

Etnografías mínimas II

Del antrodevagos a los caminos de la vida

GERARDO MORA RIVERA
(compilador)



ETNOGRAFÍAS MÍNIMAS II
DEL ANTRODEVAGOS A LOS CAMINOS DE LA VIDA

Colección de Etnografía
Volumen VI

©Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

Colección de Etnografía
Etnografías Mínimas II
Del antrodevagos a los caminos de la vida

Inscripción N° 2020-A-9108
ISBN 978-956-244-491-0

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Consuelo Valdés Chadwick

Subsecretario del Patrimonio Cultural
Emilio De la Cerda Errázuriz

Director Nacional del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Carlos Mailet Aránguiz

Subdirectora de Investigación y Directora Responsable
Susana Herrera Rodríguez

Compilador
Gerardo Mora Rivera

Diseño de portada y diagramación
Leticia Martínez Vergara

Editora de textos
Pilar de Aguirre Cox

Ediciones de la Subdirección de Investigación
Av. Libertador Bernardo O'Higgins n° 651
Teléfono: 56-223605278
www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl
Santiago, Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE
2020

ETNOGRAFÍAS MÍNIMAS II

DEL ANTRODEVAGOS A LOS CAMINOS DE LA VIDA

GERARDO MORA RIVERA
(COMPILADOR)



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

11

HACER ETNOGRAFÍA. OTRA BREVE (MÍNIMA) INTRODUCCIÓN

15

I

La pizarra de un *palive*

NIKOLAS STÜDEMANN HENRÍQUEZ Y MÓNICA OBREQUE GUIRRIMAN

23

¿Cómo encontrar el marisco?

Fragmentos etnográficos en el universo relacional costero

FRANCISCO ARAOS LEIVA

39

Cultura *carroceira*: convivencia y trabajo entre humanos y caballos en la ciudad

RICARDO PEREIRA DE OLIVEIRA Y ANA VIANNA MENDES

47

Arreando al fuego en los rincones de Pumanque

WLADIMIR RIQUELME MAULÉN

65

(In)movilidades isleñas, emociones y materialidad

ALEJANDRA LAZO CORVALÁN Y DIEGO CARVAJAL HICKS

73

La fiesta de San Pedro desde la caleta Las Conchas, Los Vilos

CELIA CISTERNAS URBINA

83

Las manifestaciones míticas de la minería en Colliguay

FELIPE TRUJILLO BILBAO

89

Atisbos de una reunión sindical

VIVIAN LAY PRADEL

93

II

Caminares, afectividades y etnografía: pasos entre el placer,
el miedo y la rabia en Santiago de Chile

SOLEDAD MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

105

El archivo, la fuente y la etnografía

PAULA DE LA FUENTE STRANGER

119

Volviendo a los “orígenes”: experiencia etnográfica con artesanos
y artesanas de Calle Larga

CAROLINA CHACÓN CONTRERAS

129

Reflexiones cortas de aprendizaje sobre la comunidad

CARLA RODAS ARANO

137

El niño en la pileta del monumento a Schneider
(o muchos retazos para una etnografía “flotante”)

INÉS FIGUEROA GÓMEZ

145

III

Organizaciones cooperativas en Nunavik, etnia inuit.

Territorio ártico canadiense

CRISTINA BARRÍA KNOFF

161

En tinta maya: etnografía turística por Yucatán y Riviera Maya

CONSUELO GONZÁLEZ PAVICICH, ALEJANDRA LE-BERT SEPÚLVEDA

E IGNACIA NAVARRETE LUCO

173

Pichón de *ólogo* pampa

JOSÉ IGNACIO ROCA VIVONA

177

El accidente

GERARDO MORA RIVERA

181

PARTICIPAN EN ESTE VOLUMEN

201

PRESENTACIÓN

Hace más de diez años se publicó el libro *Etnografías mínimas* (2007), una colección de 31 etnografías, “breves pero intensas”, escritas por antropólogos pertenecientes a diversas generaciones, algunos consagrados, otros recién comenzando y algunos que todavía eran estudiantes. Fue muy gratificante desarrollar un proyecto que llevó un par de años terminar, porque siempre lo verdaderamente importante no es lo que se encuentra al final del camino, sino el camino mismo (esta frase me acompaña desde hace mucho, mucho tiempo).

Queríamos que el libro fuera una fuente donde alimentar la curiosidad infinita que mueve a los seres humanos en sus diversas búsquedas, pero sin dejar de lado, la necesidad que tenemos de hablar de ellas, de los resultados, de los aprendizajes, de los temores, de las dificultades, de los accidentes y de las recompensas. La etnografía siempre se trata (y no me cansa decirlo) de la escritura que elaboramos para hablar de “nuestras” relaciones con “los otros”, sean estos quienes sean. Siempre somos nosotros y los otros. A veces nosotros y los otros somos lo mismo. La escritura tiene múltiples formas y una parte relevante de nuestro oficio es explorar y experimentar con “otras” formas.

Siempre creí (y conmigo, otros) que el proyecto debía continuar, que necesitábamos unas *Etnografías mínimas II* (tomando como ejemplo los textos de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *Antropología estructural II*). Se me ocurrió que uno de los autores que participó del primer libro debería ser quien tomara la posta y recorriera “el mismo camino” (sabemos que nunca es el mismo). La etnografía más breve fue escrita por Gerardo Mora; se llamaba “Trasnochado y entumido” y relataba, en diez líneas, la experiencia radical de sentirse considerado antropólogo “según los otros”. Las cuatro últimas líneas de su texto son: “Trasnochado y entumido/así me pilló la machi/yo iba por un mate/ella me trató como antropólogo” (Mora, 2007: 193). Intensa definición que representaba fielmente el llamado que hicimos cuando solicitamos las contribuciones para *Etnografías mínimas*. Gerardo era, sin lugar a duda, la persona adecuada para continuar con el proyecto.

Las primeras conversaciones fueron en junio de 2016, siempre con la idea de publicar el libro al año siguiente, como una manera de celebrar los diez años de la publicación de *Etnografías mínimas*. Lo “invité a invitar”, como Gerardo muy bien me lo manifestaría. En ese mismo momento sentí que le traspasaba toda la responsabilidad y fue un verdadero alivio, no puedo dejar de decirlo. No iba a intervenir en la construcción del libro bajo ninguna circunstancia. Desafortunadamente, no se pudo tener el libro en la fecha deseada por diversas circunstancias, la mayoría “ajenas al control humano”. Una de ellas fue el feo accidente que Gerardo y su familia tuvieron en Bolivia en enero de 2017 (menciono esto porque la contribución de Gerardo en este volumen es un relato vinculado a ese accidente).

Pero lo importante es que, a pesar de las dificultades, el libro se terminó y finalmente podemos publicarlo como el número VI de la Colección de Etnografía que la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural publica desde 2018. Son 17 etnografías que abordan temáticas bastante distintas desde perspectivas también muy diferentes. Es un libro que busca seguir “mostrando el mostrar”, como con tanto fervor Michael Taussig nos conmina a hacerlo (Taussig, 2013).

Este libro pretende ser, como el primero, fuente para satisfacer algunas curiosidades y fomentar otras. Los invito a leer sus textos con el interés que despierta lo novedoso de las experiencias personales.

Daniel Quiroz

Linderos, 17 de agosto de 2020

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Mora, Gerardo (2017). Trasnuchado y entumido. En Daniel Quiroz (ed.). *Etnografías mínimas*, p. 193. Santiago: Andros.
- Taussig, Michael (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

El comienzo de la etnografía devuelve a la niñez, donde todo es pregunta, donde las angustias y la incertidumbre operan sobre cualquier racionalidad, donde la nostalgia se asoma en los sueños, se comienza a vivir en muchos tiempos y lugares a la vez, la cabeza voladora se desplaza entre el hogar abandonado, los rostros amados y el terreno del viaje, sus tiempos, sus sentidos, sus estados.

ALEJANDRA CARREÑO

(Una etnografía en medio del agua: Limpiezas e impurezas entre los teenek de San Luis Potosí, México. En Daniel Quiroz (ed.). *Etnografías mínimas*. Santiago: Andros, 2007)

Así, oficiar este trabajo implica un doble desafío; uno más teórico, podría decirse, y otro estrictamente personal.

JAVIERA BUSTAMANTE

(El patio 29: Lo mínimo material, el pleno sentido. En Daniel Quiroz (ed.). *Etnografías mínimas*. Santiago: Andros, 2007)

El fuero del etnógrafo para evadir preguntas personales y quitar la atención de los otros por nosotros se acaba en esta instancia. Aprendo cómo responder frente a la curiosidad de los informantes: al parecer, hay que articular las preguntas que tenemos como investigadores, nuestra curiosidad de algún modo académica, con aquellas experiencias de nuestra propia historia.

ANDREA CABEZAS

(Retratos, recuerdos y novedades de la colonia holandesa: Gorbea, primera mitad del siglo xx. En Daniel Quiroz (ed.). *Etnografías mínimas*. Santiago: Andros, 2007)

HACER ETNOGRAFÍA. OTRA BREVE (MÍNIMA) INTRODUCCIÓN

Gerardo Mora Rivera

Se hace etnografía tejiendo experiencias de investigación con hebras de amistad.

Salomón y Niño-Murcia (2011: xvii)

Para conmemorar los diez años de publicación de *Etnografías mínimas* (2007), su editor decidió promover la creación de este segundo volumen. En 2016 me propuso que retomara la hebra generacional allí donde quedó, en la que no ha llegado a ser conocida como la generación 2004 de Antropología de la Universidad de Chile. En la introducción de aquel primer volumen, él anunció que nosotros estábamos mostrando “sin lugar a dudas, el futuro de la etnografía” (Quiroz, 2007, 12).

Como dijo mi amigo el gato, el futuro llegó hace rato.

Manu Chao (2000: Merry blues)

Acogí con agradecimiento y entusiasmo su invitación a invitar. Primero decidí buscar/convocar dentro de la generación antes indicada a quienes estuvieran haciendo etnografía, lo cual me significó maravillosos reencuentros, algunos de los cuales condujeron al envío/recepción de etnografías mínimas y todos me devolvieron al Verde Bosque, los almuerzos compartidos bajo la malla raschel, los cumpleaños masivos, los primeros terrenos, el fútbol en Calama, las tocatas en el Cenicero, el correo electrónico de uso colectivo (antrodevagos@yahoo.es) y, por sobre todo, la acogedora sensación de pertenecer a un grupo curso afiatado, cariñoso y comprometido. Aproveché de preguntar a esa generación por colegas de otros años y otras escuelas. También contacté a colegas/amistades de países vecinos que hubieran egresado en 2004 o después.

Como consecuencia, gran parte de las etnografías mínimas aquí reunidas provienen del *Antro de Vagos* —así se autodenominó esa generación 2004— y de madejas que pasan por allí. Fueron respuesta a un correo donde se llamaba

a “concurrir con una etnografía breve pero intensa. Un texto comprensivo antes que descriptivo, que exprese una experiencia. Máximo 10 páginas de texto e imágenes en blanco y negro”.

Recibí los trabajos aquí reunidos y comencé a recorrerlos. Mi primera sensación fue que se rompía el embrujo mencionado por Felipe Trujillo, en este volumen. Ese que deja etnografías a medio camino, sin ser elaboradas ni publicadas. Las etnografías implican registro. Solo así podemos contrarrestar esa brujería para que lleguen a eclosionar.

Cada etnografía va quedando inscrita en diarios de campo llenos de palabras, dibujos, papelitos pegados, manchas de gasolina, grasa y sangre, flores secas, boletas, pasajes, borlas de lana, etcétera. Así toman cuerpo esas libretitas garabateadas de las que habla José Ignacio Roca, en su mínima. Quedan también grabadas en conglomerados de terabytes de JPG, RAW, WAV o mp3, apiñados en discos duros, memorias portátiles y nubes virtuales. Tal como ha quedado en tubos de cera, daguerrotipos, diapositivas, cintas magnetofónicas.

Dicho proceso de registro es riguroso, sistemático y reflexivo. Su resultado puede ser enorme, errático y multiforme.

En mi opinión y experiencia, la mayor parte de ese registro pasará el resto de su vida guardado, encarnado en apuntes sin forma definida. También puede transformarse en manuscritos inéditos, en artículos aceptados con cambios que nunca aceptamos, o bien, ser publicados en volúmenes como este y en otros espacios. Es clave publicar. Además, *elkanien* implica tanto “tener guardado” como “tener escondido”. Así lo aprendimos cuando hicimos nuestra práctica profesional entre comunidades *mapuche* (Martínez *et al.*, 2005: 36) y así mantuve escondidas estas mínimas durante tres años, presas de la brujería de mis propias inconsistencias.

Cuando ya pude recorrerlas, organicé en numerosas categorías las etnografías mínimas aquí reunidas, de las cuales sobrevivieron solo tres: (i) las que contraponen un conocimiento local a la “sociedad occidental” o “dominante”, (ii) las que hacen explícita alguna reflexión metodológica y (iii) las que convierten un viaje profesional en un viaje personal (o viceversa). Estas categorías no son excluyentes, sino que hay muchas intersecciones entre ellas. Queda en ustedes encontrar esos cruces a lo largo de este libro.

LAS QUE CONTRAPONEN UN CONOCIMIENTO LOCAL A LA “SOCIEDAD OCCIDENTAL”
O “DOMINANTE”

Pablo Wright usa una expresión clara y sutilmente incómoda para identificarnos: “occidentales marginales”. Ni tan adentro, ni tan afuera. Tenemos un compromiso con lo incierto que exaspera al racionalismo ortodoxo, al tiempo que hemos perdido las claves para interpretar el mundo existencial de nuestro continente, ese donde la “caja” de dioses todavía permanece abierta (Wright, 2008: 39 y 239). Ostentamos privilegios occidentales —*hacer etnografía*, por ejemplo— y vivimos en el laboratorio de ensayo/error de las formas más extremas de capitalismo. Desde la temprana infancia crecemos rodeados de contradicciones y paradojas que luego de pasar por la uni-versidad se hacen más evidentes, palpables, provocadoras y, a veces, hasta urticantes o flagelantes. Nuestra etnografía es posible en una tensión ambigua, *hacemos etnografía* a medio colonizar (la colonización de nuestro propio ser no ha concluido) y a medio colonizar (no hemos puesto término a nuestra tarea colonizadora). Además, lo hacemos *en* aldeas que persisten a medio colonizar e intentamos (re)posicionar epistemológica, política y ecológicamente su conocimiento local.

Ese conocimiento local se refiere a destrezas crecientes, a capacidades que se esgrimen para alcanzar articulaciones entre prácticas y entornos (Skewes, 2004: 24). Cuando hablamos de “conocimiento local” siempre cabe hacer un salud por Clifford Geertz y destacar que no estudiamos aldeas, sino *en* aldeas (1973). Me permito agregar que hacemos trabajos de campo *en* aldeas pluriversales. Es decir, no estudiamos localidades que tienen posiciones definidas dentro de una cartografía uni-versal, sino que estudiamos en aldeas que pueden ser mundos entretejiéndose con otros mundos, incluso a escala planetaria, pues “ningún ser viviente existe de forma independiente de la Tierra” (Escobar, 2014: 139).

Trabajos que (re)sitúan un conocimiento local ante la agenda dominante son las etnografías de Nikolas Stüdemann y Mónica Obreque, Francisco Araos, Ricardo Pereira y Ana Vianna, Wladimir Riquelme, Alejandra Lazo y Diego Carvajal, Celia Cisternas, Felipe Trujillo y, por supuesto, Vivian Lay Pradel

LAS QUE HACEN EXPLÍCITA UNA REFLEXIÓN METODOLÓGICA

Al hacer etnografía no puedo prestar atención *a* todo, pero debo intentar hacerlo *con* todo. Con mis percepciones corporales, intuiciones, ignorancias, remordimientos, expectativas, conocimientos, *taki chuymajampi*, 私の心, etcétera.

Esa atención ha de ser honesta, intencionada y apasionada. Y, por lo tanto, debe despojar de oropeles lo anómalo y lo raro, para centrarse en la percepción de lo distinto sin dar mayor preponderancia a lo que pueda parecer(nos) más extraño, es decir, ha de atender al exotismo como una estética de lo diverso (Segalen, 2017). Además, debe detectar/desarticular estereotipos, los cuales estimulan la falsa sensación de haber satisfecho nuestra necesidad de entendimiento (Max Neef, 1993: 61).

En palabras de Eduardo Restrepo, “en primer lugar hay que *aprender a percibir* (...) una adecuada observación tiene el efecto de visibilizar cosas que en su aparente obviedad pasan desapercibidas (es decir, no son vistas a pesar de que suelen estar a la vista de todos todo el tiempo)” (2016: 20, cursivas en el original).

Quienes se inician en el trabajo de campo suelen recibir gran cantidad de categorías para analizar lo observado. A propósito de ello, en 1965 Margaret Mead escribió: “Deben saber que estos instrumentos son tan preliminares como las cámaras que llevan y carentes de significado, a menos que se ilustren mediante un vivo sentido de lo que está ocurriendo aquí, ahora” (1981: 262).

Tal como las recomendaciones de Eduardo y Margaret, algunas de las etnografías desplegadas en este volumen buscan dar claves para *hacer etnografía*. Me refiero, particularmente, a los capítulos elaborados por Soledad Martínez, Paula de la Fuente, Carolina Chacón, Carla Rodas e Inés Figueroa

LAS QUE CONVIERTEN UN VIAJE PROFESIONAL EN UN VIAJE PERSONAL (O VICEVERSA)

A veces vamos a terreno por motivos laborales, pero lo que allí (nos) sucede no cabe dentro de lo académico/profesional y desborda lo íntimo. Aunque también puede suceder lo contrario, una experiencia propia puede transmutar en argumento académico/profesional.

Por ello es pertinente “mantener la práctica de escribir el diario de campo todos los días, de la manera más exacta posible y sin discriminar información alguna. El compromiso de escribirlo y la tarea de releerlo nos ofrecerá, siempre, datos, dudas, faltantes, sorpresas, a fin de cuentas, que nos sirven de guía para explorar derroteros nuevos, caminos insospechados” (Arias: 187).

Después de cierto tiempo podemos darnos cuenta de que un trozo de nuestra vida puede parecer “trabajo de campo”, sin que lo hubiéramos considerado como tal mientras lo vivíamos (Taussig, 2015: 181). Dado que la corporalidad y la afectividad de quien investiga son fundamentales en el derrotero de la etnografía, *hacer etnografía* nunca puede cesar por completo. Vivimos con las antenas paradas, y siempre hay antenas paradas sobre nuestro quehacer, sobre todo si consideramos sus implicancias políticas. Hace varios años fui a Bolivia de vacaciones. Cuando lo declaré al ingresar, el oficial de Aduanas me respondió: “¿Un antropólogo de vacaciones? Eso no pasa, ustedes siempre están haciendo etnografía”. Él dio en el clavo.

Esta línea queda bien ejemplificada en los trabajos de Cristina Barriá y del equipo formado por Consuelo González, Alejandra Le-Bert e Ignacia Navarrete, junto a los escritos de José Ignacio Roca y Gerardo Mora.

Hay cuatro categorías que se disolvieron entre las tres antes mencionadas: *las que desarman prejuicios, las desacademizadoras, las que involucran corporalidad y afectividad de quien investiga, y las que incluyen humor*. Invito a encontrarlas dentro de este volumen.

Este libro no alcanzó a salir para el décimo aniversario de las primeras mínimas, sino que es publicado con tres años de posterioridad a lo previsto. Después (o durante) el estallido social y en plena emergencia sanitaria fue posible liberar a estas etnografías de la brujería antes señalada y hoy pueden ser conocidas por ustedes.

Los caminos de la vida

No son como yo pensaba

Como los imaginaba

No son como yo creía

Vicentico (2004: Los caminos de la vida)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias, Patricia (2014). La etnografía y la perspectiva de género: nociones y escenarios en debate. En Cristina Oehmichen (ed.). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chao, Manu (2000). *Próxima estación... Esperanza*. Virgin Records.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Nueva York: Basic Books.
- Martínez, Soledad, Carmen Menares, Gerardo Mora y Nikolas Stüdemann (2005). *Primeras jornadas de reflexión con las comunidades mapuche*. Cañete y Santiago: Subdirección de Archivos y Museos, Dibam.
- Max Neef, Manfred (1993). *Desarrollo a escala humana*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Mead, Margaret (1981). *Cartas de una antropóloga*. Buenos Aires: Emecé.
- Quiroz, Daniel, editor (2007). *Etnografías mínimas*. Santiago: Andros.
- Quiroz, Daniel (2007). Etnografías Mínimas: Una breve (mínima) introducción. En Daniel Quiroz (ed.). *Etnografías mínimas*, pp. 9-12. Santiago: Andros.
- Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión y Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana.
- Salomon, Frank, y Mercedes Niño-Murcia (2011). *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham: Duke University Press.
- Segalen, Victor (2017). *Ensayo sobre el exotismo*. Madrid: La Línea del Horizonte.
- Skewes, Juan Carlos (2004). Conocimiento científico y conocimiento local. *Cinta Moebio*, 19: 22-37.
- Taussig, Michael (2015). *The Corn Wolf*. Londres y Chicago: The University of Chicago Press.
- Vicentico (2004). *Los rayos*. SONY BMG
- Wright, Pablo (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

LA PIZARRA DE UN *PALIVE*

Nikolas Stüdemann Henríquez

Mónica Obreque Guirriman

El *palin*¹, o juego de la chueca en castellano, es una actividad sensible a múltiples análisis e interpretaciones, hacia la cual hoy pretendemos abrir una ventana. Importante práctica *mapuche* desde tiempos prehistóricos hasta la actualidad, presenta una profunda complejidad anclada en el ámbito ceremonial/sociopolítico de un pueblo que se ha constituido en los márgenes de la sociedad hispánica-colonial y chilena-republicana. Sin embargo, las fronteras que demarcan aquellos límites son difusas, abstractas y ampliamente permeables luego de siglos de convivencia y dependencias forjadas, para bien o para mal, verticalmente desde un orden dominante hacia un grupo “distinto”. La cultura *mapuche*, según el periodo histórico, pretendió ser exterminada —invisibilizada—, asimilada —civilizada—. Hoy, el discurso multicultural abre las puertas del Estado para su integración, en un plausible acto de tolerancia. Es así como toda manifestación cultural del “otro” se transformó en un potencial ítem para el desarrollo indígena inclusivo, descubriéndose pequeños emprendedores por cada confín en que existan manufacturas, o ese misterioso conjunto de actos humanos denominado “patrimonio inmaterial”. Pero ¿qué sucede cuando estos “productos culturales” desafían al orden dominante? ¿Cómo reacciona aquel sistema institucional cuando el contenido o la existencia misma de estos hechos se presenta disruptivo, políticamente desafiante, en desacuerdo con lo socialmente establecido?

Para introducir esta etnografía mínima, referiremos brevemente nuestro acercamiento conceptual a la ceremonia *mapuche* en este contexto de dominación. Aquí, nos enfocamos en estos actos como performances que

¹ Para las palabras en *chedugun* utilizamos el grafemario Ragileo adaptado a la variante *lavkenche* de la lengua *mapuche*.

presentan un contenido político en oposición a la lógica neoliberal que despliega el proyecto político chileno, en específico (para múltiples grupos *mapuche*), representada en el control del territorio sobre la base de agro-forestales y otros intereses capitalistas. En este sentido, nos basamos en la conceptualización de “la política” del filósofo francés Jaques Rancière, quien plantea que esta comienza en el momento en que los segmentos de la sociedad que se encuentran excluidos visibilizan sus demandas y desafían al orden establecido. Es decir, en desmedro de un enfoque en los procesos internos del sistema político oficial/formal, en sus luchas por hacerse del poder, o en sus propósitos y en el ejercicio mismo de este, fija su atención en los sujetos que han sido marginados por aquel poder, en su búsqueda y uso de plataformas de expresión (2011: 73-74).

El acento en estos procesos emancipatorios le da un interesante cariz a la ceremonia del *palin* y sus contextos sociopolíticos. Según Rancière (2006, 2011), la sociedad dominante ha creado un orden estético (parámetros sociales de lenguaje, comportamiento, arte, vestimenta, etc.) que designa espacios, lugares, roles y jerarquías vinculados al acceso a los recursos, en lo que él denomina una “distribución de lo sensible”. A su vez, los segmentos de la sociedad que no han sido beneficiados por este orden, o que han quedado completamente al margen (“la parte de la no-parte”), pueden profundizar/developar otro tipo de estéticas para expresarse, las cuales son (no)clasificadas por las instituciones que velan por conservar el orden establecido (“la policía”, en conceptos del filósofo) como simple ruido, como expresiones indeseables que deben ser invisibilizadas. En ocasiones, incluso ciertas performances que transgreden estos estándares estéticos son criminalizadas por estar ligadas a formas violentas de disidencia, o con el lumpen. No obstante, las estrategias de “la policía” apuntan también hacia la incorporación de estas estéticas, categorizándolas dentro los parámetros de “lo sensible” por medio de versiones políticamente vacías e inofensivas de aquellas performances (Van Leerzem, Nuijten y Pieter de Vries, 2015: 5). En conjunto, estos procesos arrojan también una mercantilización de tales expresiones, en la medida en que se establecen como productos en el mercado (modas de vestir, turismo, gastronomía, música pop, etcétera).

