ámsterdam. Entre ellos se cuentan Jaap Lemereis, cuyo trabajo sobre el tema del desarrollo indígena y el conflicto de aguas en la quebrada de Tarapacá fue re-editado en Chile por CREAM (Lemereis 1987); y Laurens van der Zee, que realiza su tesis sobre educación e identidad entre los aymaras (van der Zee 1989). El mismo van Kessel continúa publicando trabajos

28 También en un temprano trabajo de análisis censal para el período 1907-1970 en el área de El Loa (Berenguer *et al.* 1973).

29 Aparte del de Aldunate, la revista *Chungara, Revista de Antropología Chilena* N° 14 publica varios trabajos sobre la presión regional sobre las aguas de las comunidades indígenas del norte del país (Bernhardson 1985b, Hidalgo 1985a, Núñez 1985, van Kessel 1985b).

que resumen o forman parte de su tesis doctoral en el marco de la propuesta de la desestructuración y otros que anuncian la ideologizada posición que asumirá posteriormente sobre la cosmovisión, la religiosidad, la identidad, la medicina, el trabajo y la tecnología aymara como fuentes de especificidad y emancipación andina frente al saber y el mundo occidental (van Kessel 1980b, 1983, 1985a, 1985b, 1985c, 1985d, 1987a, 1988a, 1988b, 1989a, 1989b, 1989c). De manera paralela, a partir de su estudio original de 1970, publica también trabajos sobre los bailes religiosos y la peregrinación a los santuarios del norte de Chile, acercando su explicación al fenómeno religioso andino (van Kessel 1981, 1984, 1987b).

Durante este período se desarrollan varios estudios lingüísticos sobre el aymara regional. Los trabajos más importantes son los de Brian Harmelink (1985) que compara la fonética y la fonología de esta lengua en las áreas del altiplano de Iquique y Arica, en relación con las variaciones dialectales entre las zonas norte/sur de la altiplanicie boliviana; y el de Enrique Díaz (1990) sobre la estructura fonológica del aymara de la provincia de Iquique. En otra línea, en un proyecto dirigido por Jorge Hidalgo acerca de la educación en la zona andina en la Universidad de Tarapacá,<sup>30</sup> se desarrolló una extensa investigación sociolingüística encabezada por Hans Gundermann, cuyos resultados serán publicados más tarde por este investigador (Gundermann 1990, 1994, 1995-1996), aunque circularon previamente como borrador. Paralelamente, en la provincia de Iquique, una investigación con características parecidas es desarrollada por Sergio González en el Taller de Estudios Regionales, quien también a propósito de la influencia de la educación nacional observó la situación de la lengua materna (S. González 1990a). Para esta misma área, también existe un trabajo de María E. Grebe sobre la relación entre cambio cultural y bilingüismo (Grebe 1986b).

### *Los indígenas y la investigación histórica*

Se pueden reconocer con claridad dos líneas. Una es la que continúa con el tipo de investigación de los años de 1960, donde los indígenas aparecen en el contexto más amplio de la constitución de una historia regional (Galdames *et al.* 1981). Aunque recogen hasta cierto punto la influencia de la etnohistoria y la antropología andinas, por diferentes razones sus trabajos no se apoyan en nuevas u originales fuentes documentales. Este es el caso de algunos investigadores del Departamento de Historia de la Universidad de Tarapacá, unidad que edita la revista *Diálogo Andino*.<sup>31</sup> La otra línea representa la profesionalización de la

---

30 Como resultado de este proyecto se publicaron varios documentos de trabajo sobre el tema de la educación entre los aymaras, que circularon en versión mimeografiada (Gundermann 1984a, 1985a-c; Gundermann y Chipana 1986).

31 Destacan los trabajos de Galdames (1987, 1990) sobre la piedra en la mentalidad andina. Además de los aportes ya citados de Álvarez, de esta misma unidad académica Waldo Ríos

etnohistoria, que desarrolla los aportes más novedosos basados en la pesquisa en archivos nacionales y extranjeros, donde los investigadores más connotados son Jorge Hidalgo y José Luis Martínez. La orientación general de sus estudios, bajo la influencia de John Murra, se podría definir como “internalista”, en la medida que el énfasis en la lectura de los fenómenos históricos andinos coloniales se coloca en las lógicas de los actores andinos y en los procesos internos. Aunque no desconocen ni dejan de considerar las fuerzas y factores externos que intervienen sobre la realidad andina, ellos ocupan un segundo plano. Uno de sus principales méritos es que, lejos de plantearse como una historiografía excluyente, en sus prácticas de investigación estos etnohistoriadores han mantenido un fecundo diálogo e influencia recíproca con la arqueología de los períodos tardíos y la antropología socio-cultural.

Sus focos de atención han estado centrados principalmente en la coexistencia multiétnica antes y al inicio de la conquista española, los cacicazgos y las estructuras políticas andinas coloniales, las rebeliones indígenas, los recursos y la movilidad en Atacama y las identidades étnicas. A diferencia de la primera orientación histórica, que se mantiene en gran medida apegada a las crónicas y fuentes secundarias, Jorge Hidalgo y José Luis Martínez realizan un considerable aporte de rescate, transcripción, análisis y publicación de documentación inédita que encuentran en diversos archivos (Hidalgo 1978a, 1978b, 1981a, 1981b, 1982a, 1982b, 1983a, 1983b, 1984a, 1984b, 1985a, 1985b, 1985c, 1986, 1987a, 1987b; Martínez 1985a, 1985b, 1985c, 1986, 1988).<sup>32</sup> Alrededor suyo se empiezan a formar discípulos en las escuelas de historia de la Universidad de Tarapacá, la Universidad Católica de Chile, la Universidad de Valparaíso y la Universidad de Chile, como P. Arévalo, V. Díaz, A.M. Farías, L. Guzmán, M. Lecaros o M. Marsilli, los que aparecen en algunos trabajos (Hidalgo y Díaz 1985; Hidalgo y Arévalo 1987; Hidalgo *et al.* 1988; 1988-1989; Lecaros 1986), pero su mayor producción florecerá durante la década siguiente. Aparte de ellos, la etnohistoria atacameña también recibe en este período los aportes Eduardo Téllez (1984) y de este mismo con Osvaldo Silva (Téllez y Silva 1989), sobre la resistencia y la conquista indígena en el siglo XVI.<sup>33</sup>

---

(1990) también publica un trabajo sobre la continuidad de los mecanismos de solidaridad andinos.

32 Ambos realizan también trabajos en colaboración con arqueólogos (J. Hidalgo *et al.* 1982; Hidalgo y Focacci 1986; Berenguer y Martínez 1986, 1989). J. Hidalgo también participa en esos años como coeditor de la Prehistoria de Chile (Hidalgo *et al.* 1989).

33 Una línea paralela de historia del arte indígena colonial es liderada por Luis Briones, específicamente respecto de la pintura y arquitectura de las iglesias de las comunidades indígenas de la Región de Tarapacá (Briones y Vilaseca 1983; Briones *et al.* 1989; Chacama *et al.* 1988-89; Chacama *et al.* 1992).

## Democratización del país: reconstitución y apertura de la antropología (1990-2000)

Durante este período, con diferentes resultados, se produce una institucionalización del aporte de la antropología socio-cultural dentro del aparato público y de las universidades regionales. Varios antropólogos, junto con otros profesionales de las ciencias sociales, son contratados por organismos estatales, desde donde realizan su aporte a la planificación del desarrollo de las sociedades indígenas regionales. Otros se incorporan a centros universitarios, donde se embarcan en la creación de nuevas carreras, y continúan sus investigaciones bajo este nuevo alero, pero ya sin la premura del diagnóstico o la urgencia de la denuncia. La actividad de las ONGs, después de un período inicial de crecimiento por su nueva relación con el Estado, empieza luego a decaer, y se transforman en organismos técnicos que ejecutan proyectos y programas licitados por los organismos públicos, pierden gran parte de su capacidad crítica y de producción de conocimiento sobre la realidad indígena.

### *El indígena como “beneficiario”: las ONGs como ejecutoras de programas estatales*

Durante los primeros años de retorno a la democracia la actividad de las ONGs regionales se vio notoriamente amplificadas, ya que su apoyo y servicios fueron solicitados por diversos organismos estatales, como el Ministerio de Bienes Nacionales, la ex Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la Corporación Nacional Forestal (CONAF), el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), el Fondo de Solidaridad e Inversión Social (FOSIS) y otros. Paulatinamente, abandonan su rol de organismos intermedios interesados en la reconstitución del tejido social y reconvierten su gestión al modo de empresas que prestan servicios especializados al Estado. De esta manera, acentúan más sus capacidades técnicas y menos las políticas, pierden mucho de su sentido crítico y sus marcos de acción empiezan a ser definidos por sus mandantes, las instituciones públicas. Esta tendencia se agudiza con la progresiva disminución del financiamiento internacional. Paralelamente, enfrentan el surgimiento de varias consultoras formadas por profesionales indígenas, a través de las cuales la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)<sup>34</sup> canaliza sus acciones. De esta forma, algunas ONGs se vieron obligadas a cerrar, como el Taller de Estudios Regionales (TER); reducir sus actividades, como el Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CREAR); o sufrir fracturas internas por conflictos entre sus miembros, en el caso del Taller de Estudios Andinos (TEA), donde la vertiente más tecnocrática

---

34 El organismo estatal creado por el primer gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia para canalizar la política estatal hacia los pueblos indígenas.

y partidariamente incondicional al gobierno se reagrupa en la Corporación Norte Grande. Ubicadas en este nuevo contexto, para las ONGs los indígenas dejaron de ser un actor social al que hay que comprender y acompañar en sus demandas, y se transformaron en “beneficiarios” de proyectos y programas definidos por terceros. Los aportes de estas instituciones a la generación de conocimiento antropológico disminuirán paulatinamente, lo mismo que la notable línea editorial que mantuvieron durante la década anterior.

De todas maneras, en los primeros años de la década de los noventa, antes del éxodo de sus principales investigadores, sus miembros realizan publicaciones sobre la economía campesina (González y Contreras 1994, González y Gundermann 1991 y 1995) y su desarrollo (González *et al.* 1990, 1993); la ganadería altiplánica y la exportación de camélidos (Gundermann *et al.* 1990); la complementariedad económica campo-ciudad (H. González 1990); la propiedad de la tierra (H. González 1994); la percepción naturaleza-cultura (Contreras 1994); experiencias de colonización de nuevos espacios rurales (Gundermann y González 1990) y suburbanos (Arriaza 1995); la textilería (Gavilán y Ulloa 1993, Pizarro 1990); la evaluación de la promoción de la producción artesanal (Carrasco, Gavilán y González 1993) y su impacto en las economías domésticas (Carrasco, Gavilán, González y Gundermann 1993); los tintes naturales (Carrasco 1994b); la comunidad andina (Gundermann y González 1992); el desarrollo organizativo (Pérez 1990a) y la participación política (H. González 1991); organizaciones, identidad e integración subregional (González y Gundermann 1994, 1996); la identidad cultural (González y Gavilán 1993); la influencia de la educación nacional (S. González 1990a, 1990b); del pentecostalismo (Guerrero 1990); categorías de pensamiento (Pérez 1990b); la situación sociolingüística (Gundermann 1990, 1994, 1995-1996); diagnósticos comunales (Gundermann y González 1993); además de la bibliografía sobre los aymaras de Arriaza (1991).

Una excepción dentro de este panorama de decaimiento de la productividad de estos organismos la constituye la investigación sobre el tema de género entre los aymaras, que seguirá haciéndose desde las ONGs, principalmente en el Taller de Estudios Andinos y en Norte Mujer, impulsada por Vivian Gavilán y Ana María Carrasco, las que han abordado las diferencias de género entre hombres y mujeres (Carrasco 2003a, Gavilán 1993, 1995, 1996, 1999); género y ciclo vital (Carrasco 1998b); el embarazo y nacimiento (Carrasco 2003b); la construcción cultural de la sexualidad (Carrasco 2005a, 2005b, 2005c; Carrasco y Cofré 2001; Carrasco y Gavilán 2004, 2006, 2007); la violencia conyugal (Carrasco 2001); religiosidad, ritos y género (Gavilán 1998, 2001); la división sexual del trabajo (Gavilán 2002) y la influencia del sistema educacional sobre la misma (Carrasco y Gavilán 2000); la inserción urbana y el trabajo femenino remunerado (Carrasco 1994a, 1998a, 1999, González y Carrasco 1995); la participación social y política de la mujer aymara (Carrasco 1993a, 1997, Gavilán 1997); y, también, diagnósticos generales sobre la

situación de la mujer en los sectores rurales de la I Región (Carrasco 1993b). Esta misma institución ha seguido publicando también sobre otros temas relacionados con los aymaras, como el educacional (Echeverría 1999), el ambiental (H. González 1999) y textos sobre divulgación de la historia y la cultura prehispánica y aymara (Carrasco y Cofré 2003), incluida su situación posthispánica (Hidalgo y González 2003) y actual (H. González 2003); además de un recuento de las festividades andinas (Gavilán 2003).

También desde una posición marginal a la academia, ligado al CREAT o a través del IECTA, su propia organización, Juan van Kessel continúa sus publicaciones sobre la sociedad (van Kessel 1991b, 2000a), la cosmovisión (van Kessel 1993b, 1993c, 1993d, 1994, 1997b), la religión (van Kessel 1990f, 1992c, 1992d, 1992g, 1999, 2001), la organización espacial (van Kessel 1991d), la economía (van Kessel 1992b, 2003), el trabajo (van Kessel 1992e) y la tecnología simbólica andina (van Kessel 1990d, 1990e, 1991a, 1992f, 1993a, 1997a, 2000b; van Kessel y D. Condori 1992). A partir de su tesis sobre holocausto aymara frente al progreso y la modernización, termina elaborando una propuesta casi teológica de valorización del saber andino tradicional como la única vía de emancipación posible para este pueblo, incluido su particular y pesimista diagnóstico de la vitalidad de la cultura aymara y de los procesos étnicos que se inauguran a fines de los años ochenta y se potencian con la redemocratización del país (van Kessel 1990a, 1990b, 1990c, 1991c; y el último capítulo agregado a la reedición de su tesis doctoral, 1992a). Alrededor suyo y de su propuesta se agrupan algunos intelectuales indígenas de Chile, Perú, Bolivia y Ecuador, e investigadores y sacerdotes no indígenas, que han participado en eventos que han dado origen a un libro sobre los rituales mortuorios y otro sobre la tecnología andina.<sup>35</sup> Van Kessel colabora también con los capítulos sobre el pueblo aymara (van Kessel 1996a y 1996b) en la obra sobre la etnografía chilena (Hidalgo *et al.* 1996).

---

35 El primero, editado por el mismo van Kessel (1999), contiene también los aportes de A. Aláez (1999), M. Escalante (1999) y de M. Ortega (1999) para el caso andino chileno (todos los trabajos de este libro fueron republicados el año 2001 en *Chungara, Revista de Antropología Chilena* vol. 33, N° 1. El segundo, editado en conjunto con H. Larraín (van Kessel y Larraín 2000), incluye también los aportes de J. Herrera (2000) sobre los derechos de agua en Tarapacá en los S. XVII-XIX y de E. Torrico (2000) que compara la situación actual del manejo del agua en la quebrada tarapaqueña con lo que ocurre en Cochabamba.

*Los indígenas desde el Estado: la inserción de antropólogos en servicios públicos regionales*

La llegada de la “alegría”<sup>36</sup> originó una diáspora de antropólogos y otros profesionales desde las ONGs hacia los servicios públicos y las universidades regionales. Ahora la antropología tiene una inserción legitimada en el aparato gubernamental, aunque dentro de una demanda más amplia de profesionales con experiencia de trabajo con el mundo popular, que incluye lo indígena. En parte ello se explica por el reconocimiento genérico del aporte de las ciencias sociales a la democratización del país, pero, también, por la contribución específica que la antropología puede realizar sobre temáticas como las de las minorías étnicas en particular y a la amplia cuestión de la cultura en general. Estos tópicos, sobre los cuales las burocracias y tecnocracias de gobierno tienen ahora mayor sensibilidad, facilitan la apertura hacia una disciplina social antes relegada a una curiosidad académica o a los museos. Estos antropólogos, en la medida de lo posible, han participado en la elaboración de políticas públicas y en la preparación de diagnósticos, planes y programas de desarrollo. No obstante, su aporte forma parte de propuestas más amplias o se restringe a la ejecución y evaluación de paquetes de apoyo diseñados a nivel central. Sus quejas son recurrentes respecto del agotamiento de sus capacidades en tareas burocráticas, la escasa posibilidad de generar y elaborar conocimientos innovadores en sus radios de acción y competencia, aparte de su dependencia de los vaivenes políticos de la administración estatal.<sup>37</sup> De todas maneras, ellos se incorporan a los organismos de gobierno con las mismas visiones que desde las ONGs se habían generado respecto del mundo indígena. Así, aymaras y atacameños siguen siendo una problemática casi exclusivamente rural, se presta escasa atención al componente urbano y se mantiene una percepción extremadamente rígida de las relaciones campo-ciudad y tradición-modernidad, lo que limita fuertemente la comprensión del sujeto indígena desde su actual complejidad.

*Los indígenas vistos desde la academia: la inserción de antropólogos en medios universitarios regionales*

Después de muchos años, se produce la inserción en el medio universitario regional de antropólogos y sociólogos ocupados en la temática andina. Participan

---

36 “La alegría ya viene” fue el eslogan utilizado por la Concertación de Partidos por la Democracia en la campaña plebiscitaria de 1988.

37 Por ejemplo, P. Arriaza ha seguido realizando algunos trabajos sobre experiencias de colonización de la Pampa del Tamarugal (2002a) y el impacto de los proyectos mineros entre los aymaras (2002b), los que se mantienen inéditos. Otros son los casos de una variedad de informes a instituciones públicas elaborados en el marco de proyectos, los que permanecen inéditos.



de la creación de carreras, como la de Sociología en la Universidad Arturo Prat de Iquique; también se produce su ingreso a unidades eminentemente dedicadas a la arqueología (casos de San Miguel de Azapa y de San Pedro de Atacama) o la historia y geografía (caso del ex Departamento de Antropología, Historia y Geografía de la Universidad de Tarapacá). Quienes se incorporan a estas unidades y centros se han empeñado en realizar estudios de perfeccionamiento académico en Chile y el extranjero, mayoritariamente en búsqueda de formación complementaria y del grado de Doctor, de acuerdo con las nuevas políticas de contratación universitaria. Esta situación está generando, aparte de la formación de las personas, la producción de nuevos trabajos de investigación.

Con participación de antropólogos se está replanteando la función de docencia en unidades que previamente se han dedicado de manera exclusiva a la investigación. En esta perspectiva se puede mencionar la creación de la carrera de Antropología en la Universidad de Tarapacá el año 2006, y previamente de un programa de Magíster, que luego derivará en un Doctorado, a través de una alianza entre la Universidad de Tarapacá y la Universidad Católica del Norte. Se abre aquí la posibilidad de un espacio compartido de trabajo en docencia e investigación entre arqueólogos, antropólogos y etnohistoriadores. Asimismo, una mayor posibilidad de integración disciplinaria entre las ciencias antropológicas. A través de la docencia, el traspaso de conocimientos generados por los investigadores de estos centros y, por cierto, también la formación de generaciones de reemplazo en la misma región, se retoma de alguna manera el proyecto interrumpido que tuvo lugar en la Universidad Católica del Norte con su Escuela de Arqueología. Se hace posible también la formación de grupos y equipos de trabajo, cuestión hasta ahora inédita en la organización de la producción del conocimiento antropológico universitario regional.

Por tratarse de un fenómeno reciente no es posible plantear una evaluación del desarrollo del conocimiento antropológico que ha tenido lugar en estos medios. Se pueden atisbar algunas señales de dulce y de agraz. Lo primero es que el conocimiento que se está generando abandona la contingencia, característica de la producción intelectual al alero de las ONGs. En términos de la modalidad de producto ya no se generan diagnósticos, sino que reportes científicos (monografías, artículos en las revistas de la especialidad). Esto tiene una consecuencia respecto del ámbito de difusión de este conocimiento. Ya no es apropiada por los sujetos de referencia (organismos públicos, intelectualidad andina), sino que por una comunidad académica regional y nacional. Pese a ello, desde el Estado y ciertas instituciones se requiere a veces del expertizaje de estos profesionales en servicios de consultorías especializadas (propiedad de la tierra, conflicto andino, educación, etc.). Se trata de incursiones ocasionales o esporádicas y ya no de un quehacer continuo o sistemático. Es de destacar la legitimación de los conocimientos y pericia investigativa de estos profesionales. El aporte académico de antropólogos



ha favorecido también que en los órganos de difusión científica de estas unidades académicas aumente el número de páginas destinadas a la antropología. Es el caso de las revistas *Chungara* y *Diálogo Andino* en la UTA, la *Revista de Ciencias Sociales* de la UNAP y *Estudios Atacameños* de la UCN.

En cuanto al conocimiento que se está desarrollando en las universidades del norte, se consideran temáticas que se arrastran desde el período anterior, cuando algunos de estos investigadores todavía pertenecían a las ONGs, así como algunas aperturas.<sup>38</sup> Entre las primeras se deben considerar reseñas generales sobre la cultura aymara (H. González 2001b, 2003), ritos ceremoniales (Larraín 1991); el pentecostalismo (Guerrero 1990, 1992, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1997a, 1997b, 1998); las economías de comunidades (González y Gundermann 1991) y sus transformaciones (H. González 2001a); los cambios en la ganadería (Gundermann 1998a); la complejización de la economía campesina actual (H. González 2004, 2005); caracterizaciones de sectores de comunidades (H. González 2002a); comunidad e identidades colectivas (Gundermann 1998b); comunidad, sociedad y procesos históricos (Gundermann 2001, 2003c); los usos económicos del espacio (H. González 1997b); de los recursos (Rivera 1994b, 1995); la constitución histórica (Gundermann y González 1997) y los sistemas actuales de propiedad de la tierra (H. González 1998a, 2004); los conflictos internos por la tierra (Gundermann 2005a); la presencia indígena en el enclave salitrero (S. González 1991, 1995, 1996a, 2002b, 2002c, 2006);<sup>39</sup> la influencia de la educación nacional (S. González 1993, 1996b, 1997, 2000, 2001, 2001-2002, 2002a); la etnoeducación (Podestá 1991, 1993); la educación intercultural (S. González 1998, 1999); la sociolingüística andina (Gundermann 2005b); las influencias del aymara en el castellano hablado en los sectores rurales (Contardo y Espinosa 1991, Espinosa 1996, 1999; Gundermann *et al.* 2006); la historia del pueblo atacameño desde la prehistoria (Núñez 1992) y la historia andina de los siglos XIX y XX (H. González

38 Una mención aparte merecen los aportes de un grupo de investigadores de la Universidad de Antofagasta, que a partir de los años noventa realizan una serie de publicaciones que se enmarcan más bien en un plano de rescate y divulgación general del patrimonio cultural de las comunidades indígenas del área atacameña, incluidas su historia y su lengua (Bustos 1999, 2000; Bustos y Lehnert 1999, 2000; Gómez 1995; Gómez *et al.* 1998; Gómez y Bustos 1999; Gómez y Siarez 1995; Lehnert 1994, 1998, 1999b, 2000; Lehnert *et al.* 1997). Destacan Domingo Gómez que, desde su época de profesor rural en la zona, ha contribuido con recopilaciones de relatos orales (1976, 1979, 1980, 1982, 1993, 1994) y con un trabajo sobre la alimentación (1981-1982); y Roberto Lehnert con sus aportes sobre la lengua kunza, la literatura oral y otros aspectos de la cultura atacameña (1976, 1978, 1982, 1987, 1988, 1993, 1995, 1999a, 1999c, 2002). Otros autores ajenos a la disciplina que trabajan respecto de la zona de Atacama son Reinaldo Lagos *et al.* (1982, 1988, 1995-1996) sobre creencias y ritos en Río Grande, Ana Matus (1993-1994) sobre la ceremonia de la limpieza de canales en Caspana y Gustavo Rodríguez (2003) sobre el canto ceremonial del talátur.

39 El trabajo de S. González (2009) sobre la presencia boliviana en la producción salitrera, incluido en este mismo número, forma parte también de este mismo esfuerzo.

2002b, González e Hidalgo 2001; S. González 2002d, Gundermann 2002b, 2002c). Aparte de la tendencia a dar profundidad histórica a antiguos problemas manifiesta en algunos investigadores, como temas emergentes se presentan las migraciones andinas hacia las ciudades costeras y la inserción social y económica urbana (H. González 1996a, 1996b, 1997a; H. González *et al.* 1996); los derechos territoriales (Barros 1998, 2000); los procesos de etnicidad y de constitución de identidades étnicas (Barros 2004, H. González 1998b, 2000a y 2000b, Gundermann 1998c, 1999, 2000, 2002a, 2004a; Gundermann *et al.* 2005a, 2005b, Rivera 1994a, 1997, 1999a, 1999b, 2004);<sup>40</sup> identidad étnica y ciudadanía (Gundermann 1995, 1997, 2003b); etnicidad, poder local y política (Gundermann 2003a, 2004b, 2006); aymaras y poder político regional (V. Guerrero 1996); la población indígena y los estupecientes (Gundermann y González 1999).

En la revisión de los antiguos temas y en la propuesta de estas nuevas áreas de estudio, se manifiesta con más fuerza la condición histórica y social compleja del sujeto indígena. De esta manera, hoy resulta difícil eludir que aymaras y atacameños son sujetos complejos y dinámicos: circulan entre el campo y la ciudad, cambian de sistema religioso, las bases agropecuarias ya no son el referente principal de sus economías, la comunidad andina ya no tiene sólo un asiento rural sino una definición translocalizada, la sociedad andina se regionaliza, la cultura se pluraliza, la propia sociedad se hace más heterogénea, su chilenización no ha conducido al abandono de otras identidades étnicas supuestamente más tradicionales, sino que, posiblemente, las ha reforzado e incidido en la creación de otras, los “jóvenes de la desintegración cultural” son los adalides de la reformulación étnica y de la adhesión emocional a la tradición, etc. De todas maneras y pese a esta constatación, las reacciones de los investigadores han sido distintas. Algunos han seguido trabajando sobre la tesis simple de la desestructuración y continúan manejando conceptos teñidos por la polaridad tradición-modernidad (como J. van Kessel y B. Guerrero). Otros han optado por buscar nuevas orientaciones teóricas que permitan una mejor comprensión de esta complejidad, desechando inscribir la discusión en esta polaridad y orientando la búsqueda de explicaciones en los propios procesos de modernidad regional (como S. González, H. González y H. Gundermann). Así, en la literatura empiezan a aparecer conceptos y temáticas como las de la relación entre etnicidad y ciudadanía, migración y continuidad cultural, un cuestionamiento de las premisas de la noción de campesinado aplicada a las poblaciones andinas, el conflicto étnico y de nacionalidades y otros. Finalmente, pero ubicadas institucionalmente en ONGs, se ha incorporado el tema de las relaciones de género (principalmente a través de las investigaciones de A.

---

40 Sobre este tema también se puede consultar un trabajo de Xavier Albó (2000), donde aborda la situación en Bolivia, Perú y Chile.

M. Carrasco y V. Gavilán, las que continuarán con sus indagaciones sobre este tema después de su incorporación a las universidades regionales).<sup>41</sup>

*Realidad indígena y consultorías: antropología,  
planificación regional y acción del Estado*

Aunque sumergida en problemáticas sectoriales, la antropología participa actualmente en la planificación pública regional. Lo hace de manera directa a través del aporte de algunos profesionales que se incorporaron al sistema público; y, de manera indirecta, mediante el trabajo eventual de otros que laboran en medios universitarios o en consultoras que realizan estudios por encargo de organismos estatales. Algunos antropólogos participan incluso en la ejecución de programas públicos, incluidos en equipos más amplios de profesionales de los propios servicios gubernamentales, de ONGs o empresas subcontratadas. A través de actividades de este tipo, se ha ido generando conocimiento sobre algunos aspectos de la realidad andina, bajo la forma de catastros y evaluación del uso de los recursos agua y tierra, informes de impacto de proyectos de inversión y otros similares. Con ello se ha logrado crear una base de información básica importante, pero que permanece ampliamente desaprovechada, no relacionada o integrada, ya que muchas veces se desconoce su existencia o es de difícil acceso, por tratarse de informes de trabajo de uso restringido y resguardados por los organismos públicos que los encargan.

*Los indígenas desde la metrópolis: la investigación antropológica  
universitaria desde el centro del país*

En este punto se debe señalar la notable continuidad de los estudios emprendidos en el Alto Loa por arqueólogos que ligan a sus intereses el trabajo etnográfico y etnohistórico, en especial el “Grupo Toconce” constituido originalmente por Victoria Castro, Carlos Aldunate y José Berenguer, a los que se une posteriormente José Luis Martínez.<sup>42</sup> Estos investigadores han seguido explotando la riqueza de la

---

41 Sus trabajos incluidos en este mismo número son ejemplo de ello (Carrasco y Gavilán 2009, Gavilán 2009).

42 Victoria Castro ha trabajado, además, el tema de la evangelización temprana y la religión atacameña (Castro 1991, 1993, 1997), la adoración a las montañas (Castro y Aldunate 2003), las ceremonias tradicionales (Castro y Varela 1994), la tradición oral (Castro y Varela 1992), la dinámica de las identidades (Castro 1998, 2001), la ocupación del espacio (Castro *et al.* 2004). Con José Luis Martínez es autora de la síntesis etnográfica del pueblo atacameño (Castro y Martínez 1996). También lideró un proyecto sobre etnobotánica entre aymaras y atacameños, que ha entregado importantes publicaciones (Romo *et al.* 1999, Villagrán y Castro 1997, Villagrán, Castro y Sánchez 1998, Villagrán, Castro, Sánchez, Romo, Latorre

combinación de la investigación arqueológica con la documentación etnohistórica y la información etnográfica (p. ej., Aldunate *et al.* 2003, Berenguer 2004; Castro y Gallardo 1995-1996, Castro y Varela 2000).<sup>43</sup> Al trabajo de ellos se unen investigaciones de jóvenes antropólogos, tesis y alumnos vinculados a este grupo y otros profesores de la Universidad de Chile. Es el caso de varios trabajos etnográficos, testimoniales o de rescate, sobre el carnaval de Ayquina (Mercado *et al.* 1996), la muerte en el Alto Loa (Mercado *et al.* 1997), la alfarería en Toconce (Varela 1992, 2002), los relatos de un líder ritual en Caspana (Miranda 1997), la organización social, tradición y cambio cultural en Socaire (B. Hidalgo 1992), la tecnología ganadera en Talabre (Morales 1997), la percepción y representación del ambiente entre pastores de Ollagüe (Romo 1998a), el cambio ambiental, pérdida y vitalización cultural en Conchi (Villaseca 2000). Una reunión académica sobre el tema de ciencia andina permitió en enero de 1999 la presentación de diversos trabajos de antropólogos jóvenes, en su mayoría de la Universidad de Chile, de manera independiente o como colaboradores, sobre temáticas como la del pastoralismo atacameño (Romo 1998b), el conocimiento y manejo de recursos naturales en la zona (Núñez 1998), los fenómenos de transformación de las bases locales de sustentación (Villaseca 1998), la etnobotánica atacameña (Villagrán, Castro, Sánchez, Romo, Latorre e Hinojosa 1998, Cárdenas 1998).<sup>44</sup> María E. Grebe continúa publicando sobre simbolismo (Grebe 1990a, 1990b, 1994, 1995-1996) y la religiosidad aymara (Grebe 1993), siempre en el marco de la antropología cognitiva. P. Tudela (1993, 1994, 2002) aborda las transformaciones religiosas y la chilenezación. Milka Castro, otra investigadora de la Universidad de Chile, ha realizado estudios de valoración de recursos agropecuarios en el área atacameña y aymara, lo que representa una continuidad de trabajos que había iniciado la década anterior, ahora bajo la modalidad de consultorías,<sup>45</sup> centrando sus publicaciones sobre el tema de los derechos de aguas de las comunidades indígenas (M. Castro

---

e Hinojosa 1998; Villagrán, Castro, Sánchez, Hinojosa y Latorre 1999, Villagrán, Romo y Castro 2003), incluido su último libro sobre ciencia indígena en los Andes (Castro y Villagrán 2004).

- 43 Asimismo, las nuevas generaciones de arqueólogos han empezado a cuestionar y replantear su quehacer en términos de la interacción con las comunidades indígenas contemporáneas que han empezado a reclamar sus derechos sobre el patrimonio cultural existente en su territorio (Ayala *et al.* 2003, Bravo 2003, Carrasco *et al.* 2003, Jiménez y Seguel 2003, Jofré 2003a, 2003b, Romero 2003, Uribe y Adán 2003).
- 44 Estos trabajos fueron publicados en la revista *Estudios Atacameños* N° 16, que incluye, además, trabajos de etnobotánica en Caspana (Villagrán, Castro y Sánchez 1998); sobre evidencias de multilingüismo en la fitonimia de San Pedro de Atacama (Sánchez 1998); sobre pastoralismo y transformaciones sociales (Gundermann 1998a, 1998b, 1998c); y sobre proyectos de irrigación en el desierto (Santoro *et al.* 1998).
- 45 Milka Castro ha liderado varios proyectos, como el Catastro de Vegas y Bofedales I y II Regiones, financiado por la Dirección General de Aguas; o el de Uso y apropiación cultural de la tierra por las comunidades aymaras en la provincia de Parinacota, financiado por la CONADI.

1996, 1997, 2001a, 2001b) y el pastoralismo (M. Castro 2000, Castro y Bahamondes 1997). Por último, Claudia Zapata (2004), magíster en estudios latinoamericanos, ha analizado la forma en que atacameños y aymaras se plantean frente al tema de la historia y el desafío de presentar su propia versión, a propósito de su participación en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, así como la relación entre memoria e identidad colectiva entre los aymaras (Zapata 2007).

Cabe mencionar, finalmente, los trabajos de otros tesisistas de pre y postgrado en antropología, que realizan sus estudios en el área. M. Ortega (1999a) termina su tesis doctoral sobre identidad indígena y nacionalismo en Isluga. De la Universidad de Chile, J. Salinas (1991) trabaja sobre la tenencia de la tierra en la comunidad de Isluga; K. Tabilo (1997, 1999) sobre relatos orales aymaras; M. Núñez (2002) analiza el impacto minero en la comunidad atacameña de Toconao; D. Rusowsky (2002) trabaja sobre atacameños y medios de comunicación; D. Jofré (2003a), interesada en el manejo del patrimonio arqueológico, indaga también sobre la comunidad actual de Belén en la precordillera de Arica; G. Aránguiz (2004) trabaja en la comunidad de Cariquima; E. Contreras (2005), a su vez, aborda las relaciones fronterizas de los indígenas de la Puna de Atacama. Del Magíster de Género de esta misma universidad, M. S. Pérez (2003, 2005) realiza su tesis sobre los significados de la salud en Talabre. De la Universidad Austral de Valdivia, P. Arriaza (1990) trabaja sobre las estrategias de supervivencia campesina en la comunidad altiplánica de Villablanca; O. Aguirre (1995) lo hace en la comunidad precordillerana de Chiapa; mientras que F. Egaña (2005) analiza los casos de un *yatiri* y un *qulliri* en la ciudad de Arica. De la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, M. Núñez (2000) trabaja en la comunidad atacameña de Peine; Pamela Beltrán R. (2002) sobre la acción y discursos de las organizaciones atacameñas; Patricia Beltrán (2000) sobre rituales en Cariquima.<sup>46</sup> También llegan algunos alumnos de antropología a realizar sus prácticas profesionales, cuyos informes han tenido cierta difusión o han sido publicados. Es el caso de J. Luque (1998) que trabaja el tema de la construcción de la masculinidad entre los aymaras. Algunos alumnos de disciplinas afines a la antropología también desarrollan sus actividades de titulación con los grupos indígenas de la zona. Es el caso de estudiantes de sociología de la Universidad Arturo Prat, como C. Echeverría (1998a) con su tesis sobre el matrimonio y las relaciones de género en Isluga y Cariquima;<sup>47</sup> de R. Aguilera (2002) acerca de las representaciones sociales

46 Esta última también ha publicado un trabajo sobre organización social y representación espacial en la misma comunidad de Cariquima (P. Beltrán 2002).