Históricamente, desde que los primeros cronistas (siglos XVI-XVII) lo describieron como un ritual precolonial practicado desde el Valle Central hasta la isla de Chiloé (López, 1992), el *palin* ha debido lidiar con instituciones externas dominantes. Al menos hasta el siglo XVIII, esta práctica fue asociada a la resolución de disputas entre grupos y a la toma de importantes decisiones políticas, que dependían del resultado del juego (López, 1988). Frente a esto, la Corona Española, en conjunto con autoridades eclesiásticas, intentaron eliminar este sistema político-legal alternativo, al que acusaron de ser foco de insurgencia y adoraciones diabólicas. Ya entrado el siglo XIX, una serie de medidas prohibitivas habían logrado reducir su práctica, pero nunca eliminarla del todo (López, 2009).

Desde la ocupación chilena del territorio mapuche al sur del río Biobío (tercio final del siglo antepasado), el *palin* —al igual que otras ceremonias indígenas— logró sobrevivir con serias dificultades, inmerso en contextos de discriminación racial, invisibilización cultural y pauperización económica de la sociedad *mapuche*. Sin embargo, desde mediados del siglo XX, y con mayor fuerza desde la década del 60 hasta inicios de los 70, estos encuentros tuvieron una revitalización importante, en paralelo con un auge en las reivindicaciones territoriales *mapuche* (Ñanculef, 1993), las cuales fueron fundamentales en el impulso de las reformas agrarias en aquel periodo (Correa, Molina y Yáñez, 2005). El *palin* era practicado en un contexto de (re)organización política territorial, por un sujeto que había permanecido relativamente silenciado, pero que ahora masivamente reclamaba sus derechos.

Luego del oscuro periodo de la dictadura, en que muchas de las articulaciones comunitarias *mapuche* fueron disueltas, los nuevos gobiernos democráticos asumieron con un discurso de “pluralismo cultural” en los 90. Era necesario fomentar y respetar la cultura debilitada de los pueblos originarios. Empero, su visión de la cultura *mapuche* fue más bien “despolitizada”, dado que sustrajeron de sus manifestaciones el contexto y contenido político e integraron estas estéticas bajo un alero nacional de buena convivencia. Según esta lógica, el juego de chueca fue declarado Deporte Nacional en 2004, momento desde el cual —mediando la constitución de organizaciones jurídicas *mapuche*— el *palin* puede ser apoyado con fondos públicos. Una vez consumada esta medida, sin desmerecer ciertos programas/proyectos bienintencionados y exitosos en

el fortalecimiento del “patrimonio cultural”, desde el mundo *mapuche* ha emanado una serie de críticas dirigidas a la “chilenización” del juego. Es decir, han surgido denuncias en torno a la inserción del *palin* dentro de la “distribución de lo sensible”. Es más, los *mapuche* han acuñado el término algo peyorativo de *wigka-palin* (*palin* chileno, o extranjero) para denominar a esta serie de encuentros financiados por instituciones de gobierno (u otros entes externos), que tienden a insertar una lógica deportiva/recreacional occidental en el juego mediante la realización de torneos con *play-offs*, control de tiempos y, quizás lo más importante, sin respetar la serie de protocolos sociales y políticos *mapuche* que le son inherentes. Al mismo tiempo, los *palin* organizados de manera independiente por las comunidades *mapuche* han seguido siendo fundamentales en la creación y fortalecimiento de redes políticas internas e intercomunitarias, lo que se manifiesta también en combinación con los procesos de reivindicación política territorial de las últimas décadas. En ese sentido, el *palin* se ha fortalecido como plataforma para una estética y discursos en oposición al proyecto político chileno (en especial, referido a la lógica neoliberal-extractivista). Ahora bien, estas categorías de *palin* (*mapuche-wigka*) no son rígidas, sino que también existen iniciativas en que se cruzan ambas interpretaciones y características del juego. La creación por parte del Estado chileno —por medio de intervenciones participativas— de espacios culturales que los *mapuche* se han apropiado y utilizado con parcial autonomía (incluyendo la práctica del *palin*) es un buen ejemplo de aquello.

Un esfuerzo etnográfico es un acto político cuando viene a poner de manifiesto la estética de marginalidades en el sentido antes mencionado. Con esta mínima premisa, presentamos la subjetividad de un antropólogo que participó como *palive* (jugador de *palin*) en distintos contextos y lugares de la provincia de Arauco, Región del Biobío². No es menester aquí llevar una descripción extensa, ni realizar un análisis cultural, religioso, sobre cosmovisiones, o como queramos denominar aquellas búsquedas esenciales dentro de un otro. Sencillamente, sacamos al ruedo párrafos experienciales, y la pizarra

² Este trabajo de terreno, realizado desde 2015 a 2017, se enmarca en la investigación doctoral del primer autor (Stüdemann, 2018).

del *palive*, para bosquejar distintas categorías de este encuentro en relación con tensiones y articulaciones entre el orden dominante y grupos *mapuche*. Además, la pizarra fue extendida a las manos de *lamuen* Mónica, también antropóloga, quien participó de un *palin* organizado por una institución estatal en su propia comunidad *mapuche*.

Estos bosquejos, valga la redundancia, son políticos, y apuntan hacia las grandes diferencias de contenido y sentido que un acto estético puede tener dentro de una sociedad de centros y márgenes. Se dibujan en un territorio donde la performance ceremonial *mapuche* ha sido crucial como protocolo al proceder en demandas políticas, y, a su vez, donde la “policía chilena” amplía su rango de acción y administración de la población.

EN LA CIMA DE UN XEG XEG. EL IDA-VUELTA COMO CREADOR DE LAZOS SOCIOPOLÍTICOS

Tradicionalmente, el proceder del *palin* es dual. Mediante una serie de protocolos y con buen tiempo de anticipación, una comunidad o grupo *mapuche* invita a su similar a jugar en su territorio. Una vez realizado el juego de ida, los roles se invertirán para el juego de vuelta, en que los nuevos anfitriones deberán estar a la altura del primer recibimiento. Mediante estos encuentros, las comunidades crean y estrechan lazos políticos y de amistad, y es una ocasión para, por medio de los protocolos ceremoniales y situaciones informales, compartir problemáticas y buenas nuevas de los territorios en cuestión. Los *palin* ida/vuelta son los más competitivos y se juegan sin tiempo, al mejor de cuatro rayas (cuando la bola cruza el límite del contrario). Cuando se trata de un partido reñido y numeroso en *palive*, pueden ser varias horas de juego.

Descripción

C: Esta cima pertenece a un *xeg xeg* (cerro sagrado), que ha sido parcialmente recuperado por las comunidades aledañas desde la propiedad de Forestal Arauco. El *paliwe* (cancha de *palin*) fue instalado como uno de los puntos de partida en este proceso. Este claro está rodeado por centenares de hectáreas

de eucaliptus, las cuales la comunidad observa con desprecio. El proyecto *mapuche* es reforestarlo con especies nativas. **1:** Aquí se grafica una situación de ataque-defensa (de derecha a izquierda). Cada pareja (*koncho*) que juega enfrentada es responsable de su par, sin embargo, con motivos estratégicos pueden intervenir entre otras parejas o desmarcarse por largas distancias. **2:** Un zoom a mi contexto como jugador. Mi *koncho* es la persona más cercana durante el juego. Se dan amenas conversaciones cuando el *pali* (bola) está lejos. Sin embargo, al momento de disputar un *pali* es también tu primer enemigo, que no dudará en darte un fuerte empujón o trabarte con su *wvño* (chueca) para ganar la posición. Además, siempre debemos tener un ojo en nuestras parejas cercanas, en especial para este caso en el “punta” dispuesto para anotar, y el “último hombre”. Antes de comenzar el juego (desayuno) y después de finalizado (almuerzo), el anfitrión (cocina normalmente su pareja o alguna mujer de su familia) es el encargado de alimentar y dar las comodidades necesarias a su rival, su familia y a todos los invitados que él traiga, compartiéndose largas y fraternas conversaciones. A este respecto, tan importantes como las relaciones intercomunitarias a macronivel creadas con el encuentro son estas relaciones micro entre dos personas y sus familias/amigos. Cada vez que juegues contra esa comunidad, el cara a cara será con él. La red se teje a punto suelto y apretado. **3:** El anciano *logko* anfitrión aprovecha la ocasión para entregar conocimientos. Desde las alturas del *xeg xeg*, explica a jóvenes y niños cómo han sido los procesos político-territoriales en aquel valle. **4:** El *logko* de la comunidad invitada fue un activo consejero de sus *palive* en aspectos técnicos y tácticos. También, el hincha número 1, celebrando y exclamando *afafan* (grito *mapuche*). **5:** Las mujeres de la comunidad invitada bailaron animosamente alrededor del *voye* (canelo) que plantaron en el borde. Las anfitrionas, muy ocupadas en la cocina, solo lo hicieron esporádicamente. Las cuatro rayas con que nos ganaron tal vez fueron facilitadas por el llamado que ellas hacen a la bola, con su música y *purun* (baile). **6:** Los *voye* instalados para esta ocasión en el centro del campo ceremonial son nuestro “altar” para realizar rogativas en la mañana y, en la tarde, de cierre. Dirigidas por *logko* y otras autoridades, sus contenidos se refirieron a problemáticas generales *mapuche*, entre las que sobresalen injusticias territoriales

y la pérdida de su cultura. Aquí se hace *purun*, todos los *palive*, familias y amigos juntos. **7:** La construcción (o reparación) de los *kvuni* (ramadas de refugio para cocinar, comer y descansar) requiere una coordinación interna de la comunidad anfitriona, a veces con apoyo de integrantes del equipo invitado, en largas jornadas de trabajo recolectando e instalando ramas. Cada familia usa un refugio separado, su propio fuego y ollas, y cocina para todos sus integrantes y los *koncho* que los *palive* tengan. Cada *koncho* recibe una olla (con cazuela normalmente), además de suficiente *muday* (chicha), mote y sopaipillas. **8:** El acceso a esta cima inhabitada es con los vehículos rebosantes en alimentos, líquidos e infraestructura. Estos se estacionan a un costado, ya que el *paliwe* y la zona de rogativas son sagrados. **9:** Nuestros invitados llegaron en un bus, en número aproximado de 40 personas. Con sus vestimentas, banderas, *wvños* y *afafan* destacaron por su *newen* (espíritu, fortaleza) en todo momento.

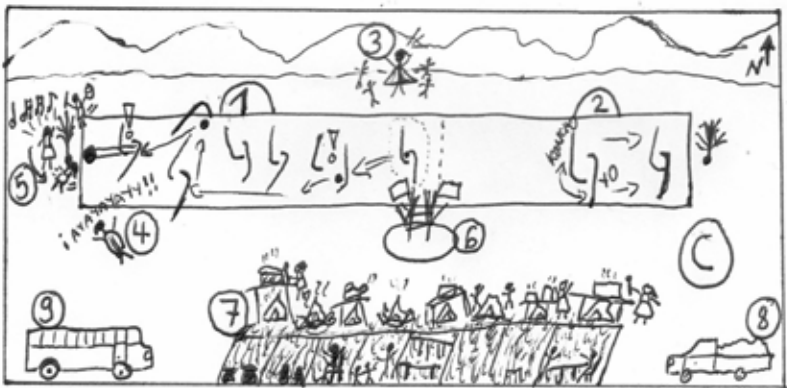


Figura 1. En la cima de un *xeg xeg*. (Dibujo de Nikolas Stüdemann).

RECUPERANDO, CREANDO, *PALIWE* Y TERRITORIO

Actualmente, el *palin* es parte de un protocolo ceremonial fundamental para las comunidades en proceso de recuperación territorial. En conjunto con las rogativas, mediante la constitución de un *paliwe* y el juego se manifiesta que esa tierra vuelve a pertenecer al *mapuche*.

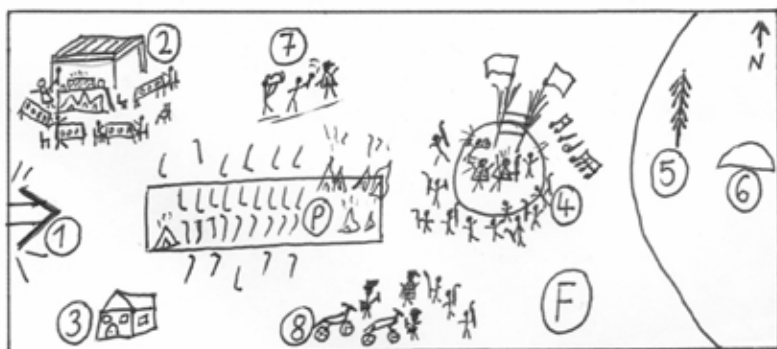


Figura 2. Recuperando, creando, *paliwe* y territorio. (Dibujo de Nikolas Stüdemann).

Descripción

F) Este *palin* es celebrado en un fundo que está siendo reclamado por comunidades *mapuche* cercanas. El encuentro se ha convocado en apoyo a este proceso. En este caso, se ocupó el terreno desde la mañana y se retiraron antes del anochecer. **P)** El *paliwe* fue creado durante el mismo día, con fuego a manera de tala de roza de los pastizales y pequeños arbustos ahí existentes. Humo y llamas intranquilizaban a más de algún transeúnte y al guardia del fundo. El juego es algo informal (pero llevado con ahínco), entre el equipo local y un combinado de *paliwe* de distintos territorios. Cuando uno se cansa o debe hacer otra tarea, hay suficientes reemplazos.

1: La entrada sorpresiva es a través de cercos, con seguridad y prestancia, ya que se trata de territorio *mapuche*. **2:** Se dispuso de un refugio donde los anfitriones cocinaron sopaipillas, carne y cazuela para todos los asistentes (*paliwe*, sus familias y otra gente que acudió en apoyo). **3:** Casa del guardia del fundo. **4:** El *voye* se constituyó meses antes (es una estructura de madera donde se ubican ramas sobrepuestas, entre otros elementos, que se renuevan para cada jornada ceremonial), como punto fundamental en la recuperación del territorio. Antes del juego hemos hecho una emotiva rogativa donde el *logko*, *kimche* (sabios) y jóvenes activistas locales introdujeron las características de la lucha que llevan a cabo, sus motivos y acciones. A su vez, autoridades de otros territorios dan sus opiniones y apoyo. Se cerró

un pacto de unidad entre todos los presentes. **5:** Cientos de hectáreas de pino, predio de Forestal Arauco. **6:** Entremedio de los pinos existe un *kuel* (montículo o cerrito formado por los puñados de tierra que traían los *logko* desde sus territorios en tiempos antiguos, y lo depositaron ahí en señal de reconocimiento durante funerales). Recuperar este lugar sagrado en el futuro es un imperativo. **7:** Mediante este evento la lucha de las comunidades se difunde en los medios locales. El *logko* tuvo entrevistas con una radio y un canal de televisión. **8:** Otra interrelación importante es con las dotaciones de carabineros, que normalmente acuden advertidos por el guardia del fundo u otros. En ese momento, una delegación debe recibir a los funcionarios. Si bien la actitud general de ambos bandos fue de diálogo, siempre hay una clara tensión por un posible desalojo. En este sentido, los participantes del *palin* deben estar prevenidos para posibles enfrentamientos con las fuerzas del orden. En ese momento, el *wvño* pasa de ser un elemento de juego/ceremonial a un arma y/o símbolo de lucha.

PALIN EN EL MUSEO. DESDE LA PARTICIPACIÓN HACIA MUSEOGRAFÍAS TRANSGRESORAS

El Museo Mapuche de Cañete (estatal) rehízo su museografía mediante un proceso participativo desde el año 2005 al 2010. El objetivo central de aquel trabajo fue convertir el museo en un espacio que representara a una cultura viva, en desmedro de la museografía antigua, que hacía referencia, en mayor medida, a una sociedad del pasado, incorporada como parte del folclor nacional. Durante y después de esta experiencia, numerosos integrantes de comunidades *mapuche-lavkenche* aledañas comenzaron a utilizar espacios del mencionado lugar para sus propias actividades culturales y políticas. Este *palin* fue organizado por el equipo del museo (junto con el investigador que aquí escribe) para satisfacer, en parte, una necesidad expresada por participantes *mapuche* en talleres museográficos de 2016, en breve, “dar un uso más intenso a los espacios ceremoniales que el museo tiene en su terreno”. Se invitó a una comunidad del valle de Cayucupil, quienes, a pesar del poco rango de tiempo con que se les contactó, aceptaron con entusiasmo.

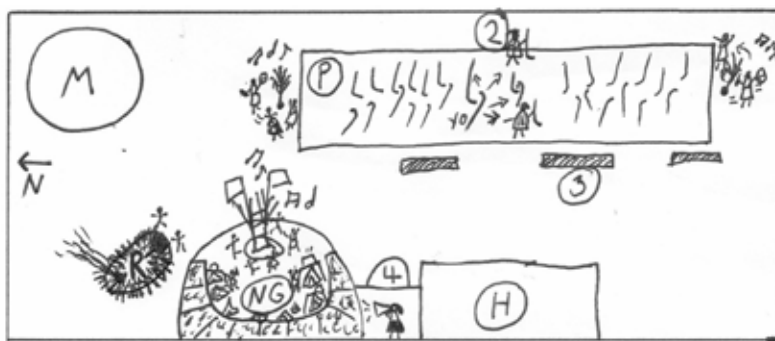


Figura 3. *Palin* en el museo. (Dibujo de Nikolas Stüdemann).

Descripción

M) El edificio del museo también cuenta con salas disponibles para actividades de los habitantes de la zona. Además, existen propuestas *mapuche* para incorporar y profundizar aspectos sociopolíticos de su sociedad en la museografía. **R)** La *ruka* es un lugar para reuniones importantes, y también para comercializar comida y manufacturas (por parte de familias *mapuche*) durante el verano. **NG)** Este espacio se ha constituido como principal porque alberga el *gijatun* y otras rogativas celebradas por comunidades del sector y por el propio museo. Durante el *palin*, este lugar y sus *kvni* circundantes fueron el punto central de reunión, donde se realizaron las rogativas de apertura y cierre, y se trataron temas territoriales y culturales de los territorios presentes. El *purun* fue masivo y animado. Cada familia/grupo cocinó para sus integrantes y *koncho*. **H)** Huerto comunitario disponible para que las comunidades siembren. **P)** Este *paliwe*, ubicado frente a un *xeg-xeg*, albergó por primera vez un *palin* “oficial”. Una problemática fundamental fue que el museo no cuenta con estructura de autoridades políticas *mapuche*. Consecuentemente, no pudimos cumplir con todos los protocolos previos necesarios, relacionados con la inspiración misma del evento (el *pewma* [sueño] de un *logko* o *kimche*) y con ciertas dinámicas de la invitación, principalmente. Sin embargo, el apoyo del *logko* mayor de esta zona, y del *logko* de una comunidad aledaña, fueron fundamentales para cumplir con los protocolos de bienvenida, rogativas, despedidas, como también apoyando durante el juego con sus conocimientos. Eso sí, desde un principio “nuestros”

logko nos advirtieron que solo se trataba de un *palin* informal, por las razones ya mencionadas. Se jugó una hora por lado, con un resultado de 3-1 a favor del museo, equipo que enfrentó a los *cayucupilche* con una selección de *paliwe* ligados a la institución. Es de remarcar que pocos meses después el equipo de Cayucupil invitó al juego de vuelta en su *mapu* (el sistema de *koncho* funcionó). **1:** La participación de mujeres fue activa haciendo música y *purun* alrededor de los canelos plantados en los bordes, alentando a su equipo y llamando a la bola para la raya. **2:** Don Juan Viluña, *logko* de Cayucupil, arrastraba serios problemas de salud. Sin embargo, se revitalizó al llegar al *paliwe* y entró como apoyo jugando a las espaldas de los *paliwe* que pelean el *pali* en la partida (se parte con la bola en un hoyito, desde donde dos jugadores intentan sacarla y rechazarla hacia el campo contrario). Lo mismo hizo “nuestro” *logko* Calbul, haciendo las veces de *koncho* de Viluña. Se instalaron como aleros centrales para recibir la bola y poner un fuerte y colocado remate hacia adelante. Mi misión fue facilitar esto para mi *logko*, evitarlo para el otro, mientras luchaba además el *pali* con mi *koncho wixowvño* (“capitán del equipo”), y debía cubrir las espaldas del mío, quien peleaba una y otra vez la bola de partida. **3:** El museo, como espacio público, está abierto para los visitantes. Al costado del *paliwe*, de pie y en bancas, algunos turistas y otros interesados pudieron presenciar el juego. **4:** La instancia fue aprovechada por dos organizaciones de mujeres *mapuche* para realizar un *xavkin* (intercambio sin dinero de semillas y otros), además de una charla/discusión en torno a los efectos que pueden tener los tratados de libre comercio internacional sobre las economías indígenas-campesinas locales.

LAS MESAS TERRITORIALES³ Y SU TRABAJO CON EL CONSEJO NACIONAL DE LA CULTURA Y LAS ARTES (CNCA)

Desde 2016, a raíz de las consultas indígenas realizadas por el CNCA (para la creación del Ministerio de las Culturas) en el territorio *lavkenche* al oeste de

³ Las mesas territoriales son espacios de negociación, una estructura política y económica del Ministerio de Desarrollo que pretende facilitar la administración de diversos recursos estatales hacia las comunidades mapuche. Abogan por la idea de participación consultiva desde el Gobierno Regional directamente hacia las comunidades.

Nahuelbuta, los territorios organizados a través de las mesas territoriales han venido realizando diversas acciones tendientes a fomentar las prácticas culturales propias del mundo *mapuche*. En este contexto es que surgen los *vuxa palin* (gran *palin*), uno de los cuales se realizó en el territorio Paicaví Costa, el cual se compone de 21 comunidades *mapuche*.

En octubre de 2016 recibí la invitación, a través de mi madre, a participar en este evento cultural, que se llevaría a cabo en el antiguo *lov* de *Pu Noxu* (Ponotro), hoy conocido como comunidad Lorenzo Ñirriman, al cual pertenezco por herencia familiar. Años atrás, en mi época de formación académica, pude involucrarme en este mundo de *palikantun* al sur de la Araucanía, por lo tanto, alguna experiencia tenía. El resto de los conocimientos provienen de los relatos locales y de mi madre, quien siempre me cuenta que “acompañé a mi papá cuando era *palive* y yo tenía que atender a su *koncho*”. ¿Qué es un *koncho*? Esta *ramtum* (pregunta) sería crucial al final del día.

Mi llegada al *paliwe* fue a media mañana, por lo tanto, no pude presenciar directamente la entrada de los *pu wixan* (visitas), pero luego supe que esta fue de la manera protocolar *mapuche*, es decir, se les recibió a un extremo (*chalin*) y luego se hizo la ceremonia de inicio del *palin* para dar comienzo a la jornada. El espacio ceremonial del *lov* estaba dispuesto de tal manera que en el lado oeste se dispusieron los *kvni* (ramadas, doce en total), al lado este el *paliwe* (de sur a norte, de doscientos metros aprox.), la entrada quedó establecida hacia el sur y entre el *paliwe* y los *kvni*, más hacia el lado norte, se instaló el canelo para la ceremonia, mirando en dirección este.

La ejecución del *palin* fue entre dos territorios con igual toponimia (pero seguramente con diferente significación sociocultural): Ponotro, de la comuna de Cañete (el *lov* al cual pertenezco) y Ponotro, de la comuna de Tirúa. Ambos territorios se enfrentaron con nueve *palive* por lado, aunque los de Cañete jugaron con tres “galletas” (jugadores de apoyo) de otros territorios, terminando vencedores estos últimos. Si pensamos en su estructura, el desarrollo del encuentro entre los *palive* fue bastante cercano al tradicional. Sin embargo, en otras facetas del evento se podía advertir que había sido organizado por la dirigencia (mesa territorial), es decir, desde una mirada administrativa de una contingencia político-económica occidental que está tomando fuerza, más rápido que veloz, en el *Meli wixan mapu* (cuatro partes

del territorio *mapuche*). Con esto recordé los relatos de mi madre y aquellas experiencias del pasado.

Uno de los momentos importantes y trascendentales para que un *palin* cobre fuerza y sea significativo en su realización es que cada *palive* tome su *koncho*, es decir, se posicione frente a un contendor y se genere un lazo indisoluble entre ambos. Esto genera un impacto en dos grandes niveles:

1. Que durante el encuentro ambos *koncho* (ahora ya no son solo *palive*, en esta alianza dual pasan a ser *koncho* para toda la vida) tendrán su atención puesta uno hacia el otro, colocando en práctica sus destrezas de juego adquiridas y variando sus estrategias personales. También serán los representantes de su *lov* en esta relación.
2. Que durante toda la jornada el *lov* local deberá atender y servir a la familia del *koncho* correspondiente, es decir, se genera también un lazo indisoluble entre ambas *reñma* (familia), cosa no menor, pues los locales deben prepararse para entregar, mostrar y compartir toda la herencia cultural que les ha llevado hasta ese encuentro.

Yo esperaba el momento en que los locales llevarían su *chaja* (olla) a las visitas para que estas dispusieran de ella como gustaran, también se les llevaría los *rali* (platos) necesarios y *muday*. Pero cuando pregunté, mi madre me miró abriendo mucho los ojos y diciendo:

—¡No, mijita linda, la gente está preparando comida para todos por igual!

—¿Pero y las ollas, mamá?

—Nadie trajo ollas, pagaron para que se hiciera la comida.

—¿Y cómo van a atender a sus *koncho*?

—No hay *koncho*, no sé cómo se entendieron.

La ausencia de este protocolo en el *palin* originó una forma diferente de organizar el *midawvn* (socializar al momento de compartir la comida), que ya no era tal, sino solo *yavutun* (comer). Invitar a comer, compartir los alimentos que se llevan a una ceremonia y socializar en torno a este servicio permite que se cumplan los objetivos sociales y diplomáticos entre territorios y, en un

nivel más íntimo, entre las familias de ambos *lov*. En cambio, en esa jornada se instaló una mesa para alrededor de 30 personas, con un mantel blanco, servicios, platos y servilletas de papel, la cual se dispuso entre el *paliwe* y los *kvni*, donde se sirvió *korv* (caldo) de carne de vacuno para los asistentes, cosa que no dio resultado, pues faltó comida y muchos se fueron sin comer. De esto me percaté al encontrar a dos camarógrafos al lado sur del lugar, quienes durante toda la jornada estuvieron realizando sus labores de registro audiovisual. Al acercarme y preguntarles si habían comido, respondieron con un enérgico “¡no!”, ante lo cual los invité a compartir nuestra comida. Resultó ser que ambos eran antropólogos, uno de los cuales trabajaba para el CNCA. ¿Qué idea se habrán hecho sobre el *palin*? ¿Qué habrá resultado del registro que hicieron? Lo que sí es seguro es que su hambre fue aplacada y acompañada de *nuxamkan* (conversación profunda).

Se dispuso solo un *kvxalwe* (fogón), donde se cocinaron los alimentos y de forma muy natural se rodeó de las *papay* del *lov* local, que asistieron al encuentro, tomaron mate y relataron sus vivencias de antaño. Solo una familia local levantó una olla de *korv* de pollo de campo: mi madre (yo acompañé con *kovke* y mate). Ahí me hizo sentido a cabalidad su relato: “atender al *koncho*”, “acompañar al *paliwe*”. El *koncho* (también llamado *kon*) toma un rol protagónico el día del encuentro, pues ya no es un “jugador” solamente, sino que cuando se relaciona con un *paliwe* contendor se le otorga un lugar privilegiado en la familia de su *koncho* para siempre. Este reconocimiento no solo se mantiene en el contexto ceremonial del *palin*, sino en todos sus encuentros y vivencias en común (si se encuentra a un *koncho* en un *gijatun*, por ejemplo, se compartirá con él los alimentos y se hará *pentukun*, ¡hasta *koyagtun*!). En un plano íntimo y familiar (y de *lov*), el *koncho* forma parte de la historia de una familia, permanece en su *rakiduum* (pensamiento) a través de las generaciones y se convierte en parte de relatos como los que les comparto aquí; será parte de la memoria oral y del camino que se debe seguir para llegar, algún día, a ser *che* (persona).

El *chaliwun* (despedida) se hizo en el *paliwe*, con un *nvxamkan* del representante de cada *lov*. No habría vuelta de mano para este *palin*. Esta es una práctica bastante común en la vivencia contemporánea del *palin*, sin embargo, son también numerosas aquellas más tradicionales que aún perduran y

otras resignificadas, como las de recuperación de territorio usurpado. Al final de esa jornada, una idea comenzó a tomar fuerza en mi *genedum* (reflexión): que a través del *palin* ¡aún tenemos fuerza!

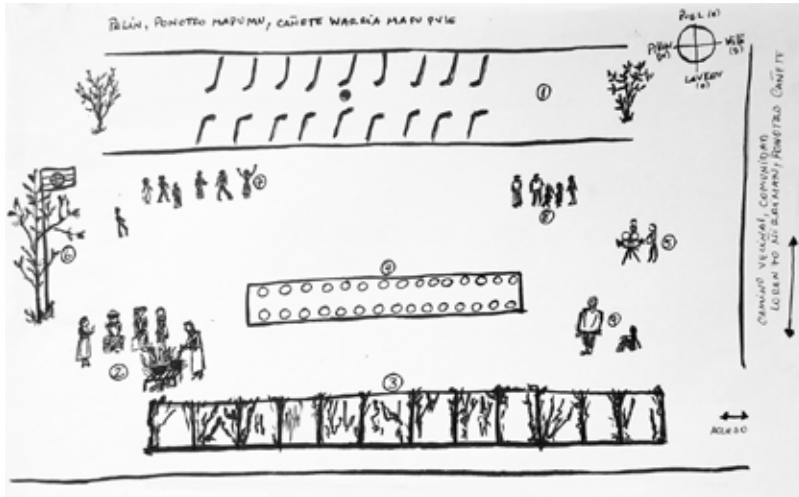


Figura 4. Las mesas territoriales. (Dibujo de Nikolas Stüdemann).

Descripción

1: *Paliwe*, con nueve *palive* por territorio. **2:** *Kvxalwe*, fogón comunitario, *pu papay* del *lov* Lorenzo Ñirriman, mi madre con su *chaja*. **3:** *Mari epu kvni mvley*, doce ramadas. **4:** Mesa compartida para servir la comida a los participantes. **5:** Los colegas antropólogos en su rol de camarógrafos. **6:** *Voye* (canelo) ceremonial, *Wenvvoye*, bandera mapuche; **7, 8 y 9:** participantes, aquí se ilustran pocos.

CONCLUSIÓN

Habiendo introducido sucintamente cuál es la postura teórica que respalda esta etnografía mínima, no vamos a entorpecer con análisis la interpretación que el lector haga de esta exposición; de la lectura de las pizarras, de su estructura interna, y de las relaciones entre ellas y el contexto sociopolítico que se vive en el sur de nuestro país.

La etnografía, tal cual su “objeto”, habita en terrenos de fronteras culturales y políticas difusas. Normalmente, la disciplina divaga entre sus responsabilidades académicas, de denuncia social, y sus tareas al servicio de una categorización y/o administración de las diferencias que acomodan al orden establecido. En nuestra opinión, tomar una posición dentro de este permeable mundo de centros y márgenes es un trabajo de conciencia que debe ser asumido en el oficio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile, 1962-1975*. Santiago: Lom.
- López, Carlos (1988). *El palin* (chueca), un juego imperecedero. Bicentenario de un insólito encuentro deportivo entre los *mapuche*: se juegan la vida de Don Francisco de Borja José de Marán, Obispo de Concepción [1787]. *Perspectiva Educacional*, 14.
- (1992). *El palin* o chueca de los *mapuche* en Chile. Contribución a la etnología del deporte. *Revista Educación Física Chile*, 228.
- (2009). La prohibición del *palin* o chueca en Chile entre los siglos xvii y xviii. *Ciències de l'Educació i de l'Esport*, 25.
- Ñanculef, Juan (1993). *El palin: deporte integral mapuche*. Temuco: Comunicaciones Txeg-Txeg.
- Rancière, Jacques (2006). *The Politics of Aesthetics*. Bodmin: MPG Books.
- (2011). *El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Stüdemann, Nikolas (2018). *Mapuche political dissent in the context of neoliberal governance: the recuperation of ancestral land as a process of indigenous emancipation in Arauco Province, Chile* (Doctoral dissertation). Wageningen University.
- Van Leerzem, Lynn, Monique Nuijten y Pieter de Vries (2015). Being Negro in Recife Brazil: A Political Aesthetics Approach. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 81(5), 865/887.

¿CÓMO ENCONTRAR EL MARISCO? FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS EN EL UNIVERSO RELACIONAL COSTERO

Francisco Araos Leiva

En las siguientes líneas se expondrán algunas conversaciones en profundidad, encuentros etnográficos y observaciones realizadas en los últimos quince años en la costa chilena. Pequeños fragmentos etnográficos que retratan el mundo de pescadores, algueros y mariscadores, un universo de relaciones abierto y dinámico en el que se diluyen las fronteras de lo humano y que nos coloca frente a la oportunidad de aprehender aquello que, siguiendo a Ingold (2000), podríamos denominar la “ecología de la vida” de los pueblos de mar. Un vínculo presencial-experiencial que integra a los sujetos en el entorno, una relación que pone en jaque la dicotomía naturaleza-cultura en pos de un universo relacional de humanos y no-humanos (Araos y Duarte, 2007).

APRENDER A MIRAR

“A mí me dijo esto un buzo cuando yo era pendejo, porque yo era güeno, era güeno pa trabajar, les ganaba a otros buzos. El buzo que me dijo esto debe haber tenido mi edad en esos años, unos 40, y me dijo: ‘Sabís, tú soy bueno pa trabajar, erís rápido y tenís resistencia, pero sabís, te voy a decirte algo, tú no conocís pa ónde va el marisco. Y yo me sentí mal po, porque cómo me podía decir eso si yo le gano, pero después con el tiempo caché que era verdad lo que él me decía. Yo no tenía idea, era rápido, era todo, pero lo que veía nomás, no buscaba, no sabía buscar, no sabía encontrar, pasaba por donde había pasado un marisco y no cachaba, no sabía que por ahí había pasado comiendo un marisco (...).

Ahora te metís acá y con cuea sacai un loco, si sacan así [mostrando con los dedos] unos loquitos, pa qué te voy a decirte que yo no sacaba loco, sobre todo cuando los restauranes me pedían, pero yo sacaba loco grande, por eso

me pedían. Estos locos sacaban a lo que pillaban, nunca vieron debajo de una cueva, nunca vieron debajo del huiro. Yo después, con los años que buceé, ya sabía por dónde había andado un marisco, sí po, ya sabía, todos los días, era como mi mundo, ahhh, decía, por aquí anduvieron los locos, pa allá tienen que estar, ya los conocía”.

(Nibaldo, Pichidangui, Región de Coquimbo)

“—¿Cómo reconocen que la mar estará mala?

»—Generalmente eso de los temporales no se prevé, pero siempre uno ve el tiempo. Si se pone la huincha negra afuera, que viene brisa norte.

»—¿Y el asunto de la orilla que me explicaste?

»—Lo de la orilla, porque, no sé si te fijaste hoy día, la orilla no blanqueaba para nada, tranquila, en cambio, cuando la mar está mala se pone correntoso abajo, y la mar blanquea en la orilla, cuando revienta la ola con fuerza”.

(Leonardo, Carrizal Bajo, Región de Atacama)

“Yo no soy pescador de nacimiento, llegué al mar por gusto y hay cosas que yo innové en la pesca. En el buceo también, por ejemplo, cuando me fui al norte a trabajar el pulpo, yo no sabía cazarlo. Allá me encontré con fulanos que toda su vida habían trabajado en eso y sacaban 200 o 150 kilos diarios. Yo, el primer día que bajé saqué uno, pero pegado en la espalda. No lo podía ver, ese era el problema. Me decían, mira, mira, allí hay un pulpo. Bajamos, me lo indicaban. Claro, el pulpo hace una pirca, es sumamente inteligente, hace una pirca perfecta donde se esconde y la última piedra que coloca es la que lo vende. Porque al sacar la piedra del fondo, la parte que está enterrada de la piedra es blanca, entonces desentona con las otras piedras. También el pulpo es muy sucio para comer, echa fuera un montón de basura, todo lo que él come lo echa para afuera, cuando hay abundancia. Cuando hay escasez el pulpo se entierra en la arena, ¿cómo lo ve uno? El pulpo es demasiado curioso, cualquier cosa le llama la atención, y el fierro que yo uso es puntiagudo, doblado en la punta. Le puse una chasquilla en la punta, de colores”.

(Manuel Rojas, Carrizal Bajo, Región de Atacama)

HACER Y EXPERIMENTAR

Está atardeciendo y acompañamos a una familia de mareros a la playa que se extiende por la parte norte de Las Quiscas. Van a poner trampas para pulguillas, un vertebrado marino que vive en la arena que cubre la playa, precisamente en la frontera que marca la ola reventada y la arena que forma las dunas. Un espacio intersticial, fronterizo, tal como lo es la orilla para los mareros. Esta es una recolección nueva, antes solo se sacaba el ligüen (la característica pulga de mar, mucho más grande que la que ahora vemos). Nos cuentan que un cuñado llegó sacando pulguillas para venderlas en Pichilemu, se les puede sacar buen precio y en estas costas abundan. Dicen ser usadas como alimento para tortugas y mascotas marinas.

Hoy intentan sacar por segunda vez pulguillas, la faena tiene mucho de azar y observación. La única manera de recolectar unos buenos kilos de pulguilla es probando a diario y observando el comportamiento del mar, de las mareas, pues la trampa se ubica justo en el límite que marca el reventar de la ola. Si te pasas puedes quedar totalmente fuera del lugar y llenar tan solo de arena la botella, o bien, quedar completamente inundado con el agua que subió más de lo previsto. Se pone en juego, por lo tanto, la calidad de la picá y los conocimientos que el marero puede tener de los movimientos del mar, anticipándose, leyendo las señales, aplicando lo aprendido en los años.

El cuñado parece que tiene las mejores picás, pero en probar no se pierde na', total se ocupa solo un poco de huiro fresco y botellas plásticas cortadas por la mitad.

En esta trampa caerán las pulguillas atraídas por el alga fresca dispuesta sobre el orificio que queda a la par de la superficie arenosa, cayendo al fondo de la botella sin poder salir. Estos bicharracos no pueden saltar pa arriba, solo pal lado. Así que saltan y saltan y chocan con la botella.

Se va formando una huella de botellas dispuestas a lo largo de la playa, siguiendo la línea que marca la ola que se desliza por la arena plana. No son los únicos en poner trampas para pulguillas, un marero joven también prueba suerte un poco más al norte, justo al empezar el Paso del Viento, una huella rocosa que limita Las Quiscas con Los Huachos. Por la parte sur de Las Quiscas

hacia la playa de los Aspillaga están las picás del cuñado, ellos sacan sacos llenos de pulguillas, les va bien.

La manera de distribuirse el espacio es aleatoria, no hay más regla que la ocupación espontánea. Así, en la medida en que la actividad empieza a popularizarse, los espacios se van llenando. Imagino la manera de ocupar los distintos asentamientos, la imitación que expande técnicas y herramientas, las innovaciones que cada uno aporta (de la bolsa de plástico inicial se pasó a la botella plástica de dos litros, y de ahí ya se piensa en bidones de cinco litros). Es especializándose, mejorando las herramientas como se logra mejorar la recolección y aumentar la explotación del recurso. Cada vez que aparecen nuevos recursos surgen los mismos mecanismos; difusión e imitación, innovación que crea especialización, explotación que desemboca en escasez o manejo controlado del recurso.

El que llegó primero ocupa una parte, igual siempre se dejan espacios para que los demás prueben suerte.

La playa está demarcada en la mente del marero, deambulando sus límites entre las callejuelas polvorientas del asentamiento, en el mundo intersubjetivo que crea sentido común y vida cotidiana. De esta manera, a cada uno le pertenece una parte de la playa donde pone sus trampas, recoge la leña que el mar botó este año y los miles de curiosidades que la recogida no pudo llevar nuevamente al mar: chalas, botellas, frascos, juguetes, envases de todo tipo, hasta neumáticos, seguramente todos artefactos que desembocaron junto con las aguas del Rapel, unos cuantos kilómetros más al norte. En la orilla son reciclados, reutilizados, volviendo a la vida caballitos y muñecos. El mar es el proveedor, el patrón y el amigo, gracias a él se vive y gracias a él también se puede seguir existiendo.

(Las Quiscas, Litueche, Región de O'Higgins)

HABITAR Y PERTENECER

El Pato y el Omar trajeron los montones de cochayuyo (30 a 40 kilos) al ruco de amarre. Son montones secos que estaban en la playa de los Aspillaga, seguramente los utilizarán para empezar el trabajo de la tarde. Son las 8:30 y la media baja comenzó. Al parecer, solo durará una hora, y no dos, como

normalmente dura una baja completa, por eso su nombre de *media baja*. Hay, por lo tanto, que apurar el tranco, ponerse rápido el traje de buzo y entrar al caletón que se forma al costado sur del asentamiento. Van a sacar chasca, el precio, dicen, es mejor, y cada uno puede sacar cuanto quiere. El trabajo aquí es libre, las parcelas se utilizan solo para el cortado de cochayuyo. Estas son conocidas como un área de bordemar de propiedad individual, la que es explotada de acuerdo con los requerimientos y el manejo que quiera hacer el propio marero.

Tal dinámica de explotación de los recursos es una característica especial de la zona, situación que no se da en otras partes del país, generando una suerte de modelo sobre el manejo y control de los recursos desde la economía local. Es el contrato vernacular que norma la explotación de la parcela, haciendo de las propias habilidades aprendidas y transmitidas socialmente la base de su explotación. De este modo, cada marero construye un plan de cortado de cochayuyo, y llegan incluso a contratar a otro marero cuya parcela sufrió un embancamiento de arena, o bien, baja producción por las condiciones del mar, generando con esto situaciones de mediería y subcontratación. Las parcelas de cochayuyo adquieren características propias del trabajo campesino, que contradicen las versiones tradicionales de los hombres de mar acerca de su libertad de trabajo y la incapacidad de organización.

Están una hora sacando chascas, sin descuidar la búsqueda de algunos mariscos para acompañar el almuerzo: lapas, caracoles, piures, erizos son los productos que suelen obtener. De seguro antes los locos eran los que más adornaban los almuerzos diarios en los rucos, pero su sobreexplotación hace de este un producto poco visto y profundamente cotizado. Las papas, los tomates, una bebida, aquí son oro, pues no hay almacén ni supermercado. Si algo se acabó hay que esperar el retorno al pueblo para volver a probarlo.

Todos los hombres del asentamiento están en el caletón. No llegan mar adentro, dicen que hace varios días que el mar ha estado malo, mucho oleaje. Recién hoy se pudo entrar a trabajar. Los vemos sacar chasca y con eso salvan el día. Hoy todos comieron mariscos. Nosotros, por un lado tallarines con salsa de lapas y sopa de piures, de entrada un crudo de piure con limón. Nos

cuentan que hace unos 15 días que no se comían mariscos, el mar estaba embravecido y la barra muy grande.

Uno de los mareros sale del agua con un chinguillo lleno de chasca que luego deja en la arena para volver al mar y sacar unos pocos piures y lapas para el almuerzo. A su vez, los demás mareros, unos seis en total, van saliendo con sus chinguillos con chasca y mariscos. Solo el Pato se queda un rato buscando más mariscos para nuestro almuerzo.

Cuando el mar comienza a subir, la recolección de chasca y mariscos finaliza. Los mareros se separan. Don Arturo, el marero de más edad del asentamiento, prefiere irse hacia el sur, a la playa de los Aspillaga, va a mirar unos montones de cochayuyo que dejó secando. Mientras, el marero más joven, que vimos recolectando chasca, enfiló a la roca grande que cubre el caletón, por la vertiente sur; va a pescar unas viejas, nos dicen. La herramienta de pesca es un palo largo de unos dos metros aproximadamente, a la que se le amarra un anzuelo y un peso cualquiera. La idea es alcanzar los pequeños caletones que se forman entre las rocas, justo en el momento en que llega la rompiente. En este ambiente rocoso vive la vieja y a través de este artefacto los mareros la pescan. En todos los rucos hay un par de varas largas para la pesca de viejas, pues si se quiere agregar algún pescado a la olla solo se debe ir antes a pescarlo. Luego de un rato vemos que el muchacho camina con unas cinco a seis viejas pequeñas, pasa junto a nosotros mientras lavamos los piures en la artesa comunitaria. El agua sale de una vertiente que cae de la quebrada, justo detrás del conjunto de rucos.

Pienso en la dependencia a los recursos, en la idea de cazador recolector, un estilo de vida configurado en estrecha relación con la naturaleza. Soy un hombre de orilla, soy buzo y recolector al mismo tiempo o, más bien, desempeño estas labores de acuerdo al contexto particular en el que me desenvuelvo. El punto está en que sé trabajar en ambas pegas. Así me vuelvo un especialista; un recolector de algas y mariscos durante las bajas, un pescador por las tardes y un buzo cuando el mar está calmo y la baja pronunciada. Un albañil también cuando hay que arreglar el ruco, conozco el territorio, sé dónde pisar y hacia dónde ir.

(Las Quiscas, Litueche, Región de O'Higgins)

DESPEDIDA

Después de almorzar salimos todos a sentarnos en la arena, llegan los niños y los jóvenes. A lo lejos se ven los caballos que intentan llegar a la poza, allí toman agua. Unos muchachos tratan de domar la yegua que un marero adulto deja en el cerro pastando. Es mañosa, da grandes saltos y corre sin dirección aparente. Los jóvenes la prueban una y otra vez, hasta que un adulto la monta y saca a galopar por el monte. Al parecer esto entretiene mucho a los jóvenes, quienes jugando y trabajando pasan los días de verano en la orilla.

En la tarde me invitan a jugar en la cancha que está sobre los rucos, quieren probarnos, reírse un rato. Descubriré que el fútbol puede servir mucho en estas circunstancias, pues de ese día no dejé de ser invitado todas las tardes a jugar una pichanga. La nariz rota en la disputa del balón será mi despedida de las canchas.

Tengo la nariz hinchada, el golpe fue fuerte y el partido concluyó de imprevisto. Mañana empaco la carpa y camino hacia Cahuil. Me dicen que al norte de La Lancha hay un par de asentamientos: La Sirena, La Mona o La Ánima, y algunos rucos cerca de Cahuil. Recuerdo las palabras de Artemio, quien días atrás me nombró las distintas playas y lugares de trabajo cercanos a La Lancha: el asentamiento de Las Cruces, playas de trabajo como El Gato, Las Lapas, El Bronce, El Cachureo, La Punta Alta (monte que marca la vertiente sur de La Lancha), La Lancha, El Tucúcar (una búho que antes solía anidar en las paredes empinadas de la playa), Los Huecos, La Punta Brava, La Totorilla, La Iglesia, Palo Quemao, El Resquillo, La Mona o La Ánima, La Sirena y luego Cahuil.

(Pichilemu-Bucalemu, Región de O'Higgins)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araos, Francisco (2006). *Irse a la orilla: Una aproximación etnográfica a los mareros de Cardenal Caro* (Memoria para optar al título de antropólogo social). Universidad de Chile.
- (2015). Habitando la orilla: La recolección de algas en el litoral central de Chile. *Espacio Regional Revista de Ciencias Sociales*, 2(12), 137-151.

- Araos, F., y A. Duarte (2006). Reflexiones en torno a la ocupación costera. *Actas del 17º Congreso Nacional de Arqueología Chilena*.
- Araos, Francisco, y O. Rojas (2007). *Marero: Un recorrido por el bordemar de Cardenal Caro*. Pichilemu: Publicaciones Centro de Desarrollo Sustentable de Pichilemu. Consejo Regional de la Cultura y las Artes Región de O'Higgins.
- Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

CULTURA *CARROCEIRA*: CONVIVENCIA Y TRABAJO ENTRE HUMANOS Y CABALLOS EN LA CIUDAD¹

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

Ana Beatriz Vianna Mendes

Diariamente, el *carroceiro*² *Nelio*³ se encuentra con el caballo *Falcão* en el corral del pueblo de São Tomás, ubicado en la región norte de Belo Horizonte, a 3 km de Lagoa da Pampulha, en un área rodeada por un río frente al cual se ve el aeropuerto de Pampulha. Pedalea unos veinte minutos desde el barrio Céu Azul, donde vive desde que su casa fue demolida por el programa de urbanización de favelas del municipio (Vila Viva), y regresa a la comunidad donde creció y donde *Falcão* sigue viviendo. Estaciona la bicicleta en el borde de la acera y entra a la panadería. Pide pan con jamón, café negro y yogur en caja mientras baja un escalón hacia la parte trasera de la tienda y busca bolsas de salvado de trigo y *canjicão*⁴. Se compran los desayunos del *carroceiro* y del caballo. Toma tres paquetes de 1 kg de salvado de trigo y dos de *canjicão*, lo pone todo con cuidado en la mochila que lleva a la espalda y pedalea, tranquilamente, hacia el corral, sosteniendo la taza de café en la mano derecha, balanceándola.

Al llegar al corral, *Falcão* está emocionado, emocionado; luego relincha al escuchar la voz del *carroceiro* *Nelio*. El hombre abre la puerta del establo, acaricia a su caballo, mientras le pregunta cómo pasó la noche, comprobando si se comió todo el heno y bebió el agua. Observa también el excremento, verifica si el color y el olor son normales. *Nelio* lleva un balde a un grifo del corral, lo llena, lo lleva de regreso al establo y hace una mezcla

¹ Esta etnografía fue traducida por Gerardo Mora y Francisco Araos.

² Una posible traducción de “carroceiro” es “carretonero”, pero se ha optado por conservar el término en portugués dadas sus particularidades locales. (Nota de la traducción).