47 C. Echeverría (1998b) también publica un trabajo sobre la división sexual del trabajo y el matrimonio.

del Estado entre los aymaras; de derecho de la Universidad de Chile, como F. Báez (2002) sobre el problema del agua entre los atacameños.<sup>48</sup>

Por otro lado, el área sigue recibiendo la visita o los aportes de antropólogos de otros países que llegan a realizar sus tesis o continúan sus investigaciones y reflexiones anteriores. J. L. Anta (1997a, 1997b, 1998), proveniente de la Universidad de Jaén, trabaja en la zona de San Pedro de Atacama, principalmente sobre el tema del choque entre tradición y modernidad. P. Dransart (1995, 1996, 1997, 2002a, 2002b) sigue publicando sobre aspectos simbólicos y rituales relacionados con la textilera y la ganadería en Isluga. M. Arratia (1993, 1994, 1995, 1997a, 1997b, 1998), asociada por un corto período a la Universidad de Tarapacá, trabaja sobre el tema intercultural en educación y medicina, realizando también una crítica al modelo de matriz cultural implícito en los aportes de van Kessel (Arratia 1992-1993). B. García (1997), para su tesis doctoral en la Universidad Complutense, trabaja sobre el discurso político de las organizaciones aymaras. Clara Zapata (1999, 2001), estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, realiza su tesis de licenciatura en etnología sobre la reformulación de las identidades entre los aymaras. J. C. Mamani (2003), estudiante en ese momento de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, realiza su tesis sobre el tema socio-lingüístico en la provincia de Parinacota.

### *La intelectualidad indígena: la construcción de una visión de sí mismos*

En los últimos años ha empezado a emerger una intelectualidad indígena regional. Sus representantes provienen de la historia, las leyes e incluso de disciplinas como la ingeniería y la biología. Además, hoy están formándose y egresando los primeros antropólogos y arqueólogos aymaras y atacameños. El tipo de conocimiento que han generado sobre sus propios pueblos contiene paradojas. Se trata de un tipo de discurso alternativo, que es utilizado para validar tesis ideológicas indianistas y levantar demandas con alcances étnicos sobre la base de una discusión de sus derechos. No obstante, al depender la mayoría de las veces del financiamiento del Estado, específicamente de la CONADI, en lo concreto sus trabajos se reducen en su mayor parte a diagnósticos, que pueden incluir o no algunas declaraciones referidas a estos principios indianistas e indigenistas. Sus contenidos aportan escasa información nueva u original, ya que esta es a veces copiada o reciclada y con niveles de elaboración definitivamente deficientes. Aunque critican fuertemente el cientificismo "occidental" del conocimiento generado por las ciencias sociales

---

48 El tema de los derechos ancestrales de las comunidades indígenas sobre el agua ha recibido también el aporte de algunos abogados, como Manuel Cuadra (1999, 2000, 2001) que reside en la localidad de San Pedro.

y la antropología, se sirven de este mismo tipo de conocimiento para validar sus ideas, argumentos, propuestas o demandas. Normalmente se mueven entre la crítica poco informada y el uso descontextualizado de resultados de investigación antropológica. Las temáticas abordadas en sus estudios se refieren principalmente a la infraestructura de riego, la evaluación de recursos y de oportunidades de inversión, y la educación intercultural bilingüe. Han dado a la luz, además, algunos ensayos que argumentan su posición acerca de la utopía y la identidad andina o la agresión occidental.<sup>49</sup> En concordancia con la dependencia financiera del Estado, para el desarrollo de sus estudios (técnicos, socioeconómicos, evaluación de proyectos), muchos de estos profesionales se han organizado en empresas consultoras privadas. Destaca entre estos intelectuales el uso extensivo de las posibilidades abiertas por Internet, con la finalidad de difundir sus planteamientos, informarse de temas de su interés o comunicarse a través de redes más amplias que exceden el mundo estrictamente andino.

### *Una mirada al pasado: historia y etnohistoria andinas*

En este campo se presenta una continuidad con los problemas de investigación que venían trabajándose sobre lo andino colonial. En la historia y etnohistoria regionales siguen trabajando activamente los profesores Jorge Hidalgo (1996a, 1996b, 1997, 1999-2000, 2003)<sup>50</sup> y José Luis Martínez (1990a, 1990b, 1992a, 1992b, 1994, 1995a, 1995b, 1995c, 1996, 1998, 2000a, 2000b, 2000c, 2000d, 2002, 2003, 2004a, 2004b, 2004c, 2006). Aunque la influencia del primero en la formación de historiadores en la Universidad de Tarapacá declina considerablemente,<sup>51</sup>

49 Entre la intelectualidad indígena aymara y atacameña destacan algunos trabajos de Juan Álvarez Ticuna (1987, 1989a, 1989b, 1990, 1991, 1995, 2000, 2002), Cornelio Chipana (1986, 1989, 1995, 1996a, 1996b, 2000), Manuel Escalante (1999, 2001), Emilio Fernández Canque (2001), Pedro García (2002), Bartolo Mamani y Javier Vilca (1989), Manuel Mamani (1982, 1985, 1988-1989, 1989, 1994, 1996, 1999, 2002, Mamani y Luque 1997), Walter Quispe (Quispe *et al.* 1999), Eva Siarez (1998), Gómez y Siarez 1995).

50 Los principales trabajos de la obra de J. Hidalgo son incluidos en su reciente libro sobre la historia andina en Chile (Hidalgo 2004). Una muestra de la continuidad de su rescate y análisis de fuentes documentales de archivos se puede observar en su trabajo incluido en este mismo número sobre la obra de O'Brien (Hidalgo 2009).

51 A fines de los años noventa un grupo de estudiantes de la carrera de historia de la Universidad de Tarapacá, hoy egresados, forman el Taller de Investigaciones Culturales Tincu, que edita desde 1997 la revista *Percepción*, que incluye algunos aportes referidos al mundo andino, principalmente de Alberto Díaz, Carlos Mondaca, Rodrigo Ruz y Macarena Gálvez. Se trata de trabajos de iniciación a la investigación sobre aspectos actuales o pasados, para lo cual utilizan fuentes regionales, principalmente de los archivos de la subdelegación de Putre y de la gobernación de Arica que mantiene esta universidad. Algunos de ellos han publicado textos de difusión de historias de comunidades con el auspicio de programas de apoyo al desarrollo de la cultura (Díaz *et al.* 2002, Gálvez y Ruz 2004, Ruz y Gálvez 2001, 2003).



ambos contribuyen a formar e influncian a algunos nuevos investigadores egresados de pregrado y postgrado de las universidades de Chile, Valparaíso y Academia de Humanismo Cristiano. De esta manera, ha aumentado el número de profesionales trabajando sobre historia y etnohistoria andinas y se verifica una mayor diversificación de los temas tratados aprovechando el rescate de una más amplia información documental.<sup>52</sup> Destaca el empleo de la noción de identidad étnica para señalar la existencia de varios grupos étnicos en situación de coexistencia o para delimitar espacios de interacción y territorios. Asimismo, en el plano teórico y metodológico algunos de estos investigadores se distancian de supuestos positivistas y dan una creciente valoración a la historia interpretativa.

Como se ha mencionado, algunos antropólogos también han buscado dar profundidad temporal a sus investigaciones, incursionando en estudios antropológico-históricos. Es el caso de Héctor González en el tema de la constitución y desarrollo del sistema de propiedad de la tierra y de Hans Gundermann en la formación y transformación de la comunidad y los cambios históricos de la relación entre identidad étnica y ciudadanía en el norte de Chile.<sup>53</sup> A ellos se agrega el sociólogo Sergio González quien ha rescatado la presencia indígena en sus trabajos sobre el ciclo salitrero y la introducción de la escuela nacional chilena en el sector rural de Tarapacá. Con esta búsqueda se hace más evidente la necesidad de avanzar en la comprensión del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, un período que historiadores y etnohistoriadores habían abordado insuficientemente, bajo el supuesto de que la comprensión de los procesos étnicos requiere situarlos en el contexto del desarrollo de la modernidad latinoamericana visible en el cambio del Estado colonial al Estado nación, en el surgimiento de las economías capitalistas de enclave, en el desarrollo del Estado republicano, etc.

---

52 Dentro de este nuevo grupo de investigadores destacan los aportes de C. Andaur, M. Araya, P. Arévalo, V. Briones, L. Castro, N. Castro, S. Dueñas, A. Durston, A.M. Farías, C. Figueroa, V. Gallardo, F. Henríquez, J. Herrera, V. Manríquez, M. Marsilli, N. Martínez, C. Odone y C. Sanhueza (Andaur 2004, Araya 2003, Arévalo 1993, Briones 1999, L. Castro, 1999 y 2004, Castro y Figueroa 2001-2002, 2005, Castro e Hidalgo 1999, 2002, Dueñas 2003 y 2005, Durston e Hidalgo 1999, Figueroa 2001, Henríquez 1997-1998 y 2003, Herrera 1991, 1998 y 2000, Hidalgo y Castro 1997 y 1999, Hidalgo y Durston 1998, Hidalgo, Marsilli y Ruiz 1990, Hidalgo, Marsilli, Santoro y Correa 1990, Hidalgo *et al.* 1991, Hidalgo *et al.* 1992, Hidalgo *et al.* 1997; Hidalgo *et al.* 2004; Hidalgo y Manríquez 1992; Manríquez 1999-2000; Manríquez y Sánchez 2003, Marsilli e Hidalgo 1992, Martínez *et al.* 1991, Martínez *et al.* 2002, Odone 1994, 1995, Ortiz 1995, 1998, Sanhueza 1991, 1992a, 1992b, 2000, 2001, 2002, 2004, 2008). También en el marco de un proyecto dirigido por J. Hidalgo, L. Galdames (1999) ha publicado un trabajo sobre el ámbito "local" como perspectiva de análisis para los pueblos andinos de la región.

53 Esta preocupación sigue vigente, como lo muestra el trabajo sobre propiedad de la tierra e identidades colectivas incluido en este mismo número (González y Gundermann 2009).



## Vacíos y desafíos en la producción de conocimiento antropológico sobre aymaras y atacameños

La producción de conocimiento sobre las sociedades andinas del norte de Chile manifiesta carencias y problemas. En este acápite se resumen algunos de estos vacíos y se proponen algunas orientaciones posibles de investigación que, a nuestro entender, son fundamentales para la continuidad y proyección de una antropología regional que mire hacia el siglo XXI. No se trata de una discusión exhaustiva; tampoco está exenta de nuestros énfasis y preferencias. De todas maneras, se apoyan en el examen de la trayectoria de la disciplina realizada más arriba, en nuestra propia experiencia de investigación y en una percepción razonable acerca de las condiciones para una antropología con más consecuencias de conocimiento.

Uno de los temas característicos de la investigación regional son las economías campesinas andinas. En la investigación sobre economía de la zona andina existe una gran cantidad de informes e investigaciones que tratan diversos aspectos. Algunos trabajos han abordado cuestiones centrales como la estructura de composición de los ingresos rurales y urbanos entre los aymaras y entre el campesinado atacameño de San Pedro de Atacama. Los mayores problemas se presentan con la ausencia de síntesis y la utilización de herramientas teóricas y metodológicas que no han permitido superar la dicotomía rural/urbano desde la cual se ha construido este tipo de conocimiento. Algo se ha avanzado en trabajos recientes con el empleo de la noción de translocalización económica. Este concepto, sin embargo, no termina de resolver las cosas, ya que si bien ayuda a considerar de mejor manera las relaciones y los espacios económicos regionales con presencia andina, no permite responder la desafiante pregunta sobre los sujetos económicos con los que actualmente debe tratar la antropología regional; por ejemplo, ¿qué son hoy, económicamente hablando, los atacameños de San Pedro de Atacama y sus *ayllos* o los numerosos residentes aymaras en la nueva comuna de Alto Hospicio, provenientes del altiplano y de una frontera relativamente “recalentada”?

La pregunta por la sociedad andina, por el vínculo social, tiene pendientes mejores respuestas. Sobre la organización social existe una abundante literatura compuesta de monografías de comunidades, aunque en general misceláneas y con análisis superficiales de las relaciones sociales, ya que temas clásicos en estos estudios, como la familia y el parentesco, tienen todavía una realización incipiente. En general, la temática de la comunidad andina está bastante más trabajada. La regionalización de la sociedad andina, la translocalización de las comunidades y la complejización del “lazo social” se han venido desarrollando en el último tiempo, pero faltan todavía publicaciones de mayor peso sobre la materia. Asimismo, se sabe casi nada acerca de las relaciones sociales andinas en

los espacios urbanos, lo que es válido tanto al interior de los mismos contingentes indígenas como respecto de las relaciones interétnicas, temas fundamentales si se considera que hoy la mayor parte de los miembros de estos pueblos andinos sigue una vida urbana o fuertemente relacionada con ella. Por otro lado, si bien ya no es posible sostener una dicotomía rural/urbano como la proveniente de la antropología de la comunidad y la sociología rural clásica, igual falta abordar las nuevas relaciones, redes y grupos emergentes de estas relaciones, responder la pregunta sobre qué habitantes rurales andinos son los que se están hoy formando.

Y si de sociedad y relaciones sociales se trata, una mirada más atenta muestra otros grandes vacíos en la antropología nortina, especialmente sobre tres temas a los cuales las ciencias sociales dan hoy gran importancia. Si bien se han iniciado estudios sobre las relaciones de género y existen las primeras publicaciones, todavía se trata de un campo de investigación incipiente y centrado casi exclusivamente en el caso aymara. Falta conocer más y mejor las relaciones entre hombres y mujeres, las prácticas de la sexualidad, la masculinidad y la identidad de la mujer andina, y la relación de lo anterior con las instituciones familiares y del parentesco.<sup>54</sup> Y para no correr el riesgo de anacronismo y caer en las ideologías de la andinidad sobre esta materia (como la teoría del *chacha-warmi*, por ejemplo), es indispensable situar las relaciones estudiadas en perspectiva de cambio y continuidad, especialmente si se consideran las profundas transformaciones sociales y los drásticos cambios ocurridos en los espacios sociales andinos.

Las relaciones generacionales y las categorías sociales derivadas han sido también tratadas de forma incipiente y dispersa. No se han desarrollado cabalmente los instrumentos conceptuales indispensables. Niñez, juventud, adultez o ancianidad son nociones cuya pertinencia de aplicación se debe todavía validar. Pero también se debe prestar adecuada atención a qué relaciones intergeneracionales, en qué grupos, en qué contextos sociales, a los de ayer o a los de hoy, qué es lo que tiene continuidad cultural y qué no, qué es lo nuevo. Al tenor de la drástica regionalización de las sociedades andinas en el último medio siglo y de las correlativas transformaciones sociales y culturales, es necesario indagar por sus efectos sobre estas relaciones sociales. Es necesario abordar las relaciones de autoridad entre generaciones y la capacidad actual de los adultos para incidir sobre las trayectorias de vida de los más jóvenes, como ocurría en el pasado. Relacionado a ello, se presenta la cuestión de la autonomía, de precisar en qué sentido se puede hoy hablar o no de un individuo "andino", luego de su paso por la escuela nacional, las sociabilidades urbanas y las valoraciones modernizantes. Tampoco se ha abordado la constitución de nuevas categorías sociales en los grupos andinos; por ejemplo, la de los adolescentes y su participación en culturas

---

54 Un avance en este sentido lo constituye el trabajo de Carrasco y Gavilán (2009) publicado en este mismo número de la revista.

juveniles y en fenómenos como los de las pandillas. ¿Se trata de innovación neta en sociedades campesinas cuya organización social de las trayectorias de vida era muy diferente? Desde cierto punto de vista sociológico todo parece nuevo; pero, desde una mirada más cultural, son visibles las continuidades reelaboradas.

Falta mucha investigación sobre la experiencia urbana andina con los medios populares; sobre la integración regional y la subregional a través de los mercados y su incidencia en la redefinición social de las fronteras andinas; acerca de la reorientación económica aymara hacia el sector terciario de la economía, el transporte y el comercio regional; sobre la posición del norte de Chile respecto de los grandes centros peruanos y bolivianos de producción de cocaína y derivados y participación andina en el tráfico de drogas (o en el de vehículos robados, como ha ocurrido en los últimos años). Todos estos fenómenos pluralizan las experiencias y los patrones sociales, gestan nuevas oportunidades, ponen en tensión principios éticos, relativizan los límites de lo moralmente reprochable, vulneran las fronteras de lo permitido, gatillan acciones y, en definitiva, involucran a individuos, familias y redes andinas en prácticas que algunas veces bordean o definitivamente traspasan los márgenes legales. Existe apenas un estudio que atiende aspectos puntuales de este ámbito de fenómenos de evidente importancia social y política, sobre el tráfico de estupefacientes entre los aymaras.

En el campo del poder, la política, la representación colectiva, la organización, la demanda al Estado y otros temas similares, tampoco se ha avanzado suficientemente. Se han inventariado y tipologizado organizaciones y se ha trabajado la relación entre etnicidad y ciudadanía, y el conflicto en torno a la tierra. La participación política ha sido apenas comentada a propósito del término del gobierno autoritario y, recientemente, se ha abordado la relación entre municipio, gobiernos locales y etnicidad, pero se conoce poco sobre las estructuras de poder interno en las comunidades, de los sistemas de autoridad y liderazgo, de la conflictividad y los mecanismos de mediación social, de la cultura política, de los “pactos de dominación” vigentes y otros temas parecidos. Por ejemplo, de qué naturaleza es la demanda andina en el siglo XX al Estado chileno, cuáles son sus transformaciones, qué relación guarda ello con los sujetos sociales andinos, qué vínculo hay hoy entre la demanda local y la étnica. Y cuando se habla de cultura política, de qué se trata: ¿de ciudadanía, de regímenes de clientelismo o qué?

Los fenómenos religiosos han sido poco y mal tratados. Se ha estudiado el cambio religioso en sectores puntuales, sólo en Colchane y en Putre; las divinidades naturales y el esquema cosmológico; incluso, se ha levantado toda una ideología sobre la cosmovisión aymara. Últimamente se ha abordado, además, el rol de la religión en las relaciones de género. Sin embargo, todavía falta considerable trabajo, tanto en amplitud geográfica (ya que sobre muchas zonas andinas se sabe casi nada en esta materia) como en profundidad histórica. Por ejemplo, la historia

del protestantismo entre los aymaras se inicia a principios de siglo XX, sin que este hecho se haya abordado o incorporado al análisis y la discusión. En general, la investigación no se ha abierto a nuevas dimensiones, tales como la religiosidad andina urbana, la relación entre religión y sociedad (superando la manida tesis de la “anomia”), el nexo entre *ethos* andino y religión rediscutiendo el tema desde posiciones más objetivas; la emergencia de un neotradicionalismo religioso y otras cuestiones de similar importancia.

Quizás el tema de la cultura sea el más pobre, deficitario y sesgadoamente tratado. Aparte de la religión, por lo demás imperfecta e insuficientemente abordada (véase *supra*), se puede decir que la cultura ha sido estudiada sólo muy fragmentariamente. Faltan esfuerzos dirigidos a la elaboración o aplicación de conceptos más específicos, ya que se trata de un campo muy amplio de fenómenos que, además, no tiene la condición unitaria que pudo poseer antaño. Es imperativo, entonces, atender algunas distinciones mínimas. Si la cultura actual es heterogénea, esa heterogeneidad se debe cualificar. Si la cultura es ante todo sentido, significado, “dimensión simbólica de lo social” según la afortunada frase de Giménez (1987), sus portadores son sujetos sociales. Se ha aludido a la diversidad actual de los sujetos andinos y, como consecuencia, la correspondiente pluralidad de repertorios de sentido que se ponen en juego en la vida social. Desde esta perspectiva analítica, resulta más adecuado hablar de repertorios culturales andinos, de los sujetos, antes que de culturas al estilo de la visión antropológica convencional.

Es de gran interés explorar las fuentes desde las que históricamente los sujetos andinos se han nutrido de significados que, una vez reelaborados socialmente, se transforman en contenidos, referencias o núcleos de sentido en que se apoyan continuidades e innovaciones, en una cadena sin fin. Estas fuentes de significados son diversas, pero es posible mencionar algunas, y con ello denotar la considerable ignorancia que existe sobre las mismas. Por cierto, las culturas locales o comunitarias, donde se encuentra todavía la base, el soporte social de la unidad cultural andina y donde se encuentra la mayoría de las instituciones culturales que le entregan una fisonomía particular a estas sociedades.<sup>55</sup> Otra es la cultura nacional, inculcada sobre todo desde los medios escolares, una institución cultural cuyo impacto se ha señalado, pero sobre la cual todavía persisten diferencias de interpretación acerca de su importancia. También las fuentes provenientes de las culturas populares obreras y urbanas, con las que las sociedades andinas han mantenido una intensa y centenaria relación. Asimismo, lo que se podría denominar como cultura andina subregional, especialmente aquella que, entre otras posibilidades de circulación, se difunde y desarrolla en formato de industria

---

55 Al punto que para N. Wachtel (1992), ello constituye el núcleo de la identidad cultural andina.

cultural (por ejemplo, alrededor de la primera mitad del siglo XX los *waynos* andinos a través de los discos de vinilo y los gramófonos o, en el presente, la llamada “cumbia andina”), demostrando que la reproducción cultural andina no necesariamente está reñida con las formas modernas de producción y circulación de cultura. Otro gran ámbito es aquel constituido por el amplio espectro de la cultura de masas, que se puede ejemplificar con la influencia actual de la televisión en una población indígena mayoritariamente urbana y con un contingente juvenil muy importante. Otras fuentes, más especializadas y marcadas por su dinamismo, son los repertorios culturales juveniles, entre los que se encuentran las identificaciones relacionadas con el consumo, las modas, la música, etc., las que introducen la necesidad actual de diferenciar entre adopciones culturales perdurables y efímeras, una cuestión que no se presentaba de igual modo en las sociedades andinas del pasado.

Pero cultura no es sólo significado interiorizado y objetivado en prácticas, definibles luego como económicas, sociales o políticas. Externamente se aprecian ciertas manifestaciones sociales como propiamente culturales (por ejemplo, ceremonias, fiestas, medicina). Internamente, en tanto, esas y otras prácticas se entienden mediante nociones a veces cercanas a la idea antropológica de cultura. Cuando las propias sociedades andinas antes se referían a las “costumbres” o cuando ahora utilizan los conceptos de “cultura” aymara, quechua o atacameña, se identifica un conjunto de prácticas como un plano, dimensión o esfera que sin dificultad calificamos de cultura. Por lo demás, algunas de las distinciones vigentes en este campo han incorporado ideas provenientes de los discursos de la diferencia: así surgen y hacen sentido términos como los de “patrimonio cultural”, “identidad cultural”, “herencia cultural”. Otra manera de consignar estos cambios es señalar el carácter crecientemente consciente, público y político de instituciones y prácticas que antaño se vivían de manera menos reflexiva.

¿Qué se tiene y qué se sabe entonces sobre el tema de la cultura en las sociedades andinas regionales? Se podría decir que sólo retazos unidos por un hilo bastante débil: la tesis de una unidad e integración cultural andina. Se conoce bien algunos de esos fragmentos, y las obras que los describen, analizan e interpretan se encuentran entre las piezas mejor logradas de la antropología nortina. Pero del resto, buena parte de lo que se ha escrito es incipiente, superficial o descontextualizado; presenta vicios o falacias (como las del internalismo, el “estructurismo” o “desestructurismo”, por ejemplo); son metodológicamente insuficientes o sustentan tesis de base insolubles.<sup>56</sup> Las tareas por emprender en este ámbito son desafiantes. A título ilustrativo, se pueden proponer cuatro

---

56 Para ser justos, algunos de estos problemas son extensibles a otros campos de la antropología social regional; y también, de manera más amplia, a las otras disciplinas antropológicas: la etnohistoria, la arqueología y la bioantropología.

materias que debieran integrar un programa de investigaciones culturales andinas. Las tres primeras caen dentro de lo que se puede definir como prácticas culturales institucionalizadas; la cuarta, en tanto, remite a parámetros de significado a partir de los cuales los sujetos andinos se definen y orientan aspectos de su acción.

Primero, la medicina andina o el conjunto de conocimientos, prácticas, actores y sistemas médicos de los que participan los sujetos andinos, proporcionan uno de los ejemplos más notables de continuidad cultural. Sin duda, se ha ampliado, enriquecido y, con ello, complejizado el repertorio de ideas, prácticas y sujetos médicos, pero se ha mantenido una considerable fidelidad cultural. De esta manera, actualmente los *yatiri* son posiblemente más abundantes en los medios urbanos que en las comunidades campesinas. Al amparo de iniciativas tendientes a articular una medicina intercultural, se dispone de los primeros estudios,<sup>57</sup> pero ello sólo se puede considerar como una apertura de campo.

Segundo, en la música andina actual se asiste a una intensa creación y masificación musical, unido a la incorporación de tecnología electrónica. Estos cambios tienen también un impacto visible sobre algunos aspectos de las festividades tradicionales. La música “chicha” o “cumbia andina”, surgida en los medios urbanos del espacio cultural andino trasnacional articulado por las ciudades de La Paz, Cochabamba, Tacna, Arequipa, Lima y Arica, tiene hoy una gran convocatoria popular. Ella sintetiza elementos de varias tradiciones musicales, entre las cuales se encuentra la de los sentimentales *wainos*. La continuidad cultural se da aquí no con la pura permanencia de prácticas culturales, sino que a través de una activa creatividad cultural que integra en nuevas manifestaciones elementos tradicionales y foráneos.<sup>58</sup>

Tercero, como se dio a entender arriba, resulta notable la importancia social y política actual de la cultura andina (o de su apelación, para ser más precisos), como fundamento en la formulación y reproducción de la diferencia étnica. Los fenómenos de etnogénesis y etnificación de la última década y media tienen como pieza central, precisamente, la noción antropológica de cultura y el relativismo asociado, por el cual todas las culturas son irreductibles unas a otras y están investidas de igual dignidad y valor. Sin embargo, hasta ahora no existe un estudio que tome como asunto principal el campo semántico andino para este concepto incorporado, las prácticas que los sujetos orientan con su concurso, sus usos retóricos, su valor político y otros temas similares.

---

57 Para el caso atacameño los trabajos de Chamorro y Tocornal (2004 y 2005), de Tocornal (2004) y de Pérez (2003 y 2005), para el aymara los de Pedrero (1997, 2002, 2004, Muñoz y Pedrero 2002) y A. M. Carrasco (2003b, 2005a-c, Carrasco y Cofré 2001, Carrasco y Gavilán 2004, 2005) y Egaña (2005).

58 Para el caso aymara de la Región de Tarapacá se cuenta con un trabajo de A. Díaz (1997) sobre la cumbia andina.

Cuarto, los sujetos andinos de la antropología de hoy no son los mismos que antaño. Ello es así no sólo porque hayan cambiado los intereses o enfoques de la disciplina, sino también porque han ocurrido cambios en la definición y la posición de los sujetos andinos.<sup>59</sup> La definición de sujeto que prevalece actualmente es étnico cultural: “aymara”, “atacameño”, “quechua”, “coya”. De todas maneras, ello no impide la vigencia o, al menos, latencia de otras inscripciones sociales de sujeto: “pobre”, “campesino”, “guardián de la frontera” y otras. Se debe consignar también que esas posiciones de sujeto se ajustan a parámetros de espacio y tiempo social diversos: espacialidades míticas y políticas (como territorio), o temporalidades religiosas, del sentido del cambio como progreso, etapas de vida, utopías, etc. En general, de todo esto se sabe muy poco.

## Conclusiones

Las conclusiones se han organizado según dos ejes: uno de síntesis que intenta explicitar los distintos sujetos que la antropología del norte ha “postulado” o “construido” como objetos de estudio; y otro más normativo, en que se proponen algunos principios y criterios para potenciar una práctica antropológica regional de cara al siglo XXI.

### *Los sujetos de la antropología del norte*

En la extensa presentación anterior se ha hablado de objetos antropológicos y de antropólogos en posición de sujetos que formulan conocimientos.<sup>60</sup> En el norte de Chile, el objeto principal de la práctica antropológica son los pueblos indígenas, “el indio” o el “hombre andino”; no hay una antropología regional de otros sujetos que no sean aquellos genéricamente conocidos como “andinos”. Se insistió también en que estos objetos son relativos a las tomas de posición de los investigadores y, más allá, a las escuelas de pensamiento por las que son influidos. En extremo, se podría plantear que habrá tantos objetos como antropologías que los hayan constituido a través de su acción intelectual, aunque no siempre es cierta una correlación término a término. Entendiendo que estas visiones y posicionamientos no se desarrollan o aplican en un vacío social, a las entidades sociológicas propuestas por ese quehacer constructivo corresponden sujetos sociales más o menos definibles o difusos, según los casos. En esta medida, la

59 A lo que ha contribuido la propia antropología.

60 Cabe recordar que en esta diversa construcción de conocimiento no sólo han participado etnógrafos, por lo que se ha ampliado la cobertura de atención para incorporar otras disciplinas y profesionales cuyos intereses convergen sobre esos objetos y contribuyen a su creación.

relación entre sujeto y objeto antropológico es compleja y se debe explicitar en cada caso. Por otra parte, estos sujetos no son específicos a esta región, sino más bien relativos a tradiciones intelectuales y escuelas antropológicas. En la labor constructiva se han tomado en préstamo conceptos, categorías y representaciones aplicadas o provenientes de otras partes, que se han adecuado para reconocer a los sujetos regionales.

Según se puede colegir del repaso de los distintos estudios que se han realizado sobre los grupos andinos del área, los sujetos antropológicos más importantes que se han construido son los siguientes:

### *Los pueblos relictuales*

Esta adjetivación, de origen botánico, parece ser la más adecuada para caracterizar la forma de apreciar, diagnosticar y valorar las poblaciones indígenas regionales que entregan los etnólogos, arqueólogos y otros profesionales interesados en estos pueblos, desde la mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. La idea predominante es la de grupos sobrevivientes del pasado, reducidos espacialmente a los márgenes geográficos de la región, disminuidos numéricamente, prontos a ser asimilados y, por tanto, condenados a desaparecer. Es una visión pesimista acerca del futuro indígena, por lo que los conocimientos que se generan tienen el sabor del rescate cultural. Para explicar su presencia y estado, se aplican nociones de origen difusionista (hipótesis históricas de génesis, distribución, intercambio y préstamos culturales) y evolucionista (grupos que han quedado fuera de su curso central por la propia historia y la civilización). Estas interpretaciones consideran enormes lapsos de tiempo y cubren extensas regiones geográficas.

Es bueno señalar que los grupos interpelados tenían de sí mismos una visión bastante diferente de la propuesta por etnógrafos y otros estudiosos que escribieron sobre ellos. Con importantes variaciones según los grupos y los sectores, éstos se ubicaban al interior de lo que hemos llamado el “paradigma semántico del indio”: grupos que por sus formas de vida y condición social se encuentran en el extremo más tradicional y atrasado de la sociedad.

De esta manera, el objeto antropológico y el sujeto soporte de esas representaciones guardaban entre sí una distancia abismal. No obstante, como se puede apreciar desde la actualidad, es una antropología que produce distinciones y definiciones que décadas más tarde serán la materia prima de fenómenos de clasificación y tipificación étnicas.



### *La comunidad indígena*

Un segundo enfoque antropológico que corre con éxito desde la década de 1950 en adelante y mantiene vigencia parcial hasta hoy, es el de la comunidad campesina indígena. Tiene su origen en la reorientación del objeto de la antropología que se lleva a efecto en muchos lugares del mundo, luego que las sociedades de *Outre mer* fueran crecientemente integradas a los sistemas estatales nacionales y globales (Kearney 1996). El campesinado, sus localidades y comunidades serán en lo sucesivo un objeto preferente de la disciplina, por lo menos en las áreas nucleares de Latinoamérica (Mesoamérica y los Andes). De esta manera, el conocimiento buscado por la antropología se resolverá en las instituciones locales comunitarias y en la vida pueblerina.

Se ha discutido mucho el carácter funcionalista, internalista y por tanto descontextualizado del conocimiento logrado por la investigación orientada de esta manera. Los grupos sociales objeto de esta antropología aparecen, con más frecuencia de la deseada, asépticos o indemnes por relación al capital industrial y comercial, a los mercados de fuerza de trabajo, a las formas de dominación tradicionales, a la acción desarrollista del Estado. De esta manera, la explicación de su realidad y de su dinámica queda en buena medida librada a las instituciones y las fuerzas sociales internas. El momento histórico que se vive en América Latina y en Chile corresponde al del desarrollo capitalista endógeno, con una creciente integración de territorios y poblaciones nacionales. Es un momento también de luchas sociales (campesinas) y reformas (como la agraria), de las cuales los indígenas no estuvieron exentos. Nuevamente aquí, el objeto antropológico sostiene una relación contradictoria con el sujeto de conocimiento: mientras estos se conforman en las relaciones externas (movimientos sociales, desarrollismo, reforma agraria), esta antropología los constituye como un objeto del que se privilegian sus dimensiones internas.

### *El hombre andino*

Constituye una de las representaciones de sujeto más influyentes en la década de 1970 y de 1980 en los estudios antropológicos del norte de Chile. Incide posiblemente más en los arqueólogos y etnohistoriadores nacionales que en los antropólogos. El alcance de la propuesta es bastante amplio, subregional. Surge y se desarrolla desde los estudios etnohistóricos, etnológicos y, en menor medida, arqueológicos efectuados en los países andinos por parte de algunas misiones científicas norteamericanas. A ellas se pliegan con prontitud investigadores europeos y antropólogos locales, a medida que la disciplina se institucionaliza en los países andinos. Uno de sus grandes atractivos radica en el esfuerzo por identificar continuidades de las lógicas sociales, instituciones, patrones culturales,

prácticas y relaciones económicas de los pueblos indígenas andinos actuales con los del pasado, sea en términos de persistencia o de reelaboración.

Se trata de una perspectiva antropológica igual de internalista que la que se ocupa del estudio de la comunidad de campesinos indígena. Pero, en este caso, el sujeto andino no se define por una recontextualización histórica (integración colonial, campesinización de las economías étnicas, etc.), sino por su pertenencia a un espacio civilizatorio: el andino. Contiene en esta medida el presupuesto, al menos en ciertas áreas y circunstancias, de un sujeto con capacidad para perdurar históricamente en el largo plazo. No desconoce los contextos socio-históricos, pero no los privilegia. Uno de los mayores problemas de esta construcción del objeto antropológico lo representa la dificultad de incorporar plenamente las discontinuidades sociales e históricas y la transformación, a veces de gran alcance, de los sujetos que surgen y se transforman en los avatares históricos regionales. La polisemia de su cultura, la hibridez de sus prácticas, la novedad de algunas de sus relaciones sociales, la modernidad de algunas formas de organización, la heterogeneidad de su sociedad, las contradicciones que recorren su vida social, la complejidad de las ecuaciones entre tradición e innovación, todo tiende a diluirse o quedar en un plano lejano.

Representaciones de este tipo han conducido a argumentaciones y planteamientos realmente forzados. Este es el caso de la tesis de la “desestructuración” andina regional, cuyo postulado supone un estado previo de “estructuración” y ese estado inicial se tiende a plantear en la larga duración, incluso prehispánica. La contextualidad sociohistórica y de los sujetos andinos se debilita a tal punto que la historia se hace inocua, aunque sólo hasta el momento en que irrumpe la modernidad y empieza la “desestructuración” o el “holocausto al progreso”. Se trata, entonces, de un enfoque crítico de la modernidad en los Andes, pero complaciente y conservador en cuanto a la prolongada y agitada historia anterior. Aunque indirectamente, la antropología del hombre andino también influyó en que no se desarrollara una antropología de las relaciones con el Estado, como ocurre en el sur del país respecto del pueblo mapuche. Ésta sólo aparecerá a fines de la década de 1980, pero sin que se resuelva en la construcción de un nuevo sujeto; quizá por la debilidad de los movimientos sociales andinos y por el avance logrado por la representación de un nuevo objeto-sujeto antropológico: el de los pueblos originarios.

### *La de los pueblos originarios*

La etnia, el pueblo y, a veces, la nación son los conceptos de constitución del sujeto de conocimiento más recientes dentro de las preocupaciones de la antropología nortina. Este sujeto y la antropología que lo observa –y a veces

lo acompaña– guardan entre sí una antigua complicidad: la que proviene de la adopción y naturalización, por unos (los intelectuales, líderes y dirigencias aymaras, atacameñas, quechuas y coyas) de la representación que se había forjado respecto de su objeto la primera antropología (“culturas” en estado de supervivencia). Con ello no se quiere plantear una relación de paternidad de la antropología en la formulación de estos nuevos sujetos étnicos, sino simplemente consignar un nexo anterior al momento reciente en que la antropología aborda estos nuevos sujetos indígenas. Como se sabe, esta nueva realidad de sujeto se conforma sólo en las últimas décadas, con la concurrencia de un conjunto de factores: emergencia de nuevos tipos de movimientos sociales en un escenario de intensificación de la globalización, expansión de una sensibilidad cultural por la diferencia, generación de nociones jurídicas y políticas que promueven el reconocimiento de minorías lingüísticas y culturales y de grupos nacionales subordinados. En Chile específicamente, concurren la acción de organismos no gubernamentales opositores al gobierno autoritario, la sensibilización de estos temas en una parte de la clase política en el escenario de post-dictadura y la redefinición de los movimientos indígenas nacionales, en particular el mapuche, entre los factores más importantes.