³ En este texto, los nombres de animales y hombres están en cursiva para resaltar el hecho de que son sujetos singulares, además de actores sociales históricos relevantes. Como personajes de esta narración destacamos a *Falcão*, un caballo que acompaña a *Nelio*, y *Pulguenta*, una yegua que acompaña a *Babão*.

⁴ Maíz triturado.

de salvado de trigo con *canjicão* y agua; es el desayuno equino. Después de comer, *Falcão* camina hacia el centro del corral, bebe un poco más de agua y espera a *Nelio*, quien luego viene a bañarlo con una manguera y le deja unos minutos a su voluntad para que termine de despertar. Mientras tanto, *Nelio* habla con los otros *carroceiros* y termina su café. Se reúnen todos sincrónicamente para salir con los carritos, formando de vez en cuando pequeños círculos por donde pasa el *rapé*⁵, que inhalan alternativamente mientras cuentan historias y noticias.



Figura 1. Ronda de *rapé* entre los *carroceiros* en Campo Alegre. Práctica observada en varios corrales de Belo Horizonte (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, julio de 2016).

Durante todo el proceso de acoplar el equipo al caballo y ajustar el carreton, el hombre y el caballo se comunican con sonidos, miradas, movimientos corporales, caminar, seguir y guiar, al encontrarse con los estímulos mutuos entre carreta y caballo. Estos elementos constituyen la comunicación interespecífica entre ellos, sin la cual no podrían trabajar juntos.

⁵ Mezcla de tabaco molido que se puede aromatizar con clave, menta, imburana o canela, entre otras alternativas. Se almacena en latas de 4 cm de diámetro por 1 cm de altura, elaboradas a partir de latas de sardinas recicladas. El acto de inhalar *rapé* es una actividad colectiva de gran importancia para la sociabilidad *carroceira*.



Figura 2. El *carroceiro* Nelinho y el caballo *Periquito* en el corral de São Tomás. (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, diciembre de 2012).



Figura 3. Comunicación interespecífica entre el *carroceiro* Babão y la yegua *Pulguenta* (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, junio de 2016).

Esta rutina compartida por humanos y caballos se actualiza a diario en varias regiones de Belo Horizonte, ciudad que cumplió 120 años en diciembre de 2017. Desde que fue imaginada, en medio de la modernización e industrialización de los centros urbanos del país, la ciudad se ha materializado como parte del esfuerzo de las élites mineras para inaugurar una nueva era, guiada por las ideas positivistas de progreso, desarrollo y racionalismo, que la posicionaría como la primera capital planificada de la recién proclamada república brasileña. El período coincidió con los cambios políticos mundiales, incluida la celebración del centenario de la Revolución Francesa, cuando ya se había gestado la profunda reforma urbana implantada en París por el barón de Haussmann, con un explícito carácter excluyente, que apuntaba a la ruptura de la excesiva proximidad entre el lujo y la miseria. Efectivamente, la burguesía reconquistó el centro de la ciudad con la justificación de garantizar la circulación de vehículos y la seguridad ciudadana (Costa y Arguelhes, 2008). La república brasileña, en general, y la ciudad de Belo Horizonte, en particular, fueron, en este sentido, intentos de replicar los valores científicos e higienistas con el fin de construir una “nación moderna, blanca y europeizada” (Costa y Arguelhes, 2008: 111). Nova Capital debía superar el pasado representado por Ouro Preto, símbolo de la monarquía, el desorden y la dominación religiosa.

Si bien Belo Horizonte tuvo la particularidad de que fue construida relativamente “de la nada”⁶, lo que posibilitó una distribución poblacional más generosa y sin sobreconcentración de tierras, debido al patrón excluyente y segregacionista de su planificación solo una pequeña porción de la población logró habitar el área interna de la principal avenida de la ciudad, por la que circula el amplio trazado ajedrecado, monopolizado por las élites y la naciente clase media urbana, que “preparó” las favelas incluso antes que la propia ciudad (Guimaraes, 1992). Esta directriz produjo una configuración socioespacial marcadamente desigual, con un centro planificado despoblado y márgenes irregulares y densos (áreas suburbanas y rurales). Los márgenes “desordenados” marcaron la pauta del crecimiento urbano de la ciudad, en general desde

⁶ Con excepción de las comunidades que habitaban el entonces Curral del Rei, removido sin mayores dificultades por la Comisión de Construcción (Costa y Arguelhes, 2008).

la periferia hacia el centro, principalmente a través de la ocupación *ilegal* de suelo urbano⁷. Si la planificación ni siquiera consideró la posible permanencia de los trabajadores y los recién llegados que se amontonaban en las afueras de la ciudad, que crecía incontrolablemente hacia el centro, las formas de vida inmanentes a estas localidades periféricas fueron igualmente desatendidas. De hecho, no solo la clase trabajadora, sino también sus hogares, fueron tratados por la administración pública como provisionales y sujetos a destitución (Barbosa, 2014), con lo que se les negó el derecho a la ciudad.

En este sentido, los *carroceiros* son figuras paradójicas del paisaje urbano de Belo Horizonte. Si, por un lado, estos trabajadores aluden al período imperial y a la circulación de ganaderos por parte del Estado, precisamente el tipo de imagen que entonces el período republicano pretendía superar, por otro, fueron indispensables a lo largo de la historia de la ciudad, como lo son todavía hoy. Hay registros de la presencia *carroceira* en todas las etapas de la ciudad. Desde las obras de construcción de Nova Capital, pasando por todo su desarrollo urbanístico y culminando en el papel actual que desempeñan, transportando materiales de construcción civil, deshaciéndose de árboles podados y neumáticos, los *carroceiros* siempre han sido los hacedores de la ciudad que, contradictoriamente, siempre los relegó a los márgenes.

Invisibles y tratados como ejecutores de una mera obra en vías de extinción, *carroceiros* y caballos estaban fuertemente infrarrepresentados en la historia oficial de la ciudad, sin mencionar la relevancia histórica y sociocultural de esta alianza humano-equina, aunque fueron cruciales para la fundación y urbanismo de Belo Horizonte, como lo demuestran algunas imágenes disponibles en la colección iconográfica del Archivo Público Mineiro e informes de la época. En el Museo de Artes y Oficios, ubicado en la Praça da Estação, solo aparece como ejemplo de tracción animal un carro que transportaba una familia de agricultores, junto a una *canastra* utilizada entre finales del siglo XIX y principios del XX, y que se refiere al tiempo de los *tropeiros*. Nada allí alude a estos trabajadores humanos y equinos.

⁷ Para más información sobre los procedimientos que históricamente permitieron el acceso de la clase trabajadora a la tierra en Brasil, cf. Holston, 1993.



Figuras 4a y 4b. 4a Vista aérea de la Vila São Tomas antes (2011). 4b Vista aérea de la Vila São Tomas después de la intervención urbanística (2013). Se puede ver el aeropuerto de Pampulha en la parte baja y el Arroyo del Jaguar, que bordea el corral. (Elaboradas con Google Earth).

La administración pública se ha acostumbrado a tratar con indiferencia a este importante segmento urbano, salvo por un corto período —entre finales de los 90 y finales de los 2000—, cuando fueron reconocidos⁸ de manera relativamente formal como educadores ambientales y socios de la limpieza urbana (Almeida, 2003; Lopes, 2013; Oliveira, 2017; Rezende *et al.*, 2004). A pesar de tal reconocimiento formal y la aprobación de una ley que creó el Día Municipal del *Carroceiro*, se advierte que, en general, las ideas de precariedad social y las distintas ausencias (de escolaridad, ingresos, empleo formal, etc.) son la tónica de la actuación del poder público y también de la investigación científica relacionada con esta clase trabajadora. Una dimensión muy importante de esta clase trabajadora, relacionada con su diferencia cultural y su apropiación única del entorno urbano de manera histórica y socialmente diferenciada, es silenciada o ignorada (Lopes, 2013; Oliveira, 2017).

Uno de los indicios de esta indiferencia es la inexactitud en el número de *carroceiros* que existen actualmente en Belo Horizonte, y su alcance temporal y espacial en la región metropolitana. Las cifras de las oficinas sugieren unos 3.000 trabajadores, aunque las estimaciones de los propios organismos públicos alcanzan a los 10.000. A lo largo de la década del 2000 se establecieron importantes convenios entre la Superintendencia de Limpieza Urbana, la Empresa de Transporte y Tránsito, y la Facultad de Veterinaria de la UFMG. Sin embargo, en la práctica sus efectos se redujeron a un estímulo a la regulación voluntaria, ya que la adecuación a las normas no implicaba ningún derecho especial, individual o colectivo, ni permitía ningún tipo de sanción o restricción a quienes circulaban de manera irregular, aunque sí una preocupación subyacente por la promoción de los derechos de los animales y la regularización de los deberes de los *carroceiros* en relación con los animales con los que trabajan. Considerando la forma de organización sociocultural de los *carroceiros*, basada en relaciones

⁸ Este reconocimiento involucró, principalmente, la emisión de documentos de licencia de conducir, cartillas de vacunación para caballos, y el registro y licencia anual de los carros. Además, equipos de extensión universitaria de la Facultad de Veterinaria de la UFMG vacunan periódicamente a los caballos, los que además reciben atención médico-veterinaria ambulatoria en la clínica de la institución.

comunitarias en las que el conocimiento es transmitido de generación en generación por *carroceiros* experimentados a *ajudantes*, podemos decir que hay miles de *carroceiros* “intermitentes” o en fase de aprendizaje, es decir, personas que concilian sus trabajos en carretones con otras actividades económicas.



Figura 5. Caballos pasean por los terrenos baldíos en São Tomás (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, octubre de 2012).

Así, fue por casualidad que la ciudad enfrentó el problema de la vivienda humana y equina durante la ejecución del programa de urbanización de *favelas* en la villa São Tomás. Al iniciar el desalojo masivo que *expulsó* a alrededor de 6.000 personas de la aglomeración mediante el derribo de 1.360 viviendas y la previsión de reasentamiento de 560 familias en departamentos en conjuntos verticales estandarizados de edificaciones, la empresa de urbanización tuvo que inventar una solución para lidiar con los cerca de 60 caballos de los 30 *carroceiros* retirados, que en ocasiones reservaban una parte del lote para el alojamiento del compañero de trabajo no humano.



Figura 6. *Nélío*, uniformado, reúne material de construcción por solicitud de un vecino del barrio Planalto. (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, julio de 2016).



Figura 7. El *carroceiro* *Kelzinho* con el caballo *Furacão* transportando podas de árboles junto al *ajudante*, *Zé Calango*. (Fotografía de Ricardo Oliveira, Belo Horizonte, julio de 2016).

Lo anterior requiere una reflexión sobre las diferentes formas de habitar el mundo en las periferias urbanas, las distintas formas de estar vivo en la ciudad y sobre la alianza con los caballos de trabajo para tener una vida propiamente urbana. Todos los intentos de la empresa de urbanización por “descarroceirizá-los”, es decir, de convencerlos de que abandonen su oficio y “califiquen” para actividades relacionadas con la jardinería, la construcción civil y otros trabajos precarios fueron infructuosos, lo que la obligó a construir viviendas *provisorias* específicas para caballos en el propio pueblo, aprovechando un corral existente que luego fue ampliado para que todos los caballos pudieran concentrarse allí. Después de cinco años de existencia *provisoria*, el corral de São Tomás permanece, e incluso es ampliado progresivamente por los nuevos *carroceiros*, aunque menos de la mitad de los edificios previstos han abandonado el “planeamiento” de la (ahora extinta) *favela*.

El vínculo histórico con los *tropeiros* y la colonización del Estado es importante porque los *carroceiros* preexisten a la fundación de la ciudad, incluso en regiones que luego fueron adscritas al municipio, como Barreiro y Venda Nova. Es una forma de vida común en toda la ciudad de Belo Horizonte y más allá, y es un oficio habitual en todas las ciudades que abarcan la región metropolitana de Belo Horizonte. En todas estas regiones se percibe la importancia del compromiso ético y político de los *carroceiros* con las comunidades morales en las que participan —en estas comunidades morales los caballos se insertan como sujetos, y no como *objetos*—, y a partir de este vínculo comunitario interespecífico disputan el derecho a la ciudad desde las periferias urbanas.

En este sentido, los caballos son irreductibles al valor instrumental de la *tracción*; son seres vivos que tienen interioridad e intencionalidad, y se imbrican en una red relacional más que humana, en la que son tratados como trabajadores no humanos que comparten condiciones de vivienda y trabajo con los *carroceiros*.

ENTRE HOMBRES Y CABALLOS

La importancia de la relación entre hombres y caballos en la cultura *carroceira*, como se ha dicho, es irreductible al valor instrumental. El *devenir*

caballo que se convierte es una *linha de fuga*⁹ (Deleuze y Guattari, 1997) y una *linha de peregrinação*¹⁰ (Ingold, 2015). Al persistir en esta línea, los hombres se alían con los caballos y componen, junto con estos seres no humanos, el *circuito carroceiro*. Al insistir en esta línea en el circuito, comparten el tiempo y las condiciones de la vivienda, y trabajan con los miembros de la comunidad humana y equina para lograr colectivizar la autonomía en conjunto.

La autonomía y la singularidad son parte de la cultura *carroceira*, elementos a menudo celebrados por ellos en conversaciones inhalando rapé en los corrales, en los *bota-fora*^{11,12} o en las *cavalgadas*¹³ donde se habla del pasado de trabajos en los que se vieron obligados a someterse a un *patrão*, y el cambio con el presente y el futuro de libertad y responsabilidad compartida. Estando con los caballos, los *carroceiros* caminan, miran, cantan... construyen sus autobiografías urbanas caminando por senderos y experimentando situaciones en las que necesitan mantener sincronizada la atención y la acción, mientras se entrenan mutuamente (Ingold, 2010).

Son dos “especies compañeras” (Haraway, 2003), es decir, unidas desde una complejidad histórica a partir de la cual empezaron a vivir juntas, a convivir. No están involucrados en una relación sujeto-objeto o trabajador-herramienta,

⁹ El devenir-caballo y la línea de escape no se refieren a una imitación de uno por otro, ni a una simple relación entre los dos, sino a lo que constituye el “entre-dos”. Como todo devenir es minoritario, también es micropolítico y actúa como bloque de convivencia de los *carroceiros*-con-los-caballos y las vecindades, es decir, con los grupos sociales con los que entran en alianza o antagonismo, amistad o relaciones de guerra.

¹⁰ Como forma de desarrollar lo que él llama la perspectiva del habitar, y con miras a la antropología como una investigación constante y disciplinada de las condiciones y potencialidades de la vida humana, Ingold enfatiza que “a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra” (2015: 38) y que cada ser es la línea de su propio movimiento. Siendo todos caminantes, es a lo largo de los caminos donde se hacen posibles las habilidades, las observaciones y la comprensión, con la creatividad en movimiento.

¹¹ Los *bota-foras*, oficialmente llamadas Unidades Receptoras de Pequeño Volumen (URPV), son 34 centros de concentración de residuos sólidos urbanos en el municipio, gestionados por la Superintendencia Municipal de Limpieza. Desde allí, los escombros, la poda de árboles y los neumáticos son transportados en baldes por una empresa subcontratada a los Centros de Reciclaje.

¹² Una posible traducción de *bota-fora* puede ser “arroja hacia afuera”. (Nota de la traducción).

¹³ Las *cavalgadas* son fiestas muy habituales en el circuito *carroceiro*. Suelen realizarse en pequeñas fincas, muchas de ellas ubicadas en las regiones Norte y Venda Nova, y son momentos importantes de sociabilidad entre *carroceiros* de diferentes regiones de la ciudad y su región metropolitana.

sino sujeto-sujeto y trabajador-trabajador. Esta alianza entre hombres y caballos conduce a una reciprocidad singularmente establecida entre ellos, y a una disciplina que permite entrenar la atención y desarrollar habilidades especializadas. En esta relación, hombres y caballos se suceden, se llaman entre sí, *respondiendo* preguntas planteadas en y por la relación (Derrida, 2011). Lo que predomina, de hecho, es estar juntos, estar *con*; seguir y guiar alternativamente por senderos y recorridos tradicionalmente seguidos por generaciones de *carroceiros*, comúnmente emparentados, siempre *cercanos* al lugar donde viven y donde tienen un lugar socialmente establecido. Como Derrida correctamente describe, diferentes formas de estar *con* los animales implican diferentes formas de estar vivo en el mundo:

“Vivir, hablar, morir, ser y el mundo como ser-en-el-mundo o como ser-para-el-mundo, o estar-con, ser-antes, estar-detrás, ser-después, ser y seguir, ser seguido o ser siguiendo, ahí donde *yo estoy*, de una forma u otra, pero irrevocablemente, *cerca* de lo que llaman el animal” (Derrida, 2011: 28-29, énfasis en el original).

Compartiendo condiciones de vivienda y trabajo, producen una temporalidad más que humana. Los caballos necesitan tiempo libre para pastar, ya que los caballos de este circuito no solo están trabajando. Ejercen su voluntad, pero siempre bajo la supervisión de la comunidad en general y de los *carroceiros* en particular. *Pulquenta*, una yegua que acompaña desde hace años al conductor *Babão*, tiene sus momentos libres en los que pasea por la *favela* por rutas ribereñas, luego de lo cual regresa, sola o con sus yeguas “amigas”, siempre alrededor de las cuatro de la tarde.

Ella no es la única que se adhiere a la temporalidad del corral. Hay mucha gente viviendo en la *favela*. Hay un movimiento y ritmo único en la noche, cuando las gallinas empiezan a trepar, por las carretas, a los árboles donde duermen por la noche —según las adiestran sus respectivos dueños—; los perros y gatos están ansiosos por la comida, preparándose para el descanso nocturno. Esta *temporalidad* fue producida colectivamente por aquellos que viven en el tejido del cual se sustentan en el mundo desde la comunidad y más allá. Al movimiento de los caballos se suma el movimiento de patos, gallinas, cabras, que comienzan a agruparse alrededor del corral, donde se bañarán

antes de comer la merienda reforzada. Además de esta comida, se coloca heno en un recipiente en el establo, siempre individual, donde el caballo comerá durante toda la noche.

Los *carroceiros* son heterogéneos. Comparten un contexto, una ciudad, un circuito relativamente delimitado en el tejido urbano, pero se apropian del entorno urbano de formas significativamente diferentes. Existen diferencias raciales, generacionales, religiosas y socioeconómicas que distinguen a los *carroceiros* entre sí, a pesar de los elementos comunes que los unen. La fe, en general, es parte de este vínculo de compañerismo y protección mutua. Si el *carroceiro* depende del caballo para vivir, porque del trabajo que hacen juntos obtienen los ingresos para vivir una vida urbana, el caballo también depende del cuidado del *carroceiro*, incluido el cuidado espiritual, para trabajar con buena salud y seguridad. Los católicos invariablemente bendicen a sus caballos de vez en cuando, velan por ellos con agua bendita y promesas, mientras que los evangélicos repiten las oraciones diarias y los protegen con aceite ungido, que reciben en las iglesias evangélicas, especialmente en las neopentecostales.

El caballo *Falcão* ha estado con el *carroceiro Nelio* durante tres años. El trabajo diario se basa en la atención mutua desarrollada y entrenada entre el *carroceiro* y el caballo, en la que prima la observación de los mínimos signos de cambio de comportamiento. Un *carroceiro* observa las miradas, la respiración y el movimiento de las orejas para ver si el caballo está perezoso, agitado o ansioso, con el fin de considerar y calcular los momentos de descanso y alimentación, de manera de establecer una comunicación que posibilite el trabajo en conjunto y que sea agradable para ambos. La provisión de una alternancia de ritmos que mantenga una buena comunicación y respeto mutuo entre trabajadores humanos y equinos es una tarea cotidiana en esta forma de vida, que llamamos *cultura carroceira*.

Más allá de las divisiones naturalistas radicales, tales como entre humanos y animales, cultura y naturaleza, racionalidad e instinto, los *carroceiros* a menudo consideran que los caballos son miembros de familias extensas y, por lo tanto, miembros-sujetos de comunidades. Lo que tienen en común es, sobre todo, la convivencia: *convivir*, trabajar *con*, comer al mismo tiempo, descansar juntos, alternar ritmos de trabajo y descanso. Incluso la tarea

de cortar la hierba, que no tiene nada de simple, la realizan los *carroceiros* en momentos en que solo el hombre trabaja para el caballo, mientras que el caballo ya está en su tiempo libre.

También considerando el reconocimiento de los caballos como parte de la familia, existe una intensa circulación de caballos entre los *carroceiros*, quienes fácilmente pueden rastrear el origen y destino de los animales que *están* o han *estado con ellos*¹⁴. Describir esta circulación excede los objetivos de este artículo, pero es importante mencionar que las familias biológicas de los caballos son observadas y acompañadas por las familias de los *carroceiros*, y la intensa circulación de los animales a lo largo del circuito respeta idealmente una noción de corresponsabilidad del ser humano sobre los caballos, y el vínculo casi nunca se rompe por completo después de una eventual venta del animal.

CABALLOS EN LA CIUDAD

Los caballos se encuentran en el ambiente urbano, es decir, en el suelo pavimentado de una gran capital. Son personas vivas que viven en la ciudad, tienen habilidades formadas en la ciudad, conviven con otros caballos igualmente nacidos y criados en la ciudad, sobre el mismo asfalto que generaciones pasadas de caballos y *carroceiros* ayudaron a instalar e inaugurar en la nueva capital de Minas Gerais. Por lo tanto, el “piso” que pisan cuando habitan el mundo no es puramente *artificial* ni simplemente *natural*, sino que está compuesto por diferentes flujos de material, sin embargo, se les debe poner zapatos de goma en el casco para producir una nueva adherencia a los cerros belorizontinos, hoy asfaltados.

La relación entre hombres, caballos y ciudad, sin embargo, atraviesa un momento tenso, ya que activistas protectores de animales se han aliado con empresarios y políticos para defender la prohibición total del uso de carromatos, con argumentos que van desde acusaciones de maltrato hasta la fluidez del

¹⁴ Muchas veces, cuando les preguntamos a los *carroceiros* cosas como “¿Cuándo compraste este caballo?”, ellos respondieron: “Él ha estado conmigo durante tres años”, mostrando una relación de compañerismo más que de propiedad/posesión.

tráfico. Esto constituyó un conflicto ambiental urbano que involucró disputas sobre carretones y animales que trabajan, así como las reglas que deben guiar la convivencia y el trabajo en la ciudad entre hombres y caballos.

HUMANOS DE LA METRÓPOLIS/*CARROCEIROS* EN LA METRÓPOLI: DEL PISO DE LA COMUNIDAD A LA AUTONOMÍA Y CIRCULACIÓN EN LA CIUDAD

El *carroceiro* está en el mundo y lo habita de forma sincrónica y simultánea con los caballos. Es decir, “el *carroceiro*” solo existe después de la alianza entre el hombre y el caballo alrededor del carretón. A partir de ese entrelazamiento en el tejido y en la comunicación entre las especies, ambos construyen la dignidad de estar vivos a través de la acción productiva que realizan juntos. Este mundo habitado está compuesto por el entrelazamiento de la tierra, los flujos de materiales y las necesidades de los clientes. El derecho a la ciudad para los *carroceiros* significa que pueden aliarse con los caballos y, con ellos, ser autónomos y libres con los caballos de los que son responsables. Actualmente, el trabajo de los *carroceiros* está relacionado con la eliminación de residuos de construcción. La relación, por tanto, también incluye a otros actores como clientes, veterinarios, empleados de Bota-Fora, etcétera.

A partir de esta forma de vida, posible por la alianza con los caballos, de esa circulación y esa interrelación con otros grupos sociales urbanos, los *carroceiros* construyeron las casas en las que vivían antes de la intervención del Programa Vila Viva con su propio esfuerzo. Al mismo tiempo en que el reconocimiento del conductor en la ciudad se desvanecía/colapsaba, el Estado llegó a Santo Tomás en 2011 para atender una antigua demanda de los residentes: poner fin a las inundaciones en la región y colaborar para reducir la violencia asociada al narcotráfico. Para esto y para aquello, de acuerdo con los objetivos oficiales, se implementó el Programa Vila Viva en los pueblos de São Tomás y Aeroporto (Oliveira, 2014). A través de una concepción de la planificación urbana de las favelas tan homogénea y excluyente como el urbanismo que precedió a la construcción de Belo Horizonte, este programa ya ha derribado los innumerables circuitos, relaciones y construcciones de sentido que tuvieron lugar en cada una de las favelas que transitaban por este tipo de intervenciones (Motta, 2013). Contradictoriamente, “Vila Viva” redujo el número de seres

humanos y trató, en vano, de erradicar la legitimidad del alojamiento de seres no humanos en ese lugar. En un barrio pobre, las casas en realidad se construyen sobre la vida de sus habitantes, en el movimiento y el tiempo de esas vidas. Casas que no son simples “cajas estandarizadas que sirven para que las personas vivan”, sino lugares de vivienda interespecífica, contruidos y equipados con materiales y cosas que circulan —muchas veces de los fletes que realizaban, incorporando muebles, adornos y otras cosas—, y pasan ser parte de las casas de los *carroceiros* y de sus vecinos en la comunidad.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de la heterogeneidad entre los *carroceiros*, considerando las varias generaciones emparentadas, así como los trabajadores eventuales y los ayudantes, existe una forma de vida común en la que se comparte la misma ética, tejida en una amplia red de relaciones, además de un mercado interno mediante el cual comercian, a través de *catira*¹⁵, caballos, carretas y equipamiento. En esta red delimitada por los *carroceiros* hay expresiones específicas, conocimientos y acciones especializadas para tratar con el caballo, con los clientes y con el tráfico. No menos importante, los *carroceiros* actualizan las rutas tradicionales de los padres, tíos y abuelos, además de hábitos que los unen, como el gusto por los caballos, la equitación y el *rapé*. También destacan por sus habilidades de comunicación con seres no humanos, por sus conocimientos de nutrición e hidratación equina, limpieza de cascos, corte de llantas, producción e instalación de zapatos de goma, así como por mantener buenas relaciones en el barrio donde construyen sus respectivas clientelas, tratando bien al caballo y manteniéndolo sano y fuerte para que el cliente perciba el compromiso con la salud del animal, además del trabajo bien hecho.