Es indispensable destacar que por primera vez se estaría dando un encuentro entre un sujeto social (los pueblos o etnias andinas) y un objeto antropológico. Y esto de dos maneras: por el modo en que cierto número de antropólogos define el sentido del conocimiento: en la estela de “una antropología de apoyo”; y por la orientación de la investigación: preferentemente en temas de índole socio-política. De ello deriva una práctica antropológica marcada por la urgencia, donde el sello característico es la presencia con y la utilidad del conocimiento generado para los sujetos. Ciertamente, existen matices según los autores, pero esta parece ser la nota predominante en esta inédita convergencia entre sujetos sociales y objeto antropológico en esta nueva forma de antropología de cara al siglo XXI.

### *Algunas condiciones para una práctica antropológica revisada*

El recuento de la producción de conocimiento antropológico sobre aymaras y atacameños en el norte de Chile no sólo enseña acerca de la constitución de sujetos, sino también vacíos, carencias y desafíos. La materia que se trató de sistematizar es una realidad construida en una relación dinámica entre varios términos. Por un lado, la formación de la ciencia antropológica en el país (a la zaga de los procesos de conformación disciplinaria mundial). Por otro, la construcción de objetos intelectuales, en una vinculación real, pero no siempre directa ni clara, con los fenómenos de la modernidad y los procesos de modernización. Por último, el mismo flujo de lo social andino y de sus sujetos, envueltos en esos procesos

modernizadores y abordados en esa relación por una práctica antropológica sometida a parámetros disciplinarios.

Esta antropología no sólo es del norte, sino también “andina”. Lo ha sido y será por acción, ya que, aunque varíen los principios sobre los cuales se asienta la construcción de objetos (cf. la tipología de sujetos antropológicos propuesta más arriba), todos remiten o tienen por referencia la macrorregión andina y su historia socio-cultural. Y ha sido andina también por omisión, puesto que sólo recientemente se han empezado a abrir otros campos de construcción de objetos de conocimiento (antropología médica, antropología de la educación, etc.), donde los pueblos indígenas son sólo uno entre otros de los posibles sujetos colectivos a considerar.<sup>61</sup> Pero cómo se debe abordar lo andino: ¿como continuidad cultural objetiva o como una realidad de grupos portadores de proyectos de cambio orientados a reforzar diferencias culturales?

La primera opción enfrenta problemas importantes de definición y delimitación respecto de una realidad social regional bullente y en rápida transformación: ¿qué es efectivamente esa continuidad si se acepta la necesidad ineludible de considerar los ambientes sociales en que los sujetos despliegan su acción y su contextualización socio-histórica?; ¿qué capacidad de perdurar puede tener lo andino, si no es a través de las sucesivas transformaciones que los reconfiguran como sujetos y realidad sociales? La segunda opción, aunque participa de una ética científica de compromiso con la diferencia que actualmente goza de una aceptación y legitimidad posiblemente inédita, presenta problemas de unilateralidad, reduccionismo y subjetivismo. Se privilegia, a veces de manera no justificada, una visión y perspectiva de análisis acerca de la diferencia, en circunstancia que es más prudente considerarla sólo como una posibilidad interpretativa entre otras. Por otro lado, la sobredeterminación conceptual de la diferencia acarrea el riesgo de empobrecer la materia cultural, sociológica e histórica que se debe interpretar. Finalmente, al privilegiar la discursividad social (fraseada muchas veces como la “voz del otro” negada históricamente), deja sin despegue el segundo momento de conocimiento, esta vez objetivante, en que se integran esas voces en una síntesis interpretativa capaz de resolver la relación entre esa discursividad, los sujetos que las portan y producen en ambientes sociales y políticos dados, y en contextos sociohistóricos determinables.

El concepto de lo andino es un recurso metodológico importante, si se le entiende como un concepto límite que ayuda a pensar e investigar. Se puede considerar como el postulado de una unidad mínima, a la vez histórica y antropológica, de

---

61 Hay espacio para otras antropologías regionales como, por ejemplo, una antropología de la realidad histórico-cultural y actual de la minería del norte del país (véanse en este sentido los trabajos de Rodríguez *et al.* 2002 y Rodríguez y Miranda 2008).

poblaciones y grupos cuyo origen es prehispánico. Correspondería, por así decirlo, a la cara continuista del enfoque que se propone. Pero no necesariamente para encontrar su persistencia, sino hasta incluso para negarla o consignar su ausencia, su transformación o su fusión. Es un concepto referencial, una herramienta conceptual útil para la definición de un objeto posible. Su base objetiva no es otra cosa que la eventualidad de la continuidad socio-cultural, que requerirá siempre de confirmación.

No se puede desconocer la existencia de objetos, tecnologías y prácticas que, muchas veces en anonimato, han perdurado por siglos. Pero es también irrecusable la pregunta por su vigencia e importancia social presente. De aquí entonces la necesidad de una etnografía de los sistemas sociales y los sujetos del presente. Esto no significa avalar una etnografía carente de contexto o de historia, sino insistir en que no puede ser una etnografía de la supervivencia o la reminiscencia, incapaz de abarcar la riqueza social y cultural de los fenómenos del presente. No hay dudas que puede ser de interés a la hora de pretender trazar lazos de permanencia en el tiempo, pero se debe reparar que con ello se atiende una entre muchas preguntas dignas de atención, y no siempre ni necesariamente la más importante.

Asimismo, los desafíos futuros de conocimiento no se resuelven con una antropología funcionalista de los sistemas institucionales; no por ausencia de fenómenos que puedan ser descritos de ese modo, sino porque esta perspectiva es incompleta e insuficiente. La necesidad de conceder el primer plano al actor es mucho más que una concesión al enfoque hoy en boga de la agencia. Es una condición indispensable de conocimiento: los actores sociales reproducen y crean, por lo común sin saberlo, sistemas sociales y estos se constituyen como parámetros relativos para la acción de los agentes sociales. Sólo así es dable apreciar sujetos activos y creativos que intervienen sobre sus circunstancias, buscando moldearlas en dirección de metas individuales o sociales.

Los sujetos no son entes inermes ante las fuerzas de las instituciones y los sistemas sociales que los envuelven y en parte importante los modelan. No cabe ni un determinismo reductor, ni la irresponsabilidad de asumir la sociedad y la cultura como mera contingencia. La antropología regional requiere prestar más atención a esta dimensión si aspira sacudirse de tesis en que los sujetos andinos parecen irremediablemente aplastados por el peso de los grandes sistemas institucionales de la modernidad, el Estado y el mercado, o al revés, empecinados en una continuidad cultural centenaria. Por el contrario, siempre será más provechoso atender lo que lo social andino pueda tener de determinado, pero también de contingente; conceder tanta importancia a la subjetividad y lo que ella moviliza en los actores, como al contexto social de los mismos y a su incidencia; al carácter racional y consciente, tanto como a los valores y creencias que intervienen en la

vida social; a la importancia de los ambientes y eventos en que se movilizan los actores, como al peso de la historia.

Consideramos, entonces, que una antropología social de los grupos regionales andinos debe abordar los sujetos sociales de hoy y de ayer en una triple relación que considere: primero, sus contextos inmediatos de acción e interacción (comunidades, barrios, grupos parentales, círculos sociales, instituciones y grupos, redes económicas, etc.); segundo, los procesos regionales y las fuerzas estructurales que pesan sobre ellos (los mercados de fuerza de trabajo, las políticas estatales, los procesos de transformación social, la irrupción de la cultura de masas, los cambios en los patrones de consumo, la movilidad social, los procesos de constitución y transformación de sujetos sociales, etc.); y, tercero, esas mismas fuerzas y procesos vistos en perspectiva histórica o diacrónica. El primer plano correspondería a la dimensión interna del análisis, en tanto que los dos últimos, en conjunto, conforman el análisis externo o de contextualización socio-histórica de los agentes sociales (Thompson 1990).

¿Cuáles pueden ser los objetos antropológicos del siglo XXI? No es dable saberlo porque, como se ha insistido, resultan siempre de una relación entre escuelas antropológicas y sujetos sociales en un momento histórico dado. Sí se puede aseverar algo más general: que dadas la pluralidad de las orientaciones disciplinarias y la diversidad de actores sociales andinos actuales y en gestación, difícilmente podrá surgir una referencia antropológica unitaria. Se puede pronosticar que tendremos más bien objetos de conocimiento plurales y en situación de coexistencia. Cualquiera sea el caso, si la antropología regional quiere avanzar, debe aceptar la transformación radical de su objeto (de los sujetos sociales andinos). Pero también debe ir un paso más allá para destacar que las propias condiciones de formación de los sujetos sociales han cambiado por relación al pasado.

Para abordar los desafíos que plantean estas nuevas bases de formación de lo social y la complejidad y pluralidad de los sujetos sociales andinos, la antropología debe crear o tomar prestadas las herramientas teóricas y metodológicas más apropiadas. Sin embargo, es muy probable que esta antropología crítica que cuestiona las figuras preestablecidas o ideologizadas de lo andino y aborda sujetos colectivos cambiantes, dinámicos, complejos y heterogéneos, no sea bienvenida por el Estado y por las propias elites indígenas, aunque por razones diferentes en cada caso. Para el primero, significaría un rediseño de las políticas públicas y un reordenamiento de su labor, una cuestión muy difícil de asumir, no sólo por sus implicancias económicas y políticas, sino también por razones culturales. Entre los segundos, porque ante la necesidad de constituirse imaginariamente como actores étnicos, han elegido visiones “primordialistas” y “tradicionalizantes”, alejadas de una modernidad a la que discursivamente se ha puesto al otro lado de la trinchera. Esta antropología regional tiene el desafío de romper con los estereotipos acerca de lo andino. Lo andino real

debe dejar de ser sistemáticamente invisibilizado, para ser problematizado en toda su complejidad actual.

## Agradecimientos

Este trabajo es parte de los resultados del proyecto Fondecyt N° 1060973. Agradecemos a los consultores anónimos por sus sugerencias. Dedicamos este trabajo a la memoria de Gabriel Martínez por sus propias luces y en representación de todos los estudiosos desaparecidos que han permitido la existencia de la antropología regional que aquí se aborda.

## Referencias citadas

- Alexander, J. 2002. "Las Representaciones Sociales del Estado que han Configurado los Andinos del Norte de Chile". Tesis de Licenciatura en Sociología. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Aguirre, O. 1995. "La Comunidad Campesina Andina: el Caso de Chiapa, Quebrada de Aroma, en la I Región de Chile". Tesis de Licenciatura en Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Alaez, A. 1999. "Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios". En: J. van Kessel (Ed.), *Los Vivos y los Muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*, (pp. 211-224). Iquique: IECTA.
- \_\_\_\_\_. 2001. Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (33): 173-178.
- Albó, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. Estudios Atacameños, (19): 43-73.
- Albornoz, I. 1977. *Antecedentes sobre Estudios de Suelos y Aguas del Sector de Isluga, Altiplano Tarapaqueño*. Iquique: Centro Isluga, Universidad del Norte.
- Aldunate, C. 1985. Desecación de las vegas de Turi. *Chungara*, (14): 135-139.
- Aldunate, C., J. Armesto, V. Castro y C. Villagrán. 1981. Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana: Toconce. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, (38): 183-223.
- Aldunate, C. y V. Castro. 1981. "Las Chullpa de Toconce y su Relación con el Poblamiento Altiplánico en el Loa Superior". Tesis de Licenciatura en Filosofía, Mención en Prehistoria y Arqueología, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Aldunate, C., V. Castro y V. Varela. 2003. Oralidad y arqueología: Una línea de trabajo en las tierras altas de la Región de Antofagasta. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (35): 305-314.



- \_\_\_\_\_. 1990. "La centralidad de los clásicos". En: A. Giddens, J. Turner y otros, *La Teoría Social Hoy*, (pp. 22-80). México: CONACULTA-Alianza Editorial.
- Alvarado, L. 1970. *La Vida Rural en el Altiplano Chileno*. Santiago: ICIRA.
- Álvarez, L. 1987. El mito de Pusiri Collo y la fiesta del Pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma. *Diálogo Andino*, (6): 79-90.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Etnopercepción Andina del Espacio: Valles Dulces, Valles Salados". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención en Etnohistoria. Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1991. Etnopercepción andina: valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de los Andes. *Diálogo Andino*, (10): 9-20.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Lo dulce y lo salado: dos formas de percepción en los Andes, Tiawanaku e Inca. Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes". En: S. Arze y R. Barragán, III Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico, (pp. 147-161).
- HISBOL-IFEASB-ASUR, La Paz. 1997a. "Ocupación etnoandina del espacio en valles dulces y valles salados del extremo norte de Chile". *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II, pp. 556-558. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1997b. Relatos y tradiciones orales andinas. Sireno: dios de la música. *Diálogo Andino* (16): 49-59.
- \_\_\_\_\_. 1998. Documentos para una historia regional. *Diálogo Andino*, (17): 19-49.
- Álvarez, J. 1987 Educación para el desarrollo andino. Una propuesta curricular bicultural para las escuelas aymaras de Tarapacá. *Cuadernos de Investigación Social*, (24), Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1989a. El rol de la escuela en la comunidad indígena. *Pueblos Indígenas y Educación*, (11): 7-20.
- \_\_\_\_\_. 1989b. "Una alternativa educacional bilingüe-bicultural para las comunidades aymaras del norte de Chile". En: varios autores. La visión india: tierra, cultura, lengua, derechos humanos (Simposio), (pp. 468-477). Leiden: Musiro.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Estrategias de desarrollo andino para Tarapacá*. Iquique: Instituto de Desarrollo Andino.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Chile: experiencias de educación étnica". En: D. González (Ed.). *Etnias, Educación y Cultura*, (pp. 141-148). Nueva Sociedad, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Plan andino de desarrollo integral para los Aymaras de Tarapacá". En: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, varios autores, pp. 223-226. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco: Universidad de la Frontera.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Jach'a mamanaj tatanaj layrapachat jiwasaru arusiri. Nuestros Sabios Abuelos nos Hablan de Tiempos Antiguos*. Iquique: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.



- \_\_\_\_\_. 2002. "La fiesta religiosa andina en la provincia de Iquique: una inventarización". En: L. Núñez y C. García Huidobro (Comp.), *Catastro del Patrimonio Cultural de la Provincia de Iquique, Región de Tarapacá*, (pp. 201-218). Minera Doña Inés de Collahuasi, Santiago: Corporación Patrimonio Cultural de Chile.
- Andaur, C. 2004. "Historia de las Comunidades Andinas de Tarapacá: 1859-1900." Tesis para optar al título de Profesor de Historia y Ciencias Sociales. Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar.
- Anta, J.L. 1997a. El contacto con el otro. Antropología y sincretismo en Atacama (Chile). *Gaceta de Antropología*, (13).
- \_\_\_\_\_. 1997b. La fiesta de la Candelaria: tradición y modernidad en Atacama. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (10): 71-92.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Atacama de Fin de Siglo: Tres Historias de Vida y una Biografía*. España: Universidad de Jaén.
- Aranda, X. 1964. San Pedro de Atacama. Elementos diagnósticos para un plan de desarrollo local. *Informaciones Geográficas*, (XI-XIV): 19-61 (número especial).
- Aranda, X., R. Barahona y R. Saa. 1968. *Elementos Diagnósticos para un Plan de Desarrollo Local en San Pedro de Atacama*. CORFO-Universidad de Chile, Instituto de Geografía, Santiago.
- Aránguiz, G. 2004. "Cariquima: una Experiencia de Mediación en la Construcción de Espacios Comunes". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Araya, M. 2003. Fiscalidad y economía regional: Arica 1759-1799. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (35): 141-157.
- Arévalo, P. 1993. Valle de Camarones: Fronteras sur en la percepción de un espacio funcional andino. *Revista Frontera*, (12): 109-119.
- Arratia, M. 1991. "Cultural action and cultural synthesis? Participatory methodologies and the Aymara of Northern Chile". Doctoral Dissertation, York University, Toronto.
- \_\_\_\_\_. 1992-1993. Problemas conceptuales de la antropología y sus implicancias: Crítica al concepto de 'Matriz Cultural'. *Diálogo Andino*, (11-12):33-45.
- \_\_\_\_\_. 1993. Una experiencia piloto en educación intercultural en la comuna de General Lagos, I Región de Chile. *Pueblos Indígenas y Educación*, (27-28): 163-179.
- \_\_\_\_\_. 1994. Una experiencia piloto en educación intercultural en la región aymara del norte de Chile. *Pueblos Indígenas y Educación*, (29-30): 193-210.
- \_\_\_\_\_. 1995. Desarrollo y educación en las comunas de Camarones, General Lagos y Putre. *Temas Regionales*, 2 (1): 21-33.

- \_\_\_\_\_. 1997a. Daring to change: The potential of intercultural education in Aymara communities in Chile. *Anthropology & Education Quarterly* 28:229-250.
- \_\_\_\_\_. 1997b. "La importancia de la etnomedicina para la atención médica en Arica. Marco conceptual para una medicina intercultural". *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, (Vol. 1, pp. 338-345). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1998. "La educación intercultural como proyecto regional". En: I. Muñoz (Ed.), *Investigación Científica y Tecnológica: Visión Histórica, Compromisos y Proyecciones*, (pp.118-122). Arica: Universidad de Tarapacá.
- Arriaza, P. 1990. "Estrategias de Supervivencia Socio-Económica en la Economía Campesina de la Comunidad Aymara de Villablanca, Altiplano Chileno, I Región". Tesis de Licenciatura en Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Fuentes Bibliográficas para el Estudio de los Aymaras del Norte de Chile*. Iquique: El Jote Errante.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Caracterización de la colonia agrícola de Alto Hospicio-Alto Molle". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Cambio y continuidad en el uso del espacio de los aymaras de Tarapacá. Proyectos de colonización en la Pampa del Tamarugal". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Impacto de los proyectos mineros de la provincia de Iquique sobre el patrimonio cultural. El caso de la minera María Inés de Collahuasi". Manuscrito en posesión del autor.
- Atria, R. 1970. *Sociedad y Valores en la Precordillera de Arica*. Arica: Corporación de Reforma Agraria, *Informe Sociológico*.
- Ayala, P., S. Avendaño y U. Cárdenas. 2003. Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región de Antofagasta, Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (35): 275-285.
- Báez, F. 2002. "La etnia atacameña y el agua". Memoria (licenciado en ciencias jurídicas y sociales), Departamento de Ciencias del Derecho, Universidad de Chile, Santiago.
- Barriga, V. 1939-1940. *Documentos para la Historia de Arequipa*. (2 Vol.). Arequipa: La Colmena
- \_\_\_\_\_. 1941-1952. *Memorias para la Historia de Arequipa*. (4 Vol.). Arequipa: La Colmena.
- Barros, A. 1998 Desarrollo y Pachamama: Paisajes conflictivos en el desierto de Atacama. *Estudios Atacameños*, (13): 75-94.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Autonomía y territorio". En: M. Castro (Comp.), *Actas del XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el tercer milenio*, (pp. 548-554). Santiago: Lom.

- \_\_\_\_\_. 2004. Crónica de una etnia anunciada: Nuevas perspectivas de investigación a 10 años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños*, (27): 139-168.
- Barthel, T. 1959. Ein Frühlingsfest der Atacameños. *Zeitschrift für Ethnologie* (84-1): 25-45.
- \_\_\_\_\_. 1986 El agua y el festival de primavera entre los atacameños. *Allpanchis* (28): 147-184.
- Baulieu, A. 1967. El hábitat humano y la economía agrícola en el oasis de Chiu-Chiu. *Revista de la Universidad del Norte*, 4:81-101.
- Beltrán, P. 2000. "Rituales de la Comunidad de Cariquima". Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2002. La representación del espacio y la organización social de la comuna Cariquima. *Revista de Historia Indígena*, (6): 131-146.
- Beltrán R., P. 2002. "Voces Indígenas en el Desierto de Atacama: Acción, Discursos e Identidad. Un Estudio Comparativo del Consejo de Pueblos Atacameños y la Organización Zahli Lickan Ckappur". Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Bennett, W. 1946. The Atacameño. En: J. Steward. *Handbook of South American Indians*, (Vol. 2, pp. 599-618). Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin (Nº 143). Washington: Government Printing Office.
- Berenguer, J. 2004. *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago: Sirawi Ediciones.
- Berenguer, J., V. Castro, F. Plaza y L. Rodríguez. 1973. "Algunos problemas derivados del análisis de los Censos Generales de Población (1907-1970). Depto. El Loa". Ponencia presentada al I Congreso del Hombre Andino, Arica-Iquique-Antofagasta.
- Berenguer, J. y J.L. Martínez. 1986. El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, (1): 79-99.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Camelids in the Andes: Rock art, environment and myths". En: H. Morphy. *Animals Into Art*, (pp. 390-416). Londres-Boston: Unwin & Hymann
- Bermúdez, O. 1973. Pica en el siglo XVIII, estructura económica y social. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (141): 7-56.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Estudios de Antonio O'Brien sobre Tarapacá. Cartografía y Labores Administrativas 1763-1771*. Antofagasta: Ediciones Universitarias.
- \_\_\_\_\_. 1980. La población indígena de la doctrina de Pica. Segunda mitad del S. XVIII. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (6): 145-215.
- \_\_\_\_\_. 1987. *El Oasis de Pica y sus Nexos Regionales*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.

- Bernhardson, W. 1982. "Natural Resources in an Andean Pastoral Economy: the Aymara of Parinacota, Chile". Berkeley: Master of Art Dissertation in Geography, Department of Geography, University of California.
- \_\_\_\_\_. 1985a. Tierra, trabajo y ganadería indígena en la economía regional de Arica. *Chungara*, (15): 151-167.
- \_\_\_\_\_. 1985b. El desarrollo de recursos hidrológicos del Altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona. *Chungara*, (14): 169-181.
- Bertrand, A. 1879a. *Noticias de los Departamentos de Tacna, Moquegua i Arequipa: i Algo Sobre la Hoya del Lago Titicaca*. Santiago: Imprenta Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1879b. *Noticias del Departamento Litoral de Tarapacá i sus Recursos*. Santiago: Imprenta Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1885a. Memorias sobre la exploración a las cordilleras del desierto de Atacama. *Anuario Hidrográfico de la Marina*, (Vol. X).
- \_\_\_\_\_. 1885b. *Memoria sobre las Cordilleras del Desierto de Atacama i Rejiones Limítrofes Presentada al Señor Ministro del Interior*. Santiago: Imprenta Nacional.
- Bittmann, B. 1979. "Cobija y Alrededores en la Época Colonial (1600-1750)". Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile: Altos de Vilches, 27 de octubre al 1° de noviembre de 1977, (Vol. 2, pp. 327-356). Santiago: Ediciones Kultrun.
- \_\_\_\_\_. 1983. Cobija, Panorama etnohistórico en relación a los informes del Dr. José Agustín de Arze, 1786-1787. *Chungara*, (10): 147-153.
- \_\_\_\_\_. 1984. "El Programa Cobija: Investigaciones antropológico-multidisciplinarias en la Costa Centro Sur Andina: Notas etnohistóricas". En: *Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales*, editado por S. Masuda, pp. 101-149. Tokio: Universidad de Tokio.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Recursos y supervivencia en el desierto de Atacama". En: S. Masuda (Ed.), *Recursos Naturales Andinos*, (pp. 153-208). Tokio: Universidad de Tokio.
- Bittmann, B., coordinadora. 1982. Simposio: Culturas atacameñas desarrollado en Manchester, Inglaterra, 44° Congreso Internacional de Americanistas. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Bittmann, B., G. Le Paige y L. Núñez. 1978. *Cultura Atacameña*. Santiago: Ministerio de Educación, Departamento de Extensión Cultural.
- Bollaert, W. 1975 [1860]. Descripción de la provincia de Tarapacá. *Norte Grande* I (3-4).
- \_\_\_\_\_. 1981 [1851-1854-1860]. *Noticias antropológicas de la costa del Norte Grande del desierto de Atacama y de la provincia de Tarapacá*, Chile. Introducción de B. Bittmann, traducción de J. Carmona y notas de R. Mavrakis. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Boman, E. 1908. *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. (2 Vols). París: Imprimerie Nationale.
- Bourdieu, P. 1999. *¿Qué Significa Hablar?* Madrid: Akal.

- \_\_\_\_\_. 2001. *Langage et Pouvoir Symbolique*. Fayard, Francia.
- Bowman, I. 1942 [1924]. *Los senderos del Desierto de Atacama*. Traducido por E. Romero. Santiago: Sociedad Chilena de Historia y Geografía.
- Bravo, A. 2003. Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (35): 287-293.
- Briones, L., J. Andrade, J. Chacama y G. Espinosa. 1989. "Proyecto Catastro, evaluación y estudio de la pintura mural en el área centro sur andina". Primer informe técnico de avance año 1988 (proyecto UTA-OEA). Arica: Departamento de Arqueología, Universidad de Tarapacá.
- Briones, L. y P. Vilaseca. 1983. *Pintura Religiosa en Tarapacá. Fe y Color en el Desierto*. Santiago: Cabo de Hornos.
- Briones, V. 1999. Agua, territorio y malos tratos: los espacios de conflictos entre ayllu y principales, Tacna Siglo XVIII. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (31): 293-305.
- Bustos, A. 1999. *Etnografía Atacameña*. Universidad de Antofagasta. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Patrimonio Cultural Atacameño y Turismo*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Bustos, A. y R. Lehnert. 1999. *Arte Rupestre Atacameño*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Historia del Pueblo Atacameño*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Fundación Minera Escondida, Municipalidad de San Pedro de Atacama.
- Cajías, F. 1977. *La Provincia de Atacama (1825-1842)*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Cárdenas, U. 1998. Entre el tolar y el pajonal: Percepción ambiental y uso de plantas en la comunidad atacameña de Talabre, II Región, Chile. *Estudios Atacameños*, (16): 251-282.
- Carrasco, A.M. 1993a. "Mujeres y participación social en la sociedad aymara contemporánea". En: S. Montecino y M.E. Boisier (Eds), *Huellas, Seminario Mujer y Antropología, Problematicación y Perspectivas*, (pp.175-183). Santiago: CEDEM.
- \_\_\_\_\_. 1993b. "Antecedentes para un diagnóstico de la situación de la mujer en el sector rural de la I Región de Tarapacá". Arica: Taller de Estudios Andinos, Documentos de Trabajo.
- \_\_\_\_\_. 1994a. Mujer aymara y trabajo remunerado. *Temas Regionales*, 1 (1): 30-41.
- \_\_\_\_\_. 1994b. "Tintes naturales. Recuperación de una milenaria tradición relegada al olvido". Arica: FONDART, Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Mujer rural y participación social en la I Región de Tarapacá. Arica: Taller de Estudios Andinos". Documentos de Trabajo.
- \_\_\_\_\_. 1998a. Mujeres aymara e inserción laboral. *Revista de Ciencias Sociales*, (8): 3-96, Universidad Arturo Prat.

- \_\_\_\_\_. 1998b. Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (30): 87-103.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Familia aymara e inserción urbana". Arica: Taller de Estudios Andinos, Documentos de Trabajo.
- \_\_\_\_\_. 2001. Violencia conyugal entre los aymaras del altiplano chileno: Antecedentes para comprender las relaciones de género en el matrimonio. *Revista de Ciencias Sociales*, (3) :85-96, Universidad José Santos Ossa.
- \_\_\_\_\_. 2003a. "Diferencias de género en las ideas y en las prácticas a través del curso de la vida entre los aymaras del norte de Chile". Arica: Taller de Estudios Andinos, Documentos de Trabajo.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Llegando al mundo terrenal: embarazo y nacimiento entre los aymaras del norte de Chile". En: S. Montecino, R. Castro y M.A. de la Parra (Eds.), *Mujeres, Espejos y Fragmentos. Antropología de Género y Salud en el Chile del Siglo XXI*, (pp. 84-97). Santiago: Antártica.
- \_\_\_\_\_. 2005a. "Influencias de la ideología religiosa en las significaciones de la sexualidad en mujeres aymaras del norte de Chile". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2005b. "Significaciones de la sexualidad en hombres y mujeres aymará del Norte de Chile". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2005c. "Diversidad en la norma: diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina en el norte de Chile". Manuscrito en posesión del autor.
- Carrasco, C., C. Agüero, P. Ayala, M. Uribe y B. Cases. 2003. Investigaciones en Quillagua: Difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (35): 321-326.
- Carrasco, A.M. y B. Cofré. 2001. "Antecedentes para comprender la construcción cultural de la sexualidad entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile". Arica: Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos.
- Carrasco, A.M. y B. Cofré, editoras. 2003. *Conociendo la Historia y Cultura de Nuestra Región*. Santiago: Andros Impresores.
- Carrasco, A.M. y V. Gavilán. 2000. "Incidencia del sistema educacional en la división del trabajo de mujeres y hombres, entre los aymaras del Norte de Chile". Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Los contextos éticos y morales de la sexualidad aymara y no aymara en el norte de chileno". Arica: Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Sexualidad y género: la unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad entre los Aymará del norte de Chile". En: L. Rebolledo y P. Tomic, (Eds.), *Espacios de género. Imaginarios, Identidades e Historia*, (pp. 169-186). Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.



- \_\_\_\_\_. 2007. "Representaciones aymara del cuerpo, sexo y género: Una aproximación a las diferencias sexuales". Manuscrito en posesión de los autores.
- \_\_\_\_\_. 2009. Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymaras del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (41): 83-100.
- Carrasco, A.M., V. Gavilán y H. González. 1993. "Una Experiencia Productiva con Mujeres Aymara: Promoción a la Producción Artesanal". Documentos Técnicos N° 4. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- Carrasco, A.M., V. Gavilán, H. González y H. Gundermann. 1993. La experiencia del Taller de Estudios Andinos (TEA) en la promoción de la producción artesanal. *Proposiciones*, (23): 397-424.
- Casassas, J.M. 1967. El 'libro de varias hojas-1611-1698' de la antigua parroquia de Chiu-Chiu. *Revista de la Universidad del Norte*, (2): 27-30.
- \_\_\_\_\_. 1974a. *Fuentes Documentales para el Estudio Etno-histórico de las Poblaciones Indígenas del Norte Grande Chileno y Tierras Adyacentes*. Universidad del Norte Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1974b. *La Región Atacameña en el Siglo XVII: Datos Históricos Socioeconómicos sobre una Comarca de América Meridional*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- \_\_\_\_\_. 1974c. *Iglesias y Capillas en la Región Atacameña: Administraciones Españolas y Bolivianas*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- \_\_\_\_\_. 1974d. Relación de los sacerdotes que ejercieron ministerio en la región atacameña durante el siglo XVIII y algunos documentos relativos a su misión. *Norte Grande I*, (1):45-54.
- \_\_\_\_\_. 1974e. Algunas noticias sobre los partidos de Arica y Tarapacá hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX. *Norte Grande I* (2):217-226.
- \_\_\_\_\_. 1974f. Noticias demográficas sobre la región atacameña durante el siglo XVIII. *Estudios Atacameños*, (2): 75-92.
- Castro, L. 1999. "Cuando el Susurro del Agua se Acalló en el Desierto: La Expropiación de las Aguas del Valle de Quisma, el Abastecimiento Fiscal a Iquique y el Debate sobre el Problema del Desarrollo Económico Regional. Tarapacá 1912-1937". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2004. Recursos hídricos altoandinos, estrategias de desarrollo económico y proyectos de riego: Tarapacá, 1880-1930. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (36): 205-220.
- Castro, L. y C. Figueroa. 2001-2002. Proyectos de irrigación de los valles de Tacna, Lluta y Azapa: documentos inéditos del archivo de la sucesión Fernández Errázuriz, 1902-1903. *Diálogo Andino*, (20-21): 81-113.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Documentos para la Historia Regional: Padroncillos y Talonarios de Predios Rústicos de Tarapacá 1864-1878*. Viña del Mar: Universidad de Valparaíso-Universidad Santo Tomás.
- Castro, M. 1982. "Estrategias socioculturales de subsistencia en las comunidades altoandinas en el interior de la provincia de Arica". En: A. Veloso y E.

- Bustos (Eds.), *El Hombre y los Ecosistemas de Montaña*, (Vol. 2, pp. 99-132). Programa MAB-6, Montevideo: UNESCO.
- \_\_\_\_\_. 1996. "El manejo del agua en regiones aymaras y atacameñas en Chile: organización, conflictos y legislación". En: X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, I. Remy y B. Revesz (Comp.), *La integración Surandina Cinco Siglos Después*, (pp. 431-446). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- \_\_\_\_\_. 1997. Agua, derechos y cultura en los Andes del Norte de Chile. Un enfoque desde la antropología jurídica. *Chungara*, (29): 63-80.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Llameros de puna salada en los Andes del norte de Chile". En: J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi (Eds.), *Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades*, (pp. 85-109). La Paz: Plural/MUSEF.
- \_\_\_\_\_. 2001a. El agua en el derecho consuetudinario de aymarás y atacameños del norte de Chile. *Revista de Derecho Administrativo Económico de Recursos Naturales*, 3 (2): 345-353.
- \_\_\_\_\_. 2001b. "Normas locales y competencia sobre el agua en las comunidades aymarás y atacameños del norte de Chile". En: R. Boelens y P. Hoogendam, (Eds.), *Derechos de Agua y Acción Colectiva*, (pp. 240-60). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Castro, M. y M. Bahamondes. 1987. Cambios en la tenencia de la tierra en un pueblo de la precordillera del Norte de Chile: Socoroma. *Revista Chilena de Antropología*, (6): 35-57.
- \_\_\_\_\_. 1988. Control de la tierra en la cabecera del valle de Lluta. *Revista Chilena de Antropología*, (7): 99-113.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Pastoreo en humedales de tierras altas en los Andes del norte de Chile: persistencia y cambios". Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, (Vol. 2, pp. 559-566). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Castro, M., M. Bahamondes, M. Jaime y C. Meneses. 1992. *Cultura Hídrica: Un Caso en Chile*. La Habana: ORCAL.
- Castro, M., M. Bahamondes, M. Jaime, C. Meneses y C. Navarrete. 1991. Cultura, tecnología y uso del agua en un pueblo andino del norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (10): 45-60.
- Castro, M., C. Villagrán y M. Kalin. 1981. "Estudio etnobotánico en la precordillera y altiplano de los Andes del norte de Chile". En: A. Veloso y E. Bustos (Eds.), *El Hombre y los Ecosistemas de Montaña*, (Vol. 2, pp.133-203). Programa MAB-6, Montevideo: UNESCO.
- Castro, N. y J. Hidalgo. 1999. Brujos y brujería en la Atacama colonial. Inorganicidad de una representación ideológica y diseminación de una matriz cultural (Introducción y transcripción del 'Quadernos sobre barrios delitos y supersticiones' del corregidor Manuel Fernández Valdivieso, Atacama s. XVIII). *Estudios Atacameños*, (17): 91-124.



- \_\_\_\_\_. 2002. Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777). *Estudios Atacameños*, (23): 77-109.
- Castro, V. 1986. "An approach to the Andean Ethnzoology: Toconce. Cultural attitudes to animals including birds, fish, and invertebrates". *The World Archaeological Congress*, (1-7 September 1986, Vol. 2, Sección B: 1-18). Londres: Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Diagnóstico agrícola Provincia de El Loa: estudios antropológicos, Informes I, II y III*. Santiago: Consultores Ecológicos y Ambientales.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Entrevista a un yatiri de la localidad de Toconce, II Región, Chile (Agosto 1979)". En: C. Farga, J. Lastra y A. Hoffman (Eds.), *Plantas Medicinales de Uso Común en Chile*, (Vol. 3, pp.117-119.) Santiago: PAESMI.
- \_\_\_\_\_. 1991 Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII. *Historia y Cultura*, (XX): 131-150.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII". En: G. Ramos y H. Urbano (Eds.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías: Siglos XVI-XVIII*, Charcas, Chile, México y Perú, (pp. 347-366). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Huacca Muchay: Evangelización y Religión Andina en Charcas, Atacama la Baja". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención Ethnohistoria, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1998. "La dinámica de las identidades en la subregión de río Salado, Provincia El Loa, II Región". En: M. Dannemann. *Actas del I Encuentro Nacional Interinstitucional de Investigadores de Identidades Culturales. Programa de Desarrollo de Identidades Culturales*, (pp. 5-50). Santiago: Universidad de Chile, Departamento de Investigación y Desarrollo.
- \_\_\_\_\_. 2001. Atacama en el tiempo, territorios, identidades, lenguas (Provincia El Loa, II Región). *Anales de la Universidad de Chile*, (VI Serie, 13, agosto 2001).
- Castro, V. y C. Aldunate. 2003. Sacred Mountain in the Highlands of the South Central Andes. *Journal of Mountain Research and Development*, (23): 73-79.
- Castro, V., C. Aldunate y J. Berenguer. 1980. "Sacralidad de Toconce ayer y hoy". Ponencia presentada en el VIII Congreso de Arqueología Chilena, Valdivia.
- Castro, V., C. Aldunate y V. Varela. 2004. Ocupación humana del paisaje desértico de Atacama, Región de Antofagasta. *ARQ*, (57): 14-17.
- Castro, V. y F. Gallardo. 1995-1996. El poder de los gentiles. Arte rupestre en el río Salado (Desierto de Atacama). *Revista Chilena de Antropología*, (13): 79-98.

- Castro, V. y J.L. Martínez. 1996. "Poblaciones indígenas de Atacama". En: J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege, (Eds.), *Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*, (pp. 69-109). Santiago: Andrés Bello.
- Castro V. y V. Varela. 1992. Así sabían contar. *Oralidad*, (4): 16-27.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Los caminos del 'reinka' en la región del Loa Superior. Desde de etnografía a la arqueología". *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Vol. 1, pp. 815-840). Copiapó: Sociedad Chilena de Arqueología y Museo Regional de Atacama.
- Castro, V. y V. Varela, editoras. 1994. *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos*. Santiago: FONDART, Ministerio de Educación y Fundación Andes.
- Castro, V. y C. Villagrán. 2004. *Ciencia Indígena de los Andes del Norte de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Cereceda, V. 1977. *Las talegas de Isluga: Apuntes para una semiología del textil andino*. Iquique: Centro Isluga.
- \_\_\_\_\_. 1978. Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, (5-6): 1017-1036.
- \_\_\_\_\_. 1986. "The semiology of Andean textiles: The talegas of Isluga". En: J. Murra, N. Wachtel y J. Revel (Eds.), *Anthropological history of Andean polities*, (pp. 149-173). New York-París: Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Aproximación a una estética aymara-andina: de la belleza al Tinku". En: *Raíces de América: el Mundo Aymara*, editado por X. Albó, pp. 283-364. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. 1990. A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, (4): 57-109.
- Chacama, J., L. Briones y G. Espinosa. 1988-1989. El arte mural en las iglesias coloniales de la primera región y la tradición pictórica andina. *Diálogo Andino*, (7-8): 101-120.
- Chacama, J., G. Espinosa y P. Arévalo. 1992. "Arquitectura religiosa en la sierra y puna de la Primera Región de Chile". Documento de Trabajo N° 6, Arica: Departamento de Arqueología y Museología, Universidad de Tarapacá
- Chamorro, A. y C. Tocornal. 2004. "Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: aportes a una mirada intercultural". Manuscrito en posesión de los autores.
- \_\_\_\_\_. 2005. Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: hacia una etnografía médica contemporánea. *Estudios Atacameños*, (30): 17-134.
- Checura, J. 1965. Mamiña y sus leyendas. *Noticiero Mensual*. Museo Nacional de Historia Natural (X)-113: 2-13.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Ritmos Regionales. Música y Canciones Tradicionales en los Departamentos de Iquique y Pisagua*. Museo Regional de Iquique,

- \_\_\_\_\_. 1968. *Análisis Sociológico de Pueblos Tipo en los Departamentos Iquique y Pisagua de la Provincia de Tarapacá*. Iquique: Universidad del Norte, Museo Regional de Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Observaciones sobre el hombre andino en el norte de Chile*. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.*, (pp. 245-254). Antofagasta: Universidad del Norte.
- Chipana, C. 1986. La identidad étnica de los aymarás en Arica. *Chungara*, (16-17): 251-261.
- \_\_\_\_\_. 1989. "La inadecuada exportación de camélidos en Chile atenta a la cultura y la visión india de los Aymara". En: *La visión india: tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. Ponencias de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46o Congreso Internacional de Americanistas, Ámsterdam, Holanda, (julio 1988, pp. 99-123). Leiden: Musiro, Fundación para la Cultura de los Indígenas de las Américas.
- \_\_\_\_\_. 1995. Propuesta de la provincia de Parinacota y comuna de Camarones. *Pentukun*, (2): 89-95.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Hacia un pachakuti". En: X. Albó, M.I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, I. Remy y B. Revesz (Comp.). *La Integración Surandina Cinco Siglos Después*, (pp. 447-454). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "La universidad y los pueblos indígenas: mito y realidad". En: R. Morales (Comp.), *Universidad y Pueblos Indígenas*, (pp. 79-86). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- \_\_\_\_\_. 2000. Percepción andina de la educación, desde un punto de vista aymara. En: S. González, F. Mena, C. Chipana, C. González, H. Alegría y P. García (Comp.), *Educación y Pueblo Aymara*, (pp. 68-96). Iquique: Universidad Arturo Prat, Instituto de Estudios Andinos Isluga.
- Clairis, Ch. 1976. Esquisse phonologique de l'aymará parlé au Chili. *La Linguistique*, 12 (2):143-152.
- CONSECOL Consultores. 1988. *Diagnóstico Agrícola de la Provincia de El Loa*. 4 Vols. Antofagasta: Secretaría Regional de Planificación y Coordinación II Región.
- Contardo, M. y V. Espinosa. 1991. Atlas lingüístico de la provincia de Parinacota (A.L.P.A). *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, (29): 41-45.
- Contreras, E. 1994. Cultura y naturaleza en la cuenca del Salar de Atacama. Reflexión preliminar. *Estudios Atacameños*, (11): 179-184.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Pueblos Transfronterizos en la Puna de Atacama: Conectividad de Redes en el País más allá de las Nubes". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Cuadra, M. 1999. Los derechos de agua de propiedad ancestral de las comunidades atacameñas del norte de Chile. *Revista de Derecho Administrativo Económico*, 2 (1): 85-94.

- \_\_\_\_\_. 2000. Teoría y práctica de los derechos ancestrales de agua de las comunidades atacameñas. *Estudios Atacameños*, (19): 93-112.
- \_\_\_\_\_. 2001. La protección de las zonas de vegas y bofedales del norte de Chile: una perspectiva indígena. *Revista de Derecho Administrativo Económico de Recursos Naturales*, 3 (2): 355-362.
- Cúneo Vidal, R. 1977a. *Obras Completas. Vol. 1: Historia de la civilización peruana. Historia de los Cacicazgos Hereditarios del Sur del Perú*. Lima: Gráfica Morsom.
- \_\_\_\_\_. 1977b. *Obras Completas. Vol. 4: Precursores y Mártires de la Independencia del Perú*. Lima: Gráfica Morsom.
- \_\_\_\_\_. 1977c. *Obras Completas. Vol. 5: Historia de la Fundación de la Ciudad de San Marcos de Arica. Historias y Leyendas de Arica, Tarapacá y Atacama*. Lima: Gráfica Morsom.
- \_\_\_\_\_. 1977d. *Obras Completas. Vol. 6: Diccionario Histórico-Biográfico del Sur del Perú*. Lima: Gráfica Morsom.
- Dagnino, V. 1909. *El Correjimiento de Arica. 1535-1784*. Imprenta La Época, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1910. *El Ayuntamiento de Tacna. Tributo a la Patria en su Centenario*. Tacna: Taller tipográfico de Carlos García Dávila.
- Dannemann, M. y A. Valencia. 1989. *Grupos aborígenes chilenos: su situación actual y distribución territorial*. Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.
- Délano, P. 1982. "Aspectos Socioeconómicos de una Comunidad del Norte Grande: Caspana". Tesis de Licenciatura en Antropología, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Díaz, A. 1997. "Sigue la cumbia". Percepción de la cumbia andina en la ciudad de Arica: un ejercicio. *Revista Percepción*, (1): 24-38.
- Díaz, A., I. Fernández y O.P. Hurtado. 2002. *Sotoca, Historia Viva. Rescate de la Memoria Histórica de la Comunidad de Sotoca, Comuna de Huará, Región de Tarapacá*. Iquique: FODART, Ministerio de Educación.
- Díaz, E. 1990. Notas sobre el aymara de la provincia de Iquique. *Camanchaca*, (11): 29-33.
- Dougnac, F. 1975. La legislación aplicable a los indígenas del norte de Chile. *Norte Grande*, I (3-4):437-444.
- Dransart, P. 1988. Continuidad y cambio en la producción textil tradicional aymara. *Hombre y Desierto*, (2): 41-57.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Fibre to fabric: The role of fabric in camelid economies in prehispanic and contemporary Chile". Oxford: Doctoral Dissertation, University of Oxford.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Inner worlds and the event of a thread in Isluga, northern Chile". En: P. Dransart (Ed.). *Andean Art: Visual Expression and its Relation to Andean Beliefs and Values*, (pp. 228-242). Aldershot, Hampshire: Avebury (Worldwide Archaeology Series).

- \_\_\_\_\_. 1996. Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo Texto Crítico*, (18): 29-39.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Cultural transpositions: writing about rites in the llama corral". En: R. Howard-Malverde (Ed.), *Creating Context in Andean Cultures*, (pp. 85-98). Oxford: Oxford University Press, New York.
- \_\_\_\_\_. 2002a. Concepts of spiritual nourishment in the Andes and Europe: Rosaries in cross-cultural contexts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (1):1-21.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Coloured knowledges: Vision and the dissemination of knowledge in Isluga, Northern Chile". En: H. Stobart y R. Howard (Eds.), *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*, (pp. 56-78). Liverpool: Liverpool University Press.
- Dueñas, S. 2003. "La privatización de las tierras de reparto indígenas: indios, Estado e intereses locales. Tacna, 1828-1841". En: M. Gálvez, R. Ruz y A. Díaz (Comp.), *Tarapacá un Desierto de Historias. Historia, Cultura y Memoria en el Norte Chileno Siglos XIX y XX*, (pp. 9-20). Iquique: Oñate Impresores.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Efectos del Liberalismo Decimonónico en la Sociedad, Población y Bienes Agrícolas Indígenas: la Comunidad de Tacna entre 1826 y 1864". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención Ethnohistoria, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- Durston, A. y J. Hidalgo. 1999. La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas. *Chungara*, (29): 249-273.
- Echeverría, C. 1998a. "De Hombre a Persona, de Mujer a Esposa: Una Aproximación Desde el Matrimonio a las Relaciones de Género Entre las Mujeres y Hombres Aymaras Casados, de Isluga y Cariquima". Tesis de Licenciatura en Sociología. Iquique: Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat.
- \_\_\_\_\_. 1998b. División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales*, (8): 97-108.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Estado y educación rural en el norte de Chile". Documentos de Trabajo, Arica: Taller de Estudios Andinos.
- Egaña, F. 2005. "Procesos de Legitimación de Especialistas Médicos Tradicionales en Contextos Urbanos: los Casos de un Yatiri y un Qulliri aymaras de la Ciudad de Arica". Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Escalante, M. 1999. "La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile". En: J. van Kessel (Ed.), *Los Vivos y los Muertos; Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*, (pp. 39-43). Iquique: IECTA.

- \_\_\_\_\_. 2001. La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (33): 245-248.
- Espinosa, V. 1996. El español hablado en la provincia de Parinacota. *Estudios Filológicos*, (31): 191-202.
- \_\_\_\_\_. 1999. Análisis crítico de un discurso en la variedad del español andino. *Estudios Filológicos*, (34) :121-130.
- Fernández C., E. 2001. Un diseño curricular alternativo para las comunidades aymaras del norte de Chile. *Revista Pensamiento Educativo*, (29): 277-295.
- Figueroa, C. 2001. "Riego y Sociedad: Pica Siglo XVIII". Tesis para optar al título de Profesor de Historia, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso, Valparaíso.
- Folla, J.C. 1989. "Anthropologie Économique d'une Communauté Paysanne du Désert d'Atacama: Socaire". Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Antropológicas, Faculté des Études Supérieures, Université de Montréal, Montreal.
- Gaete, A. 1975. Análisis estadístico del despoblamiento verificado entre los años 1862-1970, según diversos estratos de altura, en las hoyas hidrográficas de las quebradas de Aroma y Tarapacá. *Norte Grande*, I (3-4): 447-455.
- Galdames, L. 1987. Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: Notas sobre mentalidad andina. *Diálogo Andino*, (6): 127-143.
- \_\_\_\_\_. 1990. Apacheta: La ofrenda de piedra. *Diálogo Andino*, (9): 9-25.
- \_\_\_\_\_. 1999. El ámbito de 'lo local' como perspectiva de análisis de los pueblos andinos del norte de Chile. *Diálogo Andino* (18): 9-19.
- \_\_\_\_\_. 2009. Rómulo Cúneo-Vidal. Pionero de la etnohistoria andina. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (41): 45-50.
- Galdames, L., L. Álvarez, S. Chacón, P. Dauelsberg y W. Ríos. 1981. *Historia de Arica. I*. Arica: Municipalidad de Arica.
- Gálvez, M. y R. Ruz. 2004. *Parinacota: Historia y Cultura Andina*. Arica: CORDAP, Gobernación de Parinacota.
- García, B. 1997. "El Discurso Político de las Organizaciones Aymaras en el Norte de Chile". Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- García, P. 2002. *Aru pirwa. Breve Diccionario Aymara-Castellano/ Castellano-Aymara*. Iquique: Universidad Arturo Prat, Instituto de Estudios Andinos Isluga.
- Gavilán, V. 1985a. *Mujer aymara y producción textil. El altiplano de Tarapacá*. Santiago: CEM-PEMCI, Serie Mujer y Producción N° 2.
- \_\_\_\_\_. 1985b. *Historias de vida de mujeres aymaras*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, Serie Las Mujeres Hablan N° 3.
- \_\_\_\_\_. 1988. "La mujer aymara y la migración altiplano-valle/ciudad". Resultados de Investigación. Arica: Taller de Estudios Andinos.



- \_\_\_\_\_. 1993. "Relaciones de género en la cultura aymara: Complementariedad y subordinación". En: S. Montecino y M.E. Boisier (Ed.), *Huellas, Seminario Mujer y Antropología*, (pp. 83-95). Santiago: CEDEM.
- \_\_\_\_\_. 1995. Una aproximación a las relaciones de género entre los aymara del norte de Chile. *Temas Regionales*, (3): 42-59.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Mujeres y Hombres en Isluca y Cariquima: Una Aproximación a las Relaciones de Género Entre los Aymaras del Norte de Chile". Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología, FLACSO, Quito.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Participación social y política de la mujer campesina e indígena". En: T. Büttner, I. Jung y L. King. (Eds.), *Hacia una Pedagogía de Género. Ponencias y Documentos/ Seminario Latinoamericano sobre Experiencias en Educación no formal con mujeres realizado en Melgar*, Colombia, del 28 de Octubre al 1 de Noviembre de 1996, (pp. 213-221). Bonn: DSE-UNESCO.
- \_\_\_\_\_. 1998. Elaboraciones de género en la religiosidad de mujeres y hombres aymara del norte de Chile. *Revista de Ciencias Sociales*, (8): 65-82.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Las representaciones de lo femenino y lo masculino y sus vinculaciones con las prácticas sociales de mujeres y hombres aymara del norte de Chile". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Los rituales propiciatorios de la vida: un ensayo de comprensión de las formas simbólicas del género en las comunidades aymaras del norte de Chile". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 2002. 'Buscando vida': Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (34): 101-117.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Festividades andinas en el norte chileno". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- Gavilán, V. y A.M. Carrasco. 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (41): 101-112.
- Gavilán, V. y L. Ulloa. 1993. "Textilería aymara". En: X. Valdés, L. Rebolledo, V. Gavilán, L. Ulloa, A. Willson (Eds.), *Memoria y Cultura. Femenino y Masculino en los Oficios Artesanales*, (pp. 75-89). Santiago: CEDEM-FONDEC.
- Giménez, G. 1987. "La problemática de la cultura en las ciencias sociales". En: G. Giménez (Ed.), *La teoría y el Análisis de la Cultura*, (pp. 15-72). SEP, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, COMECOSO.
- Gómez, C. 1980. "La Comunidad Campesina Indígena del Loa Superior". Tesis de Licenciatura en Antropología, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Gómez, D. 1976. Narraciones tradicionales de Socaire. *Cuadernos de Filología*, (5): 47-68.

- \_\_\_\_\_. 1979. Siete relatos populares peineños. *Cuadernos de Filología*, (10): 37-44.
- \_\_\_\_\_. 1980. Veinticuatro relatos populares toconceños. *Cuadernos de Filología* (12): 80-108.
- \_\_\_\_\_. 1981-1982. Los pueblos andinos de la Segunda Región y su alimentación tradicional. *Cuadernos de Filología*, (15-16): 49-80.
- \_\_\_\_\_. 1982. Narrativa popular atacameña; Habitat. Cultura. Corpus. *Cuadernos de Filología*, (17): 1-110.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Así Hablan las Montañas (Caurcota Icks Yoconama): Leyendas Andinas de la Segunda Región*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas
- \_\_\_\_\_. 1995. *Cultura y Educación Atacameñas*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Gómez, D., compilador. 1994. *Cuentos de Nuestra Tierra (Coricota Kunza Lickana)*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Gómez, D., J. Ahumada y E. Necul. 1998. *Medicina Tradicional Atacameña*. Antofagasta: FONDART.
- Gómez, D. y A. Bustos. 1999. *Educación Intercultural Atacameña*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Gómez, D. y E. Siarez. 1995. *Alimentación Tradicional Atacameña*. Antofagasta: Norprint.
- González, H. 1988. "Acerca del rol y la importancia de la artesanía textil en la economía campesina andina (Isluga-Cariquima)". Resultados de Investigación. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Timar. Diagnóstico socioeconómico. Acerca de la utilización de dos espacios económicos: el campo y la ciudad". Serie Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Desarrollo organizativo y participación política reciente entre los Aymara del Norte de Chile". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Disponibilidad, acceso y sistemas de tenencia de la tierra entre los Aymara del Altiplano de la I Región de Tarapacá". En: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, (pp. 67-77). Temuco: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Características de la migración campo-ciudad entre los aymaras del norte de Chile". Arica: Corporación Norte Grande, Documentos de Trabajo.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "Los migrantes aymaras en la ciudad: acceso a educación, vivienda y salud". Documentos de Trabajo. Arica: Corporación Norte Grande.
- \_\_\_\_\_. 1997a. "La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad: el trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural". Actas



- Segundo Congreso Chileno de Antropología, (Vol. I, pp. 315-324). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1997b. "Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual". Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología, (Vol. 2, pp. 567-579). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1998a. "Disponibilidad, acceso y sistemas de tenencia de la tierra entre los Aymara del altiplano de la I Región de Tarapacá". En: *El Altiplano. Ciencia y Conciencia en los Andes*, (pp. 277-283). Santiago: Universidad de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1998b. Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la región de Tarapacá, *Estudios Atacameños*, (13): 27-45.
- \_\_\_\_\_. 1999. "El valle de Azapa: línea base social, económica y cultural". Documentos de Trabajo, serie Medio Ambiente y Desarrollo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 2000a. "Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización". En: Varios autores. ¿Hay Patria que Defender? *La Identidad Nacional frente a la Globalización*, (pp. 263-275). Santiago: CED, Ediciones del Segundo Centenario.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "El tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá". En: I. Muñoz (Ed.), *Investigación Universitaria hacia el Siglo XXI. Propuestas y Desafíos desde las Regiones*, (pp. 127-145). Arica: Universidad de Tarapacá.
- \_\_\_\_\_. 2001a. Toconce: la transformación de un sistema agro-ganadero. *Estudios Atacameños*, (17): 45-59.
- \_\_\_\_\_. 2001b. "Los aymaras contemporáneos, siglos XX y XXI". En: Varios autores. *Pueblos del Desierto. Entre el Pacífico y los Andes*, (pp. 110-115). Santiago: Universidad de Tarapacá.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *Las comunidades y sectores aymaras de los valles y oasis de la Región de Tarapacá. Aspectos económicos, demográficos y socio-culturales*. Arica: Corporación Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Los aymaras de la Región de Tarapacá y el período republicano temprano (1821-1879)". Santiago: Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Documento de Trabajo N° 45.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Los aymaras contemporáneos*. En: A.M. Carrasco y B. Cofré (Eds.), *Conozcamos Juntos la Historia y la Cultura de Nuestra Región*, (pp. 45-54). Arica: Taller de Estudios Andinos, Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, Gobierno Regional de Tarapacá, Explora,
- \_\_\_\_\_. 2004. "La economía aymarará actual de las comunidades rurales del norte de Chile". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2005. "¿Están las comunidades aymaras del norte de Chile en crisis? Una respuesta desde la demografía y la economía". Manuscrito en posesión del autor.

- González, H. y A.M. Carrasco. 1995. *Caracterización de la Inserción Laboral de Mujeres Aymara, Primera Región de Tarapacá, Chile*. Arica: SERNAM-Taller de Estudios Andinos.
- González, H. y E. Contreras. 1994. *Diagnóstico Micro-Regional San Pedro de Atacama*. San Pedro de Atacama: Instituto de Desarrollo Agropecuario-Corporación Norte Grande.
- González, H. y V. Gavilán. 1989. "Etnia, cultura e identidad aymara". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1993. Cultura e identidad étnica entre los aymara del norte de Chile. *Chungara*, (24-25): 145-158.
- González, H. y B. Guerrero, editores. 1990. *Desarrollo Andino y Cultura Aymara en el Norte de Chile*. Iquique: El Jote Errante.
- González, H. y H. Gundermann. 1989. *Campesinos y aymaras en el norte de Chile*. Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Diagnóstico de la situación campesina en el área de Guatacondo". Documentos de Trabajo. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1994. Minorías étnicas e integración subregional. *Si Somos Americanos*, (pp. 70-74). Iquique: Universidad Arturo Prat.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración". En: X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, I. Remy y B. Revesz, (Comp.), *La Integración Surandina Cinco Siglos Después*, (pp. 395-416). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- González, H., H. Gundermann y R. Rojas. 1990. "Bases para la formulación de un programa tecnoproductivo con ganaderos Aymara". Documentos Técnicos. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Diagnóstico y Estrategia de Desarrollo Campesino en la I Región de Tarapacá*, Arica: Chile. Ediciones Corporación Norte Grande.
- González, H. y J. Hidalgo. 2001. "La República y los indios. De indígenas a ciudadanos". En: varios autores. *Pueblos del Desierto. Entre el Pacífico y los Andes*, (pp. 107-109). Santiago: Universidad de Tarapacá.
- González, H., K. Tabilo y F. Venegas. 1996. "Las agrupaciones de residentes aymara urbanos en el norte de Chile: adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen". Documentos de Trabajo. Arica: Corporación Norte Grande.
- González, J. 1987. Los hijos de la desintegración cultural: jóvenes aymaras emigrados. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuadernos de Investigación Social*, (23). Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Vengo de la cordillera al mar. Migrantes aymaras en Iquique*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Serie Crónicas, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Jóvenes Inmigrantes Aymaras en Iquique: Situación y Perspectivas". Tesis para optar al título de Sociólogo, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

- González, S. 1981. La planificación regional y las minorías étnicas: el caso de los aymaras. *Cuaderno de Investigación Social*, (4): 4-18.
- \_\_\_\_\_. 1987. Los aymaras de Tarapacá en el ciclo del salitre. *Camanchaca*, (5): 39-44.
- \_\_\_\_\_. 1988. "La educación chilena en el altiplano aymara de Tarapacá. Una crítica a las teorías modernistas y reproductivistas". Taller de Estudios Regionales, Documentos de Trabajo N° 8, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1989. El arrieraje en Tarapacá durante el ciclo salitrero. *Camanchaca*, (8): 10-35.
- \_\_\_\_\_. 1990a. El aymara de la provincia de Iquique-Chile y la educación nacional. Taller de Estudios Regionales, *Cuadernos de Educación Intercultural*, (1), Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1990b. Violencia y eficacia simbólica en la chilenización educativa de los aymaras de Tarapacá. Actas del Primer Seminario Internacional de Educación Intercultural, (pp. 24-28). Taller de Estudios Regionales, *Cuadernos de Educación Intercultural* N° 2, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Hombres y Mujeres de la Pampa. Tarapacá en el Ciclo del Salitre*. Iquique: Ediciones Camanchaca.
- \_\_\_\_\_. 1993. Los aymaras de Isluga y Cariquima, un contacto con la chilenización y la escuela. *Revista de Ciencias Sociales*, (3): 1-6.
- \_\_\_\_\_. 1995. Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá, 1880-1920. *Chungara*, (27): 135-151.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Quechuas y aymaras en las salitreras de Tarapacá". En: X. Albó, M.I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, I. Remy y B. Revesz, (Comp.), *La Integración Surandina Cinco Siglos Después*, (pp. 353-361). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- \_\_\_\_\_. 1996b. Civilizando al yatiri: la labor docente de los maestros normalistas en el mundo andino de la provincia de Iquique antes de la reforma educacional de 1965. *Revista de Ciencias Sociales*, (6): 3-58.
- \_\_\_\_\_. 1997. "La escuela chilena en los Andes de Tarapacá". En: A. Bello, A. Wilson, S. González y P. Marimán (Ed.), *Pueblos Indígenas. Educación y Desarrollo*, (pp. 81-95). Santiago: CEDEM.
- \_\_\_\_\_. 1998. Una crítica a los paradigmas modernizantes y reproductivistas en la investigación educativa de los aymaras de Tarapacá. *Estudios Atacameños*, (13): 47-60.
- \_\_\_\_\_. 1999. Interculturalidad y globalización: El caso de los aymaras de Tarapacá. *Revista de Ciencias Sociales*, (9): 139-152.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Del refugio a la globalización: Reflexiones sobre el aymara chileno y la escuela pública en el siglo XX". En: S. González, F. Mena, C. Chipana, C. González, H. Alegría y P. García (Eds.), *Educación y Pueblo Aymara*, (pp. 3-67). Iquique: Universidad Arturo Prat, Instituto de Estudios Andinos Isluga.

- \_\_\_\_\_. 2001. Maestros rurales de la provincia de Arica en el contexto de las reformas educacionales, 1960 y 1990. *Revista de Ciencias Sociales* 11:41-70, Universidad Arturo Prat.
- \_\_\_\_\_. 2001-2002. Violencia estructural en los Andes de Tarapacá. *Diálogo Andino*, (20-21): 11-35.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino (1880-1990)*. Santiago: DIBAM, UNAP. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- \_\_\_\_\_. 2002b. La presencia indígena, boliviana y chilena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de La Tirana. *Si Somos Americanos*, III (2):121-146.
- \_\_\_\_\_. 2002c. *Hombres y Mujeres de la pampa. Tarapacá en el Ciclo de Expansión del Salitre*. Segunda edición. Santiago: LOM, DIBAM, UNAP.
- \_\_\_\_\_. 2002d. "El Estado chileno y el mundo andino: los efectos de la Guerra del Pacífico. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato". Documento de Trabajo N° 46, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2006. La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de La Tirana. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (38): 35-49.
- \_\_\_\_\_. 2009. La presencia boliviana en la sociedad del salitre y la nueva definición de la frontera: auge y caída de una dinámica transfronteriza (Tarapacá 1880-1930). *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (41): 71-81.
- González, Y. 1979. El niño aymara: socialización y desocialización. *Tambo*.1 (3-4).
- \_\_\_\_\_. 1980. La familia aymara. Una estructura desintegrada y dominada. *Cuaderno de Investigación Social*, (3): 44-50.
- \_\_\_\_\_. 1985. La estrategia de subsistencia en Chiapa: el control de los recursos. *Cuaderno de Investigación Social* N° 12. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- González, Y. y L. Ramírez. 1975. Algunos aspectos culturales de los habitantes limereños: su vida doméstica, trabajo y situación escolar. *Cuaderno de Investigación Social*, (1): 25-34.
- \_\_\_\_\_. 1980. "Hacia un Diagnóstico de la Familia Andina Actual". Tesis para optar al título de Sociólogo, Departamento de Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- Grebe, M. 1980. "Generative models, symbolic structure and acculturation in the panpipe music of the aymara of Tarapacá, Chile". Doctoral Dissertation, Queen's University, Belfast.
- \_\_\_\_\_. 1981. Cosmovisión aymara. *Revista de Santiago*, (1): 61-79.
- \_\_\_\_\_. 1983. En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga. *Chungara*, (10): 155-164.
- \_\_\_\_\_. 1984a. Efectos socioculturales en cadena en el pastoreo de puna del norte de Chile. *Ambiente y Desarrollo*, (I-1): 127-131.

- \_\_\_\_\_. 1984b. Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, (7): 455-472.
- \_\_\_\_\_. 1986a. Migración, identidad y cultura aymará: puntos de vista del actor. *Chungara*, (16-17): 205-223.
- \_\_\_\_\_. 1986b. Cambio sociocultural y bilingüismo aymara-español en Isluga. *Lenguas Modernas*, (13): 37-53.
- \_\_\_\_\_. 1990a. Concepción del tiempo en la cultura aymara: representaciones icónicas, cognición y simbolismo. *Revista Chilena de Antropología*, (9): 63-81.
- \_\_\_\_\_. 1990b. "Patrones supralingüísticos en la cognición y simbolismo andino". En A. Bocaz, (Ed.), *Actas del Primer Simposio sobre Cognición, Lenguaje y Cultura*, (pp. 247-255). Santiago: Universidad de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1993. Algunas perspectivas interculturales en la religiosidad andina. Segundas Jornadas Interdisciplinarias "religión y cultura", trabajos presentados, pp. 63-71. Santiago: Universidad de Chile.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Concepción del tiempo en las culturas indígenas sur-andinas". En: S. Iwaniszewski, A. Lebeuf, A. Wierciński y M. Ziółkowski, (Ed.), *Time and Astronomy at the Meeting of the Two Worlds*, (pp. 297-313). Varsovia: CESLA, UW, Serie Estudios y Memorias N° 10.
- \_\_\_\_\_. 1995-1996. Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino. *Revista Chilena de Antropología*, (13): 137-154.
- Grebe, M.E. y B. Hidalgo. 1988. Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión cultural. *Revista Chilena de Antropología*, (7): 75-97.
- Guerra, P. 1975. Guatacondo: un caso de transformación agraria y cultural en la zona árida. *Norte Grande I* (3-4): 387-400.
- Guerrero, B. 1975. Tres elementos configurativos en los cantos religiosos del Norte Grande de Chile. *Cuaderno de Investigación Social*, (1): 35-45.
- \_\_\_\_\_. 1977. Dos fenómenos religiosos en la Fiesta de La Tirana: la oración y el sacrificio. *Cuaderno de Investigación Social*, (2): 31-40.
- \_\_\_\_\_. 1978. "Los Pentecostales y el Proceso de Desintegración de las Comunidades Indígenas del Norte Grande de Chile". Tesis para optar al título de Sociólogo, Departamento de Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1980. La estructura ideológica del movimiento pentecostal. *Cuaderno de Investigación Social*, (3): 1-12.
- \_\_\_\_\_. 1981. La violencia pentecostal en la sociedad aymara. *Cuaderno de Investigación Social*, (4): 34-44.
- \_\_\_\_\_. 1984. Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara. *Cuaderno de Investigación Social* N° 8. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- \_\_\_\_\_. 1986. El 'Boletín Aymara'. Un intento de sistematización. *Cuaderno de Investigación Social* N° 19. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

- \_\_\_\_\_. 1987. "El régimen pentecostal en la sociedad aymara del Norte de Chile". Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, 1985, (pp. 303-315). Santiago: Colegio Chileno de Antropólogos.
- \_\_\_\_\_. 1990. Las Campanas del Dolor. Violencia y Conflicto en los Andes Chilenos. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, serie Crónicas, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1992. Conversión y salud en el Altiplano chileno. *Revista de Ciencias Sociales* 1:19-23.
- \_\_\_\_\_. 1993. Identidad aymara e identidad pentecostal. Notas para la discusión. *Revista de Ciencias Sociales* 3:15-24.
- \_\_\_\_\_. 1994a. "A Dios Rogando... Los Pentecostales en la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile". Tesis Doctoral, Vrije University Press, Amsterdam.
- \_\_\_\_\_. 1994b. De la invisibilidad a la visibilidad académica: Estudios sobre el movimiento pentecostal en la sociedad andina. *Diálogo Andino* 13:39-48.
- \_\_\_\_\_. 1995. Medicina andina y medicina pentecostal en los aymaras del norte grande de Chile: del yatiri al pastor. *Chungara* 27:153-165.
- \_\_\_\_\_. 1997a. Violencia y conflicto religioso entre los aymaras del Norte Grande de Chile. *Diálogo Andino* 16:61-78.
- \_\_\_\_\_. 1997b. "Medicina andina y medicina evangélica: del Yatiri al Pastor". Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, Vol. 2, pp. 754-766. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1998. Violencia y conflicto religioso entre los aymaras del Norte Grande de Chile. *Diálogo Andino* 16:61-78.
- Guerrero, B., J. Podestá y E. Pérez. 1984. "Los aymaras chilenos del Norte Grande". Primer Congreso Chileno de Sociología, editado por L. Solís, pp. 647-666. Colegio de Sociólogos de Chile, Santiago.
- Guerrero, B., editor. 1996. *Homenaje a Freddy Taberna G. Escritos Sobre la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile*. El Jote Errante, Iquique.
- Guerrero, V. 1996. Sociedad y política en los aymaras de Iquique. *Revista de Ciencias Sociales* 6:59-77.
- Guevara, T. 1925-29. *Historia de Chile: Chile Prehispánico*. 2 Vol. Imprenta Balcells, Santiago.
- Gundermann, H. 1984a. "Contradicciones entre la realidad andina y los programas educacionales vigentes". Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá, Proyecto IAF-UTA, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1984b. Ganadería aymará, ecología y forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina. *Chungara* 12:99-124.
- \_\_\_\_\_. 1985a. "La experiencia organizativa y educacional de Lirima". Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá, Proyecto IAF-UTA, Arica.



- \_\_\_\_\_. 1985b. "La visión aymara de la escuela, los profesores y la educación". Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá, Proyecto IAF-UTA, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1985c. "Los profesores rurales y la sociedad andina". Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá, Proyecto IAF-UTA, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1985d. *Los aymaras contemporáneos*. En *Culturas de Arica*, editado por C. Santoro y L. Ulloa, pp. 93-98. Ministerio de Educación, Departamento de Extensión Cultural, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1986. Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Chungara* 16-17:233-250. 1987 Los aymaras en Chile: elementos de caracterización. *Nütram* III (2):40-46.
- \_\_\_\_\_. 1988a. *La cultura material andina y el mercado. La descomposición de la manufactura casera aymara en el altiplano chileno*. Resultados de Investigación, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Ganadería aymara, ecología y forrajes (Chile)". En: *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*, compilado por J. Flores, pp. 101-112. CEAC-UNSAAC, Cuzco.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Antecedentes socio-lingüísticos de la lengua aymara en el norte de Chile". Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1994. ¿Cuántos hablan en Chile la lengua aymara? *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 32:125-139.
- \_\_\_\_\_. 1995. Comunidad indígena y ciudadanía: La experiencia aymara en el norte de Chile. *Allpanchis* 46:91-130.
- \_\_\_\_\_. 1995-1996. Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (terminando por olvidar el aymara). *Estudios Atacameños* 12:97-114.
- \_\_\_\_\_. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños* 13:9-26.
- \_\_\_\_\_. 1998a. Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* 16:293-319.
- \_\_\_\_\_. 1998b. "Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del S. XX". En: *A 90 Años de los Sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*, varios autores, pp. 153-181. DIBAM, LOM, Universidad Arturo Prat, CIDBA, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1998c. Notas acerca de igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile. *Revista de Ciencias Sociales* 8:49-64.
- \_\_\_\_\_. 1999. Categorías de identidad en el discurso popular urbano del norte de Chile. *Estudios Atacameños* 17:25-32.
- \_\_\_\_\_. 2000. Las organizaciones étnicas y el discurso de la etnicidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19:75-91.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Comunidad, Sociedad Andina y Procesos Socio-Históricos en el Norte de Chile". Tesis Doctoral, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.