¿Cómo se convierte una persona en *carroceiro*? Después de pasar la primera prueba, que en la práctica es un momento fundacional que no tiene tiempo exacto para ocurrir, pero que se concluye solo con el paso del tiempo,

¹⁵ *Catira* es una modalidad de intercambio y reciprocidad que involucra bienes y regalos, con pagos en servicios y/o en cuotas con pagos semanales.

es el momento en que el ayudante adquiere lo que los *carroceiros* llaman *afecto por* el caballo. Luego, progresivamente va adoptando las normas culturales de los *carroceiros*, principalmente en la posición relativamente sumisa de ayudante (o *esclavo*, como suelen bromear), cuando las preocupaciones fundamentales de tratar con el caballo se enseñan a partir de la práctica. El novato participa en todas las etapas del proceso de cuidado animal y convive cada vez más tiempo con el caballo. El *carroceiro* envía al ayudante a buscar las comidas para los caballos, que se venden en la panadería. Allí también compra bocadillos a todo aquel que adhiera, sumergido, a la temporalidad única del corral.

Esta forma minoritaria de ser urbano no ignora el progreso, el desarrollo tecnológico o la intensificación de la urbanización y circulación del automóvil, ni tampoco el surgimiento de activistas protectores de los animales, que eventualmente los atacan o persiguen, sino que se adhieren y se adaptan a los nuevos contextos, exigiendo de la ciudad el derecho a seguir haciéndola diversa, múltiple e irreductible a un proyecto hegemónico de sociedad. Así, los *carroceiros* presentan, en su *devenir*, una apertura para la convivencia comunitaria más allá de los humanos, que involucra a hombres y caballos en un mismo tejido que convive en comunidades morales periféricas, sobre cuyas bases se encuentra la circulación y la convivencia urbana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Vanessa de (2003). *Acidente de trabalho e perfil sócio e econômico de carroceiros em Belo Horizonte nos anos 2001 e 2002* (Dissertação de mestrado em Medicina Veterinária). Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
- Barbosa, Jorge Luiz (2014). As Favelas na Agenda Política do Direito à Cidade. *ADvir*, 32, 61-73.
- Costa, Ana Carolina Silva, y Arguelhes, Delmo de Oliveira (2008). A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século xx. *Universitas Humanas*, 5(1/2).
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (1997). Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, 4, 11-113.
- Derrida, Jacques (2011). *O animal que logo sou*. 2ª ed. São Paulo: UNESP.

- Guimaraes, Berenice Martins (1992). Favelas em Belo Horizonte: tendências e desafios. *Análise e Conjuntura*, 7, n. 2/3).
- Haraway, Donna (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Holston, James (1993). Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21, 68-89.
- Ingold, Tim (2010). Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33(1).
- (2015). *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- Lopes, Nian Pissolati (2013). *Homemcavalo: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte* / Nian Pissolati Lopes. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
- Motta, Luana Dias (2013). *Sofrimento, responsabilização e desejo: uma análise dos processos decorrentes das mudanças de moradia no âmbito do Programa Vila Viva – Belo Horizonte* [manuscrito]. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
- Oliveira, Ricardo Alexandre Pereira de (2014). *O dispositivo da Gentrificação: etnografia da intervenção do Estado para fins de urbanização nas vilas São Tomás e Aeroporto, em Belo Horizonte-MG. Monografia* (Graduação em Antropologia com habilitação em Antropologia Social). Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
- (2017). *Carroça Livre: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da vila São Tomás e adjacências. Belo Horizonte* [manuscrito] (Dissertação mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- Rezende, Heloisa Helena, Maristela Palhares, Estevão Aguiar, Regina Helena Silva y Maria Pereira (2004). Impacto da migração dos carroceiros de Belo Horizonte: setor formal para o setor informal. *Anais do 2o congresso brasileiro de extensão universitária*.

ARREANDO AL FUEGO EN LOS RINCONES DE PUMANQUE¹

Wladimir Riquelme Maulén

Cada 11 de febrero concurren habitantes de los Rincones, de la comuna de Pumanque², a la fiesta religiosa de la Virgen de Lourdes del Agua Santa en el Rincón el Sauce. Asisten a solicitar o pagar mandas a la Virgen de diversas formas, a pies descalzos desde lejanos lugares, hasta en camionetas estacionadas a las afueras de la Quebrada del Sauce. Las motivaciones van de la mano con los diversos milagros que ha cumplido la Virgen. El más comentado en la fiesta de 2017 es que protegió la zona de los Rincones de Pumanque de los incendios forestales ocurridos a finales de enero entregándoles fuerza, energía, conocimiento y fe a los vecinos que lo apagaron. Mientras se encienden las velas y se hacen filas para beber el agua del pozo de la Virgen, se generan innumerables conversaciones alrededor de la Gruta, las que concluyen que el fuego no llegó a los Rincones de Pumanque porque la gente lo supo controlar. El fuego es recordado como un ser viviente silvestre que anduvo por los montes y quebradas de la zona, al que sus propios habitantes lograron domar.

La fiesta se divide en tres momentos. Por la mañana participan los cantores a lo divino, quienes se retiran al mediodía para dar paso a la misa. Sus encargados transmiten con pundonor que se debían restringir los asados al almuerzo, ya que la Gruta se encuentra en una propiedad privada cuyo dueño prohibiría la fiesta los años posteriores si se encienden las tradicionales parrillas en que los devotos, de diversos lugares, aportan con animales y que comparten con las familias que asisten a la fiesta que en 2017 se intentó centralizar solo en la misa.

¹ El material etnográfico fue registrado en el marco del Proyecto Fondart Regional N° 406839, “Puesta en valor de las devociones a la Virgen del Agua Santa, comuna de Pumanque”, en que el autor del presente texto es coinvestigador. La reflexión es parte de los resultados del Proyecto Fondecyt Regular N° 1140598, “Antropología del bosque”.

² Ubicado en la provincia de Colchagua, VI Región del Libertador Bernardo O’Higgins, Chile.



Figura 1. Fiesta. (Fotografía de Wladimir Riquelme).

Por la tarde, dos campesinos se encuentran alrededor de la Gruta a conversar sobre sus experiencias con el fuego. “Era una bestia descontrolada”, dice uno al otro, quien le responde con las decisiones que fue tomando junto a su familia y vecinos para controlar a la bestia. La conversación se concentra en las formas en que el fuego se “arreó” por las lomas y “correteó” por los montes, tal como si fuera un animal silvestre. El fuego es percibido como un animal salvaje que debía ser domesticado y para ello se utilizan expresiones provenientes de las técnicas propias del trabajo del campo, ganadero y agrícola, las que son tradicionales de la zona de los Rincones.

Campesino 1: Oiga, no va a parar hasta que se queme todo. Lo que quedó aquí es un milagro.

Campesino 2: Tiene toda la razón, el fuego tuvo que pasar por aquí y no pasó nada... fíjese que se paró solo.

Campesino 1: Andaba encarneado³ ese fuego. Andaban olitas de fuego de como un kilómetro para arriba, a mitad de la loma, ¡delgadito! Lo arreamos a caballo y unos azotes hasta la quebrada y ahí la bomba lo apagó. También lo encontramos en el pastito corto, los bomberos nos dijeron que por ahí no pasaría, y qué, les dije que por ahí pasaría más rápido que en el monte. Así fue, no había caso.

Campesino 2: La vieja mía nos gritaba “¡vayan a atajar el fuego!” y nos mostraba las moras secas en medio de los pinos. Ahí estaba el fuego, fíjese, ahí estaba prendidito. Los de la Conaf muy echaditos debajo de los quillayes y el fuego bien mañoso corriendo por los montes. Si no conociéramos estos cerros, muy quemado aquí estaría.

Campesino 1: Sí. Fíjese que nosotros lo encontramos llegando al bosque para abajo, en el santo que cuida a los Silva en Colhue. Ahí estaba escondido y los pacos nos querían sacar, pero si nosotros conocemos el cerro como para arrear el fuego hasta abajo al camino.

Por ahí andaba el fuego. Los campesinos conocían su camino y debía ser arreando⁴ hacia sectores descampados para ser apagado. El fuego transitaba por plantaciones de eucaliptus y pinos, las que se encuentran principalmente en los sectores de La Gloria y Colhue. Fueron completamente devastados por el incendio. También aparece en terrenos con densos matorrales y pastizales que se han acumulado la última década debido a la sequía. Este material orgánico era principalmente consumido por “vacas y caballos que hemos dejado de reproducir por falta de agua”, explica uno de los campesinos. Este problema ha mermado la industria ganadera de la comuna, lo cual ha derivado en desempleo, migración hacia otros sectores y reconversión laboral hacia la apicultura, principalmente.

Relacionado con la escasez de agua, el último camino que tomó el fuego fue por árboles secos, los cuales eran fructíferos para que se escondiera

³ Animal asilvestrado que se escapa del rebaño.

⁴ Expresión campesina con que se describen las formas de apagar el incendio. Proviene de la arrearía, referido a mover los animales por un camino definido por el arriero. Esta expresión grafica la razón por la cual el incendio no llegó a la zona de los Rincones.

y brotara de un momento a otro. Estos eran los caminos que seguían los campesinos para arrear el fuego, los cuales fueron sugeridos para instalar cortafuegos a los especialistas de Conaf, bomberos y militares que llegaron a apoyar. Pero, como en diversas instancias del Chile actual, las sugerencias no fueron escuchadas. Los propios campesinos se organizaron en cuadrillas para ir a esos lugares y atajar el fuego en sus bordes. En este sentido, las acciones colectivas de los campesinos que habitan en la zona de los Rincones fueron decisivas para que el fuego no llegara a sus hogares.



Figura 2. Eucaliptus quemados. (Fotografía de Wladimir Riquelme).

La mirada campesina sobre el incendio es campo fructífero para promover un desarrollo local, y a su vez, para pensar una conservación socialmente inclusiva de los sistemas socioecológicos locales, ya que existe una conciencia territorial sostenida en lazos sociales y relaciones de solidaridad que se manifiestan en contextos de catástrofe. Sin embargo, Pumanque todavía sufre de las consecuencias del terremoto de 2010 y es una de las comunas con mayores índices de pobreza del país (Ministerio de Desarrollo Social, 2015). De

alguna u otra manera, es un territorio en que se conservan prácticas tradicionales propias de, incluso, la época colonial (Tapia, 2010), por su aislamiento geográfico y económico con respecto a los centros urbanos que lo circundan. Dentro de los principales atractivos culturales de la comuna destaca el relato que sostiene que en ella vivió una amante de Manuel Rodríguez, con quien tuvo un hijo, y varias personas del pueblo dicen ser su descendiente. A su vez, conserva a la entrada del pueblo un monumento recordatorio de la visita de Augusto Pinochet en 1977.

Por otra parte, los terrenos de la zona de los Rincones están distribuidos de forma desigual. Los “terrenos grandes” son herencias de la época colonial, representados en el topónimo de Hacienda para referirse a aquellos lugares. Sus dueños viven principalmente en Santiago o Rancagua, pero quienes las mantienen son los campesinos que viven en las periferias de aquellos terrenos. Esto ha permitido la permanencia de prácticas sociales que diferencian al patrón, quien decide qué hacer, y al campesino, quien habita durante el año en el lugar. Durante el incendio, dicha dicotomía pierde sustento, ya que son los campesinos quienes deciden cómo apagar el incendio. Ellos señalan a los actores provenientes de instituciones estatales las modalidades para combatir el incendio, ellos deciden por dónde y cómo apagar el fuego, ellos actúan de forma colectiva para extinguir la catástrofe.

Campesino 2: La señora mía me avisa que vienen llegando los milicos. Que armemos la mochila, echemos el carnet, que nos van a llevar. “¿Para dónde?, les digo yo. “Ándele para acá, por la cresta, que vamos a atajar el fuego, mire que allí se va a arrancar”, les dije.

Campesino 1: Ahora se viene a hacer el bueno con los milicos, usted está viejo ya.

Campesino 2: Qué, fíjese. Nosotros sabíamos que había un camino y se lo fuimos diciendo. En el camino poníamos al fuego y lo echábamos para allá, hasta arrinconarlo para abajo. Después se nos hicieron las dos de la mañana y el fuego lo teníamos en unas moras. Fuimos a pedirles a los bomberos que nos prestaran el carro para tirarle agua y que el fuego estaba ahí, que lo teníamos arrinconado. “No, lo tenemos que evaluar primero y llamar al comandante”, me responden. “Váyanse a la cresta”, les dije.

Fuimos a caballo al fundo de abajo, trajimos dos tractores y lo apagamos, fíjese. Después apareció el fuego por el bosque de amanecida y quemó dos casas. Me encontré a los mismos bomberos echados, comiendo y tomando cerveza en el camino.

Campesino 1: Oiga, si con los mismos tractores lográbamos arrear al fuego. Ahí andaba el fuego en unas moras grandes y llegó un cabro valiente que se tiró con tractor, fuego abajo y arriba de la máquina. Atajó dos fuegos con la máquina.

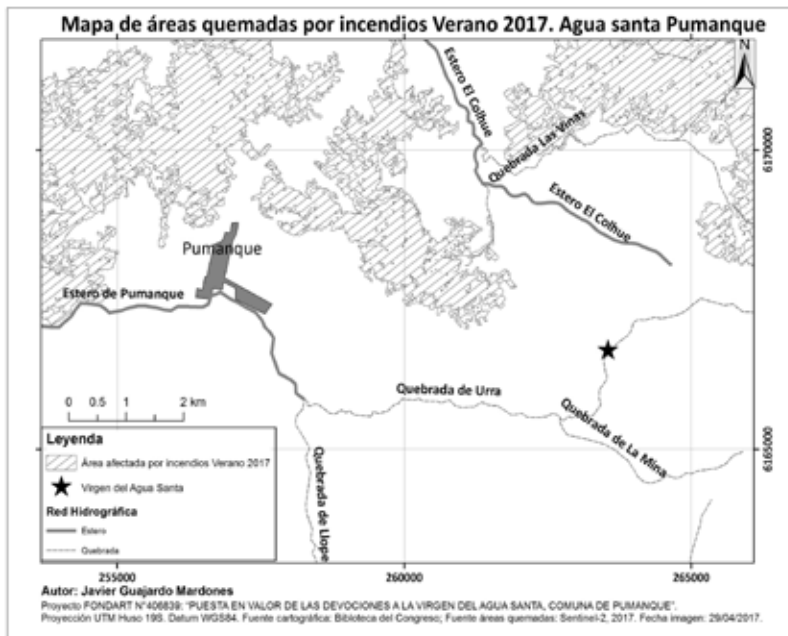


Figura 3. Áreas quemadas alrededor de la Virgen del Agua Santa. (Mapa elaborado por Javier Guajardo).

Así fue arreado el fuego. La mirada campesina sobre el incendio permite adentrarse en el profundo conocimiento local sobre el territorio, las técnicas y herramientas del trabajo ganadero y agrícola y, por sobre todo, en el profundo tejido social entre los campesinos que permitieron, en esta ocasión, que el fuego no llegara al sector de los Rincones de Pumanque. Como se observa en la Figura 1, el fuego estuvo en los alrededores del Rincón del Sauce.

Observar al fuego como una bestia permitió entender sus caminos, definir dónde esconderlo y, principalmente, cómo debió ser arreado.

La conversación entre los campesinos concluye cuando agradecen a la Santa Virgen de Lourdes, “dueña de los Rincones”, por proteger el territorio del incendio. La permanencia de este tipo de creencias está relacionada con el conocimiento tradicional sobre el territorio, que, en el caso de Pumanque, permitió extinguir el incendio forestal iniciado por la caída de tendido eléctrico en una zona con matorrales y pastizales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ministerio Desarrollo Social (2015). Estimación de la pobreza por ingresos a nivel comunal. Recuperado de <http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl>
- Tapia, Alejandro (2010). Pumanque, la tierra de Manuel Rodríguez que perdió su patrimonio. *La Tercera*. Recuperado de www.latercera.com

(IN)MOVILIDADES ISLEÑAS, EMOCIONES Y MATERIALIDAD¹

Alejandra Lazo Corvalán

Diego Carvajal Hicks

EL VIAJE DE ÁLVARO

Un viaje cotidiano en el archipiélago de Quinchao (Chiloé) puede ser como el de Álvaro, quien reside en la isla de Alao (una de las islas más pobres y alejadas del archipiélago de Quinchao), en el sector de Miraflores, pequeña localidad al interior de la isla y donde es posible llegar caminando, en camioneta o a caballo. Este sector está muy alejado del muelle, punto de contacto, entonces no hay comercio ni tampoco ningún servicio municipal. Los intercambios son pocos y específicos.

Álvaro tiene 24 años y trabaja en la misma isla, en electricidad (estudió Técnico en Electricidad en el internado Achao). Es un joven que, a diferencia de otros, se siente conforme y tranquilo con este trabajo y con la idea de no migrar. Le quedan dos años de trabajo aún en la central de Alao y la precariedad energética se hace presente con cortes de luz cotidianos. Entonces, como el asunto de la electricidad es de importancia para los isleños, se instala como tema de conversación inicial.

El día anterior, la lancha (MARBELLA III) no pudo salir por el clima. Entonces, ese día en la noche Álvaro llamó a Carlos (joven que tiene una camioneta, hace fletes y acercamientos al interior de la isla) para que lo fuera a buscar al día siguiente y así optimizar el recorrido desde su casa. Si no consigue camioneta tendría que caminar aproximadamente 40 minutos bajo la oscuridad (6 a.m.) por un camino de tierra. Solo la gente con recursos en la isla llama a una camioneta, los menos; la gran mayoría hace largos y cansados trayectos a pie cuando tiene que viajar (con cajas, maletas, mercancías).

¹ Los autores agradecen a Conicyt por el financiamiento del proyecto Fondecyt de Postdoctorado 3140115.



Figura 1. Muelle Isla de Alao, 2019. (Fotografía de Diego Carvajal).

Se podría decir que el viaje de Álvaro comienza con la planificación del día anterior. El motivo del viaje de este día es ir al pueblo de Achao a pagar la luz y luego —aprovechando, en tanto joven y su libertad de maniobra (no tiene hijos ni mayores compromisos)— se iría a Castro a pasar el fin de semana en casa de sus familiares y encontraría algunos amigos. Él ya viene, desde redes sociales (WhatsApp), agenciando estos movimientos.



Figura 2. Lancha recorrido Isla de Chaulinec “Constanza Andrea”, 2017.
(Fotografía de Diego Carvajal).

La lancha saldría ese día a las siete de la mañana y Carlos debía a las seis un cuarto ir en busca de un primer grupo, llevarlo al muelle, descargar, para luego ir al sector de la casa de Álvaro a buscarlo.

Nosotros lo acompañamos en este recorrido y lo encontramos en la camioneta. En la camioneta todos van en silencio, pues estaba amaneciendo y nadie parecía querer conversar. Llegamos al embarcadero y, casi siendo las siete, caminamos junto a Álvaro hacia la lancha. Nos subimos en silencio y quedamos en la parte de arriba de la lancha, a pesar de que casi todos (gente de mayor edad y niños) se van rápidamente hacia abajo por el frío y por una *garuga* que, lentamente, caía sobre nosotros.

La lancha parte en silencio, bajo la lluvia, está amaneciendo. Álvaro, nosotros y otro joven seguimos en la parte exterior, nos mojamos. La lancha no va muy llena ese día, a pesar de que se había suspendido el último viaje por el tiempo.



Figura 3. Lancha de recorrido Isla de Alao “Marbella III”, 2019. (Fotografía de Diego Carvajal).

Nos damos cuenta de que esta posibilidad de ir afuera con lluvia de amanecida la pueden experimentar personas jóvenes que dan más interés en ir solos y al aire libre, a diferencia de gente mayor y su repliegue al interior. La subida con Álvaro fue rápida, silenciosa, como se observa en jóvenes que viajan casi siempre solos y sin mucha carga (de ida, principalmente).

Álvaro lleva tan solo una pequeña mochila (resistente al agua, al igual que sus zapatos), que acomodó al lado del tubo de escape.

La *garuga* cae lentamente, sin embargo, era intensa y proseguía junto a nosotros, en las cabezas y caras, pero la resistíamos en el inicio del viaje. La *garuga* se instala, aquí, como un objeto más que influye en la experiencia que en ese momento estamos teniendo del viaje. Apenas nos subimos, nos pasan rápidamente los chalecos salvavidas naranjos... a nosotros nos incomodan.

Álvaro, nosotros y otro joven de unos 17 años seguíamos arriba. Este último llevaba una parka para la lluvia y un gorro que lo protegía y donde podía llevar fácilmente los audífonos blancos para escuchar música (objetos propios portables). En un momento llegamos a pensar que este joven era amigo de Álvaro, pero luego nos dimos cuenta de que solo se conocían de vista.

Álvaro está callado hoy, habla poco... nos dice que aprovechó de viajar porque con el clima malo todo es peor y no se puede hacer nada. Su voz es baja y casi todo el rato, sutilmente, hay que acercarse un poco más. Él mete ambas manos al interior del chaleco salvavidas. Lo hace por el espacio central y abierto del chaleco. Técnica (objeto y cuerpo) para el frío y así calentar las manos un rato, o incluso más, como forma de descanso.

Cuenta que, antes de que lo pasáramos a buscar, desde las 5 a.m. estaba tomando mate con su madre. Hemos visto en nuestra visita que esta práctica es muy común entre los isleños, es una forma de encuentro, de socialización, de compartir. Ambos conversaban de lo que él haría en el pequeño viaje, así como de los cortes de la luz en la isla.

Ahora Álvaro se pone el gorro de la parca, al poco rato se lo saca. El agua ya iba dejando puntos blancos en su cabello y en la ropa de nosotros. Conversábamos en torno a las formas de comunicarse con sus contactos y amigos. La importancia del WhatsApp como manera de mantener un grado de actualidad con sus relaciones de amistad y los tiempos de espera para poder concretarlas. Valoración por tecnologías que, desde la ausencia del lugar para relacionarse, hacen habitar esa misma virtualidad. Por esta vía se establecen posibilidades reales de contacto, en especial con muchos amigos del interno (de Achao) que vivían en otras islas.

Seguimos arriba, aun cuando el agua sigue cayendo. Esto quizás es común de resistir para Álvaro, pero después de un rato nos afecta a todos. Queremos bajar a cubrirnos, estamos mojados, pero no sabemos cómo decírselo a Álvaro.

Siendo ya las siete cuarenta queda una media hora para llegar, según dice Álvaro.

De pronto, él se mueve para observar hacia abajo y nos invita a que nos pongamos en la escalera. En el segundo escalón de arriba hacia abajo, pues de ese modo evitaríamos el agua y el frío. Ahora estábamos al costado de la escalera, frente a frente. Sin embargo, cuando la gente subía debíamos afirmarnos con nuestras espaldas y manos. Entre los que suben y nosotros no hay tensión, al facilitarles un poco más la subida en esa empinada escala. Estando en la escala requeríamos del apoyo de nuestros brazos, de lo contrario, no podríamos estar sostenidos.



Figura 4. Lancha de recorrido Isla de Alao “Marbella III”, 2019. (Fotografía de Diego Carvajal).

Estamos cansados de la posición... sin embargo, movimientos nos indican que empezamos a llegar a Achao y esta situación interrumpe la conversación con Álvaro. La gente empieza a arreglarse, a pararse.

Llegamos... nuestra bajada es rápida, no tenemos bolsos pesados que cargar ni mercancías.

Álvaro se dirige fuerte y rápido a la calle Serrano, que aún no abría el comercio. Revisa su celular caminando. Cruzamos la calle Las Delicias y vamos a la Caja Vecina, que estaba al frente de la casa de María Inés. El trámite es corto y lo esperamos afuera, pues el negocio en ese momento tiene más gente. Álvaro tarda unos cinco minutos y luego sale. Nos dirigimos, por la calle Ramón Freire, hacia el terminal de buses que llevaría a Álvaro a Castro. Pasamos por la plaza y nada de gente a esta hora. Faltaba poco también para que abriera el supermercado y ya había gente apostada afuera. Llegamos al terminal de buses y nos despedimos rápidamente.