- \_\_\_\_\_. 2002a. "San Pedro de Atacama: Actores, procesos, imaginarios". En: *Retrato Hablado de las Ciudades Chilenas*, editado por B. Guerrero, pp. 47-62. UNAP-Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Sociedad aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX". Documentos de Trabajo N° 38, Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2002c. "Los atacameños del siglo XIX, una antropología histórica regional". Documentos de Trabajo N° 51, Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2003a. Sociedades indígenas, municipio y etnicidad. La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños* 25:55-77.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía". En: *El Debate en Torno al Reconocimiento y los Derechos Ciudadanos. Mapuches y Aymaras*, editado por H. Gundermann, R. Foerster y J. Vergara, pp. 19-104. Universidad de Chile y Ril Editores, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2003c. La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. *Revista de Historia Indígena* 7:87-138.
- \_\_\_\_\_. 2004a. Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: procesos, actores e imaginarios en una localidad andina. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 36:221-239.
- \_\_\_\_\_. 2004b. "Sociedades andinas, municipio y etnicidad; la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". En: *Los Desafíos de la Interculturalidad, Identidad, Política y Derecho*, editado por M. Castro, pp. 291-328. Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2005a. Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá, Chile. *Cuadernos Interculturales* 3(5):43-66.
- \_\_\_\_\_. 2005b. "Estudio del contexto sociolingüístico de comunidades aymara, atacameñas y mapuche de Chile". En: *Descripción del Contexto Sociolingüístico en Comunidades Indígenas de Chile*, pp. 15-98. Mideplan, Origenes, Conicyt, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Municipios y pueblos indígenas en Chile". En: *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, editado por W. Assies y H. Gundermann. Universidad Católica del Norte, El Colegio de Michoacán, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), en prensa.
- Gundermann, H. y C. Chipana. 1986. "Antecedentes sobre la familia aymara y su rol de socialización en un contexto de aculturación". Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá, Proyecto IAF-UTA, Arica.
- Gundermann, H. y H. González. 1989. *La Cultura Aymara. Artesanías Tradicionales del Altiplano*. Ministerio de Educación, Departamento de Extensión Cultural y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.



- \_\_\_\_\_. 1990. "El actual Proyecto de Colonización de la Pampa del Tamarugal". Documentos Técnicos, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1992. La Comunidad Andina en Chile: discusión y Antecedentes Preliminares. *Campus Iquique* III (20):72-87.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Estudio de Diagnóstico Comuna de Ollagüe*. I. Municipalidad de Ollagüe-Corporación Norte Grande, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Tierra, agua y sociedad atacameña, un escenario cambiante". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, editado por P. Pourrut y L. Núñez, pp. 78-106. Universidad Católica del Norte-ORSTOM, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Contribución a la historia de la propiedad aymara*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Los aymaras y el tráfico regional de estupefacientes (algunas hipótesis de trabajo)*. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Gundermann, H., H. González y R. Rojas. 1990. "La ganadería Aymara de camélidos y la exportación de reproductores". Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- Gundermann, H., H. González y J.I. Vergara. 2006. "Vigencia y desplazamiento de la lengua aymara en Chile". Manuscrito en posesión de los autores.
- Gundermann H., J.I. Vergara y R. Foerster. 2005a. Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños* 30:91-115.
- \_\_\_\_\_. 2005b. La adscripción étnica de los pueblos andinos de Chile analizada a través de las cifras censales de 1992 y 2002. *Revista Andina* 41:9-61.
- Guzmán, S. 1969. Elementos de Diagnóstico de las Comunidades Altiplánicas de Isluga, Provincia: Tarapacá. INCONOR, Iquique.
- Hanson, E. 1926. Out-of-the-world villages of Atacama. *Geographical Review* 16:365-377.
- Harmelink, B. 1985. *Investigaciones Lingüísticas en el Altiplano chileno. Un estudio entre la Comunidad Aymara Chilena*. Instituto Lingüístico de Verano y Universidad de Tarapacá, Arica.
- Henríquez, F. 1997-1998. "Hacienda y Economía Colonial: Azapa en el Siglo XVIII". Tesis de Licenciatura en Historia, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso, Valparaíso.
- \_\_\_\_\_. 2003. Productos y organización técnica del trabajo en Azapa durante el siglo XVIII: Poniendo chacra de ají, cogiendo aceitunas. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:125-140.
- Hernández, R. 1974. Chiu-Chiu: la desintegración de la comunidad tradicional. *Antropología. Nueva Época* 1:17-35.
- Hernández, R., P. Poblete y D. Quiroz. 1975. Toconce: la vigencia de la comunidad tradicional. *Antropología. Nueva Época* 2:53-75.
- Herrera, J. 1991. Reflexiones étnicas en torno a la costa de Arica. *Diálogo Andino* 10:73-87.

- \_\_\_\_\_. 1998. "El control político de las aguas en Tarapacá: poder y conflicto. Siglos XVI-XVIII". Actas IV Congreso Internacional de Etnohistoria Vol. 1, pp. 79-105. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Aspectos sociopolíticos sobre el derecho de agua en Tarapacá. Siglos XVII-XIX". En: *Manos Sabias para criar la Chacra Andina: Tecnologías Andinas*, editado por J. van Kessel y H. Larraín, pp. 379-410. Abya-Yala/IECTA, Quito.
- Hidalgo, B. 1992. "Organización Social, Tradición y Aculturación en Socaire, una Aldea Atacameña. 2 Vols". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Hidalgo, J. 1978a. Incidencia de los patrones de doblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804. *Estudios Atacameños* 6: 53-111.
- \_\_\_\_\_. 1978b. *Revisita a los Altos de Arica Efectuada por el Oficial Real don Joaquín de Cárdenas en 1750*. Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1981a. Fechas coloniales de fundación de Toconao y urbanización de San Pedro de Atacama. *Chungara* 8:255-264. 1981b Culturas y etnias protohistóricas: Área Andina Meridional. *Chungara* 8:209-254.
- \_\_\_\_\_. 1982a. Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungara* 9:192-231.
- \_\_\_\_\_. 1982b. "Orígenes de la etnohistoria en Chile". Manuscrito en posesión del autor [republicado como Etnohistoria e interdisciplinariedad en Chile desde sus orígenes hasta 1980, en J. Hidalgo 2004: 655-684].
- \_\_\_\_\_. 1983a. Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungara* 10:117-138.
- \_\_\_\_\_. 1983b. Dos documentos inéditos y un mapa de Cobija: informes del comisionado Dr. José Agustín de Arze, 1786-1787. *Chungara* 10:139-146.
- \_\_\_\_\_. 1984a. "Descomposición cultural de Atacama en el siglo XVIII: Lengua, escuela, fugas y complementariedad ecológica". Simposio: Culturas Atacameñas desarrollado en Manchester, Inglaterra. XLIV Congreso Internacional de Americanistas, coordinado por B. Bitmann, pp. 221-249. Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1984b. Complementariedad ecológica y tributo en Atacama: 1683-1792. *Estudios Atacameños* 7: 22-442.
- \_\_\_\_\_. 1985a. Proyectos coloniales inéditos de riego del desierto: Azapa (Cabildo de Arica, 1619); Pampa Iluga (O'Brien, 1765) y Tarapacá (Mendizábal, 1807). *Chungara* 14:183-222.
- \_\_\_\_\_. 1985b. Carta del Obispo de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica: 1620-1638. Cuatro documentos inéditos. *Chungara* 15:77-98.

- \_\_\_\_\_. 1985c. "Ecological complementarity and tribute in Atacama: 1683-1792". En *Andean Ecology and Civilization*, editado por S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 161-184. Universidad de Tokio, Tokio.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its Response to the Rebellion of Tupac Amaru". Doctoral Dissertation, University of London, Londres.
- \_\_\_\_\_. 1987a. "Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790". En: *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos*, compilado por O. Harris, B. Larson y E. Tandeter, pp. 193-235. CERES, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1987b. "Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial". En *Chiefdoms in the Americas*, compilado por R. Drenan y C. Uribe, pp. 289-297. University Press of America, Boston.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Relaciones protohistóricas interétnicas entre las poblaciones locales y altiplánicas en Arica". En: *La Integración Surandina Cinco Siglos Después*, compilado por X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, I. Remy y B. Revesz, pp. 161-173. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781". En: *Entre la Retórica y la Insurgencia: las Ideas y los Movimientos Sociales en los Andes, Siglo XVIII*, compilado por Ch. Walker, pp. 173-204. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Los yungas de Tarata en el siglo XVIII". En: *Antropología, Arqueología e Historia de los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, editado por R. Varón y J. Flores, pp. 425-442. Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de la Reserva, Lima.
- \_\_\_\_\_. 1999-2000. Dominación y resistencia en el Cacicazgo de Pica. *Revista de Historia Indígena* 4:49-74.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Pescadores del litoral árido de valles y quebradas del norte de Chile y su relación con agricultores, Siglos XVI y XVII". En: *Arqueología y Etnohistoria Andina: Contribuciones y Procedimientos*, editado por J. Topic. Instituto de Investigaciones Andinas-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, en prensa.
- \_\_\_\_\_. 2004. Historia Andina en Chile. Editorial Universitaria, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2009. Civilización y fomento: la 'descripción de Tarapacá' de Antonio O'Brien, 1765. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 41:5-44.
- Hidalgo, J. y P. Arévalo. 1987. Atacama antes y después de la rebelión de 1781: Siete documentos inéditos del Archivo General de la Nación Argentina (A.G.A.). *Chungara* 18:91-100.
- Hidalgo, J., P. Arévalo, M. Marsilli y C. Santoro. 1988. "Padrón de la doctrina de Belén en 1813. Un caso de complementariedad tardía". Documentos de Trabajo 4:9-39. Departamento de Arqueología, Universidad de Tarapacá, Arica.

- Hidalgo, J. y N. Castro. 1997. Fiscalidad, punición y brujerías. Atacama, 1749-1755. *Estudios Atacameños* 13:30-65.
- \_\_\_\_\_. 1999. Rebelión y carnaval Ingaguasi (San Pedro de Atacama) 1775-1777. *Estudios Atacameños* 17:61-90.
- Hidalgo, J., N. Castro y S. González. 2004. La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 36:103-112.
- Hidalgo, J., J. Chacama y G. Focacci. 1982. Elementos estructurales en la cerámica del estadio Aldeano. *Chungara* 8:79-95.
- Hidalgo, J. y V. Díaz. 1985. Cartas del Obispo de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica: 1620-1638. Cuatro documentos inéditos. *Chungara* 15:77-97.
- Hidalgo, J. y A. Durston. 1998. "Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: el Cacicazgo de Codpa, 1650-1780". Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria Vol. 2, pp. 32-75. P. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima. Hidalgo, J., A. Durston, V. Briones y N. Castro
- \_\_\_\_\_. 1997. "El cacicazgo de Tacna: Un proceso de etnogénesis colonial, siglos XVI-XVIII". Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena, pp. 251-268. Sociedad Chilena de Arqueología y Museo Regional de Atacama, Copiapó.
- Hidalgo, J., A.M. Farías, L. Guzmán y P. Arévalo. 1988-1989. La mita de Azapa. 1680-1752. Un nuevo caso de mita local. *Diálogo Andino* 7-8:57-79.
- Hidalgo, J. y G. Focacci. 1986. Multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungara* 16:137-147.
- Hidalgo, J. y H. González. 2003. "El mundo indígena post-hispánico". En: *Conozcamos Juntos la Historia y la Cultura de Nuestra Región*, editado por A.M. Carrasco y B. Cofré, pp. 45-54. Taller de Estudios Andinos, Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, Gobierno Regional de Tarapacá, Explora, Arica.
- Hidalgo J., N. Hume, M. Marsilli y R. Correa, transcriptores 1992. Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Palata. AGNA, Sala IX 7:7:1, 52 fs. (Año 1683). *Estudios Atacameños*. 10: 79-124.
- Hidalgo, J. y V. Manríquez. 1992. Mercados y etnicidad: lecturas de la Revisita de Atacama de 1683. *Estudios Atacameños* 10: 149-167.
- Hidalgo, J., M. Marsilli y P. Arévalo. 1991. "Complementariedad andina y la expansión de las haciendas en el valle de Lluta y la sierra de Arica: 1730-1838". Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena Vol. 2, pp. 31-41. Museo Nacional de Historia Natural y Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.
- Hidalgo, J., M. Marsilli y C. Ruiz. 1990. Composición de tierras en el Corregimiento de Arica: La visita de Diego de Baños y Sotomayor en 1643. *Historia* 25:175-206.

- Hidalgo, J., M. Marsilli, C. Santoro y R. Correa. 1990. La compraventa de una hacienda en el valle de Azapa por Gaspar de Oviedo, 1161. Documento inédito del Archivo General de la Nación, Lima-Perú. *Diálogo Andino* 9:83-106.
- Hidalgo, J., V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y J. Solimano, editores. 1989. *Culturas de Chile. Prehistoria Desde sus Orígenes Hasta los Albores de la Conquista*. Andrés Bello, Santiago.
- Hidalgo, J., V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, P. Mege, editores. 1996. *Culturas de Chile. Etnografía, Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*. Andrés Bello, Santiago.
- Jiménez, C. y R. Seguel. 2003. De lo técnico profesional a lo social: un proceso transhumántico. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:315-320.
- Jofré, D. 2003a. "Arqueología y Patrimonio de Belén: Paisaje y Continuidad Cultural al Interior de Arica". Tesis para optar al título de Arqueólogo, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2003b. Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (Región de Tarapacá, Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:327-335.
- Kearney, M. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Westview Press Boulder, Colorado.
- Keller, C. 1946. *El Departamento de Arica*. Ministerio de Economía y Comercio, Santiago.
- Lagos, R., E. Mendoza, N. Ampuero y N. Hernández. 1982. La Noche de los abuelos en Santiago de Río Grande. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 9:247-274.
- \_\_\_\_\_. 1988 La limpia de canales y acequias de Santiago de Río Grande. *Chungara* 21:43-78.
- \_\_\_\_\_. 1995-1996. Aspectos rituales relacionados con el ganado en Santiago de Río Grande (II Región, Chile). *Estudios Atacameños* 12:115-134.
- Lanino, I. 1977a. *Antecedentes de las Explotaciones Ganaderas en Isluga, Altiplano de la Provincia de Iquique*. Universidad del Norte, Centro Isluga, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1977b. *Antecedentes de las Explotaciones Agrícolas en Isluga. Altiplano de la Provincia de Tarapacá*. Universidad del Norte, Centro Isluga, Iquique.
- Larraín, H. 1974a. Antecedentes históricos para un estudio de la reutilización de suelos agrícolas en la pampa del Tamarugal, provincia de Tarapacá, Chile. *Norte Grande* I (1):9-22.
- \_\_\_\_\_. 1974b. Demografía y asentamientos de los pescadores costeros del sur peruano y norte chileno, según informes del cronista Antonio Vásquez de Espinoza (1617-1618). *Norte Grande* I (1):55-81.
- \_\_\_\_\_. 1974c. Análisis de las causas de despoblamiento entre las comunidades indígenas del Norte Grande, con especial referencia a las hoyas

- hidrográficas de las Quebradas de Aroma y Tarapacá. *Norte Grande* I (2):125-154.
- \_\_\_\_\_. 1975. La población indígena de Tarapacá (norte de Chile) entre 1538 y 1581. *Norte Grande* I (3-4):269-300.
- \_\_\_\_\_. 1978-1979. Identidad cultural e indicadores eco-culturales del grupo étnico chango. *Norte Grande* 6:63-76.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Etnogeografía*. Instituto Geográfico Militar, Colección Geografía de Chile, Tomo XVI, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1989. *El Desarrollo entre las Comunidades Atacameñas del Hinterland de Antofagasta. Posibles Directrices, Problemas y Experiencias Recientes*. Autoedición, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1991. Limpia de Canales de Toconce: Descripción de una ceremonia-faena tradicional. *Hombre y Desierto* 5:3-19.
- Larraín, H. y R. Couyoumdjian. 1975. El plano de la Quebrada de Tarapacá de don Antonio O'Brien. Su valor geográfico y socio-antropológico. *Norte Grande* I (3-4):329-362.
- Larraín, H. y E. Ross. 1988. Historia y evolución de los Comités de Artesanos en pueblos situados en el hinterland de la II Región, Antofagasta. *Hombre y Desierto* 2:89-104.
- Latcham, R. 1910. *Los Changos de las Costas de Chile*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1915. *Costumbres Mortuorias de los Indios de Chile y Otras Partes de América*. Imprenta-Litografía Barcelona, Santiago-Valparaíso.
- \_\_\_\_\_. 1928. *La Prehistoria Chilena*. Imprenta y Litografía Universo, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1929. *Las Creencias Religiosas de los Antiguos Peruanos*. Imprenta Balcels, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1938. *Arqueología de la Región Atacameña*. Prensas de la Universidad de Chile, Santiago.
- Lecaros, M. 1986. Dos documentos sobre Tarata: siglos XIX-XX. *Diálogo Andino* 5:105-115.
- Lehnert, R. 1976. La lengua kunza y sus textos. *Cuadernos de Filología* 5:71-80.
- \_\_\_\_\_. 1978. Préstamos del quechua y castellano a la lengua kunza. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 16:135-140.
- \_\_\_\_\_. 1982. Presencia del runa-simi en el sector atacameño. *Cuadernos de Filología* 15-16:29-47.
- \_\_\_\_\_. 1987. En torno a la lengua kunza. *Language Sciences* 9 (1):103-112.
- \_\_\_\_\_. 1988. Vigencia del mito andino del zorro en las comunidades atacameñas. *América Indígena* 48 (4):753-72.
- \_\_\_\_\_. 1993. El mito de Tunupa-Illapa en tierras atacameñas. *América Indígena* 53 (3):153-163.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Diccionario de Toponimia Kunza*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1995. Agua y religiosidad en el sector atacameño. *América Indígena* 55 (3):161-178.



- \_\_\_\_\_. 1998. *Antroponimia Indígena de la II Región*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1999a. Evolución de los nombres atacameños en el Libro de Varias Ojas de la Parroquia de Chiuchiu, 1611-1698. *Boletín de Filología* 37 (1):659-668.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *Atacama Colonial*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1999c. *Zooépica Atacameña: Estudio de Relatos Orales de las Comunidades Atacameñas de la Segunda Región, Chile*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Mitos y Creencias del Mundo Atacameño*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Diccionario Normalizado de la Lengua Cunsa*. Universidad de Antofagasta, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.
- Lehnert, R., W. Reyes y J. Siares. 1997. Rescate y Recopilación de la Lengua Kunza. [Sin datos de edición], San Pedro de Atacama.
- Lemereis, J. 1987. La lucha por las aguas de los Aymaras del Norte Grande de Chile. *Cuaderno de Investigación Social* N° 20, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.
- Luque, J. 1998. *Los hombres de bronce: una aproximación a la construcción de la masculinidad de los varones aymaras de la Primera Región de Tarapacá*. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Chile, Santiago.
- Mamani, B. y J. Vilca 1989. "La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara. La Visión India: Tierra, Cultura, Lengua y Derechos Humanos". Ponencias de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46o Congreso Internacional de Americanistas, Ámsterdam, Holanda, julio 1988, pp. 45-61. Musiro, Fundación para la Cultura de los Indígenas de las Américas, Leiden.
- Mamani, J.C. 2003. "Los Rostros del Aymara en la Provincia de Parinacota, Región de Tarapacá, Chile". Tesis para optar al grado de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe, Mención Planificación y Gestión, Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Mamani, M. 1982. *Bilingüismo y su Problemática Educacional en la Provincia de Parinacota*. Universidad de Tarapacá, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Ensayo de Topónimos más Comunes de la I Región de Tarapacá*. Imprenta Lincoyán, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1988-1989. Rol de la música en el ritual, marca y floreo del ganado en el altiplano chileno. *Diálogo Andino* 7-8:25-42.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Structure of the livestock marking ritual of the Chilean Andes". Master of Art Dissertation in Latin American Studies, Center for Latin American Studies, University of Florida.

- \_\_\_\_\_. 1994. Antecedentes míticos y ecológicos del significado del vocablo Chungara. *Chungara* 26:117-124.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Estudio del sistema de tratamiento medicinal aymara, el caso del rito turkayaña". Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, Vol. 1, pp. 354-360. Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1999. Chacha-warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 31:307-317.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Diccionario Práctico Bilingüe Aymara-Castellano, Zona Norte de Chile*. Suma Chuymamp Parl'asiñani. EMELNOR NORprint, Antofagasta.
- Mamani, M. y M. Luque. 1997. "Estudio del sistema de tratamiento medicinal de la enfermedad Anim-Aparata". Informe de investigación, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Manríquez, V. 1999-2000. Propositiones sobre la existencia de "identidad" o "identidades" en la localidad colonial de Caspana. Un acercamiento desde los archivos parroquiales. *Revista de Historia Indígena* 4:103-125.
- Manríquez, V. y S. Sánchez. 2003. Memorias de la sangre, memorias de la tierra: Pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del noroeste argentino, Atacama y Chile Central durante el período colonial. *Estudios Atacameños* 26:45-60.
- Marsilli, M. y J. Hidalgo. 1992. "Haciendas y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile, siglos XVIII y XIX". En: *Comunidades Indígenas y su Entorno*, editado por M. Orellana y J. Muñoz, pp. 175-206. Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Martínez, G. 1974. *Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino*. Publicación N° 5. Universidad de Chile, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1975a. *Introducción a Ishuga*. Publicación N° 7, Universidad de Chile, Iquique
- \_\_\_\_\_. 1975b. Características de orden antropológico y socioeconómico de la comunidad de Isluga (I Región). *Norte Grande* I (3-4):403-426.
- \_\_\_\_\_. 1976. "El sistema de los Uywiris en Isluga". En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.*, pp. 255-328. Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1987. Para una etnografía del riego en Chiapa. Medidas y calendario. *Chungara* 18:163-179.
- \_\_\_\_\_. 1989 Espacio y Pensamiento. I. Andes Meridionales. Hisbol, La Paz.
- Martínez, J.L. 1985a. Adaptación y cambio en los atacameños. Los inicios del período colonial, siglos XVI y XVII. *Andes* 3:9-25.
- \_\_\_\_\_. 1985b. La formación del actual pueblo de Toconce (Siglo XIX). *Chungara* 15:99-124.
- \_\_\_\_\_. 1985c. Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el Corregidor de Atacama, don Juan de Segura (19 de julio de 1591). *Cuadernos de Historia* 5:161-171.



- \_\_\_\_\_. 1986. Los grupos indígenas del Altiplano de Lipez en la Subregión del río Salado. *Chungara* 16-17:199-201.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Dispersión y movilidad en Atacama colonial". En: *Encuentro de Etnohistoriadores*, editado por O. Silva, E. Medina y E. Téllez, pp. 53-69. Universidad de Chile Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1990a. "Asentamientos y acceso a recursos en Atacama (siglo XVII)". En: *Economía y Comercio en América Hispana*, editado por G. Bravo, pp. 13-61. Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1990b. Interetnicidad y complementariedad en el Altiplano meridional. *Andes* 1:11-30.
- \_\_\_\_\_. 1992a. Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10:133-147.
- \_\_\_\_\_. 1992b. "Acerca de las etnicidades en la Puna Árida en el siglo XVI". En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, pp. 35-65. HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1994. Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña, y el Estado y la sociedad chilenos. *Revista Proposiciones* 24:201-207. Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1995a. "Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre Lipes en el siglo XVI". En: *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones Políticas en el Sur del Tawantinsuyu, Siglos XV-XVIII*, compilado por A.M. Presta, pp. 285-317. Ediciones ASUR, Sucre.
- \_\_\_\_\_. 1995b. *Autoridades en los Andes. Los Atributos del Señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- \_\_\_\_\_. 1995c. Entre plumas y colores: aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada. *Memoria Americana* 4:33-56.
- \_\_\_\_\_. 1996. 'Pública voz y fama': una aproximación a los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI. *Revista Chilena de Humanidades* 16:27-40.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo: los Atacamas en el Siglo XVII*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos y Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2000a. "Documentos y discursos. Una reflexión desde la etnohistoria". En: *Los Discursos Sobre los Otros (Una Aproximación Metodológica Interdisciplinaria)*, editado por J.L. Martínez, pp. 9-24. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y LOM Ediciones, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI". En: *Los Discursos Sobre los Otros (Una Aproximación Metodológica Interdisciplinaria)*, editado por J.L. Martínez, pp. 127-158. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y LOM Ediciones, Santiago.

- \_\_\_\_\_. 2000c. "Invasiones, procesos y estrategias culturales. Los siglos XV y XVI en la puna árida y el desierto". En: *Las Rutas del Capricornio Andino*, editado por R. Spotorno, pp. 47-56. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2000d. "Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada". En: *Lógica Mestiza en América*, editado por G. Boccara y S. Galindo, pp. 85-112. Universidad de La Frontera, Temuco.
- \_\_\_\_\_. 2002. "La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)". En: *Identidades y Sujetos. Para una Discusión Latinoamericana*, editado por J.L. Martínez, pp. 89-112. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2003. "El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca". En: *Los Andes 50 Años Después (1953-2003): Homenaje a John Murra*, compilado por A.M. Lorandi, C. Salazar-Soler y N. Wachtel, pp. 171-205. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- \_\_\_\_\_. 2004a. ¿Cómo se hablaba de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales. *Revista de Historia Indígena* 8:41-55.
- \_\_\_\_\_. 2004b. "Discursos de alteridad y Conjuntos significantes andinos. Chungara Revista de Antropología Chilena 36:505-514. 2004c Pratiques discursives coloniales d'identité. Le cas des Lipés au XVIe siècle". Tesis Doctoral, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Las sociedades del altiplano meridional andino (puna salada): una aproximación desde los relatos cuzqueños y aymaras". En: *Esferas de Interacción Prehistóricas y Fronteras Nacionales Modernas: los Andes Sur Centrales*, editado por H. Lechtman, pp. 263-291. Instituto de Estudios Peruanos-Institute of Andean Research, Lima.
- Martínez, J.L., A.M. Farías, V. Manríquez y C. Sanhueza 1991. Interetnicidad y complementariedad: dinámicas de las estrategias de supervivencia de los atacameños en el siglo XVII. *Histórica* 15 (1):27-42, Lima.
- Martínez, J.L., V. Gallardo y N. Martínez. 2002. "Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX". En: *Mestizaje, Identidades y Poder en las Américas*, editado por G. Boccara, pp. 27-46. Abya-Yala-IFEA, Quito.
- Matus, A. 1993-1994. El ceremonial de la limpia de canales en Caspana. *Revista Chilena de Antropología* 12:65-86.
- Medina, J.T. 1882. Los Aborígenes de Chile. Imprenta Gutenberg, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1930. Bibliografía de las Lenguas Quechua y Aymará. Museum of American Indian, Heye Foundation, New York.
- Mercado, C., P. Rodríguez y M. Uribe 1996. Tiempo de Verde, Tiempo de Lluvia: Carnaval en Aiquina. LOM, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1997 Pa' que Coman las Almas. La Muerte en el Alto Loa. LOM, Santiago.

- Miranda, P. 1997. Julian Colamar Recuerda: Visiones de Caspana. Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura, Ministerio de Educación, Santiago.
- Morales, H. 1997. Pastores Transhumantes del Fin del Mundo. Un Enfoque Cultural de la Tecnología en una Comunidad Andina de Pastores. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Mostny, G. 1954. Peine, un pueblo atacameño. Publicación N° 4, Instituto de Geografía, Universidad de Chile, Santiago.
- Munizaga, C. 1963. Un médico herbolario de la actualidad en el norte de Chile. *Revista Universitaria* 26:243-251.
- Munizaga, C. y H. Gunckel. 1958. Notas etnobotánicas del pueblo atacameño de Socaire. *Publicaciones del Centro de Estudios Antropológicos* 5:9-40. Universidad de Chile, Santiago.
- Muñoz, B. 1993a. Procesos de Cambios Sociales en el Área de San Pedro de Atacama: Pérdida y Recuperación de la Identidad Étnica, una Contribución Antropológica al Desarrollo. Tesis Doctoral, Holos, Bonn.
- \_\_\_\_\_. 1993b. Procesos atacameños actuales: carácter y funcionamiento de las instituciones indígenas que otorgan identidad étnica. *Nüttram* IX (3-4):51-62.
- Muñoz, E. y M. Pedrero. 2002. Facilitadores Interculturales en el Servicio de Salud Arica ¿Una Experiencia de Interculturalidad en Salud? CEDEMU, Arica.
- Murra, J. 1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- \_\_\_\_\_. 1978. La Organización Económica del Estado Inca. Editorial Siglo XXI, México.
- Neumann, P. y V. Solc. 1968. Chile-Expedition 1996/67. *EAZ Ethnographisch-Archäologische-Zeitschrift* 9:78-79.
- Núñez, L. 1985. Recuérdalo, aquí estaba el lagar: la expropiación de las aguas del Valle de Quisma (I Región). *Chungara* 14:157-167.
- \_\_\_\_\_. 1992. Cultura y Conflicto en los Oasis de San Pedro de Atacama. Editorial Universitaria, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1996. La Universidad Católica del Norte y su misión antropológica en el desierto chileno. En *La Universidad Católica del Norte y el Desarrollo Regional Nortino*, editado por J. González, pp. 209-245. Ediciones Universitarias, Antofagasta.
- Núñez, M. 1998. Peine: Saber andino, manejo de recursos y transformaciones. *Estudios Atacameños* 16:283-292.
- \_\_\_\_\_. 2000. Movimientos y Voces en Peine. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Transformaciones Culturales en Toconao por Impacto de Empresas Mineras: un Estudio de Caso en el Norte de Chile". Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología y Desarrollo, Escuela

- de Postgrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Odone, C. 1994. "La Territorialidad Indígena Española en Tarapacá Colonial (Siglos XVI-XVIII): una Proposición". Tesis de Licenciatura en Historia, Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1995. El tejido de las estrategias de distribución y circulación espacial en Tarapacá: un registro colonial. *Memoria Americana* 4:57-80.
- Olmos, O. 1987. "Algunas notas sobre la historia de los aymaras". Documento de Trabajo N° 1, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988a. "Derechos indígenas y nuevo escenario: legislación chilena y pueblos indígenas. Apuntes preliminares para el caso aymara". Documentos de Trabajo N° 5, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Recursos hídricos y comunidades campesinas aymaras: apuntes preliminares sobre la problemática del agua". Documentos de Trabajo N° 6, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- Olmos, O. y E. Pérez. 1988a. "Derechos humanos y pueblos indígenas: territorialidad y legislación en los aymaras del norte de Chile". Documentos de Trabajo N° 11, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Actividades productivas y el cómputo del tiempo entre los aymaras del norte de Chile". Documentos de Trabajo N° 17, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- Ortega, M. 1999a. "By Reason or by Force: Islugueño Identity and Chilean Nationalism". Doctoral Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge.
- \_\_\_\_\_. 1999b. "Escatología andina: metáforas del alma". En: *Los Vivos y los Muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*, editado por J. van Kessel, pp. 165-183. IECTA, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 2001. Escatología andina: metáforas del alma. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33:253-258.
- Ortiz, C. 1995. "El Archivo Parroquial de Camiña, en Torno a su Discursividad. Una Aproximación al Bautizo y la Función de los Padrinos en la Estructura de Parentesco de los Naturales en el Siglo XVII". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención Etnohistoria, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1998. En torno al archivo parroquial de Camiña: Una aproximación al documento y a su estructura ideológica. *Revista de Historia Indígena* 3:77-92.
- Paz Soldán, M.F. 1865. Atlas Geográfico del Perú. Imprenta Augusto Durand, París.
- \_\_\_\_\_. 1877. *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú*. Imprenta del Estado, Lima.
- Pedrero, M. 1997. *Salud y Pueblos Indígenas. Enfoques y Experiencias en el Norte de Chile*. CIDES, Arica.

- \_\_\_\_\_. 2002. *Mujeres Indígenas y Derechos Sexuales y Reproductivos. Elementos para el Debate*. CEDEMU, Arica.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Sistema Médico Aymará. Comentarios Generales*. Programa Capacitación Continua, Servicio de Salud, Arica.
- Pérez, E. 1975. La sociedad andina: una sociedad desintegrada. *Cuaderno de Investigación Social* 1:46-63.
- \_\_\_\_\_. 1977. La movilidad de la mano de obra, factor necesario en el archipiélago vertical. *Cuaderno de Investigación Social* 2:25-30.
- \_\_\_\_\_. 1978. "Desarrollo y Desintegración: Un Estudio de las Comunidades Indígenas del Altiplano del Norte Grande de Chile". Tesis para optar al título de Sociólogo, Departamento de Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1981. Trabajo y tecnología tradicional andina. *Cuaderno de Investigación Social* 4:45-55.
- \_\_\_\_\_. 1984. Políticas de desarrollo en la zona interior y altiplano: Tarapacá, Chile. *Cuaderno de Investigación Social* N° 9, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988a. "Cambios en la especialización productiva ganadera de los aymaras: sector Isluga y Cariquima". Documentos de Trabajo N° 2, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Organización y campesinado aymara: Isluga y Cariquima". Documento de Trabajo N° 9, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988c. "La economía agraria andina, un espacio no reconocido". Documento de Trabajo N° 14, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1990a. "La cultura y el movimiento indígena regional del norte chileno". Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1990b Chamaka. Se fue con la camanchaca. *Camanchaca*. 11:8-12.
- Pérez, M.S. 2003. "Medicina tradicional y medicina occidental en el pueblo de Talabre". Ponencia en Actas del 51 Congreso de Americanistas, Santiago, manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Significados de la Salud Enfermedad en el Pueblo de Talabre. Un Acercamiento Desde la Perspectiva de Género". Tesis para optar al grado de Magíster en Género y Cultura en América Latina, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago (también en [www.ciudadaniasexual.org](http://www.ciudadaniasexual.org)).
- Phillipi, R. 1860. *Viage al Desierto de Atacama Hecho de Orden del Gobierno de Chile en el Verano 1853-1854*. Librería Eduardo Antón, Halle, Sajonia.
- Pizarro, L. 1988. "Algunas reflexiones acerca de los espacios femeninos, masculinos en las comunidades aymaras del sector de Isluga". Taller de Estudios Regionales, Documentos de Trabajo N° 10, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1990. La tradición textil de Isluga. *Camanchaca* 11:34-36.
- Platt, T. 1975a. Experiencia y experimentación: Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungara* 5:33-60.

- \_\_\_\_\_. 1975b. Reseña de 'Chiu Chiu: La desintegración de la comunidad tradicional' de Roberto Hernández Aracena. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 5:153-158.
- Podestá, J. 1975. Notas demográficas sobre Camiña y Sibaya comprendiendo el período 1600-1900. *Cuaderno de Investigación Social* 1:10-24.
- \_\_\_\_\_. 1976. La sociedad andina contemporánea. Un análisis funcional. *Cuaderno de Investigación Social* 2:2-8.
- \_\_\_\_\_. 1980. Funciones socio-políticas y culturales de la educación chilena en el altiplano aymara. *Cuaderno de Investigación Social* 3:13-43.
- \_\_\_\_\_. 1981a. "Influencias de la Educación Fiscal en las Comunidades Aymaras del Norte Grande Chileno". Tesis para optar al título de Sociólogo, Departamento de Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1981b. Dualidad de sistemas educacionales en el altiplano andino. Un cuadro comparativo de sus bases formales. *Cuaderno de Investigación Social* 4:19-26.
- \_\_\_\_\_. 1987. ¿Educación popular o etnoeducación? Una propuesta alternativa con grupos étnicos. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuaderno de Investigación Social* N° 22, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Nuevo escenario, organizaciones no gubernamentales y trabajo educativo alternativo". En: *Educación y Saber Andino*, compilado por J. Podestá y P. Arriaza, pp. 15-28. El Jote Errante, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1993. Tradición oral aymara y educación: Buscando nuevos caminos. *Revista de Ciencias Sociales* 2:7-17.
- Podestá, J. y R. Flores y J. Amaro. 1989. *Uybirmallco. Cerros que nos dan la Vida*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.
- Provoste, P. 1977. *Antecedentes Socioeconómicos para el Desarrollo del Sector de Isluga*. Universidad del Norte, Centro Isluga, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1978a. *El Altiplano Mirado desde Isluga*. Universidad del Norte, Centro Isluga, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1978b. "El altiplano ariqueño. Elementos de comparación con el altiplano de Iquique". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 1978c. *Consideraciones para Promover Organizaciones Colectivas en Isluga*. Convenio SERPLAC I Región-Universidad del Norte.
- \_\_\_\_\_. 1979a. "El sistema altiplano-quebrada". Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 1979b. Diferenciación e integración social en el altiplano chileno. *América Indígena* XLIX, 4:795-811.
- \_\_\_\_\_. 1980. "Etnia y Comunidad: Los Pueblos del Altiplano de Tarapacá". Tesis de Licenciatura en Sociología, Departamento de Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1981. Una sociedad aymara del altiplano chileno (Isluga, provincia de Iquique, I Región de Tarapacá. *Desarrollo Rural* 1 (1):59-69.
- Quispe, W., G. Espinosa, C. Santoro, H. González y J. Córdova. 1999. "Participación de la comunidad Aymara en la conservación y manejo del patrimonio



- arqueológico de las provincias de Arica y Parinacota”. En: *Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile. Reflexiones y Propuestas de Gestión*, compilado por X. Navarro, pp. 113-122. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera - UNESCO, Temuco.
- Ramírez, L. 1977. Rol sexual y estructural de dominación a nivel de la Primera y Segunda Región. *Cuaderno de Investigación Social* 2:9-13.
- Ríos, W. 1990. Continuidad y permanencia de mecanismos de colaboración, solidaridad y participación en la I Región Tarapacá. *Diálogo Andino* 9:49-57.
- Risopatrón, F. 1890. *Diccionario Geográfico de las Provincias de Tacna y Tarapacá*. Imprenta de la Industria, Iquique.
- Risopatrón, L. 1906. *La Línea de Frontera en la Puna de Atacama*. Imprenta Universitaria, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1910. *La Línea de Frontera con la República de Bolivia*. Imprenta y Litografía Universo, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1918. Diario de viaje a las cordilleras de Antofagasta y Bolivia (1903-1904). *Revista Chilena de Historia y Geografía* XXVII-31:152-184.
- \_\_\_\_\_. 1924. *Diccionario Geográfico de Chile*. Imprenta Universitaria, Santiago.
- Rissetti, M. 1977. “Descripción de la Actual Estructura de Tenencia de la Tierra en el Valle de Belén. Concepción”. Tesis de Licenciatura en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Concepción, Concepción.
- Rivera, F. 1994a. Identidad en el Laberinto: La búsqueda del sentido étnico en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 11:185-194.
- \_\_\_\_\_. 1994b. “La Interrelación Sociedad Mayor/Etnia Atacameña en Torno a la Apropriación Social de Recursos en San Pedro de Atacama”. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1995. “El contexto histórico y social del manejo de los recursos agropecuarios en los oasis de San Pedro de Atacama”. En: *Agua, Ocupación y Economía Campesina en la Región Atacameña*, editado por P. Pourrut y L. Núñez, pp. 61-77. Universidad Católica del Norte - ORSTOM, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1997. Procesos de articulación socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños* 13:61-73.
- \_\_\_\_\_. 1999a. Consideraciones en torno a la cuestión étnica en Atacama. *Estudios Atacameños* 17:33-40.
- \_\_\_\_\_. 1999b. “Construcción y reformulación de la etnicidad atacameña en el norte de Chile”. En: *Construcciones Étnicas y Dinámica Sociocultural en América Latina*, editado por K. Koonings y P. Silva, pp. 77-90. Abya-Yala, Quito.
- \_\_\_\_\_. 2004. Anti-flexibilización con identidad/alteridad. La cuestión étnica atacameña contemporánea y su contexto neoliberal-flexible. *Revista de Antropología Experimental* 4:1-17.