A Álvaro le queda aún una hora y media de viaje en bus hasta Castro.

EN EL MUELLE DE ACHAO

En el mismo muelle, pero en la tarde, la llegada de algunos se mezcla con la espera de los que partirán (intercambios y emocionalidad entre conocidos y familiares). Improvisando dónde sentarse y un lugar de espera, la mayor parte de las personas esperan paradas o sentadas en los bordes y en las escalinatas que rodean el muelle, como también dentro del contexto comercial de la calle Serrano, el Mercado, con su zona posterior estilo persa y la costanera.

Se aprovecha para descansar, comer y conversar. Algunos también se instalan con objetos para vender: calcetines, poleras, gorros, todo vale, pues el muelle es un muy buen lugar para encontrar posibles compradores que aprovechan la oportunidad de comprar algo que no podrán adquirir en su isla.

A medida que llega la hora del viaje, todo se direcciona hacia el muelle y las lanchas. Este desplazamiento varía entre las emociones de las despedidas, las fuerzas desplegadas con las compras y objetos (refrigeradores, lavadoras) que se trasladan hacia el punto de contacto con las lanchas, y la hora de salida de la lancha, que apresura las acciones y estrategias.



Figura 5. A. Lancha de recorrido Isla de Alao “Marbella III”, 2019; B. Pueblo Achao, 2017; C. Muelle Achao, 2019. (Fotografías de Diego Carvajal).

Camino a la lancha, algunos jóvenes vienen con bolsas de tiendas de centros comerciales de la ciudad de Castro (objetos tecnológicos como televisores plasma y parlantes portátiles).

Las familias, lideradas por madres e hijos que ayudan con las cargas, y también de trabajadores hombres que vuelven a veces con algunos compañeros de trabajo con una sola mochila o bolso de mano. La mayoría de las personas traslada sus cosas, a pesar de que hay pequeños carros y fletes. Llegando a la lancha hay que asegurarse de subir los objetos y bolsos primero, para luego subir a la lancha, y avanzar hacia la lancha que irá a alguna de las islas. Las cajas y sacos de harina de encargo se instalarán en la parte de arriba, y los bolsos, como objetos más delicados, en un lugar techado para su resguardo.

El pueblo de Achao se articula por medio de los tiempos de los viajes. Será en la hora de llegada de las lanchas al pueblo de Achao por la mañana (las lanchas llegan desde las 8:15 hasta las 10:00 a.m.) cuando de algún modo el pueblo dará inicio a sus funcionalidades y servicios (cajeros automáticos,

supermercado, cajas vecinas, “liebres”, mercado, comercio contiguo), que hacen *punte* a los viajes de isleños a otras localidades más céntricas o contiguas como Curaco de Vélez o Dalcahue mismo.

Las salidas y desembarcos parecen entonces funcionar como contingencia de un pueblo superpuesto entre los tiempos tradicionales y la transacción neoliberal/urbana que implica el muelle.

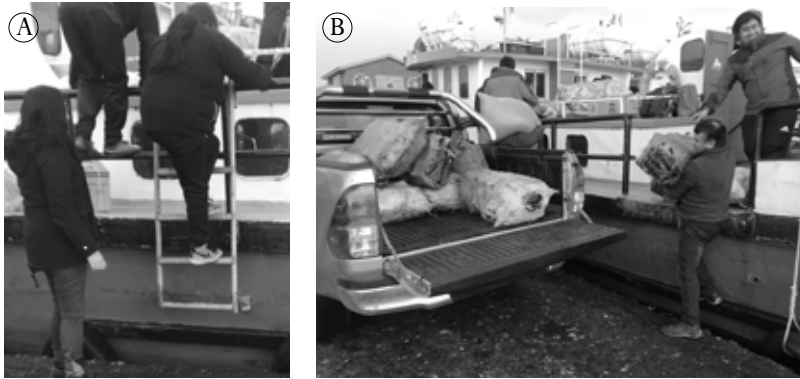


Figura 6. A. Muelle Achao, 2019; B. Muelle Achao, 2019. (Fotografías de Diego Carvajal).

Es posible ver no solo mucha gente en el muelle, sino también carros y camionetas que esperan, mientras se comienzan a descargar un sinfín de productos. En este sentido y dependiendo de las estrategias y cuerpos de la movilidad (mujeres, niños, ancianos, jóvenes), el tránsito y paso por el muelle puede ser una experiencia restringida y dificultosa ante la habilidad que implica el despliegue y organización en materialidades y superficies diferentes (lancha, bus, caminata, muelle, animal, fletes).

Lo que surge del encuentro entre cuerpos y objetos en el muelle de Achao es ruidoso y diverso: motores andando, maletas arrastrándose, cajas siendo cargadas, zapatos mojados, tacos, bocinas, autos, chistes entre operarios, la música de la plaza del mercado, los olores... la oferta de productos al ingresar a la lancha.

El muelle y su espacialidad parecen no ser solamente un contenedor de las movilidades isleñas, sino un *lugar* que propone amarras y orienta la acción. El muelle está mediatizado por la experiencia y emociones de quienes circulan

por ahí, al mismo tiempo que por los objetos que lo rodean (bordes, escalinatas, sillas, etc.), que permiten a los insulares la espera, la orientación, el encuentro y el contacto con lo que está más allá.

En el muelle, además de su materialidad, vemos cómo se despliegan y concentran enunciaciones y contactos físicos, como el uso de celulares, de sus aplicaciones de mensajería y de llamadas organizadoras de llegada. Una sonoridad que vibra entre lo material e inmaterial, y que constituye la dimensión auditiva que lo envuelve.



Figuras 7. Muelle/mercado Achao, 2019. (Fotografía de Diego Carvajal).

La intensidad del muelle sería la depuración y combinatoria de un habla encarnada que, a veces, viene en descanso (activo) para una próxima maniobra. Luego de la contingencia de las salidas y desembarcos hacia las tres de la tarde, Achao se siente vacío, como si su cuerpo le faltara, quizás se va restituyendo hacia el silencio que también lo forma... hasta la próxima llegada de las lanchas que vienen desde las nueve islas del archipiélago de Quinchao.

LA FIESTA DE SAN PEDRO DESDE LA CALETA LAS CONCHAS, LOS VILOS¹

Celia Cisternas Urbina

Caleta Las Conchas, situada en una pequeña orilla costera de Los Vilos, amanece en un despejado día de invierno, pero hoy no es cualquier día. Hoy es 27 de junio de 2015, y es la fecha escogida por los pescadores artesanales de esta caleta para celebrar y venerar a San Pedro, su representante religioso, pero también de cierta forma su “colega”. Pedro pescador es el resto del año uno más de ellos, pero, cuando se celebra su figura sagrada, su santidad está por sobre la cotidianeidad.



Figura 1. Fiesta en la caleta Las Conchas desde el altar de San Pedro. (Fotografía de Sebastián Cerpa).

¹ Experiencia investigada en el marco del Fondart Regional Coquimbo 2015, Folio 69125. “Lo divino y lo humano: Apropiações, reconocimientos y representaciones culturales de San Pedro en la pesca artesanal de la Región de Coquimbo”.



Figura 2. Baile chino de los pescadores de la caleta Las Conchas. (Fotografía de Sebastián Cerpa).

Así es como las jornadas anteriores se organizaron pintando la caleta de nuevos colores, colgando guirnaldas y banderas, acicalando sus pequeñas embarcaciones de madera y, lo más importante, rodeando a la figura de yeso de San Pedro de flores. Todo en este espacio se ha tornado festivo y especial. Incluso, todas las embarcaciones están fuera del agua, ordenadas y dispuestas como si fuesen una pieza ornamental.

Cerca de las 9 a.m. comienzan a llegar los primeros buses con músicos y bailarines, provenientes de diversos rincones de la IV Región e incluso de la V Región. Han recorrido grandes distancias para llegar hasta acá. Muchos de los músicos son escolares, los que limpian sus instrumentos y sacan a relucir sus bronces ensayando algunas notas. Por otra parte, los miembros de los grupos de baile los conforman hombres, mujeres y niños.

Estos últimos van camino a un galpón improvisado y se visten, las mujeres se peinan trenzas y moños con cintas y adornos. Cada grupo luce su uniforme, sus instrumentos y a ratos ensayan sus pasos. Se comienza a formar un bullicio, un sonido que, junto con el romper de las olas y el viento, va evidenciando una ruptura en la rutina del lugar. Hoy, el ir y venir de las redes y el pescado ha quedado relegado, ningún pescador debe trabajar en eso; dicen algunos que augura mala suerte porque este día deben dedicárselo a su santo.

Los pescadores se han organizado y han traído sillas alrededor del altar de su patrono. Los lugareños y algunos turistas empiezan a reunirse. Más buses se siguen estacionando en la parte trasera, las comparsas van sumando en número. Hay un clima templado, no solo por el sol que, a pesar del invierno, se deja sentir, sino por las risas y el entusiasmo de los asistentes, que entregan una significativa cuota de calidez. Mientras, en el aire, con cada vez más fuerza, se percibe olor a comida, a mariscos cocidos.

Los anfitriones del lugar, el baile chino de la caleta Las Conchas, les dan la bienvenida a los asistentes, quienes, ordenados en una fila frente a San Pedro, esperan su turno de rendirle honores y de dejar su estandarte, con el nombre de su agrupación, a sus pies. El baile chino de la caleta está conformado por los propios pescadores artesanales, también por sus hijos, niños y jóvenes, y por sus propios padres y abuelos. Las generaciones, con coronas de género y papel, danzan al son de sus flautas y pequeños tambores; tocan solo dos acordes, los que son más que suficientes para darles curso a movimientos

pausados y coordinados, que repiten una y otra vez mientras avanzan. Han ensayado desde hace semanas, y no solo han preparado sus trajes, sino que además han coordinado toda la logística de la instancia, una producción que surge desde ellos para la comunidad.



Figura 3. Pescadores pasean a San Pedro por las calles de Los Vilos. (Fotografía de Sebastián Cerpa).

La emoción embarga a un cantor a lo divino que recita versos al Santo; ha venido desde lejos, ha venido a pedirle a San Pedro que interceda con San Isidro para acabar con la sequía, la que por largos años se ha dejado sentir mermando las cosechas. Es un trabajador de la tierra, no del mar, pero de igual forma ha querido estar presente en esta celebración. Así es como varios alféreces le piden y agradecen al hombre santo, mientras observan con conmoción su figura e improvisan el canto en su honor. Hoy es el día en que trabajadores, jóvenes, niños y ancianos se inclinan para agradecer y rogar.

Después de esa instancia, todos se reúnen ordenados escuchando la misa, con el mar a un costado, a un par de metros. A pesar de no estar trabajando, los pescadores no se alejan del océano, de su cercanía con ese escenario fértil

e impredecible. Los asistentes reciben la comunión. Sus rostros transmiten tranquilidad. Ya está todo dispuesto para que San Pedro, junto a la figura de la Virgen, salga a pasear al pueblo de Los Vilos.

En sus hombros, algunos pescadores tienen la tarea de cargar a San Pedro y a la Virgen, dentro de pequeñas embarcaciones de madera hechas a escala. A su alrededor todo es una fiesta. Los vileños van saliendo de sus casas al escuchar la música, se unen a la peregrinación, los niños y los turistas observan entusiasmados. Los tambores, trompetas y flautas embriagan el ambiente. Hoy las calles son un escenario colectivo, todos pueden ser parte de esta fiesta. A diferencia quizás de la fiesta oficial, que se celebrará mañana y que cuenta con grandes auspicios y una producción de proporciones.

Luego de una larga vuelta, que ha durado más de una hora, San Pedro vuelve a su lugar. Se repite el ciclo anterior, y ahora todos los grupos se despiden con profundo respeto. El santo pescador deberá esperar un año más para salir de su espacio, pero permanecerá firme a un costado del mar, disponible para todo aquel que necesite de su amparo. Estará rodeado de redes, de gritos, de la frustración o la alegría del día a día del pescador. Pero quizás lo más significativo sea ese momento antes del amanecer, esa interna y solitaria petición para que la pesca sea buena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Miranda, Fabiola, Camila Aravena, Celia Cisternas, Rodrigo Díaz y Javier Valdés (2015). *Pescadores artesanales y San Pedro en la Región de Coquimbo. Entre el trabajo la creencia y la devoción*. Fondart Regional Coquimbo.

LAS MANIFESTACIONES MÍTICAS DE LA MINERÍA EN COLLIGUAY¹

Felipe Trujillo Bilbao

Solo había una persona que sabía dónde estaba la mina. Esa persona sacaba oro puro, con cincel quebrando la piedra. Era el único que sabía dónde estaba la mina, y cuando le faltaba platita iba de noche para que nadie lo viera. Pero un día un pastor de ovejas lo vio. Se dio cuenta de dónde estaban las piedras y de cómo sacaba el oro. El hombre lo mató ahí mismo, y lo enterró ahí mismo también. Hay una persona sepultada ahí y por eso está embrujada la mina.

Noé, quien ha vivido por más de 80 años en la zona, relata así una de las misteriosas manifestaciones con que cotidianamente se hace referencia a la minería del oro en el valle de Colliguay. Lo secundan en la construcción de esta atmósfera un grupo de hilanderas, quienes advierten al comensal de los peligros que acechan cerro adentro. “Hay perros que persiguen a quienes merodean, hay gente que sube buscando un yacimiento de oro y solo encuentran la muerte”. La codicia, sentencian, se paga caro.

Esconden entonces estos cerros de la Región de Valparaíso, varios kilómetros lejos del centro de Quilpué, más que solamente piedras preciosas. Son estos paisajes el escenario de crímenes pasionales y también el cobijo de refugiados políticos de todas nacionalidades que agradecen la dificultad de acceso

¹ Este relato corresponde a una versión mínima de un capítulo que nunca se escribió en la empresa de redacción de una tesis de antropología social sobre el agua, la apicultura y el bosque nativo. Se extienden los agradecimientos al proyecto Fondecyt Regular 1140598 por su apoyo para la realización del trabajo etnográfico que sustenta la narración. Todas las citas en comillas son fragmentos de entrevistas con antiguos habitantes de la zona, quienes amablemente cedieron su tiempo, confianza y conocimiento al antropólogo que, sin quererlo, se suma a la larga lista de personas de afuera que llegan al valle en busca de riquezas que llevarse a casa. Esta vez no son piedras, sino tesoros de otro tipo, los que me llevo a Santiago. Nunca fue escrito el capítulo en la tesis, quizás como parte del embrujo que hace esquivo al botín aurífero. Este texto es un intento, entonces, de romper el embrujo.

y la extensión inmensa de la cordillera adentro. Las pepitas de oro y los enigmáticos habitantes escondidos en este sector están protegidos, pero también acechados, por estas apariciones. El perro con aliento de azufre y ojos color fuego que sale por las noches al encuentro de seres humanos es una amenaza constante tanto para los transeúntes de mirada atenta en busca del yacimiento como para los ocasionales habitantes locales que retornan de una jornada de fiesta, llevando en el cuerpo varias copas de vino y chicha. Las penurias que se cuentan sobre quienes quisieron conquistar la cordillera para hacerse de un botín dorado, siempre fracasando, muestran a la minería como una empresa a la vez fascinante y traicionera.

Los primeros interesados en refugiarse en la inmensidad y probar suerte con el botín dorado fueron los españoles. En la zona se dice, con un cierto orgullo, que todos son descendientes de quienes llegaron al terminar la guerra de Arauco a reponerse, esconderse y emprender. *América Latina prometió oro*, pensaron. *En Colliquay se cumplirá esa promesa*, dijeron.

Pero como Noé advirtió, el mineral es tímido y no se hace presente a quien con codicia lo busca. De fracasos está construida la línea de tiempo de los permisos de exploración, de arriendos de maquinaria, de expediciones y de camiones que infructuosamente se adentran en los cerros. “Están unos meses y luego cambian de dueño”, se sentencia al preguntar sobre el estado actual de estos misteriosos yacimientos.

Pareciera ser, incluso, que el mineral, no contento con moverse caprichosamente, también *transmuta*. Se rompe el cerro por un lado buscando el oro y se abandona la tarea. El murmullo dice que ahora el mineral es de cobre y está en otra zona del valle —Los Yuyos—, pero esto quedó en nada, al rato. Luego dijeron los aventureros: “¡En el Totoral, allá en Quebrada Seca, hay hierro!”, aunque el interés se disipó rápidamente, pues en Los Canales otros estudiosos del tema dijeron que había cuarzo. Si en todos o en ningún cerro hay algún mineral, permanece como interrogante.

Noé se remite a la historia de la muerte del pastor de ovejas para explicarlo. No se puede olvidar que la mina está embrujada. No son pocos quienes han dado con ella en alguna excursión con animales. Ellos, emocionados, han dejado una prenda para identificar el lugar y volver con herramientas luego, pero nunca la vuelven a encontrar. El premio es muy succulento como para no

seguir intentándolo, incluso para quienes saben que el peligro acecha. Confiesa Noé: “Muchas personas han venido a buscarla, incluso nosotros mismos anduvimos muchas veces buscando la mina. Pero el cerro es tan grande, que quién sabe dónde está ahora”.

“¡Tiene razón, el viejo Noé!”, exclamaría Pedro, quien vive en el sector más alto de Colliguay, en lo que fácilmente podría ser la última residencia humana del valle. A espaldas de su hogar, la cordillera se muestra imponente y el tendido eléctrico encuentra su fin. Esta locación le ha permitido, durante los últimos 82 años, escuchar al cerro, oír sus historias y saber tenerle respeto. En más de alguna ocasión ha logrado sostener conversaciones profundas con los silbidos del viento que se cuela por las montañas. En estas reuniones ha escuchado la voz lamentosa de un pirquinero fallecido que tomó por residencia definitiva la cordillera, presa de los peligros de explorar y picar.

Suman y siguen, entonces, las muertes trágicas detonadas por la codicia, apilando cuerpos en la inmensidad. Serán estas presencias las que resguarden el secreto dorado del valle. Lo harán acompasadas con la enseñanza moral de que la codicia trae desgracia, de que a la cordillera se le respeta, y de que la fortuna y la riqueza son esquivas y temperamentales.

ATISBOS DE UNA REUNIÓN SINDICAL

Vivian Lay Pradel

I

A principios de este año mis errancias personales y el interés etnográfico siempre subyacente me llevaron a asistir a una reunión-debate departamental de uno de los sindicatos agrícolas de Francia, la *Confédération Paysanne*.

Los campesinos, sujetos de estudio habituales de la antropología temprana, se han vuelto desde un tiempo un nuevo lugar de reflexión para mí. Primero, porque como muchos otros, me cuestiono las maneras de producción de la alimentación en nuestras sociedades, así como la inserción de estos sistemas de producción en la economía regional y mundial: aquella larga —a veces muy larga— cadena que une la tierra y sus frutos con el ser humano que se nutre de ella. Segundo, porque en mi vida personal soy cercana a esos campesinos y a aquellos que quieren serlo.

Los campesinos distan mucho de los claustros religiosos, de la vida de monjas y de santas que suelen apasionarme, pero algo tienen en común: sujetos de los bordes, en peligro de extinción, ligados a lo vivo, ese mágico mecanismo que se esconde en las semillas, tal como la fe en el corazón de los santos. Vivo en Francia hace casi nueve años, mi acercamiento al campo y sus habitantes me ha dejado ver una *otra Francia*. Lejos de ese París monumental, lejos de la ciudad de las ricas aulas universitarias, del saber académico, siempre brillante, revelador e inspirador, pero a veces cruelmente lejano de aquello que nos gusta llamar “el cotidiano”, “los sujetos populares”, “los actores”, conceptos que solo muestran el tamiz por el cual observamos. País multicultural, mestizo, mosaico confuso y multiforme. Atravesando el hexágono he visto regiones desertadas, pueblos fantasma, campos de monocultivos, industrias abandonadas, iglesias de campanas oxidadas y puertas cerradas, pequeños almacenes clausurados, tal como las escuelas por falta de niños a los que educar; he visto zonas comerciales desproporcionadamente

grandes sobre ricas tierras agrícolas para siempre encementadas, he visto pequeños agricultores sobre los mercados del domingo, he visto jóvenes queriendo cultivar, vacas encerradas en establos día y noche, centenas de metros cuadrados de invernaderos climatizados, viejos campesinos que creyeron en los agroquímicos y otros que desconfían de esos que llaman *les neo-ruraux*, los nuevos rurales. He visto jóvenes de provincia, los olvidados de todo proyecto político, objetos de todo discurso demagógico, errar en puebluchos sin gracia, esos que han sido partidos en dos por una ruta cualquiera para indicar que el proyecto está *allá*. También he visto regiones donde los extranjeros son escasísimos, casi accidentales, y donde el éxodo es el gran horizonte de lo posible. Mientras, ciudadanos invierten en enclaves écolo-alternativos-autónomos, a veces extrañamente ingenuos, otras simplemente ciegos al territorio donde se insertan. Los hay también aguerridos, politizados, aferrados a la *zad*¹, cultivando, construyendo, arriesgando el cuerpo y la vida si es necesario.

En este escenario, muchos de los pequeños y medianos agricultores franceses se encuentran en grandes dificultades. Las últimas cifras de la Mutual Social Agrícola (MSA) anuncian que un campesino francés se suicida cada tres días, que un tercio de ellos recibe como salario menos de un tercio del sueldo mínimo, el aumento de las ayudas públicas para completar los sueldos, además de las dificultades para darse tiempos de descanso y ni qué hablar de vacaciones, sobre todo cuando hablamos de los ganaderos. Depresión, aislamiento, soledad, pérdida de sentido del oficio en un contexto donde la agricultura campesina está siendo devorada por un modelo industrial, ultraintensivo, en el que poco lugar tienen los sujetos. A estos datos se suman otras imágenes, no poco contradictorias, como aquella del Salón de la Agricultura que se realiza cada año en París, donde los grandes agricultores, jefes de explotaciones, presentan a los animales más bellos, robustos, productivos, esos de mamas generosas y carne blanda; las frutas y verduras más perfectas, redondas y coloridas, las que

¹ *Zone d'aménagement différé*. Jerga del urbanismo que inicialmente denotaba una zona de renovación urbana o rural, ligada en general a proyectos de gran envergadura. Hoy, la sigla denota también una *zone à défendre*, una zona a defender de grandes proyectos que amenazan el medioambiente, los territorios y las actividades económicas y sociales tradicionales, juzgados inútiles, innecesarios o ridículamente caros por la sociedad civil y grupos medioambientalistas. El mejor ejemplo es el proyecto del aeropuerto Notre Dame de Landes, cerca de Nantes.

se venden en el supermercado, no en el mercado de barrio, esas sin sabor, a las que ya nos acostumbramos tanto. En fin, no puedo dejar de mencionar ese *reality show* que tanto me impactó cuando llegué a Francia, donde se busca pareja a agricultores y agricultoras que se prestan al juego cruel de mostrar su soledad, sus expectativas y, muy seguido, el destiempo respecto del estilo de vida urbano que se impone como norma. Así como las tierras agrícolas desaparecen a una velocidad de un departamento por año, el oficio de campesino —y el mundo campesino tradicional— está tendiendo a desaparecer. Por eso, la invitación abierta de la Confédération Paysanne para hablar sobre los jóvenes agricultores me pareció importante: ¿quiénes son los nuevos campesinos y qué hacen?

II

La Confédération Paysanne es uno de los principales sindicatos agrícolas de Francia², cuyo objetivo es reunir a los agricultores en torno a una agricultura campesina y a la defensa de sus trabajadores, poniendo en relieve un modelo a pequeña escala, que incluye tanto las dimensiones económicas y sociales como culturales y medioambientales, oponiéndose a la agricultura industrial, productivista, intensiva y neoliberal. La bandera amarilla de *la Conf*³ suele estar presente en las manifestaciones contra los OGM³, contra el uso de herbicidas y pesticidas y por la defensa de las semillas campesinas; en suma, es un actor fundamental en la batalla por el mejoramiento de las condiciones de trabajo, de instalación y de jubilación de los campesinos.

La reunión a la que asistí se realizó en la Maison des associations de una pequeña ciudad del sudoeste, en un departamento mayoritariamente agrícola y con una fuerte producción en agricultura biológica. Lot-et-Garonne, nombre de los dos ríos que lo atraviesan, es un departamento frutal, geográficamente cercano a dos centros urbanos importantes —Toulouse y Bordeaux— y, por eso mismo, bastante siniestrado: pueblos y ciudades un tanto olvidadas,

² Otros sindicatos son la FNSEA, la Coordination Rurale y Modéf. La Confédération Paysanne reúne más o menos al 9% de los agricultores.

³ Organismos Genéticamente Modificados.

pobreza y precariedad, actividades agrícolas activas, población joven en éxodo, actividades económicas centradas en zonas comerciales a las afueras de la ciudad, una población que envejece.

Durante la primera parte del encuentro se realizó la asamblea general del sindicato departamental; durante la segunda, el debate se desarrolló en forma de diálogo, en el cual los panelistas dieron cuenta de su experiencia y de sus preocupaciones. Se podía percibir a dos grupos: los campesinos consagrados, hombres y mujeres con años de oficio en el cuerpo, ese que es fácilmente reconocible en los rostros tallados a la intemperie; ellos y ellas pertenecían en su mayoría al sindicato y eran miembros activos de sus actividades. El otro grupo era aquel de jóvenes agricultores, así como de aquellos que están en proceso de instalación; algunos cercanos a la *Conf*, otros que se interesan en el sindicato por la necesidad de integrarse a un grupo de pares.

Los invitados al panel, jóvenes agricultores, hombres y mujeres, la mayoría treintaños, se instalaron recientemente en proyectos agrícolas que se alejan de un modelo intensivo. Pequeños ganaderos, horticultores, panaderos campesinos⁴, todos ellos tomaron la decisión de comenzar una actividad económica en un contexto que se muestra hostil a este tipo de iniciativas, teniendo en cuenta las dos principales dificultades: el acceso a la tierra y el crédito. También en Francia la cuestión de la tenencia de la tierra es un factor fundamental para los pequeños agricultores. Aquellos que vienen de familias campesinas —esas que también están desapareciendo— pueden recuperar algunas parcelas de la familia o poseen las redes sociales que les permiten tener un nombre reconocido en la región, lo que les facilita el acceso a tierras en arriendo. Para aquellos que no vienen del sector agrícola, abrirse un espacio en el rubro parece aún más complejo; tienen que mostrar patita blanca, ofreciendo lo único que tienen —su fuerza de trabajo— como garantía de seriedad, de honestidad, de compromiso, e incluso a veces tienen que pagar más caras las tierras en arriendo que están disponibles. Pareciera que la llegada de estas nuevas generaciones a las zonas rurales aún es vista

⁴ Con esto quiero describir al “*paysan boulanger*”, aquel que controla todo el proceso de producción: cultiva los cereales, y hace la harina y el pan, que vende luego directamente.

con desconfianza. Los ejemplos propuestos por los panelistas, sin embargo, muestran un entusiasmo y un compromiso con el trabajo que denota por sí solo la seriedad y el amor a la tierra, sea propia o no. Estos nuevos campesinos vienen a dar un dinamismo y a aumentar las cifras de la población en regiones donde la necesidad es imperante, por no decir urgente. Me parece que lo que los reúne a todos es una cierta noción de autonomía, tanto en el modo de producción y de comercialización como en una reapropiación de sus propias capacidades de generar una actividad económica.

Estos y estas jóvenes dan cuenta de modelos agrícolas que ponen en evidencia una ruptura radical con la agricultura intensiva que se desarrolló a partir del fin de la Segunda Guerra y durante los “treinta gloriosos”: una agricultura altamente mecanizada, dependiente de agroquímicos y de semillas privadas, constantemente obligada a la inversión y al agrandamiento de las superficies de explotación, así como una comercialización ligada a la gran distribución y a la exportación. Estos nuevos campesinos, por el contrario, están más cercanos a una agricultura campesina tradicional de horticultura y de poliganadería, en su mayoría en agricultura biológica u orgánica, con tendencia a una visión global de la granja, con influencias de la agricultura biodinámica, de la permacultura o de prácticas como el no trabajo de la tierra o suelos vivos. Algunos *paysans-boulangers* utilizan incluso semillas población para cultivar cereales como el trigo, la espelta o el centeno, es decir, semillas que no están sumidas a derechos intelectuales; con esto, buscan controlar toda la cadena de producción, desde la reproducción de semillas hasta la comercialización del producto final.

Estos jóvenes agricultores utilizan medios de comercialización variados y que rompen con el modelo impuesto las últimas décadas: buscan por sobre todo circuitos de venta cortos que les permiten imponer sus propios precios y conseguir así una remuneración justa por su trabajo. Aprovechando la tendencia creciente del aprovisionamiento local, fresco y siguiendo las estaciones del año, los circuitos cortos visibilizan una comercialización sin intermediarios, signo de calidad y frescura. Los mercados locales son el mejor ejemplo: la venta directa revaloriza la producción y el estatus de los agricultores.

Otro modo de comercialización importante son las AMAP, Association de Maintien de l'Agriculture Paysanne (asociación de conservación o apoyo a la

agricultura campesina). Se trata de un grupo de personas que se reúne para aprovisionarse directamente de un horticultor y que se compromete a pagar por adelantado por la producción del año, así el campesino produce lo suficiente para el número de familias que pertenecen a la asociación, entregando una canasta de verduras y frutas por semana, en un lugar y una hora fijados en común. Los asociados reciben una canasta con productos de estación cuyo contenido es definido por el agricultor según la cosecha de la semana, por tanto, los asociados no eligen su contenido. Algunas AMAP asocian varios productores que pueden proponer, además de las verduras, frutas, miel, huevos y carne. Toda una generación de nuevos horticultores vive gracias a estas asociaciones que les permiten generar un ingreso seguro durante el año y, al mismo tiempo, romper con la dependencia de los grandes grupos de revendedores, como las cadenas de supermercados y los vendedores mayoristas. Recuperar la autonomía del oficio, controlar la comercialización y el precio de la mercadería, así como producir para consumidores locales —recuperando así el rol social de proveedor de alimentos en el nivel local— son los factores más importantes del éxito de las AMAP desde el punto de vista de los agricultores. Este fue un punto ampliamente tratado en el debate, en que los jóvenes campesinos del panel y del público acentuaban la necesidad de controlar la totalidad de la producción para recuperar el sentido del trabajo. Uno de los agricultores presentes avivó el debate contando su experiencia: al ver que uno de los grandes supermercados tenía una estantería con productos locales, él ofreció sus productos a un precio fijado por él mismo, y cuál no fue su sorpresa cuando el supermercado aceptó vender sus quesos. Él quedó contento y guarda una experiencia más bien positiva de la gran distribución, cree que aún es posible negociar con ellos. Algunos actores jóvenes, por el contrario, se mostraron reacios a adoptar este modo de comercialización, argumentando que para el supermercado el único criterio que cuenta es obtener el menor precio de compra para maximizar la ganancia y que cuando llegue otro campesino a ofrecer sus quesos más baratos, nuestro amigo campesino podrá despedirse rápidamente de este circuito de venta. Solapadamente, estos jóvenes dejaban ver un deseo: no quieren ser un eslabón más de una cadena de producción agroindustrial de la que poco saben y poco pueden decidir; recuperar la autonomía les permite, por el contrario, recobrar el orgullo de ser campesinos.

En el quehacer cotidiano de estos hombres y mujeres se libra una batalla velada. Con sus prácticas agropastorales se oponen al modelo de agricultura convencional dominante, pues son conscientes de su posición de subordinación dentro del paisaje agrícola francés. Muchas, incontadas veces, hablaron de sí mismos y de sus prácticas desde la subordinación respecto del gran modelo de producción agroindustrial: marcar una diferencia, ser un contrapeso, mostrar una posibilidad, dar una lucha. Sea como sea, ellos se saben más bien la excepción que la regla. Según una de las presentes, el hecho de participar de *la Conf* los hacía parecer y pertenecer a una minoría, minoría de la cual ellos se apropian y se reivindican.

Me pareció entender que la agricultura, que este tipo de agricultura en particular, puede ser un lugar de refugio. Uno de los campesinos contó que, luego de pasar por años haciendo pequeños trabajos por aquí y por allá, errando, logró encontrar en la agricultura un espacio para él, “que no tiene una pinta muy normal”, dijo. Efectivamente, su pinta de “*punk à chien*”, de punk de la calle acompañado de perros, imagen clara tanto aquí como allá, creo, no fue bien aceptada en el mundo del trabajo. Sin embargo, en la agricultura pudo hacerse un lugar, porque, como él, personas de diferentes horizontes se vuelven hacia el campo y hacia la agricultura para encontrar algo que les falta. Aquí me aventuro, es más mi intuición de lo que vi en la reunión, pero creo que esta nueva agricultura campesina puede canalizar, de una parte, la búsqueda de otro modo de vida —lejos de la ciudad, del trabajo, de los transportes, del consumismo, del éxito—, lo que puede expresarse en tendencias más espirituales, *new age*, survivalistas o anarquistas; y, de otra parte, este tipo de agricultura, entendida no solo como una actividad económica sino también como modo de vida, puede canalizar una búsqueda o una manera de compromiso político, de hacer política en el cotidiano. En la reunión vi una gran diversidad de discursos y de posicionamientos, diversa cultura y visión política de parte de los y las campesinas; estas diferencias otorgan al hacer y al discurso de los actores tintes diferentes: como ya dije, para algunos su trabajo es la resistencia, para otros la construcción de un otro mundo posible, y para otros retomar el trabajo tradicional de sus familias o el único oficio que pudieron ejercer por no ser buenos en los estudios, etcétera. Estoy lejos de creer que todos ellos quieran hacer la revolución, pero el hecho mismo de

ser conscientes de su posición en el modelo económico agrícola actual es una primera forma de toma de conciencia de clase y política.

Más o menos politizados en el nivel discursivo, más o menos comprometidos con el sindicato, más o menos conscientes de la implicación profunda de esta premisa, la mayoría de los actores concuerda en que una agricultura campesina no puede escindir-se de un nuevo modelo de sociedad. Una sociedad donde la agricultura está al centro de la actividad económica y donde los campesinos reencarnan su rol histórico —nutrir el mundo— y están orgullosos de ello. Una sociedad donde los campesinos se apropian de sus medios de producción y producen alimentos saludables, donde son autónomos y libres de sembrar, plantar y vender a un precio justo por un sueldo justo. Vale recordar que, paradójicamente, los agricultores que se suicidan no son estos, los jóvenes o recién instalados en pequeñas superficies y con modelos de circuitos cortos, sino aquellos de explotaciones medianas que fueron obligados a endeudarse para comprar material cada vez más tecnológico, complejo y caro, que fueron obligados a agrandar las explotaciones y que están sumidos en una cadena de comercialización que les impone los precios, como la gran distribución o las cooperativas lecheras, y muchos de ellos venden incluso a pérdida.

III

En Francia, la agricultura biológica u orgánica ha ganado un inmenso terreno en las últimas décadas y su expansión se extiende tanto a la producción como a la comercialización en productos transformados. Gran parte de las nuevas instalaciones se realizan con este tipo de agricultura y las superficies cultivadas crecen cada año, pero, aun así, no representan más del 5% de la superficie agrícola útil. El público se vuelve cada vez más sensible a las formas de producción de alimentos, los escándalos de la carne de caballo en platos preparados, los videos del maltrato animal en los mataderos o los reportajes de televisión sobre los efectos devastadores de pesticidas y su asociación con los OGM tocan bastante a la población, que consume cada vez más productos frescos y se muestra más abierta a la “bio” y a los circuitos cortos. Nadie quiere morir de cáncer. Desde hace más de 30 años que existen redes de tiendas

o cooperativas encargadas de vender exclusivamente productos de la agricultura biológica y se ha instalado una cierta creencia en el empoderamiento de los consumidores. Se habla de *consum'actores*, para indicar que los consumidores tienen algo de incidencia en la elección de la producción de bienes y servicios. Sabemos, sin embargo, que, en un modelo de oferta exacerbada, el poder de decisión de los actores por un cierto tipo de producto o de bien es limitado, que lo que ocurre es más bien la apropiación por parte del mercado de esta nueva demanda para el consumo de masa, como hemos visto con la agricultura biológica industrial que se vende en los grandes hipermercados. Pero esa es otra historia.

Algunos se contentan con comprar productos pintados de verde y otros van un poco más allá y compran directamente al productor en los mercados de barrio o se asocian a las AMAP; las posibilidades de comprometerse de lleno con nuevas formas de producción y de comercialización están abiertas. Durante la reunión se habló también de que las AMAP han instalado un nuevo término, *mangeurs*, para designar a los asociados que reciben la canasta, los que comen. Efectivamente, este término nos lleva a lo básico: hay algunos que comen y otros que producen, un lazo social, una relación económica, de dependencia mutua, que puede desarrollarse al margen del mercado, de aquel que ha llevado a la ruina a muchos pequeños agricultores. En medio de esta reflexión en común de la asamblea, uno de los secretarios nacionales del sindicato tomó la palabra.

Él se dio cuenta de una situación bastante particular que se está dando en Bretagne, en el noroeste de Francia. Durante las últimas décadas, la instalación de jóvenes agricultores en la región se ha incrementado considerablemente, tanto así, que la oferta de productos de la agricultura biológica supera a la demanda de la región. Antes, los miembros del sindicato pensaban que para producir un cambio del modelo agrícola y pasar de sistemas intensivos y dependientes de circuitos largos de comercialización a una agricultura campesina y local era necesario incentivar las instalaciones de jóvenes agricultores, así como la conversión a sistemas de producción más pequeños y autogestionados. El caso de la Bretagne muestra que, si bien estas instalaciones son necesarias —la bio representa una proporción muy pequeña de las prácticas actuales—, no son para nada suficientes. Emmanuel habló de “tocar techo”:

incluso si la producción es mayor a la demanda local, el resto de la población —aquella que no se aprovisiona en los mercados locales ni en los circuitos cortos— no va cambiar su manera de consumir, seguirá comprando en el supermercado frutas y verduras que provienen de los cuatro rincones de Europa, o con suerte de Francia, pero a precios tan ridículamente bajos que no hay competencia que valga. Emmanuel habló entonces de la necesidad de cambiar de paradigma, de dar a conocer las consecuencias económicas, ecológicas y humanas de una agricultura productivista e industrial que está matando de a poco a sus trabajadores, erosionando los suelos, contribuyendo a la pauperización de las zonas rurales y a la extinción de los campesinos. No se trata de la apología vana de los pequeños gestos para salvar el planeta, como tanto se escucha en estos días; estos viejos campesinos, sindicalistas, hablan más bien de una organización colectiva, de ser oposición siendo minoría, de hacer vivir y revivir una agricultura campesina tradicional.

Vi entonces el sindicalismo que pelea y se levanta, los vi creer, entusiasmarse, reflexionar y discutir juntos para hacer grupo, orgullosos de la bandera que portan, desconfiados del progreso y sus encantamientos. También los vi viejos, cansados, usados por el tiempo, tercicos, peleadores. Lo que me queda es, sin embargo, el sentido de proyecto colectivo, para lo cual las nuevas generaciones son fundamentales. Por lo que vi, me parece que el relevo está asegurado.

CAMINARES, AFECTIVIDADES Y ETNOGRAFÍA: PASOS ENTRE EL PLACER, EL MIEDO Y LA RABIA EN SANTIAGO DE CHILE

Soledad Martínez Rodríguez

PASOS DE ENTRADA

Andar a pie es una actividad afectiva. Cuenta Rebeca Solnit que “una costumbre esquimal ofrece a una persona enrabada alivio caminando en línea recta por el paisaje hasta sacar la emoción de su sistema” (Solnit, 2015: 21-22). Al caminar, los pensamientos y los sentimientos adquieren “un dinamismo que se acompasa al ritmo de los pasos y el ambiente” (Martínez, 2018: 40). Emergen sentimientos y emociones que pueden estar relacionadas tanto con nuestro propio mundo interno como con aquello que el paisaje nos presenta. A veces vamos más ensimismados, a veces ponemos atención en lo que la calle nos pone delante, a veces transitamos entre un estado y otro.

Este proceso de acompasarse conlleva un riesgo, ya que la persona que camina no puede controlar del todo lo que encontrará ni las sensaciones que resultarán de esos encuentros. El filósofo Jan Masschelein (2010), por ejemplo, describe el acto de caminar como un acto de ex-posición (el cuerpo pierde posición). El cuerpo sin posición, pasajero y en tránsito, es un cuerpo permeable que se afecta y afecta. Los antropólogos Tim Ingold y Jo Lee Vergunst indican que al caminar ocurren “procesos de experiencia vivida y encarnada en los que el medio ambiente se transforma y se imprime en el cuerpo” (2006: 73). Al acompasarse con el ambiente, las personas que caminan terminan por formar parte de los lugares que recorren. Podemos saber

más de ese proceso de convertirse en parte del ambiente prestando atención a las afectividades que emergen en él. Eso es lo que propongo en este texto¹.

La experiencia de caminar en la ciudad es una historia que puede ser escrita de infinitas particulares maneras. Esta etnografía, mínima, narra tres historias de entre los millones de caminares que se practican día a día en Santiago. Es una etnografía mínima y afectiva, ya que pone especial atención a las sensaciones, sentimientos y emociones que emergen al caminar tanto en el cuerpo de los participantes de la investigación como en el de la etnógrafa. Al llamarla “etnografía afectiva” mi intención es enfatizar el hecho de que al hacer etnografía el cuerpo se expone al contexto de las vidas que se busca comprender. Por lo tanto, las afectividades tienen un lugar en este arte, sea explícito o implícito.

NARRACIONES AFECTIVAS

¿Cómo favorecer en la práctica un compromiso con las experiencias que vivimos durante el trabajo de campo y cómo dar cuenta de ellas incluyendo su dimensión afectiva? Mi propuesta es simple: contar historias afectivas. Contaré tres historias de momentos particularmente intensos y/o reveladores que viví caminando con los participantes de mi investigación. Siguiendo la inspiración de construir una etnografía mínima, cada una gira en torno a un afecto específico. En cada una intento reconocer mis propias sensaciones, sentimientos y emociones. De esta manera, busco mostrar cómo me involucré en las situaciones y cómo permití que las emociones participaran en el proceso de investigación. Me permití actuar y preguntar desde mis afectos cada vez que lo creí necesario. En otras palabras, utilicé la conciencia y la expresión de mis

¹ La primera versión de este texto fue escrita en inglés para la conferencia anual de la Asociación Internacional de Historia de Transporte, Tráfico y Movilidad (T2M), realizada en Ciudad de México en 2016, y se tituló “Movilidades: Espacios de flujo y fricción”. El texto fue escrito en medio de mi proceso de análisis y escritura del trabajo de campo realizado en Santiago de Chile entre 2015 y 2016, en el marco del doctorado que estaba cursando en el University College London, financiado por el programa Becas Chile de Conicyt. Ahora, al reescribir el texto, lo he modificado casi en su totalidad, por lo que he decidido aprovechar la oportunidad y traducirlo al español. Esto me da mayor libertad al escribir. Evaluamos con el compilador la posibilidad de mantener el texto en inglés con el fin de reflejar más fielmente la situación de la cual surgió. Sin embargo, he decidido traducirlo con la intención de aportar al debate sobre movilidad urbana en el contexto del cual estas experiencias forman parte.

propias emociones para interrogar a los participantes acerca de las suyas. También busco dar cuenta de las maneras en que las situaciones que ocurrieron nos afectaron. Para lograrlo, me fijo sobre todo en las expresiones y respuestas de nuestros cuerpos observando las concordancias y disonancias de los ritmos y de nuestra atención hacia el entorno y hacia nosotros mismos.

Las maneras en que estas situaciones me afectaron están directamente relacionadas como mi propio cuerpo y situación en el mundo. Vannini (2014) dice que el cuerpo de la investigadora o el investigador es la herramienta principal para la producción de etnografías no-representacionales y, yo agregaría, en la producción de etnografías en general. Nací en un cuerpo de mujer. Al momento de realizar el trabajo de campo tenía ya algunos años más que 30. Mi nivel educativo es alto y crecí en un contexto socioeconómico y un barrio de “clase media”. Es necesario tener en cuenta estos detalles a la hora de leer las historias que presento a continuación.

PLACER

Comuna de El Bosque

Camino junto a Trinidad, una mujer de 41 años. Vive con dos de sus tres hijos y su pareja. Trabaja desde la casa cosiendo cortinas de baño y otros accesorios plásticos para una fábrica.

Estamos a primeros de diciembre. Una vez más, me siento nerviosa durante el trayecto a la casa de Trinidad. Mi preocupación se calma un poco tras tocar el timbre y verla abrir la puerta sonriendo. Los fantasmas de las historias que he escuchado sobre este barrio se esfuman y solo veo a Trinidad sonriente frente a mí. Hoy caminaremos juntas a la iglesia. Son las ocho y cuarto de la tarde. Durante todo el día he estado inquieta pensando qué clase de precauciones debería tomar al venir aquí a estas horas. Fui advertida por los mismos vecinos de no venir ni muy temprano ni muy tarde. Sin embargo, decidí venir de todas formas, ya que es verano y hay luz natural hasta tarde. Pero, sobre todo, confío en Trinidad. Si ella me invitó, entonces debe ser seguro. Antes de salir, Trinidad toma dos cigarros que había dejado previamente preparados sobre la mesa y me ofrece uno. Acepto, a

pesar de haber dejado de fumar hace algunos años. Siento que hay algo en esa experiencia de fumar y caminar de la que quiero ser parte. Dejamos el departamento, encendemos los cigarros y empezamos a andar. Es una cálida tarde de primavera. Estaba tan ensimismada en mi preocupación que no había reparado en ello en mi camino hasta aquí. La luz del sol, al ir bajando, se refleja en la copa de los álamos, los pájaros cantan, el cielo es de un azul profundo. Es la primera vez que me siento relajada caminando por aquí. Trinidad también se ve relajada: su paso, la actitud de su cuerpo, los temas de conversación. Creo que a través del cigarro y su invitación a fumar ella me ofrece una vía para participar del lugar de una nueva manera. Es curioso si pienso que el lugar sigue siendo el mismo: mucha gente en la calle; algunos hombres parados en las esquinas vigilando; y yo, atenta a lo que ocurre alrededor y tomando ciertas precauciones, como siempre. Por ejemplo, escondo mi cámara al pasar delante de los hombres parados en la esquina y también cuando entramos en un pequeño almacén a comprar unas mentitas para después del cigarro.

Normalmente asocio el fumar con sensaciones de relaxo, y eso podría explicar el cambio en mis sensaciones y actitud. Pero creo que lo que ocurrió va más allá de eso. Los cigarros nos dieron el poder de caminar por ahí sintiendo que teníamos el derecho de hacerlo. Nos dieron el poder de caminar placenteramente, disfrutando. En cierta forma, los cigarros y el simbolismo que el acto de fumar entraña influyeron en el modo en que el lugar nos afectaba y en nuestra manera de responder a las condiciones del lugar. Nosotras mismas participamos del lugar de otro modo expresando un ritmo diferente, relajado e imbuido de sentimientos placenteros. Debido a que nuestra percepción del lugar ocurrió a través de un ritmo y actitud diferentes, el lugar nos afectó, también, de una manera distinta. Por supuesto que algo desagradable podría habernos ocurrido de todas formas y ni los cigarros ni nuestro ritmo hubiesen podido protegernos en última instancia. Sin embargo, hasta cierto punto lo hicieron. Me protegieron de mis propias imaginaciones acerca de ese lugar y me dieron una vía para encarnar y actuar el lugar de una nueva manera. A la vez, protegieron a Trinidad de sus preocupaciones cotidianas. Recuerdo esa tarde y esa caminata como una de las experiencias más placenteras que tuve durante el trabajo de campo.



Figura 1. Caminando y fumando con Trinidad. (Montaje de fotogramas elaborado por Soledad Martínez).

En sus reflexiones acerca de los viajes a pie que compartimos, Trinidad me dijo que el de la iglesia es distinto debido a las sensaciones de calma que experimenta. Yo estaba preguntándole si acaso consideraba la práctica de caminar como un recurso en su vida cotidiana y si ella obtenía algo positivo de sus caminatas. Trinidad me respondió: “Para relajarse, sí. Pero en el lugar, fuera de aquí yo me relajo, por aquí camino porque hay que caminar, en el fondo... Pero para mí, relajarme... Es como de la iglesia para allá, ya es como más tranquilo. También es como que no camina mucha gente, hay más arbolitos”.

¿Qué es lo que cambia? La ruta a la iglesia es la misma que Trinidad camina para otros propósitos como ir al almacén a comprar. Sin embargo, al ir a la iglesia algo cambia en la atmósfera. Algo cambia en ella y en sus actitudes hacia el lugar: ella va a la iglesia, un lugar en el que participa por su propia voluntad y para su propio beneficio. Además, la iglesia se encuentra cruzando la calle. Ese sector corresponde a otro barrio: son casitas, hay más arbolitos y la gente se preocupa más de mantener la acera afuera de su casa. Eso le gusta a Trinidad. Pareciera que algo de la relación afectiva que ella tiene con la iglesia y ese barrio se transmitiera al camino que la lleva hasta ahí, a sus pasos.

MIEDO

Comuna de San Joaquín

Camino con Juan Onofre, un hombre de 40 años. Vive en la comuna de San Ramón con sus dos hijas y su pareja. Estudió Periodismo, cursa un magíster y trabaja de manera autónoma.