- Rodríguez, G. 2003. El talábur, canto ceremonial de los atacameños. *Hombre y Desierto* 11:57-72.
- Rodríguez Torrent, J.C. y P.A. Miranda Bown. 2008. Tiempo industrial y tiempos sociales en María Elena, la última ciudad del salitre. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 40:81-97.
- Rodríguez, J., P. Miranda y P. Mege. 2002. Etnografía de la Siberia Caliente. Una nota metodológica sobre un estudio en María Elena, el último pueblo salitrero. *Estudios Atacameños* 22:105-126.
- Romero, A. 2003. Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:327-335.
- Romo, M. 1998a. "Percepción y Representación del Ambiente en un Grupo de Pastores". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1998b. Pastores del sur andino. Percepción y representación del ambiente. *Estudios Atacameños* 16:209-231.
- Romo, M., V. Castro, C. Villagrán y C. Latorre. 1999. La transición entre las tradiciones del desierto y las quebradas altas del Loa Superior. Etnobotánica del valle del Río Grande, II Región, Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 31:319-360.
- Rusowsky, D. 2002. "Atacameños en Luz y Sombra: Reflejos Entre una Aproximación Televisiva y la Mirada de un Video Comunitario". Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología y Desarrollo, Escuela de Postgrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Ruz, R. y M. Gálvez. 2001. *La Historia en la Piedra. Putre: Documentos, Memoria y Arquitectura, Siglos XIX-XX*. FONDART, Ministerio de Educación, Arica.
- \_\_\_\_\_. 2003 *Putre. Patrimonio e Historia de una Localidad Precordillerana*. Programa Orígenes, Arica.
- Salinas, J. 1986. Las áreas silvestres protegidas del Estado y comunidades insertas o aledañas a las mismas. *Chungara* 16-17:225-231.
- \_\_\_\_\_. 1987. Descripción de la situación de tenencia de la tierra y sus títulos de dominio en el área oriental del parque Nacional Volcán Isluga. *Nota Técnica* N° 11, CONAF I Región, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1989. "La comunidad andina y las organizaciones modernas: continuidad, cambio y proyecciones". Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1991. "La Comunidad Andina Como una Institución de Tenencia de la Tierra". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Sánchez, G. 1998. Multilingüismo en el área de San Pedro de Atacama. Lenguas aborígenes atestigüadas por la fitonimia del área de San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 16:171-179.
- Sanhueza, C. 1991. "Orígenes y Desarrollo de la Arriería Indígena Colonial en Atacama. Siglos XVI-XVIII". Tesis de Licenciatura en Historia, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.



- \_\_\_\_\_. 1992a. "Estrategias readaptativas en Atacama: la arriería mulera colonial". En: *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*, compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, pp. 363-385. HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1992b. Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10:169-182.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Indio" y "Tributario". Categorías fiscales y discurso social del Estado boliviano del siglo XIX en Atacama. Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 2001. Las poblaciones de la Puna de Atacama y su relación con los estados nacionales. Una lectura desde el Archivo. *Revista de Historia Indígena* 5:55-82.
- \_\_\_\_\_. 2002. En busca del gran mentiroso: Relatos orales, demarcaciones territoriales. El camino del Inca en el despoblado de Atacama. *Revista de Historia Indígena* 6:97-129.
- \_\_\_\_\_. 2004. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 36:483-494.
- \_\_\_\_\_. 2008. 'Indios' de los oasis, 'indios' de la puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en Atacama (Susques, siglos XVIII-XIX). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 40:203-217.
- San Román, F. 1896. Desierto i Cordilleras de Atacama. 3 Vol. Imprenta Nacional, Santiago.
- Santoro, C., L. Núñez, V. Standen, H. González, P. Marquet y A. Torres. 1998. Proyectos de irrigación y la fertilización del desierto. *Estudios Atacameños* 16:321-336.
- Schmidt, P. 1980. "Antropología y Planificación del Desarrollo de la Educación en el Altiplano Tarapaqueño". Tesis de Licenciatura en Antropología, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Serracino, G. 1985. "Creencias, organización social y economía en Caspana indígena. La limpia de canales". Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, pp. 399-410. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.
- Serracino, G. y R. Stehberg. 1975. Vida pastoril en la precordillera andina. *Estudios Atacameños* 3:81-99.
- Serracino, G., R. Stehberg y G. Liberman. 1974. Informe etnobotánico de Guatín (San Pedro de Atacama). *Antropología. Nueva Época* 1:55-65.
- Siarez, E. 1998. *Crónicas y relatos históricos de San Pedro de Atacama: 1830-1940*. [Sin datos de edición], Antofagasta.
- Solc, V. 1969. Los aymaras de las islas del Titicaca. *Serie Antropología Social* N° 12, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- \_\_\_\_\_. 1975 Casa aymara en Enquelga. *Annals of the Náprstek Museum* 8:111-146.

- Taberna, F. 1968a. "Los Andes y el Altiplano Tarapaqueños: una Tentativa de Evaluación Geográfica". Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Historia y Geografía, Instituto Pedagógico, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1968b. Algo sobre las comunidades andinas de Tarapacá. *Estudios Regionales* 1-1:7-19.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Los Andes y el Altiplano Tarapaqueño*. Centro de Documentación, Universidad de Chile, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1973. "El rol de la sociedad andina en el tránsito al socialismo". En: Informes de Temas para el Primer Congreso del Hombre Andino, pp. 21-30. Universidad de Chile, Iquique-Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1996 [1968]. "Isluga, pueblo sagrado". En: *Homenaje a Freddy Taberna G. Escritos sobre la Sociedad Aymara del Norte de Chile*, editado por B. Guerrero, pp. 40-46. El Jote Errante, Iquique.
- Tabilo, K. 1997. El héroe y la heroína en relatos populares andinos. Aplicación de un método preestructural. *Diálogo Andino* 16:9-25.
- \_\_\_\_\_. 1999. "El Cóndor, el Zorro y la Pastora: Alegorías de lo Femenino y lo Masculino en Relatos de Tradición Oral Aymara". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Téllez, E. 1984. La guerra atacameña del siglo XVI: Implicancias y trascendencia de un proceso de resistencia indígena en el despoblado de Atacama. *Estudios Atacameños* 7:399-421.
- Téllez, E. y O. Silva. 1989. Atacama en el siglo XVI. La Conquista Hispana en la Periferia de los Andes Meridionales. *Cuadernos de Historia* 9:45-69.
- Thompson, J.B. 1990. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Polity, Cambridge.
- Tocornal, C. 2004. "Panorama etnográfico de la relación entre la medicina tradicional Atacameña y la medicina formal de las comunidades indígenas del Salar de Atacama". Ponencia presentada al Simposio de Antropología Médica, V Congreso Chileno de Antropología, San Felipe.
- Torrice, E. 2000. "El manejo del agua de riego en dos regiones andinas: el valle alto de Cochabamba (Bolivia) y la Quebrada de Tarapacá (norte de Chile)". En: *Manos Sabias para Criar la Chacra Andina: Tecnologías Andinas*, editado por J. van Kessel y H. Larraín, pp. 215-229. Abya-Yala/IECTA, Quito.
- Troll, C. 1958 [1943]. Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. Traducido por C. Nicholson. *Revista del Instituto de Geografía* 5:3-55.
- Tudela, P. 1992. Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile. Tesis Doctoral, Holos, Bonn.
- \_\_\_\_\_. 1993. Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica (1960-1990). *Nütram* IX (3):15-48.

- \_\_\_\_\_. 1994. Chilenización y cambio ideológico entre los Aymaras de Arica (1883-1930). Intervención Religiosa y Secularización. *Revista Chilena de Antropología* 12:201-231.
- \_\_\_\_\_. 2002. "El Estado y la sociedad chilena ante los aymaras de Tarapacá (I Región de Chile): factores y consecuencias de su integración entre 1930 y 1973". Documento de Trabajo N° 24, Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago.
- Uhle, M. 1918. *Los Aborígenes de Arica y el Hombre Americano*. Imprenta de la Aurora, Arica.
- \_\_\_\_\_. 1919. La arqueología de Arica y Tacna. Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos III (7-8):1-48.
- \_\_\_\_\_. 1922. *Fundamentos Étnicos y Arqueología de Arica y Tacna*. Imprenta de la Universidad Central, Quito, Ecuador.
- Uribe, M. y L. Adán. 2003. Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:295-304.
- Vaïsse, E., F. Hoyos y A. Echeverría. 1896. *Glosario de la Lengua Atacameña*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Valdés, X. 1992. "Los aymaras y sus perspectivas de desarrollo en el contexto de la transición democrática". Documentos de Trabajo, EFDES, Santiago.
- Valenzuela, B. 1969-70. Epítome etnográfico de la cuenca del río Salado. Provincia de Antofagasta, Chile. Boletín de Prehistoria 2-3:75-99.
- van der Zee, L. 1989. "Onderwijs, identiteit en het recht op een eigen cultuur: de Aymara's van Noord-Chili". Doctoral Dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam.
- van Kessel, J. 1974a. *El floreo en Lirima Viejo, provincia de Tarapacá, Chile*. Norte Grande I (1):34-44.
- \_\_\_\_\_. 1974b. Los conjuntos de bailes religiosos del Norte Grande. Análisis del censo practicado en 1973. *Norte Grande* I (2):211-216.
- \_\_\_\_\_. 1975a. Supervivencias prehispánicas en un verso religioso popular del norte de Chile. *Norte Grande* I (3-4):427-436.
- \_\_\_\_\_. 1975b. La Imagen Votiva en la Cosmovisión del Hombre Andino Contemporáneo. *Cuaderno de Investigación Social* 1:2-9.
- \_\_\_\_\_. 1976. "La pictografía rupestre como imagen votiva (un intento de interpretación antropológica)". En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.*, pp. 227-244. Universidad del Norte, Antofagasta.
- \_\_\_\_\_. 1977a. "La estructura de la economía colonial en la antigua provincia de Tarapacá". Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile. Altos de Vilches, 27 de octubre al 1 de noviembre de 1977, Vol. 2, pp. 365-392. Kultrún, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1977b. La fiesta patronal o fiesta del pueblo en la comunidad aymara. *Teología y Vida*. XVIII (2-3):145-160.
- \_\_\_\_\_. 1978-1979 Muerte y ritual mortuorio entre los aymaras. *Norte Grande* 6:77-91.

- \_\_\_\_\_. 1980a. "Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá". Tesis Doctoral, CEDLA, Vrije Universiteit Ámsterdam, Ámsterdam.
- \_\_\_\_\_. 1980b. Ecología y orientación. Problemas de identidad cultural de los aymaras chilenos contemporáneos. *Chungara* 6:137-144.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Danzas y estructuras sociales en los Andes*. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- \_\_\_\_\_. 1983. Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina. *Chungara* 10:165-176.
- \_\_\_\_\_. 1984. Los bailes religiosos del norte chileno como herencia cultural andina. *Chungara* 12:125-134.
- \_\_\_\_\_. 1985a. Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985); su historia social. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuaderno de Investigación Social* N° 19, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1985b. La lucha por el agua de Tarapacá; la visión andina. *Chungara* 14:141-155.
- \_\_\_\_\_. 1985c. *Medicina Andina*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN), Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1985d. *Tecnología Médica Andina*. Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1987a. El llamado 'repunte económico' en la Precordillera de Tarapacá; el caso de Sibaya. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuaderno de Investigación Social* N° 25, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1987b. *Lucero del Desierto*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CREAR), Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1988a. Salud en el mundo aymara de Chile. *Enfoques en Atención Primaria* 3 (2):17-24.
- \_\_\_\_\_. 1988b. Tecnología aymara: un enfoque cultural. *Hombre y Desierto* 2:58-88.
- \_\_\_\_\_. 1989a. *La Iglesia Católica entre los Aymaras*. Rehue, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1989b. Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara* 23:73-91.
- \_\_\_\_\_. 1989c. Los espacios andino y urbano y su articulación: validez de los conceptos. *Allpanchis* 33:135-159.
- \_\_\_\_\_. 1990a. Los Aymaras bajo el Régimen militar de Pinochet (1973-1990). Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuaderno de Investigación Social* N° 29, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1990b. ¿Renace el Aymara en Chile? *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* Serie 2, 36:49-66.
- \_\_\_\_\_. 1990c. ¿Renace el aymara en Chile? *Nütram* VI (3):61-76.
- \_\_\_\_\_. 1990d. "Tecnología y ecología en los Andes: ¿cómo funcional a tecnología simbólica?" En: *Desarrollo Andino y Cultura Aymara en el Norte de Chile*, editado por H. González y B. Guerrero, pp. 76-97. El Jote Errante, Iquique.

- \_\_\_\_\_. 1990e. "Tecnología aymara: un enfoque cultural". En: *Tecnología Andina. Una Introducción*, editado por J. Earls, E. Grillo, H. Araujo y J. van Kessel, pp. 143-226. Hisbol, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1990f. La Huilancha al Señor: consultando a la teología sobre un rito aymara-cristiano. *Nütram* VI (4):69-78.
- \_\_\_\_\_. 1991a. *Ritual de Producción y Discurso Tecnológico Andino*. CIDSA, Puno.
- \_\_\_\_\_. 1991b. Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1990). Su historia social. *Diálogo Andino* 10:47-72.
- \_\_\_\_\_. 1991c. *Los Aymaras bajo el Régimen Militar de Pinochet (1973-1990)*. El Jote Errante, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1991d. "La organización aymara del espacio: un espacio para la etnoeducación". En: *Educación y Saber Andino*, compilado por J. Podestá y P. Arriaza, pp. 95-113. El Jote Errante, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1992a. *Holocausto al Progreso. Los Aymarás de Tarapacá*. Segunda edición aumentada. Hisbol, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1992b. Problemas del desarrollo Andino: El modelo de la escasez como motor del desarrollo económico. *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 4, IECTA, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1992c. *Cuando Arde el Tiempo Sagrado*. Hisbol, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1992d. *Aica y la Peña Sagrada*. El Jote Errante, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1992e. "La organización tempo-espacial del trabajo entre los aymaras de Tarapacá: la perspectiva mitológica. En Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico", compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, pp. 267-297. HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, La Paz.
- \_\_\_\_\_. 1992f. "Tecnología aymara: un enfoque cultural". En: *La Cosmovisión Aymara*, editado por H. van den Berg y N. Schiffers, pp. 187-219. La Paz, Hisbol.
- \_\_\_\_\_. 1992g. El pago a la tierra, porque el desarrollo lo exige. *Allpanchis* 40:201-217
- \_\_\_\_\_. 1993a. Tecnología andina: Un enfoque cultural. CIDSA, *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 3, Puno.
- \_\_\_\_\_. 1993b. El tramposo engañado: El zorro en la cosmovisión andina. *Revista de Ciencias Sociales* 3:25-34.
- \_\_\_\_\_. 1993c. *Ojo de Cóndor. Visión Aymara de Tiempo y Espacio en Tarapacá*, Chile. Vol. I. CIDSA, Tocopilla.
- \_\_\_\_\_. 1993d *Ojo de Cóndor. Visión Aymara de Tiempo y Espacio en Tarapacá*, Chile. Vol. II. CIDSA, Tocopilla.
- \_\_\_\_\_. 1994. El zorro en la cosmovisión andina. *Chungara* 26:233-242.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Los aymaras contemporáneos de Chile". En: *Etnografía. Sociedades indígenas Contemporáneas y su Ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege, pp. 47-68. Andrés Bello, Santiago.

- \_\_\_\_\_. 1996b. "La Cosmovisión Aymara". En: *Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege, pp. 169-198. Andrés Bello, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1997a. Ritual de reproducción y discurso tecnológico andino. *IECTA, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 5, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1997b. Antropología andina. *IECTA, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 10, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 1999. "El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". En: *Los Vivos y los Muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*, editado por J. van Kessel, pp. 185-209. IECTA, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 2000a. La empresa salitrera: el primer milagro económico chileno y el último capítulo de la historia de la comunidad aymara en Tarapacá (Siglos XIX-XX). *IECTA, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, N° 15, Iquique.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina". En: *Manos Sabias para Criar la Chacra Andina: Tecnologías Andinas*, editado por J. van Kessel y H. Larraín, pp. 35-57. Abya-Yala/IECTA, Quito.
- \_\_\_\_\_. 2001. El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33:221-234.
- \_\_\_\_\_. 2003. La economía andina de crianza; actores y factores metaeconómicos. *Revista de Ciencias Sociales* 13:71-78.
- van Kessel, J. y D. Condori. 1992. *Criar la Vida: Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*. Vivarium, Santiago.
- van Kessel, J. y B. Guerrero. 1987. Sanidad y salvación en el altiplano chileno. Del yatiri al pastor. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, *Cuaderno de Investigación Social* N° 21, Iquique.
- van Kessel, J. y H. Larraín Barros, editores. 2000. *Manos Sabias para Criar la Chacra Andina: Tecnologías Andinas*. Abya-Yala/IECTA, Quito.
- Varela, V. 1992. De Toconce "Pueblo de Alfareros" a Turi "Pueblo de Gentiles". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2002 Enseñanzas de alfareros toconceños: tradición y tecnología en la cerámica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 34:225-252.
- Vargas, P. 1979. "Isluga: Una Problemática para el Desarrollo". Tesis de Licenciatura en Antropología, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Villagrán, C. y V. Castro. 1997. Etnobotánica y manejo ganadero de las vegas, bofedales y quebradas en el Loa Superior, Andes de Antofagasta, Segunda Región, Chile. *Chungara* 29:275-304.

- Villagrán, C., V. Castro y G. Sánchez. 1998. Etnobotánica y percepción del paisaje en Caspana (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile: ¿Una cuña atacameña en el Loa Superior? *Estudios Atacameños* 16:107-170.
- Villagrán, C., V. Castro, G. Sánchez, F. Hinojosa y C. Latorre 1999 La tradición altiplánica: estudio etnobotánico en los Andes de Iquique, Primera Región, Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 31:81-186.
- Villagrán, C., V. Castro, G. Sánchez, M. Romo, C. Latorre y L. Hinojosa. 1998. La tradición surandina del desierto: Etnobotánica del área del Salar de Atacama (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile). *Estudios Atacameños* 16:7-105.
- Villagrán, C., M. Romo y V. Castro. 2003. Etnobotánica del sur de los Andes de la Primera Región de Chile: Un enlace entre las culturas altiplánicas y las de quebradas altas del Loa Superior. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 35:73-124.
- Villalobos, S. 1974. La mita de Tarapacá en el siglo XVIII. Norte Grande I (3-4):301-312.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La Economía de un Desierto. Tarapacá Durante la Colonia*. Nueva Universidad, Santiago.
- Villaseca, M. 1998. Percepción, desecación y revitalización cultural. *Estudios Atacameños* 16:233-250.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Dos Historias, un Paisaje: Transformación y Persistencia en el Alto Loa". Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Wachtel, N. 1992. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122-124, XXXII (2-3-4):39-52.
- Wali, A. 1989. "Etnicidad y desarrollo en Chile. La labor de TER y SOPRODER". Informe de Evaluación para Interamerican Foundation. Manuscrito en posesión del autor.
- \_\_\_\_\_. 1990. En comunión con la tierra. Etnicidad y desarrollo en Chile. *Desarrollo de Base* 14 (2):12-20.
- Wormald, A. 1966. El Mestizo en el Departamento de Arica. Universidad del Norte, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Frontera Norte*. Orbe, Santiago.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Historias Olvidadas del Norte Grande*. Universidad del Norte, Arica.
- Zapata S., C. 2004. Atacameños y aymaras: el desafío de la 'verdad histórica'. *Estudios Atacameños* 27:169-187.
- \_\_\_\_\_. 2007. Memoria e historia: el proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 39:171-183.



- Zapata T., C. 1999. "Las Voces del Desierto: la Reformulación de las Identidades de los Aymaras en el Norte de Chile". Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 2001 Las Voces del Desierto: Identidad Aymara en el Norte de Chile. Ediciones RIL-DIBAM, Santiago.
- Zapater, H. 1976-1977. Cinco relaciones sobre San Pedro de Atacama. *Norte Grande* 5:49-63.



# Mapuchómetros o la cultura sin sujeto social<sup>1</sup>

ROBERTO MORALES URRA

## El eurocentrismo de los intelectuales

**E**n la crítica al eurocentrismo de las ciencias sociales, particularmente en aquellos aspectos formulados autocriticamente (como lo denuncia y denuncia con particular coraje Immanuel Wallerstein), encontramos las claves para superar las limitaciones que la antropología presenta cuando pretendemos cumplir con tales parámetros la producción de conocimientos de la realidad que formamos parte.

El concepto de la ciencia como búsqueda de la verdad y la filosofía y humanidades como la búsqueda de lo bueno y lo bello, es específico y característico de las estructuras de conocimiento del sistema mundo moderno.

La idea de que la ciencia está por un lado y las decisiones políticas por otro, es lo que sostiene al eurocentrismo, ya que las únicas proposiciones universalistas que han sido aceptables son aquellas que son eurocéntricas.

La matriz cognitiva eurocéntrica, que ha formado a los intelectuales en América Latina, se hace evidente en los siguientes rasgos:

a) La perspectiva historiográfica, que explica la historia desde el dominio europeo del mundo moderno, a través de los logros específicos de la propia historia europea.

---

1 Publicación original: Morales Urra, Roberto, 2010. Mapuchómetros o la cultura sin sujeto social. En: Colegio de Antropólogos de Chile A.G. *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II, pp. 1555-1562. Santiago: Gráfica LOM. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/146>  
El VI Congreso Chileno de Antropología se desarrolló en la ciudad de Valdivia en 2007 y sus actas se publicaron el año 2010.

b) La pretensión universalista, en que el pensamiento europeo de los últimos siglos ha sostenido que sus verdades científicas son válidas en todo tiempo y lugar.

c) La noción de civilización, que eleva a lo más alto de la jerarquía vigente a un grupo de características sociales, que provienen del contexto europeo, haciéndolas contrastar con el primitivismo o la barbarie, presente en las otras sociedades.

d) La categoría de orientalismo, que consiste en la elaboración de un discurso que abstrae y estiliza las características de civilizaciones no occidentales, legitimando la posición de Europa como potencia dominante

e) La mayoría de las teorías de las etapas tiene como fundamento racional y como explicación de base para la historia del mundo, la categoría de progreso.

## Mapuchómetros o la cultura sin sujeto social

En la perspectiva de establecer hasta donde hemos contribuido a los procesos de liberación del colonialismo intelectual respecto de los pueblos con los cuales trabajamos, realizo un examen de las perspectivas teóricas y de las prácticas políticas predominantes, presentes en los estudios contemporáneos acerca del Pueblo Mapuche.

Destaco a los que han participado decididamente en la elaboración y puesta en práctica de las políticas de Estado respecto de los pueblos originarios en Chile, ya sea desde Ong, Universidades o desde las propias instancias del aparato de Estado, como también a los que han tomado posiciones intelectuales y prácticas que son críticas de tales políticas, como asimismo de la culturalización de la sociedad mapuche.

Postulo que los intelectuales que sustentan posturas estereotipadas de los Mapuche: desde el misticismo idealizante o de la negación de la sociedad y cultura mapuche, desde un clasismo campesinista o desde el cientificismo y del reduccionismo economicista, todos contribuyen a mantener las condiciones de subordinación y colonialismo que la sociedad chilena ha ejercido en contra de los mapuche.

Sostengo que la descolonización social y política es tarea de colectivos organizados con vocación de poder, que planifican y actúan según definidos proyectos compartidos. La descolonización teórica es también obra de colectivos con prácticas contra-hegemónicas, para ocupar posiciones de influencia en la pugna del conocimiento.

En la mayoría de los trabajos escritos acerca de los Mapuche, ha predominado la tendencia que han sido autorados por los investigadores, haciendo mínima o nula referencia a los propios mapuche concretos. Lo destaco como un ejercicio del poder dominante, como una expresión del proceso de colonización intelectual y teórica.

Un nuevo eslabón de las cadenas de la colonización se rompe con el lanzamiento de libros como “Escucha, Winka!” cuyos autores provienen de familias y linajes mapuche diversos, pero que los reunió el afán de historiar su propia sociedad, su propia vida colectiva. Las personas que escriben este libro, son cuatro hombres mapuche, quienes están contribuyendo a un proceso de descolonización política, social y teórica.

Somos personas que nos relacionamos, para lo cual entre nosotros intercambiamos productos, servicios, sentidos, valores y todo aquello que nos mantiene en contacto. Una de las modalidades de intercambio es la reciprocidad, es decir, el principio que establece senderos de doble vía, de interdependencia. Reconozco tal principio en la solicitud para presentar el libro hecha por los autores y especialmente en las palabras de agradecimiento que en el texto hace para mí el peñi Sergio Caniuqueo. Tal intercambio recíproco lo hacemos entre personas, y como tales somos parte de *situaciones* y ocupamos *posiciones*, que están configuradas según sea cómo hemos resuelto nuestra condición de vida concreta.

Los Mapuche como sociedad tienen un determinado sentido del tiempo y del espacio, una manera de significar los hechos, un lugar para la memoria, en fin, un modo mapuche de historiar el mundo. ¿Están los autores dando cuenta de esto? ¿Por qué seguir usando las referencias de un sistema de producción de conocimientos como el de la ciencia, cuando es criticado por su eurocentrismo y occidentalización?

## El “kimun” mapuche

La manera mapuche de historiar se hace posible en la transmisión de conocimientos entre las personas, teniendo como soporte la oralidad cotidiana, los relatos en circunstancias definidas socialmente –epeu–, los cantos –üll–, los saludos ceremoniales entre jefes de familia y de grupos –pentukü–, en el estado de trance de la persona –machi– que establece el vínculo con seres no humanos para mantener la armonía dinámica del sistema de vida del grupo, en las normas del deber ser de las personas –azmapu–, en las referencias al origen del grupo de parientes y al lugar de donde vienen, que se hace en un –weupin–.

Puesto así, accedemos a la historia de los mapuches, o desde ellos mismos, o a través de una estrategia para conocer las maneras como conocen y transmiten el conocimiento –kimun–.

Si es desde ellos o a través de ellos, es fundamental privilegiar el campo de la transmisión oral, considerando que no disponemos de referencias directas a sistemas de inscripción permanentes de significantes. Los mapuche han desaprendido el propio idioma –mapuchezugun, chezugun, mapuzugun– y han aprendido otros: el castellano por necesidad primero y por imposición, el inglés a través de las relaciones con misioneros protestantes y por facilidad para ejercer como profesores, el alemán en el contacto prolongado con sacerdotes católicos.

Quizás al transmitir en otro idioma las categorías de pensamiento y de conocimiento que corresponden a su manera de ser el mundo, aunque ellos mismos no lo hagan en los códigos lingüísticos creados por sus antepasados, se manifiesten vacíos e impensabilidades, lo que nos obligaría aprender el mapuchezugun.

## Perspectivas y enfoques teóricos

El sabio letón-chileno Alejandro Lipschutz, vecindado en Chile desde 1926 hasta su muerte en 1980, nos ha legado una perspectiva teórica particular, que asume explícitamente la matriz de los planteamientos marxistas, así como de otras vertientes humanistas. Para la comprensión de los pueblos indígenas, Lipschutz trabaja con una noción dinámica de la cultura entendida como “un Todo constituido por partes interdependientes, tanto en su mismo origen, como en su desenvolvimiento, pero también en su supervivencia y en su perecer” (1946-1950).

Resulta evidente que esta categorización es coherente con la posición del relativismo cultural, que reconoce la validez de las culturas de los distintos grupos, aunque no debe esto confundirse con la posición que no somete a análisis crítico el comportamiento de los sujetos. El no cayó en el error teórico-analítico que gran parte de la antropología tuvo hasta mediados del siglo XX, aquel de entender las sociedades en sí mismas, por el contrario, siempre tuvo en consideración las relaciones inter sociedades. De esta forma, apoyado en la noción de cultura que hemos evidenciado anteriormente, hizo suya la idea de transculturación, reconociendo en un contemporáneo latinoamericano su creación

El término “transculturación” no es nuevo: se debe al conocido sociólogo cubano Fernando Ortiz; fue adoptado por el gran sociólogo anglo-polaco Bronislaw Malinowski. Fue adoptado también por otros autores de habla castellana y portuguesa (Lipschutz 1946-1950).

Considera que la autonomía de los pueblos y nacionalidades, aunque se ha dado bajo distintas circunstancias, no es una realidad ajena a los procesos de transformación que las sociedades han enfrentado, por lo cual, forma parte de las alternativas de futuro para los Estados actuales...

el surgir de varias de las nuevas naciones, como por ejemplo las del Báltico, se ha operado en el régimen tradicional capitalista; y la creación de las Repúblicas Autónomas, sea en el Báltico Oriental sea en la Unión Soviética, tampoco representa una innovación absolutamente extraña al pasado, como lo demuestra el ejemplo de Suiza, con su régimen cantonal que al mismo tiempo es como un régimen de nacionalidades autónomas, o Repúblicas federadas (Lipschutz 1953).

La perspectiva de A. Lipschutz se puede identificar en varios antropólogos filo o neo marxistas como Berdichewsky, Leiva, Lira, Millamán, Morales, Sepúlveda, Skewes.

El estadounidense Louis Faron, instala a mediados de los años 50, después de un trabajo de campo en la región de la Araucanía, la perspectiva funcional-estructuralista, influyendo de manera decisiva en la formación de la antropología en Chile, particularmente en la entregada desde la U. de Chile en Santiago, que se caracterizó durante sus primeros 20 años con un predominio de la perspectiva estructuralista levistosiana, y al no existir soporte etnográfico de este respecto de los Mapuche, aunque si de algunos pueblos indígenas amazónicos de Brasil, lo más coherente resulta ser el enfoque de Faron. Una mezcla coherente de funcionalismo y estructuralismo podemos distinguir en los trabajos más iniciales conocidos de Foerster y Gundermann, interesados en determinar las relaciones entre los componentes considerados fundamentales de la sociedad mapuche, y en establecer el tipo de instituciones existentes.

El checo Milan Stuchlick, realiza su trabajo de campo en el sector de Chol-Chol, en la Araucanía, a fines de los años 60, participando como fundador del Centro de Estudios de la Realidad Regional de la sede Temuco de la P. Universidad Católica. Su perspectiva quiere dar cuenta de los procesos de corta duración y a nivel de las relaciones inter grupos, lo que le permite identificar además las visiones estereotipadas que acerca de los Mapuche fue estableciendo la sociedad chilena. Su intensa y sólida etnografía, como sus detallados trabajos, permiten señalar que inaugura una nueva perspectiva, con la cual se forman los que estudiaron antropología en la PUC sede Temuco desde 1970 hasta 1973. La mayoría del equipo docente formado por extranjeros, abandona el país. Los trabajos de Teresa Durán, Fresia Salinas, Aldo Vidal, dan continuidad a esta perspectiva.

Influida por la corriente teórica simbolista inglesa, bajo la cual la antropóloga María Ester Grebe madura sus estudios doctorales, desarrolla esta perspectiva para comprender el mundo simbólico religioso de los Mapuche. Sus trabajos son fundantes de lo desarrollado posteriormente por Any Oyarce, Mariella Bacigalupo y Rodrigo Moulian.

Tomás Guevara, a inicios del siglo XX, realiza una serie de estudios acerca del pueblo Mapuche, centrado en las familias del valle central de lo que es hoy la Araucanía, en una perspectiva que combina una etnografía indirecta, mediada por la participación del profesor mapuche Manuel Manquilef, con una visión funcionalista y spenceriana. Eso es lo que le hace plantear que los “araucanos” tienden a desaparecer como tales, disueltos en la sociedad chilena.

El texto fundamental de referencia es “Las últimas familias y costumbres araucanas”, publicado por la Imprenta Cervantes en 1912, cuyo capítulo bilingüe castellano-mapuche “Genealogías Araucanas”, se basa en los relatos de veinticinco personas que entregan antecedentes del período correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX, acerca de 33 familias Lelfunche, Wenteché y Nagche que han habitado el territorio del valle central entre los ríos BioBio y Tolten, lo que es hoy la Región de la Araucanía, los que fueron traducidos al mapuzugun por el profesor Manuel Mankilef y compilados y editados por Tomás Guevara, quién en la “Introducción” se refiere explícitamente a su metodología de trabajo.

El procedimiento de este género de investigación ha sido muy sencillo: algún cacique, de ordinario viejo, dictaba o contaba la historia de su propia familia o de otra que le era igualmente conocida. Fuera de los pormenores de entroncamiento que esponía, intercalaba otros sobre hábitos i usos, que permiten formarse un concepto en globo de la vida social araucana.

Ha sido necesario en semejante tarea descartar algunas redundancias del original mapuche. El araucano piensa espresando una idea principal i repitiéndola en seguida con una o varias incidentales. Estas repeticiones son más frecuentes en el estilo de los cuentos. En las relaciones históricas el pensamiento i la frase son más cuidados, sin perder el colorido natural que le dan las imágenes y las comparaciones sacadas del medio ambiente del indígena.

Ha recojido directamente el autor algunas de estas informaciones i otras, asociado de don Manuel Manquilef, normalista e inteligente profesor del liceo de Temuco. Todas las ha arreglado, además, el señor Manquilef a un lenguaje legible i correcto del idioma araucano. Por ello deja constancia el autor de su agradecimiento, que hace extensivo a los informantes que con tan buena voluntad lo han secundado en su trabajo”

Otro valor de este libro es el material de lengua araucana que contiene [...] Las traducciones al castellano han sido hechas libremente para facilitar la lectura al que desee prescindir del mapuche. La versión literal sirve más bien para el análisis filológico que para el conocimiento de la etnología. (Guevara 1912: 216-217).

El fallecido dirigente mapuche Melillán Painemal, del lugar de Carrerriñe en el sector de Chol-Chol, en su Memoria de Título para Profesor de la Escuela Normal de Victoria, destaca la importancia de Manuel Manquilef, como uno de los primeros docentes y sistematizadores del saber mapuche. La reivindicación autoral de Manuel Manquilef la hace el Centro de Documentación Mapuche Liwen, que con el apoyo editorial de CoLibris, editan en el 2002 las “Genealogías Araucanas” con el título de “Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX”, y como autores a Tomás Guevara y Manuel Manquilef.

Aunque distante teóricamente de Tomás Guevara, el ensayista José Bengoa, en 1985 basa sus referencias respecto del pueblo mapuche para el siglo XIX en tales antecedentes, para levantar una perspectiva historicista de los procesos económicos y políticos, sin lograr dar cuenta de la dinámica de la lógica cultural mapuche. No obstante, dado lo oportuno de sus publicaciones y llenando un vacío, sus trabajos se constituyen en la principal referencia en los últimos 25 años, notoriamente respaldado por su posición política de coadyudante de las políticas de los gobiernos de la Concertación.

Los sacerdotes lingüistas, como Fray Félix José de Augusta, desde una perspectiva funcionalista, proponen una determinada sistematización de la cultura mapuche a través del estudio de la lengua. Influidos por esta perspectiva y enriquecidos por el estructuralismo, se desarrollan los trabajos de Adalberto Salas y sus discípulos de la U. Católica de Temuco: Raúl Caamaño, Jorge Hernández y Gastón Sepúlveda, siguiendo cada uno derroteros teóricos distintos. En esta línea, podemos situar las propuestas de María Catrileo. Herederos de esta tradición estructuralista, aunque ampliada a la semiología y desde el análisis de los textos literarios, tanto orales como escritos, se ubican los trabajos de los hermanos Carrasco, Hugo en Temuco e Iván en Valdivia. Los análisis recientes de Claudia Rodríguez marcan una tendencia.

La perspectiva ecológico ambiental, liderada en su momento por Julian Steward, tiene su fundamento teórico en una visión neofuncionalista, que busca establecer los roles de los sujetos y las modalidades de institucionalización del comportamiento. Son evidentes en este sentido, los primeros ensayos de Tom Dillehay, respaldados en la perspectiva complementaria de Louis Faron.

El padre Ernesto Wilhem de Möesbach, además de lingüista, establece una modalidad de investigación, en la cual el registro de la memoria vía la oralidad, se evidencia como el principal soporte de su visión, estableciendo la estrategia de la historia de vida del sujeto, como expresión de la cultura de un pueblo. Las memorias del cacique Pascual Coña, respecto de los mapuche lafkenche del litoral de la Araucanía, constituyen una obra referencial para los estudiosos de la cultura y del idioma mapuche.

Pascual Coña cuenta su vida y la de los habitantes lakkenche al sacerdote Ernesto W. de Moesbach abarcando desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, durante las conversaciones que sostuvieron entre 1924 y 1927 en la Misión de los Padres Capuchinos en el sector del Lago Budi, Puerto Saavedra.

Menos conocida, y siguiendo la misma estrategia de trabajo es lo realizado en los años 1951-1952 por la Hermana Benedictina María Inés Hilger, en las conversaciones sostenidas con un jefe mapuche del sector de Panguillupi, denominado Wenuñanko, y que fue publicado en los EUA en 1966 con Margaret Mondloch, con el nombre de “Huenun Namku: An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past”.

Esta perspectiva, aunque con distintos referentes teóricos, es la que encontramos en el trabajo de Carlos Munizaga A., publicado en 1960 por el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, con el título de “Vida de un Araucano. El estudiante mapuche L.A. en Santiago de Chile, en 1959”, se refiere a Lorenzo Aillapan (originario del mismo territorio que Pascual Coña), hoy conocido dentro y fuera de Chile como artista, conocido como el “Hombre Pájaro Mapuche”, que ha recibido el Premio Casa de Las Américas 1994, por su trabajo en literatura indígena. También Rolf Foerster ha incursionado en la historia de vida, y lo hace respecto de Martín Painemal Huenchual (de la misma comunidad de parientes y territorial de Eusebio Painemal Huircapan y de Melillán Painemal Gallardo, en el sector de Chol-Chol, aldeaño donde estuvo Milan Stuchlik), publicando a inicios de los 80, a través del Grupo de Investigaciones Agrarias, el libro “Martín Painemal Huenchal. Vida de un Dirigente Mapuche”

El investigador le asigna particular relevancia a los elementos del discurso referidos a las “esferas ideológicas y culturales”, entendiendo lo cultural como lo étnico, en que ambas esferas serían constituyentes fundamentales –en el mundo indígena–, tanto del nivel de lo real como del nivel difuso de la política. Desde esa perspectiva teórica entonces, desprende la aproximación a los aspectos “ideológicos y culturales” de la realidad y política mapuche, a través de la historia de vida de un sujeto que evidencia un discurso lleno de tales contenidos.

Rolf Foerster y Sonia Montecino, ambos antropólogos formados y trabajando actualmente en la U. de Chile, compartiendo además el desarrollo del enfoque estructuralista, publican a fines de los 80 “Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970), este libro que se fundamenta en los antecedentes de periódicos, en las entrevistas a hombres y mujeres mapuche, en las observaciones realizadas in situ, en los archivos públicos y privados de documentos y fotografías. Lo organizan siguiendo como criterio la dinámica de las organizaciones de mapuche durante los primeros 70 años del siglo veinte, dando cuenta de sus



reivindicaciones, maneras de hacer política, relaciones con sectores de la sociedad chilena, destacando a los líderes –lonko–.

En los años 80, la investigadora alemana Annette von Schonfold convive durante un período de varios meses con la familia de Eusebio Painemal Huircapan, en el lugar de Koiwe, sector de Chol-Chol, en la Araucanía. A solicitud del propio Painemal, registra extensas conversaciones, las que transcribe y organiza según lo determinado por Eusebio, para producir un documento inicialmente para la familia, denominado “Soy Eusebio, mapuche y chileno”.

La historiadora Florencia Mallón, formada en la U. de Wisconsin, EUA, desarrolla en los 90 un extenso trabajo con las personas mapuche de la comunidad Ailio, en Nehuentúe, litoral de La Araucanía, para construir desde ellos y con ellos, la historia de la comunidad, publicada como libro en el 2005 en Santiago de Chile con el título “La sangre del copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001”.

Imbuida y “seducida” por las particularidades del movimiento mapuche desde los 70, profundiza en la organización mapuche AdMapu, la principal fuerza organizada de oposición a la dictadura militar, encontrando en la persona de Isolde Reuque la referencia de la mujer dirigente. En el 2002 edita y presenta un libro publicado por la DIBAM y Lom Ediciones, que tiene como autora a la propia Rosa Isolde Reuque Paillalef, con el título de “Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche”.

## Participación en políticas acerca de los pueblos originarios

Los antropólogos mapuche Rosamel Millaman, Wladimir Painemal (el menor de los 10 hijos de Eusebio Painemal y Shiñurra Morales), han estado en la posición del *protagonismo* político, desde organizaciones partidarias en sus inicios, y posteriormente desde modalidades organizativas autónomas.

El sociólogo chileno A. Saavedra, desde 1971 ha mantenido incólume su visión de los mapuche como campesinos y herederos de retazos de una cultura y sociedad que ha sido asimilada por la sociedad chilena, y que no existe como tal en la actualidad; negando así el accionar político de los mapuche como pueblo.

Aunque la fecundidad del enfoque clasista está demostrada para las sociedades estructuradas en clases sociales y constituidas como Estados, como la sociedad chilena, resulta insuficiente para la comprensión global de la situación de los indígenas, y en este caso, para los mapuches, si es que pretendemos adentrarnos en sus particularidades como grupo: su trayectoria como pueblo, su diferenciación

lingüística, sus creencias, sus normas de relacionamiento entre sí y con la naturaleza, sus actividades productivas, sus explicaciones de los fenómenos, y el ejercicio del poder.

Desde una postura de *asesoría dialogante*, antropólogos como Rodrigo Moulian, Fabien Le Bonniec, asistentes sociales como Eduardo Mella, se desplazan desde el involucramiento directo al distanciamiento.

Decididamente como conductores desde el aparato de Estado, han ejercido el poder político, como es el caso de José Bengoa en su rol de Director de la CEPI, desde el influyente cargo como representante del gobierno chileno ante la sub-comisión de estudio de los derechos de los pueblos indígenas en la Comisión de derechos humanos de la ONU. Además, participa activamente en la formación de la Universidad Academia Humanismo Cristiano, siendo su primer rector, creando la carrera de antropología, de la cual ha sido su mentor y director. Sus publicaciones acerca del pueblo mapuche datan de los años 80 y han sido predominantes en las ciencias sociales en Chile, particularmente en la sociología, economía e historia, influyendo las perspectivas acerca de los mapuche, incluyendo sus intelectuales y dirigentes. Refleja una exitosa articulación entre una práctica política comprometida con los lineamientos programáticos de la Concertación de Partidos por la Democracia, que ha gobernado Chile en las dos últimas décadas, y el ejercicio académico político en relación a los pueblos originarios.

También el antropólogo mapuche Eugenio Alcamán, como funcionario de Conadi y como asesor ministerial, habiendo sido protagonista del movimiento político mapuche opuesto a la dictadura militar pinochetista. Desde la posición otorgada por el poder político directo del Estado o amparados por este, han formado parte de la estrategia de la imposición de políticas, el historiador Sergio Villalobos, o como consultores para empresas públicas o privadas, los antropólogos Verónica Tagle y Daniel Quiroz.

## Conclusión

Lo que he construido ha sido una argumentación en torno de la narrativa de las ciencias sociales y las humanidades, que al construir indicadores culturales distanciados de las dinámicas históricas y sociales, habilitan las condiciones para la destrucción de la politicidad de los Mapuche a través de la negación de la historicidad y de la negación del otro como sujeto productor de conocimiento válido.

En términos generales, en el imaginario del chileno está el mapuche como una amenaza indeterminada y permanente, ante la cual no cabe más que la protección y el control. El temor que sectores de la sociedad chilena tienen de los mapuche,

ha sido instalado como un contenido de la lógica cultural, por lo cual, la mera existencia de los Mapuche como un pueblo, provoca a lo menos intranquilidad.

Como lo destaca una antropóloga brasilera, que reflexiona acerca de diversos contextos políticos de dominación, los dominados se constituyen en sujetos políticos en tanto son capaces de resolver la dialéctica de la diferencia y la semejanza, en acciones colectivas que subvierten el sistema desde adentro.

La simulación, la imitación del blanco, en el caso de los indios, o del modelo del dominador, para cualquier grupo minoritario, parece ser un paso importante para un conjunto de sociedades o grupos dentro de una sociedad específica, que buscan contradictoriamente afirmarse en su diferencia.

Este juego de signos encubre una realidad que surge [...] de la necesidad de constitución de sujetos políticos que se articulan para reivindicar para sí un espacio de visibilidad y de acción social. En ese proceso hay una especie de “borrado” de las diferencias presentes en cada uno de estos grupos, lo que permite la constitución de ese “nosotros colectivo”, en el plano de una estructura macrosocial. La simulación, la representación de sí a partir del modelo cultural del dominador, es paradójicamente la posibilidad de esos sujetos políticos de actuar en el sentido de romper la sujeción a la que históricamente han sido sometidos (Caiuby, 1993: 70-74).

Esta ha sido la estrategia de los mapuches, la que está permanentemente tensionada por la contradicción interna que la hace posible, y que se transforma en conflictos con los Estados nacionales capitalistas de Chile y Argentina, dada la tendencia de estos a integrarlos a la sociedad, ya que esta integración en las condiciones estructurales que se realiza provoca acciones desintegradoras y disolutivas de los componentes identitarios del pueblo mapuche, convirtiéndose entonces en una asimilación económica, política y cultural.

Se trata entonces de reconocer la libertad de los sujetos sociales para determinar y decidir acerca de sus modos de producir la vida, de construir conocimiento, de tomar decisiones. De una praxis antropológica decididamente comprometida con estos postulados, de asumir nuestro rol de agentes políticos de transformación, desde lo mejor que queremos hacer: producir conocimientos históricamente situados.

## Referencias citadas

- Antillanca, A. y Loncon, C. 1998. *Entre el mito y la realidad: el pueblo mapuche en la literatura chilena*. Santiago de Chile: Asociación Mapuche Trawun Ruka, Consejo Nacional del Libro y la Cultura.
- Augé, M. 1994. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Traducción de Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP. Brasil. Papirus Editora.
- Baines, S. 1995. "Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália", En: De Oliveira, R. C. y Rubem, G. (Orgs.), *Estilos de Antropologia*. Campinas-SP-, Brasil: Editora da UNICAMP.
- Balandier, G. 1988. *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*. Madrid, España: Ediciones Júcar.
- Bielsi, T. and Zimmerman, H. J. 1997. *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*. USA: The University of Arizona Press.
- Caiuby N., S. 1993. *Jogo de Espelhos*. São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo
- Cancino, R. y Morales, R. 2003: "La antropología desbordada: las huellas y marcas de hacer antropología en territorio mapuche" (pp. 91-107) En: Richard, N (ed.). *Movimientos de campo en torno a cuatro fronteras de la Antropología en Chile*, Guatemala: Ediciones ICAPI.
- Caniuqueo, S.; Levil, R.; Marimán, P. y Millalén, J. 2006. *Escucha Winka*. Santiago: Lom Ediciones.
- Centro de Estudios de la Araucanía. 1993. *Bibliografía general de la sociedad y cultura mapuche*. Temuco, Chile: Universidad de La Frontera.
- Colegio de Antropólogos A. G. 1986. *Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, 20-23 Noviembre 1985*. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*. Valdivia, 4-8 Noviembre 1995. Santiago, Chile.
- Deloria, Jr., V. 1969. *Custer died for yours sins. An Indian Manifesto*. Toronto, Ontario. The McMillan Company; Collier-McMillan Canada Ltd.
- Foerster, R. (s/f ¿1983?). *Martin Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*. Santiago de Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias, Academia de Humanismo Cristiano.
- Morales, R., 2000. "Los Mapuche escritos por antropólogos chilenos: un caso de autorías anónimas". En: *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología 1998*. (Tomo I: 297-305). Chile: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Munizaga A., C. 1960. *Vida de un araucano. El estudiante mapuche L. A. en Santiago de Chile, 1959*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.
- Ospina, William. 2004. Hölderlin y los U'wa: una reflexión sobre la naturaleza y la cultura frente al desarrollo. *Serie Encuentros* (5).

- Ossandón B., C. 2006. "Industria cultural y espacio público en América Latina". Documento para uso con fines educativos. Santiago de Chile. Universidad ARCIS. Doctorado en Cultura y Educación en América Latina.
- Peirano, M. G. S. 1995. "Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia". En: De Oliveira, R. C. Rubem, G. (Orgs.), *Estilos de Antropologia, Campinas*. Brasilia: Editora da Unicamp.
- Skewes V., Juan C. 2004. "La enseñanza superior de la antropología". En: *Anales del Instituto de Chile*, 24 (2): 357-399.
- Wallerstein, I. 2000. El Eurocentrismo y sus avatares. *NLR* (0): 97-113.



# Aillapan y Munizaga: apuntes preliminares sobre una autobiografía, prácticas investigativas y el habla subalterna<sup>1</sup>

ENRIQUE ANTILEO BAEZA

## Presentación<sup>2</sup>

Las biografías, autobiografías e historias de vida sobre personas mapuche han estado presentes en diferentes procesos a lo largo y ancho del siglo XX. Uno de los primeros materiales corresponde a la publicación en 1930 del libro Testimonio de un cacique mapuche, referido a la vida de Pascual Coña, recopilada por el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. El escrito asomaba en un contexto de colonialismo descarnado y en medio de un clima donde la aculturación, integración y desaparición del mapuche constituía el diagnóstico o el sueño anhelado de eclesiásticos, autoridades y etnólogos.<sup>3</sup>

Mucho más adelante, en 1959 se publicará Vida de un araucano del antropólogo Carlos Munizaga (1959). De ahí en adelante, la etnología se tomará gran parte del registro y escritura de historias de vida de sujetos mapuche. En 1983, Rolf Foerster

---

1 Publicación original: Antileo Baeza, Enrique. 2016. Aillapan y Munizaga: Apuntes preliminares sobre una autobiografía, prácticas investigativas y el habla subalterna. En: Pedro Canales (ed.) *Zuamgenolu. Pueblo Mapuche en contextos de Estado Nacional Chileno, siglos XIX-XXI*, pp. 33-49. Santiago: Editorial USACH. Edición de Colección/Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación.

2 Agradezco al proceso colectivo, a los peñi y lamngen, que permitieron que se materializara este libro. Estas discusiones vienen sosteniéndose desde nuestras primeras reuniones en Iquique. Agradezco a Pedro Canales por su esfuerzo en llevar adelante esta publicación. También a Fabiana Nahuelquir por sumarse como comentarista. Agradezco en especial a Marilen Llancaqueo por su lectura crítica y comentarios que iluminaron los arreglos a este texto. Finalmente a Jaime Antimil, Patricio Macaya, Fernando Pairican, Sergio Caniuqueo, Juan Porma, Mathias Úrdenes y José Luis Cabrera Llancaqueo, quienes han sido parte importante de las nuevas reflexiones mapuche.

3 Algunas obras de este tipo pueden verse en Guevara (1908), Guevara (1913), Lenz (1895-1897), Augusta (1916).

publica *Vida de un dirigente mapuche* y el mismo año, Sonia Montecino hace lo suyo con el libro *Mujeres de la tierra* y con *Los sueños* de Lucinda Nahuelhual. Ya en la década de los noventa y producto de la visibilización de la cuestión indígena, dada por la explosión del contexto histórico de 1992, la conmemoración del V Centenario, las movilizaciones y la publicación de los datos censales, se inaugura un nuevo escenario donde la escritura biográfica-antropológica sobre mapuche se releva aún más. En este contexto, encontramos las autobiografías de José Santos Millao por Sonia Sotomayor (1995) y del Isolde Reuque (2002), escrita por la historiadora Florencia Mallan (1997-2002), también el libro de Sonia Montecino *Sueño con menguante. Biografía de una machi* (1999). En el año 2000 se publica *Semblanza de una dirigente indígena*, de Mauricio Lorca sobre la vida de María Pinda y el 2004 se da a conocer el trabajo de las antropólogas Javiera Chambeaux y Paulina Pavéz, *Historia de vida del lonko Wenceslao Paillal*. Lo más reciente de este tipo de investigaciones es la colaboración del machi Augusto Aillapan con el historiador José Luis Cabrera Llancaqueo (2013), esfuerzo concretado en el libro *Machi mongen tani Santiago warria mew*, que narra la historia de vida del machi Augusto Aillapan y las vicisitudes de su residencia en Santiago.

La antropología ha tenido, indudablemente, un rol clave en la constitución de un discurso autobiográfico en diferentes períodos históricos mapuche (en menor medida otras disciplinas, como Historia o la Sociología, han arribado al campo de estudios de sujetos mapuche y sus vidas). Sin embargo, es imposible hablar de un comportamiento homogéneo de los estudios antropológicos en la materia ni tampoco es productivo realizar un arte analítico disciplinar taxativo. En este trabajo nos enfocaremos en la labor antropológica, pero atendiendo a que estamos en presencia de formaciones de ciencias sociales y humanas, cuya relación con lo mapuche se ha sedimentado en escenarios coloniales. El interés acá es, precisamente, develar las formas de acción de esas formaciones en determinados contextos. Considerando esto, resulta necesario hacer algunas distinciones antes de iniciar un análisis en detalle.

A grandes rasgos, los momentos de producción que representan los trabajos biográficos, autobiográficos o de historias de vida citados, obedecen a tendencias divergentes en la labor antropológica en Chile. Las primeras aproximaciones anteriores a 1950 reflejan un trabajo etnográfico que intenta retratar o enmarcar las características de un grupo étnico que, a los ojos de todos, probablemente se extinguiría o entraría en lo que la antropología llamaba “proceso de aculturación”. Los trabajos de los años 60, desde mi perspectiva, intentan posicionar las biografías sobre indígenas como método de investigación en una antropología que comenzaba a inaugurarse formalmente en Chile, pero con una marcada herencia colonial. A partir de los años 80, la situación adquiere un matiz testimonial, en tanto son relatos autobiográficos que permiten observar las trayectorias políticas, sociales y la configuración de procesos de resistencia a la dictadura. Y en este último tramo,



desde la transición democrática en Chile en adelante, el interés responde a la visibilización de la cuestión mapuche y al crecimiento de un movimiento indígena con mucha actividad política, social y mediática.

En este artículo, intento desarrollar un análisis exploratorio a partir de la autobiografía de Lorenzo Aillapan en el marco de los trabajos de Carlos Munizaga, tensionando la relación antropólogo/informante en estas escrituras. Los vínculos entre investigadores y entrevistados/as nos permiten un acercamiento histórico al siglo XX mapuche en Chile y al lugar de la antropología o los estudios sobre mapuche en ese camino. Como lo he medicinado, lo interesante de muchos de estos trabajos es que se enmarcan en el campo disciplinar de la antropología o de la historia, por lo tanto, es difícil otorgarles una connotación únicamente literaria. Son muy pocos los atisbos que nos acercan a un testimonio novelado o a otras obras en esa línea que destaquen en el continente. En tal sentido, he optado por enfocarme en el rol de los investigadores, como redactores de las biografías, autobiografías e historias de vida. En particular, me centraré en el caso de Carlos Munizaga, Explorando el vínculo –que destacara Gayatri Spivak– entre investigador e informante nativo, observando las relaciones de poder que ahí se despliegan y considerando como marco las características de las autobiografías en contextos coloniales.

## Voces e intervenciones en la autobiografía de Lorenzo Aillapan

Lorenzo Aillapan escribe su autobiografía en el marco de los estudios realizados por el antropólogo chileno Carlos Munizaga, personaje importante del recién fundado Centro de Estudios Antropológicos que, posteriormente decantaría en la Escuela de Antropología de la Universidad de Chile. Aillapan, en el momento de su autobiografía, es un joven de 19 años, proveniente de Puerto Saavedra, zona costera de la IX región de la Araucanía. Su paso laboral y estudiantil por Santiago lo transforman en un personaje de interés para el ojo de Munizaga.<sup>4</sup> De esta manera se convierte en informante clave para las investigaciones sobre los procesos migratorios de la sociedad mapuche hacia Santiago y la teorización en torno a la confrontación cultural mundo indígena/ mundo occidental. Todo este proceso decanta en el año 1959 con la publicación del libro *Vida de un araucano*. Es a partir de este trabajo autobiográfico, que abriré paso a identificar diferentes formas en que se despliegan las relaciones de poder para proyectar un análisis sobre las manifestaciones latentes de la dominación colonial, en este caso, orientada hacia el ejercicio de la investigación social con pueblos indígenas.

---

4 Carlos Munizaga Aguirre, antropólogo, nació en 1917 y falleció en 1993. En la Universidad de Chile fue Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, Director del Departamento de Antropología y Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales.

Inicialmente, podemos señalar que el trato de Munizaga hacia Aillapan responde a una marcada relación extractivista, vale decir, obtener datos, informaciones y conocimientos con fines científicos. Sin embargo, no es de extrañar que dicha relación se constituya de ese modo, tanto en su origen, como en su desarrollo. El tratamiento objetivado de los indios en la investigación social es la antesala de los estudios de Munizaga y, más específico, la colonización del territorio mapuche y sus consecuencias en la primera mitad del siglo XX, conforman la escena donde se despliegan los estudios sobre indígenas. Como señala el antropólogo Michel-Rolph Trouillot: “las disciplinas académicas no crean sus campos de significación; solo legitiman organizaciones de significado particulares. Filtran y jerarquizan –y, en ese sentido, verdaderamente disciplinan– argumentos impugnados y temas que, usualmente, las preceden” (2011 [2003]). La antropología de Munizaga es heredera de la situación colonial y se mueve en sus aguas, además se erige a partir de los acercamientos etnográficos que emergen en las condiciones de la reducción

El trato del indígena como objeto de investigación está naturalizado en las publicaciones de Munizaga y, particularmente, en la autobiografía de Aillapan. Algunas luces sobre este vínculo pueden apreciarse en el desarrollo del texto y también en las diferencias que emergen de la primera y la segunda edición. La primera vez que Munizaga publica el libro *Vida de un araucano*, ocupa el anonimato sobre la figura de Aillapan, oculta su identidad como una supuesta garantía de objetividad en la investigación y los procedimientos empleados. En la segunda edición (1971), el antropólogo decide revelar la identidad del sujeto, debido a que Lorenzo Aillapan no es el mismo joven que lo ayudó anteriormente, se ha convertido ahora en un dirigente cada vez más inmiscuido en la política mapuche y los movimientos sociales.<sup>5</sup> En este caso, la utilización del anonimato responde al intento de anular la subjetividad del informante, porque su participación en la investigación es la de objeto, homogéneo y representativo.

Por otro lado, el origen de esta autobiografía se encuentra en la intervención del investigador. Su desarrollo está propiciado únicamente por el interés del antropólogo en algunas características claves del informante indígena. Por lo tanto, aunque deposite la escritura del relato en el mismo Lorenzo Aillapan, este es tratado siempre en condición de objeto, infantilizado y bajo premisas de apropiación características de una antropología colonial que observa cómo la sociedad “minorizada” enfrenta las dificultades con la sociedad dominante:

---

5 Lorenzo Aillapan se hará conocido posteriormente por su trabajo poético. Algunos de sus Libros son *Veinte poemas alados de los bosques nativos de Chile* (2001), *Ünümche*. *Hombre Pájaro* (2003).

[...] porque las metas de nuestro pequeño letrado L.A., sus experiencias internas, su acción y destino están dentro del campo de interacción de fuerzas de dos mundos que son en parte conflictivos: el mundo indígena y el moderno. (Munizaga 1959: 11).

Munizaga llega a Aillapan, principalmente, por la condición educacional del informante, ya que puede escribir sin dificultades, habla bien el español, pese a aprenderlo a los 10 años. Se convierte, por tanto, en un sujeto con el cual la comunicación es factible y las posibilidades de entenderse son mayores. Señala: “nuestra elección de L.A. para solicitarle una autobiografía, se justifica por su calidad de letrado mapuche y porque es un muchacho que se considera él mismo de la raza araucana” (Munizaga 1959: 75). El antropólogo se muestra particularmente interesado en estos nuevos “letrados mapuches” y el rol que tienen en la confrontación cultural indígena-occidental, porque tienen las marcas de la alteridad, pero también poseen “características” que los acercan a la posición del investigador supuestamente moderno. Estas perspectivas responden a visiones dicotómicas clásicas sobre sociedades modernas y sociedades primitivas que enfatizan la idea de “choque”; “aculturación” o, en el caso más matizado de Munizaga, “confrontación” y “tránsito”.<sup>6</sup>

Ahora bien, en estas manifestaciones de jerarquías entre investigador e informante, podemos consignar algunos elementos contextuales que grafican de mejor manera las diferencias y posiciones entre uno y otro. En la nota metodológica que cierra el libro, Munizaga declara que conoció a Lorenzo Aillapan porque “[...] él es hermano de una muchacha mapuche que sirve en mi casa” (Munizaga 1959: 75). Es en esta específica frase donde apreciamos con mayor claridad la condición colonial en que surge este relato. La servidumbre doméstica y el trabajo racializado en Santiago es uno de los fenómenos sociales más importantes del desplazamiento mapuche post-ocupación de la Araucanía.<sup>7</sup> La condición laboral de hombres y mujeres en los cincuenta y sesenta refleja, en parte, una caracterización de algunos empleos como trabajos para “indios”; particularmente lo que se refiere a las panaderías y servicio doméstico puertas adentro.<sup>8</sup> El mismo Aillapan señala en su relato:

---

6 En el prólogo a la primera edición, el antropólogo Alfred Metraux señala la relevancia de la investigación de Munizaga. En un párrafo específico despliega las visiones que comentamos: “Los Araucanos de Chile que se encuentran en gran medida asimilados y muchos de los cuales han pasado por la escuela, ofrecen condiciones ideales para investigaciones que podrían conducirse a través de historias de vida. En la esperanza de que tales encuestas constituirán no solamente una contribución al conocimiento de la cultura araucana, sino que serán también preciosos testimonios de los conflictos sociales, morales, psicológicos que desgarran el alma de los araucanos modernos” (1959: 5).

7 Para una reflexión sobre trabajo racializado véase el artículo de Nahuelpan (2013).

8 Para mayores detalles sobre empleo y pueblos indígenas en contextos de migración puede revisarse: Curivil, (2006) e Imilan (2008).

En el trabajo muchas son las dificultades y tropiezo que he encontrado, desde un principio, todos creían que yo carecía de estudios y que en el trabajo obraría siempre con errores, es decir que toda actividad la desarrollaría mal. Ellos me decían que los de mi clase sólo deben trabajar en una panadería o de mozo doméstico en casas particulares. (Munizaga 1959: 46).

La posición de Munizaga es parte de la jerarquía racial constituida a partir de la situación colonial y manifiesta, tanto en la relación de extracción de conocimiento, como también en la mantención de privilegios y posesión de la servidumbre indígena. La investigadora maya Aura Cumes advierte que el trabajo doméstico debe ser abordado desde una perspectiva que no solo lo comprende como una ocupación laboral, pues se tratará de una institución de servidumbre, que “se configura a partir de un orden racial, sexual y social en que la vida de las mujeres y de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función como siervos de los colonizadores, sus descendientes y de quienes serán producidos coma no indígenas” (Cumes 2014). En este caso, el acercamiento de Munizaga a Aillapan por media de su hermana, debería entenderse mucho más allá de un dato anecdótico y naturalizado.

Por último, otra dimensión donde es posible percibir la tensión entre la voz y la intervención se encuentra en la escritura misma de la autobiografía. Munizaga, claramente, genera una relación tutelar respecto a la estructura del relato. Dado que el interés en la autobiografía parte por el antropólogo y no por Lorenzo Aillapan, el trabajo se encuadra para otorgar la información necesaria para el análisis que se estaba llevando a cabo:

A comienzos de junio de 1959 le solicitamos a L.A. que nos relatara su vida. No disponiendo de tiempo suficiente para largas entrevistas; le pedimos que nos escribiera su relato. Le dijimos exactamente a L.A.: “Escríbenos todo lo que recuerdes y quieras escribir acerca de tu vida”. L.A. nos preguntó: “¿Qué cosas escribiré y de qué tiempo? ¿Recuerdos de niño, o en la ciudad, etc.?” Le contestamos que todo nos interesaba. Manifestamos a L.A. nuestro interés de conocer la vida indígena en el Sur, pero sin señalar un sector de ella. Él nos pidió una guía y aprovechando su propia insinuación de comenzar por su niñez le aceptamos y le anotamos estos tres puntos: 1) recuerdos de la infancia, 2) del colegio, 3) viajes fuera de la comunidad, siguiendo sus “propias insinuaciones” también... (Munizaga 1959: 76).

Cuando Munizaga intenta que Lorenzo Aillapan comente una vida del sur deslocalizada –sin importar de donde sea– es porque está convencido de que Aillapan es un sujeto representativo de su colectividad. En su ideario antropológico

solo existe homogeneidad cultural; las diferencias internas, históricas y territoriales de la sociedad mapuche no tienen relevancia y son desplazadas por la estructura anónima que edifica la autobiografía. Finalmente, Munizaga advierte intervenciones y correcciones en el texto de Lorenzo Aillapan, reconoce supresiones, aclaraciones y estructuras cronológicas, subtítulos, subrayados, entre otros (Munizaga 1959: 77). En tal sentido, esta autobiografía es la manifestación de un enclaustramiento en el afán investigativo del antropólogo, que se enlaza con los trabajos etnográficos en Santiago y la publicación de materiales posteriores que intentan explicar las estructuras del tránsito de mapuche entre el sur y la ciudad de Santiago.<sup>9</sup>

### ¿Hablar? La investigación y el habla subalterna

La posibilidad de hablar que tiene Lorenzo Aillapan solo se da en su condición objetivada, en tanto informante, reservorio de datos históricos y etnográficos, producidos en marcos de investigación, personalizados en los agentes mediadores (antropólogos o historiadores). Su voz no surge de una realidad denunciante o de una voluntad expresa, sino en el contexto del propio investigador. En tal sentido, resulta pertinente y necesario problematizar –críticamente y considerando la realidad colonial– el espacio que han tenido los enfoques biográficos en las ciencias sociales principalmente en la antropología y la literatura, utilizando como referencia la autobiografía de Lorenzo Aillapan y otras escrituras similares sobre personas mapuche.

En antropología, el uso de metodologías como las historias de vida, refleja un giro disciplinario desde las teorías evolucionistas y difusionistas hacia un interés por la cultura y los sujetos. El escenario antropológico de comienzos del siglo XX, aun con las transformaciones del relativismo cultural, consideraban la cultura en una dimensión sincrónica y estática. Preocupados más bien de las estructuras y sus engranajes, el antropólogo(a) demostraba mayor interés en los datos comparativos para una etnología clásica.

La desestimación de las historias de vida en los grupos culturales estudiados se relacionaba con un limitado espacio para la subjetividad. Biografías, autobiografías o historias de vida eran campos o metodologías para sociedades occidentales con sujetos suficientemente empoderados que merecieran un trabajo especial y exclusivo como aquellos. En las sociedades que eran objetos de estudio de la disciplina, no había una relación con estos métodos. Así los primeros giros hacia

---

9 En 1961, dos años más tarde, Munizaga publicara un artículo: Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile, Notas del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, 1961, pp.5-50.

las historias de vida tenían que ver con la selección de sujetos totales. Como sostiene Hans Buechler:

[...] la utilización de la metodología de historias de vida en antropología, en consonancia con el énfasis de la disciplina en los conceptos de cultura y estructura social, se esforzaba originalmente por registrar las narraciones de individuos que pudieran presentarse como representativas de su respectiva cultura. (Buechler 1999: 19).

Indudablemente, un cambio relevante en la antropología fue provocado por las historias de vida realizadas por Oscar Lewis (1964,1965) en el marco de sus estudios sobre pobreza en México, Cuba y Puerto Rico. Según José González Montegudo (2008-2009), la intervención de Lewis significó un renacimiento del enfoque biográfico anteriormente desarrollado por la antropología estadounidense respecto al cambio cultural o a perspectivas de cultura y personalidad. Su importancia radicaba en la profundización y sistematización del método, sin embargo, la idea de supra-representación persistía. Poco a poco la antropología fue cambiando los estilos para hacer historias de vida, transformación que se dio en conjunto con una discusión sobre científicidad y objetividad, dando paso a una relativización de la relación investigador/informante (Buechler 1999: 6).<sup>10</sup> En ese contexto, tiene relevancia la transformación de la metodología de historias de vida con la emergencia del testimonio en el ámbito de la literatura. El cuestionamiento respecto al rol del etnógrafo comienza a tomar fuerza en la antropología post-estructuralista y, por tanto, la forma de construir relatos autobiográficos será discutida en tanto metodología.<sup>11</sup>

Son varios los elementos que aquí se cruzan para establecer una breve discusión entre antropología y la producción autobiográfica, en relación a su vez con el campo de la literatura. El trabajo de Munizaga, nos sirve como una entrada a este entramado, depositario de tensiones que se encuentran entre la producción de autobiografías y sus contextos, la mediación y la investigación antropológica.

La escritora Silvia Molloy, respecto de los textos autobiográficos hispanoamericanos, problematiza varias de sus condiciones constitutivas, llevándonos prácticamente a una imposibilidad clasificatoria. Molloy (1996: 12) reconoce en las “contradicciones”; la “naturaleza híbrida”; la “indeterminación”; aspectos que caracterizan la incomodidad de este tipo de textos. Su espacio fronterizo en una concepción

---

10 Un texto importante en las discusiones sobre antropología postmoderna es la compilación de J. Clifford y G. Marcos (1986).

11 Un trabajo influyente, por ejemplo, en la autobiografía de Isolde Reuque y que inspira la labor de la historiadora Florencia Mallon en la construcción de un relato dialogado donde interviniesen varias voces, es el libro de Mintz (1988).

evolutiva de la literatura, hace de la autobiografía un tipo de escritura que se enfrenta al problema de la representación, la autoconciencia, la construcción de la memoria y la intervención de terceros.

Tomando en cuenta este laberinto definitorio, nos preguntamos por el habla de los sujetos y esa intervención de otros que caracteriza estos textos. Volvemos a la pregunta inicial entonces ¿Qué hace hablar a Lorenzo Aillapan? La emergencia de relatos autobiográficos manifiesta una serie de complejidades que me gustaría abordar en el espacio que se abre entre producción antropológica y producción literaria. Un antropólogo da voz a un sujeto subalterno en el marco de relaciones coloniales donde la subjetividad mapuche está anulada o pasa completamente desapercibida. El relato de Lorenzo Aillapan sale a la luz producto de metodologías etnográficas que incorporan su vida como información relevante para las investigaciones contemporáneas al relato. La situación emerge de la hegemonía de los estudios mapuche por sujetos no indígenas, algo que recientemente ha sido analizado por el historiador mapuche Herson Huinca-Piutrin como “mapuchografía”.<sup>12</sup>

Una mirada inicial de la autobiografía nos permite entender a Munizaga como un mediador. Una referencia para tal comprensión es el análisis que Silvia Molloy hace de la autobiografía de Juan Francisco Manzano.<sup>13</sup> Molloy desarrolla una mirada crítica del contexto de dominación en que un esclavo como Manzano puede escribir sobre su vida, concentrándose en las negaciones de la voz y las negociaciones que podrían subvertir tal poder. Señala: “inevitablemente, todo trabajo de esclavo es un trabajo de colaboración, ya que el esclavo, por sí solo, carece de la autoridad que le permita denunciar su condición” (1996: 56). Molloy se detiene precisamente en los puntos que estiran la relación entre el mediador y Manzano, dejando entrever los posibles agenciamientos del autobiógrafo en media de esas relaciones de poder. En el caso de Lorenzo Aillapan queda lo suficientemente claro que su voz solo emerge por el interés del antropólogo, cuyo acto de mediación se dispone unilateralmente. “El no demostró ansiedad alguna ante la posibilidad de que apareciera su nombre” señala Munizaga (1959: 78). El anonimato es la anulación del deseo autobiográfico de Aillapan, su lugar cobra sentido solo como validador etnográfico.

La problemática sobre el habla de los sectores subalternos ha sido abordada por varios autores. El famoso texto de Spivak (2003 [1994]) “¿Puede hablar el subalterno?” refiere al conflicto entre el trabajo intelectual y el problema de la

12 Para mayor profundidad recomendamos el texto de Huinca-Piutrin (2012).

13 Juan Francisco Manzano fue esclavo en Cuba. Nació en 1797, escribió su autobiografía en el marco de la causa abolicionista a fines de la década de 1830. La edición que refiere Silvia Molloy es: Manzano (1937).

representación de los sectores sin voz, vinculado inevitablemente a desigualdades sociales y económicas persistentes en contextos coloniales y poscoloniales. Asimismo, la escritura de Ranajit Guha (2011 [1982]) nutre esta perspectiva en las críticas a cierto tipo de historiografía nacionalista en la India y sus formas de silenciar la vida de los sectores subalternos. En el contexto mapuche, resulta necesario abrir una discusión de características similares, respecto del rol del informante nativo como sujeto representativo y productor de datos. Spivak (2010 [1999]: 17) propone un paso en la reflexión del lugar del informante nativo en la filosofía, historia y literatura, considerando que el informante, pese a la negación de autobiografía ocupa un lugar en la representación y es también objeto de búsquedas permanentes e interceptaciones. En la autobiografía de Lorenzo Aillapan, observamos una concesión en el acto de dejar que el indígena escriba sobre sí mismo, pero dicha autorización tiene un propósito que no se ubica en la voz del subalterno, sino en su constitución como una fuente.

## Después de Aillapan, investigación social y testimonio

Es claro, de todas maneras, que un trabajo realizado en 1959 representa tradiciones clásicas y coloniales de la labor antropológica o de la investigación social en general. Los giros posteriores en materias de historias de vida modificaron ciertas prácticas; el valor del testimonio adquirió importancia en diversas latitudes y transformó las metodologías de la historia y la antropología en términos de las relaciones entre el investigador y el entrevistado.

John Beverley sostenía sobre el testimonio, con clara perspectiva política, que este “es evidentemente una manera de 'servir al pueblo'; nuestro servicio aquí es la discusión que entablan estos trabajos sobre una de las formas culturales de mayor resonancia ética y política hoy. Pero, porque se trata de solidaridad y no de caridad o condescendencia”. (2002 [1992]: 27). Hugo Achugar, por otro lado, señalaba: “[...] el testimonio es, en una de sus formas, la autobiografía del iletrado o de aquel que no controla los espacios de la historiografía y de la comunicación” (2002 [1992]: 69). El testimonio abrió paso a otra clase de trabajos desde un sentido político más militante.

Desde la publicación de *Vida de un Araucano*, son muchas las iniciativas que se han venido realizando en contexto mapuche. Si bien evidencian algunas diferencias respecto al trabajo de Munizaga aquí analizado<sup>14</sup> persiste el cuestionamiento sobre

---

14 Resulta interesante traer a colación nuevamente la autobiografía de Isolde Reuque Una flor que renace, escrita por la historiadora Florencia Mallon. En su presentación, Mallon intenta ubicar un lazo horizontal entre la investigadora y la dirigente indígena, propiciando en primer lugar el deseo anterior de la propia Isolde de escribir los pasajes de su vida. La propuesta de Mallon intenta romper la asimetría inicial entre ambas desde la generación



las relaciones desiguales entre los agentes presentes en una autobiografía o un testimonio y sigue siendo el foco de crítica, la noción y el problema de la voz. Para Silvia Tieffemberg, por ejemplo, el testimonio también contiene marcas asimétricas en lo que ella denomina matriz colonial:

La matriz colonial del testimonio determina que todo texto producido como tal posea dos “funciones” que podemos llamar A y B o entrevistador/entrevistado, letrado/informante, “el que pregunta”/“el que responde”. La función A puede ser ocupada indistintamente por un antropólogo, un etnólogo, un historiador, un crítico literario, un periodista, un escritor; llámese Elizabeth Burgos, Florencia Mallon o Gabriel García Márquez, ligados a quien ocupa la función B por el más profundo afecto, el acercamiento momentáneo o la indiferencia. El resultado final siempre será el mismo: los que ocupan la función B –aun cuando brindar testimonio haya sido un acto voluntario– se ven implicados, necesariamente, en la violencia epistémica de la relación simétrica que define a la inquisitio como práctica (Tieffemberg 2006: 148-149).

La violencia epistémica que se indica en la cita se ancla en la idea de inquisitio, vale decir, en el acto de preguntar y las capacidades y contextos para responder. Tieffemberg analiza desde esta perspectiva el trabajo de Florencia Mallon, respecto a la autobiografía de la dirigente mapuche Isolde Reuque (2002) y el de Elizabeth Burgos Debray (1985), en relación al testimonio de Rigoberta Menchu en Guatemala. Su crítica se despliega situando algunos paralelismos en el rol de investigadora entre Mallon y Burgos Debray, e indicando que si bien abundan las estrategias discursivas en las obras para diferenciar a ambas, “confluyen inequívocamente las figuras de ambas entrevistadoras” (Tieffemberg 2006, Reuque 2002: 143). Ahora bien, sobre este último punto, estas confluencias estarían dadas en varios planos que guardan relación con las relaciones de poder, entre investigadores y sujetos indígenas, que hemos estado analizando a lo largo del texto. Entre ellas podemos destacar: las promesas no cumplidas por las investigadoras, el tutelaje de ellas en las revisiones y ordenamientos cronológicos y también en frases parecidas en el lenguaje de las presentaciones, enraizadas en la necesidad de poner en el escenario la buena relación entre investigadora y entrevistada, en el deseo de hablar y el establecimiento de amistades. El planteamiento de base en la crítica de Silvia Tieffemberg es

[...] que, tanto la etnóloga Burgos Debray como la historiadora Florencia Mallon, en función de entrevistadoras/productoras de un texto que se

---

de una relación de amistad. Varios gestos se superponen para intentar llegar a esa relación: transferir la autoría principal a Isolde Reuque, el control de las grabaciones y la escritura y la redacción separada de introducciones y epílogo, entre otros.

enmarca dentro del género testimonio, desempeñan acciones semejantes sobre el material obtenido mediante la entrevista, puesto que la propia historia del género las predetermina a cumplir un antiguo rol de matriz colonial. (2006: 148).

Considerando lo anterior, es posible observar la autobiografía de Lorenzo Aillapan en el marco de una matriz colonial como lo menciona Tieffemberg, o como hemos venido sosteniendo, en tanto procesos extractivos y encajes eufémicos de la relación investigador/informante clave. En tal sentido, debe reconocerse y abrir la pregunta referente a la producción de estos materiales inscritos en una tradición de estudios sobre lo mapuche situada en contextos donde el colonialismo interno no ha sido superado. Por lo tanto, son registros que deben ser analizados en torno a relaciones de poder y de explotación, donde el investigador ciertamente tiene un lugar que ocupar. Lugar, que en el caso de Aillapan/Munizaga está marcado por el "hacer hablar".

## Reflexiones finales

Si bien en la actualidad se ha producido una intensa renovación de las metodologías antropológicas que busca romper las desigualdades que enfrentan los grupos y personas estudiadas con los investigadores (cfr. Hale 2001: 13-15, Rapaport 2007, Leyva y Speed 2008, Aubry 2011, Mora 2011) en el caso mapuche –particularmente lo que tiene relación con la publicación de autobiografías, biografías e historias de vida– la relación asimétrica entre unos y otros es bastante clara y obedece a la continuidad de relaciones coloniales durante el siglo XX y los primeros años del XXI.

En el contexto mapuche el rol de eclesiásticos, antropólogos, historiadores y otros tipos de investigadores, puede analizarse como la tradición de producción de un enfoque biográfico inserto en una matriz colonial, la que implica necesariamente, siguiendo a Tieffemberg, un acto de violencia epistémica. En el caso que ha concitado este trabajo observamos una relación de subordinación, un vínculo de sujeción que caracteriza y subsume la voz de Aillapan, pero al mismo tiempo se trata de una ambivalencia, una relación de poder que subordina, pero que a la vez forma al sujeto (Butler 2001 [1997: 21-22]). Por diversas razones, algunos relatos autobiográficos sobre personas mapuche dan la voz a sujetos invisibilizados en otros ámbitos. Por ejemplo, si analizamos no solo la voz de Aillapan, sino también de Martín Painemal (Foerster 1983) o de Isolde Reuque (2002), ellos y ella hablan en las sinuosidades y salidas que dejan las relaciones coloniales y, como tal, hoy leemos –con todas las mediaciones que interceptan las palabras– parte de esa historia y las complejidades que les tocó vivir a cada uno de ellos. En tal sentido, es necesario indagar cuáles podrían ser los mecanismos con que Aillapan y otros

autobiografiados subvierten la sujeción del investigador, cuáles serían los espacios para las “secretos” que Doris Sommer (2002) analizó respecto a Rigoberta Menchu. Cuánto callaron, cuánto hablaron, cómo interactúan las diferencias lingüísticas entre investigadores que no dominan la lengua indígena e informantes que usan el español como segunda lengua.

Por último, cabe señalar que la lectura de relatos autobiográficos en contexto mapuche despierta la necesidad del cuestionamiento sobre las prácticas investigativas y el tutelaje, pero a la vez abre posibles soluciones o salidas al reverso colonial que persiste en estas relaciones. Estas salidas nos llevan a preguntarnos cuáles son las características contemporáneas de autobiografías y testimonios, y a visitar permanentemente la labor de la investigación social, antropológica o histórica, en estas materias.

## Referencias citadas

- Achugar H., 2002. “Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro”. En: Beverley J. y Achugar H (eds.), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Aillapan A. y J. L. Cabrera. 2013. *Machi mongen tani Santiago Warria mew*. Santiago: Grupo Kuifike.
- Aillapan L. 2003. *Üñümche. Hombre Pájaro*. Santiago: Pehuén Editores.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Veinte poemas alados de los bosques nativos de Chile*. Ciudad de México.
- Aubry A. 2011. “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales, Luchas muy otras”. En: Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stalher (eds.), *Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México.
- Augusta F. 1916. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Beverley J. y H. Achugar. 2002. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Buechler H. 1999. El rol de las historias de vida en antropología. *Áreas* (19): 245-263.
- Burgos-Debray, E. 1985. *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*, México: Siglo XXI Editores.
- Butler J. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Chambeaux J. y P. Pavez. 2004. *Historia de vida del lonko Wenceslao Paillal*, Santiago: Ediciones Meli Wixan Mapu.

- Clifford J.; Marcos G., 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.
- Cumes A., 2014. Cultura de servidumbre y trabajo en casa particular: A propósito del día internacional del trabajo, disponible en: <http://commaya2012.blogspot.com/2014/05/cultura-de-servidumbre-y-trabajo-en-3.html>. (Visitado en junio 2014).
- Curivil, F. 2006. "Asociatividad mapuche en el espacio urbano 1940-1970, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia". Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Foerster, R. 1983. *Manuel Painemal Huenchual: Vida de un dirigente Mapuche*. Santiago: Academia de Humanismo Cristiano.
- González J. 2008/2009. Historias de vida y teorías de la educación: tendiendo puentes. *Cuestiones Pedagógicas* (19): 207-232.
- Guevara T., 1913. *Las ultimas familias y costumbres araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona.
- Guevara T. 1908. *Psicología del Pueblo Araucano*, imprenta Cervantes, Santiago, Chile.
- Guha, R. 2011. "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India". En: Raúl Rodríguez, (ed.), *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Santiago: Ocho libros Editores.
- Hale, C. 2001. What is activist research? *Publicación del SSRC* (2).
- Huinca-Piutrin, H. 2012. "Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de Paris en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas". En: *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Imilan, W. 2008. El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago, *Revista Austral de Ciencias Sociales* (14).
- Leyva X. y S. Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En: Leyva X., A. Burguete y S. Speed (eds.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, México.
- Lenz R. 1895-1897. *Los estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua*, Santiago: Imprenta Cervantes.
- Lewis, O. 1965. *La vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty San Juan and New York*, New York: Random House.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Los hijos de Sánchez*. Ciudad de México: FCE.
- Lorca M. y M. Pinda. 2000. *Semblanza de una dirigente indígena*, Autoedición, Santiago, Chile.
- Manzano, J.F. 1937. *Autobiografía*. Municipio de La Habana, La Habana, Cuba.
- Mintz, Sidney. 1988. *Taso, trabajador de la caña*. San Juan: Ediciones Huracán.
- Molloy, S. 1996. *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Montecino, S. 1983. *Los sueños de Lucinda Nahuelbual*. Santiago: CEM-Academia de Humanismo Cristiano.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Sueño con menguante. Biografía de una machi*, Editorial Sudamericana, Santiago, Chile.
- Mora M. 2011. "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político, Luchas muy otras". En: Baronnet B, M. Mora M y R. Stalher (eds.), *Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México.
- Munizaga C. 1959. *Vida de un araucano*. Santiago: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. 1961. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Notas del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.
- Nahuelpan H. 2013. Las "zonas grises" de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista Historia Social y de las Mentalidades* (17).
- Rapapport, J. 2007. Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*.
- Reuque, I. 2002. *Una flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche*, Santiago: Ediciones DIBAM.
- Sommer, D. 2002. "Sin secretos". En: Beverley J, Achugar H. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, Guatemala.
- Sotomayor, S. 1995. "Comprensión del proceso de formación y gestión de un líder mapuche. Análisis de la historia de vida de José Santos Millao Palacios", Tesis de Maestría Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hada una historia de un presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.
- Spivak, G., 2003. ¿Puede hablar el subalterno?, *Revista colombiana de antropología*.
- Tieffemberg, S. 2006. Isolda Reuque o Rigoberta Menchu 20 años después: sobre la matriz colonial del testimonio, *Anales de literatura chilena* (7).
- Trouillot, M. R. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes.



## 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 Doctorada 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.

**Enrique Antileo Baeza** (1983) es Antropólogo, Magíster y Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Autor del libro *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (1990-2006)*, publicado en 2020 por Pehuén Editores. Ha investigado sobre la migración y diáspora mapuche, sobre educación intercultural y movimientos indígenas. Coautor de varios libros, entre ellos *Diarios Mapuche 1935-1966* (2019), *Santiago Waria Mew* (2017) y *Fütra Waria* (2018), este último ganador del Premio Escrituras de la Memoria. Actualmente realiza su Postdoctorado en la Universidad de Chile.

**Andrea Aravena Reyes**, antropóloga chilena por la Universidad Austral de Chile, doctora en antropología social y etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y DEA en sociología y antropología política por el IEDES-París. Desde el año 2005 es académica de la Universidad de Concepción, Chile. Ha sido consultora de organismos internacionales y ejercido cargos de alta dirección pública y profesionales en temas indígenas, juventud y discapacidad. Es autora de dos libros sobre identidad mapuche en medios urbanos (2008 y 2012),

un libro sobre Rapa Nui (2021), una obra colectiva sobre inmigrantes en situación irregular en París (2001), capítulos de libros y artículos sobre identidad étnica, imaginarios sociales de la alteridad, discriminación, violencia simbólica y juventud. Ha sido investigadora principal y coinvestigadora de proyectos Fondecyt sobre identidad étnica; imaginarios sociales identitarios; subjetividades e imaginarios sociales juveniles; desconfianza y descontento en la sociedad chilena; imaginarios sociales de víctimas de violencia simbólica; imaginarios sociales de la alteridad en Chile Contemporáneo (mujeres, indígenas e inmigrante). Ha estado a cargo de la V y de la VI Encuesta Nacional de Juventud en Chile (2007 y 2010).

**Claudia Arellano Hermosilla** es Antropóloga de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Magister en Estudios Latinoamericanos del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IEHAL) y Doctora de Estudios de Género en de la Universidad Paris VIII Saint-Denis, Francia. Actualmente se desempeña como docente e investigadora en la carrera de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus intereses investigativos giran alrededor de los Estudios Culturales, desde la perspectiva de género, la decolonialidad, la despatriarcalización, feminismos indígenas y derechos humanos, siendo la literatura fuente y herramienta de análisis. Ha participado en investigaciones, tales como, “Antropología poética del sur de Chile. En busca de la Suralidad”, “Visualiz-arte: Historias de vida de mujeres artistas”. “Poéticas del abandono y despatriarcalización en las otras de la Nación”, desde la antropología política y Derechos Humanos, ha coordinado el Núcleo Temático de Investigación “Género, Imagen y Memoria” (GIME), del cual se realizó el documental “Venda Sexy, memorias de un centro de tortura”.

**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.

**Ximena Bunster** (1932-2019) se tituló como Profesora por la Universidad de Chile en 1954. Luego, tras la adjudicación de la beca Fulbright (primera latinoamericana en ganársela) realizó magíster y doctorado en Antropología por la Universidad de Columbia, doctorándose en 1968. Su tesis doctoral trató sobre la mujer mapuche, y fue guiada por Margaret Mead. A su regreso a Chile, se interesó por estudiar el cambio en la cultura mapuche tras el impulso de la Reforma Agraria. En 1973 parte nuevamente a Estados Unidos, ahora como exiliada, convirtiéndose en profesora de la Universidad de Nueva York, donde profundizó temáticas de género, mujer mapuche y derechos humanos. Con el fin de la dictadura regresó a Chile como profesora de la Universidad de Chile (1991-2005), estudiando la vejez. En 2008, tras su jubilación, obtiene la distinción como profesora emérita por la misma universidad.

**Javiera Bustamante** es Antropóloga Social (Universidad de Chile, 2007). Máster Gestión del Patrimonio Cultural (Universidad de Barcelona, 2010). Ph.D en Gestión del Patrimonio y la Cultura (Universidad de Barcelona, 2014). Actualmente es académica del Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. Es investigadora responsable del Proyecto FONDECYT de Iniciación N°11200326 Destrucción, desafección y contranarrativas patrimoniales. Redefinición del patrimonio cultural en el Chile actual. Universidad Alberto Hurtado (2020-2022) y es coinvestigadora del Proyecto FONDECYT Regular N°1180352 Ruinas urbanas. Réplicas de memoria en ciudades latinoamericanas. Santiago, Quito y Bogotá (Responsable Francisca Márquez Belloni). Universidad Alberto Hurtado (2018-2021).

**Ana María Carrasco Gutiérrez** es Antropóloga, Universidad de Concepción (1992); Doctora en Historia de la Universidad de Barcelona (2007). Ha realizado numerosas investigaciones sobre identidad de género y étnica en Chile, especialmente en el mundo aymara; asimismo, sobre mujer y política y la conformación de los movimientos sociales de mujeres en el norte de Chile y otros temas como género, sexualidad y cuerpo. Profesionalmente ha sabido conjugar el ámbito de la acción y la investigación, participando y liderando numerosos estudios en los campos de su especialidad, cuyos resultados se han traducido en publicaciones de artículos científicos y libros, además de material de divulgación general. Actualmente se desempeña como académica del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad de Tarapacá, Arica.

**Clorinda Cuminao Rojo** nació en Santiago de Chile, su tuwün (comunidad de origen mapuche) es Tranalhue, Temuco. Antropóloga social, maestra en Ciencias

Sociales con mención en Estudios Étnicos (2003-2005) y Doctora en Antropología Social (2010-2014). En su trayectoria tiene una amplia participación y trabajo con organizaciones mapuche en la Región Metropolitana. Entre los temas de estudio e investigaciones desarrolladas se encuentran: el nguillatún en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche; educación intercultural y formas de inclusión de la diversidad cultural; mujeres indígenas en la ciudad, familia mapuche y el newen como fuerza constitutiva del ser mapuche. Actualmente, es profesora de la Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

**Priscilla Delano Alfonso** es Licenciada en Antropología (Universidad de Chile, Santiago. 1982), Master of Philosophy in Latin American Studies (University of Cambridge. UK. 1989), Doctor of Philosophy, Ph.D. in Gender Studies. (Faculty of Social and Political Sciences. University of Cambridge. UK. 1993). Investigadora y docente de pre y posgrado en la Universidad Austral de Chile, Valdivia. Desempeña cargos administrativos como Directora (s) del Instituto de Ciencias Sociales y Directora de la Escuela de Antropología. Crea, también, en la universidad, la cátedra de Antropología del Género, pionera en las universidades chilenas. Dirige y/o participa en numerosos proyectos de investigación en las áreas de desarrollo rural, en especial en sectores mapuche y williche, y de relaciones de género. Participa, además, en varios seminarios y consultorías en temas de Género. Fruto de lo anterior es la presentación de trabajos en congresos y seminarios y diversas publicaciones. Invitada a dar charlas y conferencias en diferentes lugares fuera de Chile: Bogotá, Colombia; Instituto de Ciencias Sociales de la Haya, Países Bajos; Gran Bretaña. Trabajó como académica en la Universidad Santo Tomás, Santiago, Chile, donde es invitada a presentar resultados de un proyecto de investigación a la University of St. Thomas, Huston, Texas, USA.

**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” coeditado con Helder Binimelis y Blaise Pantel (2018).

**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.

**Alejandro Garcés** es Antropólogo por la Universidad de Chile, doctor en antropología social por la Universidad Autónoma de Madrid, se desempeña como académico investigador en el Instituto de Arqueología y Antropología (IAA) de la Universidad Católica del Norte, en su sede de San Pedro de Atacama. Se ha especializado en temáticas relativas a la antropología urbana, los flujos migratorios internacionales en España y Chile, las economías migrantes y la construcción fronteras y espacios transnacionales en el desierto de Atacama. Actualmente desarrolla investigación acerca de los flujos fronterizos de personas, mercancías e imaginarios en la circumpuna atacameña (Bolivia, Argentina y Chile). Ha publicado los resultados de su trabajo en los libros *Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración* (Ediciones UAH, 2014), y *Migración peruana en Santiago: prácticas, espacios y economías* (RIL, 2015), además de diversos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Es también miembro del claustro académico del Doctorado en Antropología que imparten conjuntamente la Universidad Católica del Norte y la Universidad de Tarapacá y editor general de la Revista *Estudios Atacameños, Arqueología y antropología surandinas*.

**Vivian Gavilán** es Licenciada en Antropología Social Universidad de Chile y Magister en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador. Estudios de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología de El Colegio de México. Durante la dictadura militar en Chile inicié mi trabajo de campo en las comunidades altiplánicas de la Región de Tarapacá, en el extremo norte del país. En este período comencé a realizar actividades de apoyo y acompañamiento a proyectos sociales que sus líderes plantearon en orden a mejorar sus condiciones de vida. En 1981 formé parte de ONG que desarrollaron las ciencias sociales en el país. En 1986, en conjunto con otros colegas, fundamos el Taller de Estudios Andinos (TEA), donde desarrollé las líneas de investigación que actualmente sigo: etnicidades, estudios de género y políticas dirigidas a pueblos originarios en salud. Durante las últimas dos décadas, inserta

en las universidades regionales del norte, he continuado investigando y realizando actividades docentes. Como resultado, he publicado varios artículos en los que destaco la experiencia etnográfica y las relaciones que mantengo aún con las familias que me acogieron en las primeras semanas de prácticas profesionales en el año 1977.

**Héctor González Cortez** es Antropólogo y Licenciado en Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Doctor (c) en Historia. Departamento de Antropología e Historia de América y África, Universidad de Barcelona, España. Profesor del Claustro del Programa de Postgrado en Antropología Universidad Católica del Norte - Universidad de Tarapacá. Miembro Comité Editor, Changará. Revista de Antropología Chilena, UTA. Actualmente es el Director del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá. Especialista e Investigador en cultura y procesos étnicos en Chile, la formación del campo de interacción de lo cultural indígena, cultura tradicional en la juventud urbana de origen indígena.

**Karina González Palominos** es Licenciada en Antropología Social de la Universidad de Chile, doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (Orientación Antropología) de la Universidad de Buenos Aires. Residente en Argentina desde hace más de una década, sus trabajos de investigación-acción se han centrado en la memoria, las trayectorias organizativas y la protesta social del Pueblo Mapuche, así como en procesos de criminalización tanto en Chile como en Argentina de movimientos sociales. Paralelamente ha acompañado las demandas de pueblos originarios junto a organismos de Derechos Humanos en la defensa de sus derechos territoriales y en situaciones de violencia estatal, a través de asesorías, elaboración de materiales de difusión e informes antropológicos.

**Yanko González** es doctor en Antropología Social y Cultural; profesor e investigador del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile. Ha publicado múltiples artículos y capítulos de libros sobre historia cultural de la juventud chilena, crítica cultural y representación literaria y etnográfica. Es autor, entre otros libros, de *Los Más Ordenaditos. Fascismo y Juventud en la dictadura de Pinochet* (2020); *Juventudes en Frontera* (junto a Tania Cruz, 2014) y *La construcción histórica de la juventud en América Latina. Bobemios, Rockanroleros y Revolucionarios* (junto a Carles Feixa, 2013).

**Debbie Guerra** es licenciada en Historia y Geografía de la Universidad de Chile (1985) y licenciada en Antropología de la Universidad de Santiago de Chile (1987). Es también candidata a doctora en Ciencias Humanas de la Universidad Austral de Chile, con estudios de doctorado en Antropología y en el Centro de Estudios Feministas Avanzados de la Universidad de Minnesota, Estados Unidos. Ejerce profesionalmente como académica de la Universidad Austral de Chile. Fue Consejera del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) desde el 4 de

julio de 2016 hasta el 4 de julio de 2022, designada por la ex Presidenta de la República Michelle Bachelet. Fue también presidenta del Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile entre 2007-2010. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la relación entre medio ambiente y cultura, historia ambiental, patrimonio, salud sexual y reproductiva, género.

**Hans Gundermann Kroll** es Antropólogo por la Universidad de Chile y Doctorado en Ciencias Sociales con mención en Sociología por El Colegio de México. Desde 2000 hasta el presente, académico del Instituto de Arqueología y Antropología (IAA) de la Universidad Católica del Norte, como investigador y docente de postgrado. Los intereses de investigación han estado siempre concentrados en los pueblos indígenas de Chile (economías campesinas y étnicas, tenencia y propiedad de la tierra, instituciones comunitarias, ritos y religiosidad, migraciones, translocalización, gobiernos locales, procesos étnicos e identidades colectivas, relaciones interétnicas, extractivismo minero y comunidades originarias, sociolingüística aymara y mapuche). Autor, normalmente en cooperación con otros académicos, de algo más de 100 trabajos escritos, entre libros, capítulos de libros, artículos publicados en revistas especializadas y documentos de trabajo. Más recientemente se activa investigación en San Pedro de Atacama y Rapa Nui acerca de los efectos sociales de la vitalidad económica que genera el turismo masivo. Entre 2002 y 2015 es integrante del Claustro de profesores del Magister en Antropología (UCN-UTA) impartiendo de manera regular cursos y seminarios. Entre 2005 y 2020 integra el Claustro del Doctorado en Antropología UCN-UTA, impartiendo de manera regular cursos y seminarios y ejerciendo dirección de Tesis Doctorales.

**Walter Imilán** estudió antropología en la U. 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 Alternativo del Núcleo Milenio de Movilidades y Territorios MOVYT.

**Daniela Leyton** se desempeña como profesora asistente en la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales, en la Universidad de Concepción. Antropóloga Social de la Universidad de Chile y Magíster en Cooperación Internacional por la Universidad Complutense de Madrid, España. Obtuvo Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid, y es candidata a doctor en Ciencias Humanas por la misma casa de estudios. Sus áreas de investigación se vinculan al campo de la antropología médica o de la salud, desarrollando temáticas sobre cuidados de la salud, cuerpo como mediador y constructo sociocultural y medicalización de la vida cotidiana, mediante investigaciones etnográficas en diversos contextos étnicos y urbanos en Chile. Actualmente es Coordinadora Regional y coinvestigadora en el proyecto ANID-COVID0341 “Familias en tiempos del COVID-19: experiencias, desafíos y respuestas de las familias en contextos de desigualdad social”, proyecto vinculado al International Consortium of Studies Investigating Family and Community Transitions during COVID-19 (ICo-FACT) liderado por University College London.

**Nanette Paz Liberona Concha** es Licenciada en Etnología por la Universidad París 8 y Doctora en Antropología y Sociología por la Universidad Paris 7. Es académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá. Actualmente es investigadora responsable del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11170568, “*Ignominia, racismo, agencia en el fenómeno del tráfico de migrantes que atraviesa las fronteras de Arica y Parinacota y de Tarapacá*”. Sus líneas de investigación son inmigración, fronteras, racismo, corporalidad, salud de los/as migrantes y tránsito irregularizado transfronterizo. Es autora de diversos artículos científicos indexados y es coautora de tres libros, *Letras en movimiento. Recopilación de escritos migrantes en Tarapacá*, junto a Roberto Bustamante, resultado del Fondo del Libro 2015 del Consejo de la Cultura y las Artes, publicado por la editorial Cinosargo; *El afán de cruzar las fronteras. Enfoques transdisciplinarios sobre migraciones y movilidad en Sudamérica y Chile*, coeditado con la Dra. Marcela Tapia Ladino, publicado por RIL editores en 2018; y *Violencia en la toma. Segregación residencial, injusticia ambiental y abandono de pobladores inmigrantes en La Pampa, Alto Hospicio*, escrito en conjunto con el Dr. Carlos Piñones Rivera y publicado por RIL editores en 2020.

**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).

**Héctor Mora Nawrath** es Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Magíster en Ciencias Sociales (Universidad de La Frontera) y Licenciado en Antropología, mención Antropología Aplicada (Universidad Católica de Temuco). Profesor Asociado del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco y Director de la Carrera de Antropología entre 2013-2017. En la actualidad se desempeña como Director del Centro de Estudios Socioculturales, investigador principal del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos y miembro del Comité Académico y Claustro del Magíster en Antropología. Realiza docencia de pregrado en la Carrera de Antropología y de postgrado a nivel doctoral y de maestría en diversos programas impartidos en la Universidad Católica de Temuco. Entre sus áreas de interés destacan: Metodología y técnicas en investigación social, Historia e institucionalización de la antropología en Chile y Discurso científico y fabricación de la alteridad.

**Jorge Moraga Reyes** es Doctor en Antropología Social (Universidad Complutense de Madrid). Magíster en Sociología (EHESS de Paris - École des Hautes Études en Sciences Sociales). DEA en Antropología (Universidad Complutense). Antropólogo (Universidad de Chile). Periodista (Pontificia Universidad Católica de Chile). Actualmente es profesor investigador de la Universidad Central de Chile. Desarrolla investigaciones sobre relaciones étnicas y migraciones transnacionales, en especial las relacionadas con Asia y China. Ha publicado los libros “Aguas Turbias. La Central Ralco en el Alto Bío Bío” (LOM, 2001), “Yerbas y Curanderos. Testimonios del Valle del Huasco” (La Calabaza del Diablo, 2007), “Chinos en Asturias. La reciprocidad en el Imperio del Cálculo” (Ed. Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2010). En la actualidad es editor general de *Revista Rumbos. Un espacio crítico para la reflexión en ciencias sociales*.

**Roberto Morales** Nacido en Curarrehue, en La Araucanía de Chile. En 1978, es Licenciado en Antropología por la sede Temuco de la PUC. Desde 1992, estudió el Magíster en Integración de América Latina y el Doctorado en Antropología Social, en la U. de São Paulo. Desde 1996, trabajó en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, donde cursa el Diplomado en Participación Ciudadana y Gestión Ambiental. En 2003 se incorpora a la Universidad Austral de Chile en Valdivia, siendo Director de la Escuela de Antropología por dos períodos, y actualmente Director del Instituto de Estudios Antropológicos. Forma parte del Sindicato de Docentes de la UACh, integrando la Directiva en dos períodos. Es Perito Antropológico para la Defensoría Penal Pública desde 2003. Ha escrito artículos, capítulos y libros, columnas en periódicos. Ofrecido charlas y conferencias, y realizado programas radiales y capacitaciones. Ha sido invitado como docente y

evaluador por Universidades en Chile, y en las de La Habana, Neuchâtel, Ginebra y Cincinnati. Evaluador para CONICYT, FONDART y CNA. Integra el Colegio de Antropólogos desde 1984, y ha sido parte de su Directorio Nacional. Participante de los Congresos Chilenos de Antropología realizados hasta ahora.

**Carlos Munizaga Aguirre** (1917-1993) estudió Medicina, Derecho, Arqueología y Antropología en la Universidad de Chile. Obtuvo su magister en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Regresó a la Universidad de Chile como profesor, donde obtuvo los cargos de Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales y Director del Departamento de Antropología. En 1953, fue uno de los miembros fundadores del Centro de Estudios Antropológicos. Posteriormente, en 1981 fue designado miembro honorífico de la Sociedad Chilena de Arqueología. Durante los años 1984-1992 ejerció como director de la Revista Chilena de Antropología. Entre sus principales áreas de estudio se encuentran los procesos de migración interna (campo-ciudad), el sincretismo, la aculturación y el contacto entre chilenos y pueblos indígenas

**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 s. 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, No 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.



**Loreto Rebolledo González** es Decana de la Facultad de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile, es periodista, antropóloga, maestra en Historia Andina (FLACSO Ecuador), doctora en Historia por la Universidad de Barcelona y profesora titular de la Universidad de Chile. Cofundadora del programa y Centro de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, ha sido subdirectora del Instituto de Comunicación e Imagen, coordinadora académica de la Cátedra Amanda Labarca dependiente de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile y directora alterna del proyecto Iniciativa Bicentenario de Revitalización de las Humanidades, las Artes, las Ciencias Sociales y de Comunicación en la Universidad de Chile. Además, ha dictado clases en programas de magíster y doctorado en universidades de Chile, Bolivia y Ecuador sobre temas de Género y Desarrollo, Teorías de Género, Género y Comunicación y Género, Ciudadanía y Etnicidad. Sus líneas de investigación han abarcado fundamentalmente tres ámbitos: Transformaciones en las identidades y relaciones de género, especialmente en el espacio rural; memoria y exilio y género y Universidad. Sus resultados se han difundido a través de libros, capítulos de libros y artículos.

**Fresia Salinas** (Temuco, 1948) estudió Pedagogía en Castellano y Licenciatura en antropología mención Etnolingüística en la P. 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. Magister 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.

**América Valenzuela** es Antropóloga social de la Universidad de Chile, con estudios de postgrado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México. Sus estudios se centran en temas de antropología política y relaciones interétnicas entre el pueblo atacameño, el mercado turístico y las agencias del Estado. Es profesora colaboradora del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad de Chile en cursos de etnografía y etnología americana.

**Mónica Weisner** inicia sus estudios de Antropología en el Trinity College de Dublin continuándolos en la Universidad de Chile al inaugurarse la carrera. A partir de 1975 es profesora en dicha Universidad, creando la primera Cátedra de Antropología médica en el país. Forma a varias generaciones de estudiantes en esa subdisciplina. Además de la docencia se dedica a la investigación desde la perspectiva de la Antropología Médica Crítica (AMC). Sus investigaciones se enfocan en las complejas dimensiones del proceso salud/enfermedad, con

el objetivo principal de implementar medidas culturalmente pertinentes y conducentes a mejorar la calidad de vida de esos sectores. Es invitada por FAO y el Gobierno de la India para diagnósticos en comunidades muy aisladas (en Seguridad Alimentaria). Investiga en localidades maoríes en Nueva Zelanda, en grupos maya quichés en Guatemala y, naturalmente, en Chile. Efectúa diversos estudios en Rapa Nui. Investiga en minorías hispánicas con el Freudian Research Center en Nueva York. Participa con el Alan Guttmacher Institute de Estados Unidos en investigaciones en México, República Dominicana, Colombia, Brasil, Perú y Chile (en aborto clandestino). Es invitada como experta a la Cámara de Diputados de Chile para participar en la discusión acerca del aborto. De todos sus trabajos se derivan numerosas publicaciones y presentaciones en eventos internacionales.

## 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 Alterna 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).



**R**econocemos 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 954400