Son las 10 de la noche. Espero a Juan Onofre a la salida de la universidad, donde nos juntamos tras acabar su clase del magíster, y emprendemos nuestro camino hacia su casa junto a uno de sus compañeros de curso. La caminata toma más de dos horas y media. Cruzamos varios barrios yendo desde un área de ingresos medios en la comuna de Ñuñoa hasta una de ingresos más bajos en la comuna de San Ramón. En nuestro camino hasta ahí ocurren algunas situaciones que alteran nuestro ritmo y sensación de

seguridad, por lo que nos mantenemos alerta. Caminamos por una calle residencial solitaria alrededor de la una de la mañana, vamos casi llegando a la casa de Juan Onofre. A lo lejos divisamos a un grupo de hombres jóvenes reunidos en la acera de enfrente. Tienen unos 15 o 20 años. Uno de ellos se da cuenta de nuestra presencia y todos clavan su mirada en nosotros. Por algún motivo, hemos capturado su atención. Uno de ellos se mueve, lentamente, y da algunos pasos en nuestra dirección, dejando claro que nuestra presencia no les es indiferente. Aún estamos lejos, pero cambiamos nuestro tema de conversación y comenzamos a comentar acerca del posible riesgo de este encuentro. Yo expreso estar asustada. La actitud del chico que se nos acerca no me parece neutral, está dirigida a nosotros. Nos está comunicando un límite: camina lentamente enseñándonos su territorio. Quizás nuestra presencia también les hace sentir amenazados o intrigados. En el peor escenario, nos están “tasando” para ver si vale la pena asaltarnos. A esa hora, en esa calle solitaria, en esa parte de Santiago y tras los otros sucesos que nos han ocurrido en ese mismo trayecto, todo nos parece posible. Seguimos caminando y una vez que nos aproximamos lo suficiente, dejamos de conversar. Todo se vuelve instintivo. Los códigos que intercambiamos son gestos: se disputa una batalla a través de nuestros ritmos. Sin decir una palabra, los tres coordinamos nuestros ritmos, formando una unidad. Aceleramos el ritmo. Nuestros pasos se estampan vigorosamente sobre el asfalto. Es como si todos juntos diésemos un mismo paso a la vez. De esa manera invertimos nuestra marcha de confianza. Esta es nuestra manera instintiva de responder a este encuentro que nos parece amenazante: no dejar ver señal alguna de vulnerabilidad, de modo de no parecer una posible víctima. Sentimos que nuestro ritmo nos protege. Siento mi cuerpo imbuido de adrenalina: una suerte de vértigo y un voluntarioso deseo de que nada interrumpa nuestra trayectoria. Juan Onofre rompe nuestro silencio, justo cuando pasamos frente a ellos, contando en voz alta una historia absurda sobre un guarén que había visto andando por el centro de Santiago hace unos días. Reímos exageradamente pretendiendo ignorar las miradas de los jóvenes. De alguna manera les estamos comunicado que no nos intimidan, o al menos eso buscamos. Una vez que los dejamos atrás, ya unos cuantos metros adelante, mantenemos el siguiente diálogo:

Amigo: Yo creo que lo que los frenó fue nuestro ritmo: ¡pa, pa, pa!

Yo: Seguro.

Juan Onofre: Es que eso es bueno, muy bueno. Genial.

Amigo: Así como weones formados.

Juan Onofre: Claro, porque ahora les conviene más agarrar al weón que va en bicicleta para allá, si es que anduvieran en esa, que anda solo, que es más viejo.

Amigo: Igual estuvo buena esa weá. Como que nos coordinamos y empezamos a caminar así: ¡pa pa pa!

Yo: Una weá muy animal, yo creo. Ellos eran tres, nosotros somos tres. Ellos son de aquí...

Amigo: No andamos solos y estamos juntos.



Figura 2. El camino de regreso a casa de Juan Onofre. (Fotograma elaborado por Soledad Martínez).

RABIA

La rabia es un sentimiento que puede surgir producto de una comparación: creemos que algo debería ser diferente y eso nos frustra. Al menos, esa es mi experiencia de la rabia que puedo llegar a sentir cuando camino por ciertos lugares en Santiago. No tengo una historia que narre un evento particular que muestre cómo la rabia es parte del caminar cotidiano. Fue

más bien un sentimiento predominante durante el trabajo de campo. Durante un período de 10 meses caminé por distintos lugares de Santiago, los que se me iban acumulando en el cuerpo. Mi cuerpo fue una herramienta para comparar los distintos lugares por los que caminé y la rabia emergía cuando, al ir caminando, algo gatillaba una sensación de injusticia mientras apreciaba las contrastantes diferencias en cuanto a las posibilidades que los lugares ofrecen a los habitantes dependiendo del nivel socioeconómico del área. Las diferencias en sí no son necesariamente negativas, son incluso deseables si implican diversidad. Pero, en el origen, estas diferencias de las que mi cuerpo daba cuenta hablaban de una desigual distribución de los recursos tanto en el nivel personal como comunal. Muchos lugares constriñen las posibilidades para practicar caminatas con propósitos diversos, a distintas horas, con distintos ritmos, que permitan entrar en contacto y habitar la ciudad de maneras placenteras y, sobre todo, ajustadas a las necesidades de quienes las habitan. La posibilidad de practicar el caminar como recurso cotidiano disminuye. El diseño y la mantención de muchos lugares en Santiago no cumplen con condiciones mínimas. ¿Por qué necesité un cigarrillo y estar acompañada por Trinidad para poder disfrutar de caminar en una tarde de primavera? ¿Por qué siento que evitaría volver a caminar tarde otra vez por las calles del sur de Santiago? ¿Por qué no siento lo mismo en otros lugares de Santiago? ¿Por qué las caminatas de algunos —como describe Juan Onofre en una de nuestras conversaciones— están marginadas a pasar solamente por lugares “olvidados” donde nadie le hace “ningún cariño a ese caminante”?

Tomé ventaja de mi rabia. Fue una emoción que decidí comunicar a algunos de mis participantes, especialmente aquellos que expresaban una preocupación acerca de la desigualdad socioeconómica que existe en la ciudad. Ese era el caso de Antonio (hombre de 33 años con un nivel educacional alto) respecto al barrio Italia, un barrio de casas antiguas que ha sido gentrificado² en los últimos años por emprendedores que han colonizado

² Existe un rico debate acerca de la aplicabilidad del concepto de gentrificación en contextos como el latinoamericano. Para conocer más detalles, ver Janoschka (2016).

el lugar instalando tiendas de productos y objetos de diseño moderno, restaurantes o cafés orientados a un público más o menos exclusivo. Muchos lo describen como un barrio vibrante, pero Antonio declara que ya no le gusta andar por ahí. Le pregunto el motivo, considerando que es un barrio “bonito”. Me responde:

Antonio: El barrio Italia, sí... pero ya está demasiado...

Yo: ¿Está demasiado bonito? [risas]

Antonio: Popular... demasiado... o sea no popular, está demasiado cuico...

Yo: ¿Te molesta?

Antonio: Sí, un poco.

Yo: ¿Y qué es lo que te molesta de... en el sentido de... del tipo de tiendas que hay, el tipo...

Antonio: De gente que va. Por eso Ñuñoa se volvió caro, por Italia, entonces es como... “ya, hueón... claro, ahora que encontraste que las casas antiguas estaban bacanes para venir a poner tu weá gourmet”.

Yo: ¿Tú crees que tu sentimiento de rabia tiene que ver con eso, con eso que genera cuando las clases más acomodadas toman un lugar en la ciudad?

Antonio: O sea, es más que, es el poder que tienen para venir a hacer lo que quieran finalmente, esa es la weá, ¿cachai la onda? Por qué algunos pueden hacer lo que quieran y otros no, nomás. Entonces, sí po, es horrible.

No tuve la oportunidad de caminar junto a él por alguno de estos barrios que lo afectan en esta particular manera. ¿Cuál es la experiencia de caminar sintiendo rabia, encarnando rabia o “enrabiado”? Lo que sé es que Antonio evita ese lugar. Pude hacerme una idea de lo que implica caminar sintiendo rabia al observar mis propias caminatas con otros participantes. A tres de los trece participantes con los que trabajé los invité a intercambiar caminatas. Dos de ellos vivían en comunas de ingresos bajos. La tercera persona, en una comuna de ingresos medios. Los tres solían caminar en las cercanías de su casa o en áreas centrales de la ciudad. A cada uno lo invité a caminar a un barrio de nivel socioeconómico distinto al que normalmente recorrían. Invité a cada uno de ellos de manera individual en días distintos. Las dos personas con las que caminé por barrios de ingresos más altos (San Carlos de Apoquindo) expresaron

que caminar por ahí era agradable. Mientras hablábamos, ambos comenzaron a imaginar cómo sería tener una casa ahí. Recuerdo mis propios sentimientos enfrentados al ver que ellos no sentían una inmediata incomodidad al ver que hay personas que pueden vivir con tanto siendo que otros viven con tan poco (tal como el sentimiento que describía sentir Antonio cuando paseaba por el barrio Italia). En vez de percibir junto a ellos las posibilidades del lugar: árboles, pasto, vistas de la ciudad, calles sin cableado visible, tranquilidad, sensación de seguridad (probablemente éramos nosotros la “posible amenaza”), limpieza, etc., mi caminar tomaba distancia, de alguna manera evitando ser parte de ese lugar que me generaba tantos reparos y una sensación de inadecuación, ya que al caminar por ahí me era inevitable pensar en otras áreas de Santiago en las que las personas viven con menos de lo mínimo que necesitan.

Quizás la emoción de rabia era una reacción muy personal y no se correspondía con lo que mis participantes sintieron al caminar por esos barrios. Lo que pude observar en ellos era el estado afectivo de ensañación y un ánimo relajado y alegre. Una de ellas, Rafaela (mujer de 55 años que vive en un barrio de ingresos económicos medios, pero que al momento de la investigación atravesaba por severas dificultades económicas), comenzó a hablar sobre la rabia que podía generar caminar por estos lugares. Pero su comentario era que ella no sentía ni rabia ni envidia al caminar por ahí. Más bien, se sentía feliz de que otras personas pudieran vivir en tan buenas condiciones y que, al final del día, todos sufrimos de alguna manera u otra, y el dinero no puede comprar la felicidad. Aunque ella no sentía rabia, comprendía que esa sensación puede aflorar por la magnitud de las diferencias que se perciben, incluso para una persona que vive en un barrio de ingresos económicos medios como Ñuñoa. Este comentario de Rafaela me hace pensar que la rabia que sentí no es tan solo “mi problema”. Sentimientos de rabia tienden a aparecer cuando se comparan situaciones tan dispares. Esas diferencias afectan la experiencia de caminar, lo que en mi caso produjo una suerte de distanciamiento y reflexión. Creo que trabajar mi propia sensación de rabia me ayudó a explorar la manera como la experiencia de la desigualdad se construye sensorial y afectivamente a través de las experiencias que colectamos durante nuestros recorridos a pie cotidianos.



Figura 3. Comparación de caminares por Santiago.
(Montaje de fotogramas elaborado por Soledad Martínez).

PASOS DE SALIDA

Los afectos expresan relaciones. Explorar la dimensión afectiva de las caminatas cotidianas nos permite capturar cómo las condiciones de los lugares afectan a las personas que caminan por ellos y cómo, a la vez, las personas participan de la conformación de esos lugares. El cuerpo de

quien camina hace eco de los seres y materiales que encuentra al caminar, ese resonar expresa su propia experiencia y conocimiento de esos espacios. De esta manera, al caminar produce un conocimiento encarnado de los lugares.

En una ciudad con grandes desigualdades socio-espaciales como Santiago, conocer las afectividades que emergen al caminar nos enseña sobre la dimensión experiencial de la desigualdad, que a menudo se investiga comparando índices y midiendo la distribución de ingresos y recursos. En este caso, es el cuerpo de quien camina el que da cuenta de las desiguales condiciones de la vida en la ciudad. Los tres casos que he presentado muestran diversas intensidades afectivas que iluminan la intersección entre las prácticas cotidianas del caminar y la desigualdad urbana: pasos entre el placer, el miedo y la rabia.

La práctica etnográfica requiere de una conciencia afectiva de las situaciones que se viven durante el trabajo de campo, esa no es novedad. El valor de las historias que he presentado aquí es el de resaltar esa conciencia y, así, ayudar a generar otras perspectivas para la comprensión de la vida en la ciudad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Janoschka, Michael (2016). Gentrificación y desplazamientos en América Latina. *INVI*, 31(88).
- Lee, Jo, y Tim Ingold (2006). Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing. En Simon Coleman y Peter Collins (eds.). *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology* (pp. 67-86). Oxford y Nueva York: Berg.
- Martínez, Soledad (2018). Más que poner un pie delante del otro. En Martín Tironi y Gerardo Mora (eds.). *Caminando. Prácticas, corporalidades y afectos en la ciudad* (pp. 35-58). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Masschelein, Jan (2010). The idea of critical e-ducational research —e-ducating the gaze and inviting to go walking. En Ilan Gur-Ze'ev (ed.). *The Possibility/Impossibility of a New Critical Language in Education*. Róterdam: Sense.
- Solnit, Rebecca (2015). *Wanderlust. Una historia del caminar*. Madrid: Capitán Swing.
- Vannini, Phillip (2014). Non-representational ethnography: new ways of animating lifeworlds. *Cultural Geographies*, 22(2): 317-327. doi: 10.1177/1474474014555657

EL ARCHIVO, LA FUENTE Y LA ETNOGRAFÍA

Paula de la Fuente Stranger

Días atrás (abril de 2017) mencioné que debía ir al “Archivo”. Mi interlocutora me miró extrañada y me pidió que le explicara qué era aquel lugar. En este punto, debería indicar que me hallaba fuera de los límites del mundo historiográfico en el que últimamente me encuentro inmersa. A veces siento que llevo dos años y medio haciendo observación participante.

Archivo, palabra misteriosa. Lugar sugerente, incluso esquivo si se buscan vestigios de mujeres *mapuche* de la primera mitad del siglo xx.

La Real Academia Española dice que un archivo es un “conjunto ordenado de documentos que una persona, una sociedad, una institución, etc., producen en el ejercicio de sus funciones o actividades”, y también que es el “lugar donde se custodian uno o varios archivos”.

Decir que debo ir al Archivo es impreciso, ya que no es uno, sino varios, muchos, repartidos y escondidos a lo largo y ancho de la universidad, de la ciudad de Santiago, de la Araucanía, de Oxford, etcétera. En el interior de estos lugares misteriosos hay fondos, volúmenes, legajos, fojas, fotografías, voces e imágenes por montones; en suma, miles y miles de kilómetros de documentos. [Me gusta *tanto* esa unidad de medida. Me resulta imposible no imaginar a un par de sujetos poniendo una hoja exactamente al lado de la otra, formando una línea recta que se proyecta hacia el infinito].

Cada archivo es un mundo que se vuelca sobre sí mismo. Tiene sus códigos y órdenes propios; y, por supuesto, personajes clave que operan como guías en ese mar de documentos. Los/as archiveros/as son el equivalente al nativo portero mencionado en los manuales de etnografía clásicos. Por cierto, un buen *rapport* aquí también es importante.

Para explicar tal vez es mejor ejemplificar. Hace poco me encontraba en uno de ellos y la historiadora a cargo comenzó a hablarme del gobierno de González Eyzaguirre. Segundos destinados en vano a ubicar en mi memoria a dicho mandatario. Un par de segundos más y *entendí* dónde estaba: el Archivo

del Arzobispado de Santiago. En ese mundo el gobierno se refería al de Juan Ignacio González Eyzaguirre, arzobispo de Santiago entre 1908 y 1918. Bajo su mandato se realizaron el Congreso Católico Araucanista y el Congreso Mariano.

En el archivo están las fuentes. Término propio de los/as historiadores/as. Tal vez podríamos reclamar una soberanía similar para la etnografía. Las fuentes son cualquier vestigio del pasado que nos pueda servir para reconstruirlo. En la página de la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge se indica que “*Any leftover of the past can be considered a source*”. Fascinante. Las fuentes históricas son las sobras del pasado. [¿Alguien más pensó en la comida de la noche anterior guardada en el refrigerador?].

Dejando de lado esas imágenes (que una ilustradora amiga bien podría llevar a papel), en estos años transitados en los terrenos historiográficos en más de una ocasión he mirado a sus habitantes, los/as historiadores/as, con ojos de etnógrafa. En ese ejercicio —que es más un hábito inconsciente que una práctica planificada— ellos/as han tomado el lugar del “otro”, de sujetos en estudio. Dos cosas emergen desde este lugar de observación. La primera, una reflexión testaruda que se enrolla y desenrolla acerca de la mirada etnográfica y sus posibles vínculos con el trabajo historiográfico. Pregunta que, si bien surge mirando hacia la otredad, en realidad se vuelca hacia adentro.

La segunda tiene que ver con la necesidad de comprender el lugar en que me encuentro. En esta exploración de los discursos y prácticas de sus habitantes, aquello que me produce mayor intriga es cierta facultad que tienen, a la que me ha dado por llamar “imaginación histórica”.

La reflexión testaruda no es novedosa. Desde el giro cultural que se empieza a gestar en los años setenta que se debate acerca de los vínculos entre Antropología e Historia. Desde ese entonces han proliferado los estudios de historia cultural que, pese a su variedad temática y metodológica, compartirán como denominador común “la preocupación por lo simbólico y su interpretación” (Burke, 2011: 15). Así, historiadores/as han hecho suyo el concepto amplio de cultura elaborado por la disciplina antropológica, en la que Geertz ha dejado su impronta. Podríamos decir que la preocupación por los significados que los actores (pasados) les atribuyen a sus acciones migró hacia otras praderas.

Con todo, es más fácil decirlo que hacerlo.

Tilly (1978) escribía a fines de los años setenta algunos puntos de desencuentro entre ambas disciplinas. Primero que nada, posamos la mirada en dimensiones distintas. Los historiadores tienden a fijar la acción humana en el tiempo, mientras que los antropólogos en el espacio. Los primeros a veces son laxos con el lugar y los segundos (somos) más imprecisos con la temporalidad. Sobre esto último, Tilly dice que el presente antropológico bien puede abarcar una generación. A eso hay que añadir que, a diferencia de los detractores de las fuentes orales, movernos entre memorias que se reelaboran constantemente, que confunden fechas y hechos pero que aportan significados, no nos resulta problemático. Las entendemos como interpretaciones de interpretaciones (Geertz, 2003).

Otro punto de desencuentro son las categorías. El temor a caer en anacronismos acecha a los nativos de la historiografía, que dudan sobre el uso de categorías discordantes con el período en estudio. No solo Tilly se ha percatado de este asunto. Otros, como Peter Burke (2011) y Joan Scott (2008), han tratado el tema centrándose particularmente en el uso de la teoría, más han reparado en que en las últimas décadas los/as historiadores/as han incorporado progresivamente a cientistas sociales entre sus referencias.

Sin embargo, en algunas situaciones el uso de ciertas categorías no solo pone en juego el rigor académico. Pienso en cómo nombrar lo indígena. Si tomamos el trabajo de Gusinde, deberíamos llamar yámana a cierto pueblo canoero austral. Mas, en esa línea, hay elementos que no se insertan tan fácilmente. En junio de 2003, hombres y mujeres yagán, 12 en total, se reunieron en el marco del trabajo de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Entre sus conclusiones se lee: “El nombre oficial de nuestro pueblo es Yagán y debe ser respetado” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: 558). Asimismo, recuerdo a una mujer de Villa Ukika que en 2014 nos aclaró que yámana remite al varón, a lo masculino. Nombrar a su pueblo como yámana la excluye, las excluye.

En nuestro presente etnográfico decir “yámana” puede ser anacrónico (al menos a este lado de la cordillera) y revelar el androcentrismo presente en la monografía maestra del sacerdote, pero también se tensiona con un sujeto que se autodetermina. Algo similar ocurre con las decisiones escriturales que hay

que tomar para nombrar al pueblo originario que habita algunos sectores de la Araucanía y más. Araucano, mapuches o *mapuche*. Dependiendo del período del que se trate, si escribo *mapuche* en lugar de araucano, violento la fuente y mi trabajo bien podría ser juzgado por caer en anacronismos. El problema estriba en que frente a mí hay un otro que demanda reconocimiento y respeto por su diferencia cultural. Punto clave en ese asunto es nombrarse, autonombrarse.

En suma, el uso de categorías temporalmente discordantes, junto con ser uno de los posibles puntos de desencuentro entre antropólogos e historiadores, también entraña el viejo debate acerca de la relación entre investigador/a y sujeto de estudio. Tal vez ambas aristas se vinculan. Quizás, las muchas veces que me he sentado en una cocina sureña son las razones por las cuales me es más fácil violentar la fuente.

Hace casi cuatro décadas, Tilly no solo habló de desencuentros, sino también de vías posibles para tender puentes disciplinarios. Su propuesta lleva el nombre de *etnografía retrospectiva*. Consiste en un “esfuerzo por reconstituir un modo de vida mediante los mejores equivalentes históricos de las observaciones de los/as etnógrafos/as, para luego usar el modo de vida reconstituido como contexto para la explicación de la acción colectiva” (1978: 210). Daniel Quiroz (2015) ha desarrollado esta aproximación metodológica en sus trabajos balleneros recientes.

Hay más caminos. En su trabajo acerca de la relación entre el Estado chileno y el pueblo *mapuche*, centrado en la comunidad indígena Nicolás Ailío, Florencia Mallon cuenta su primer encuentro con Heriberto Ailío y José Garrido, el presidente y secretario de la comunidad al momento de realizarse el trabajo de campo. En esa oportunidad, la autora llevaba unas copias de los documentos encontrados en el archivo, las que compartió con los dirigentes, quienes, a su vez, comentaron “incidente por incidente, agregando información a lo que había sobre la página” (2004: 22). Finalmente, acordaron hacer dialogar los documentos del archivo con la memoria, dado que este ejercicio podría traer beneficios para ambas partes. Para la comunidad, podría hacerlos recuperar elementos olvidados de su historia local; para la historiadora “era una oportunidad valiosísima, puesto que el escuchar las voces y perspectivas de los protagonistas de esta dramática historia, les daba vida a los documentos polvorientos que había estado rastreando” (Mallon, 2004: 22).

La experiencia de Mallon es una muestra de la articulación de fuentes escritas y fuentes orales, que puede ser entendida como un encuentro entre memorias oficiales y contramemorias, o memorias subalternas. Mallon tuvo la oportunidad de “estar allí” y usar esa experiencia para releer los documentos polvorientos.

Pero mis problemas de investigación presentan dificultades propias. Al igual que cuando se escribió la primera mínima etnográfica, busco mujeres y género. En los archivos es un desafío encontrar voces femeninas. Dificultad aparte si estas son voces indígenas. Ya quisiera yo poder ir a La Araucanía de la primera mitad de siglo xx y preguntarles a las mujeres *mapuche* de la Misión Araucana de la South American Missionary Society sobre sus experiencias en la misión y cómo se vinculan con los derroteros del pueblo *mapuche* después de la derrota de 1881.

Maturana y Varela escribieron: “Todo lo dicho es dicho por alguien. Toda reflexión trae un mundo a la mano y, como tal, es un hacer humano por alguien en particular en un lugar particular” (2003: 14). Por supuesto, eso aplica también a los documentos del archivo.

Primero que todo, la autoría de la mayoría de las fuentes de la primera mitad del siglo xx es de varones. Algunos *mapuche*, muchos *winka*. En ese entonces, la relación de las mujeres *mapuche* con la escritura habría sido más bien lejana. En efecto, su ingreso a los espacios educativos — estatales y misionales católicos y protestantes— fue más tardío que el de sus coterráneos varones. No solo porque la instrucción de las niñas *mapuche* fue concretada más tardíamente, sino también porque algunas de ellas ingresaron ya siendo mujeres (George, 1931). Debido a esta lejanía con la escritura aquellas que sí se movieron entre palabras escritas se distinguieron entre sus congéneres. Tal sería el caso de Herminia Aburto (Calfío, 2009).

Se suma a ello que, no obstante que mujeres como las hermanas Zoila y Zenobia Quintremil escribieron sus visiones acerca de la situación *mapuche*, ha quedado poquísimo registro público de su producción y de otras como ellas. No ocurre así con sus coterráneos varones, de quienes es posible encontrar obras publicadas y otras fuentes desde principios del siglo xx (Cuminao, 2009).

En síntesis, las mujeres *mapuche* produjeron poco escrito y eso no se archivó. O se conservó en otros soportes que no entendemos cabalmente. Recuerdo un almuerzo con una mujer *mapuche* que nos dijo que las historias de las mujeres de su pueblo no estaban en documentos escritos en formatos coherentes con el Archivo Nacional de la Administración (escrito sobre papel tamaño oficio), sino en sus tejidos y telares.

Dado que los documentos de que sí disponemos fueron escritos por alguien concreto en un lugar y momento específico, entregan versiones situadas. Como indiqué, algunos fueron escritos por *mapuche* y muchos otros por *winka*. A partir de ello es que, desde el género, podemos interpretar (presuponer al menos) que no están exentos de juicios androcéntricos y etnocéntricos.

Entonces, ¿cómo encontrar esas voces femeninas indígenas o algo que se les acerque? Esta pregunta se articula con la imaginación histórica que ostentarían los nativos del campo historiográfico.

El término surge de los recuerdos de un curso introductorio de primer año del pregrado de Antropología en que nos hablaron de la imaginación sociológica. C. Wright Mills la definió como una cualidad mental que permite a quien la posee comprender el contexto histórico en que habita. Así, esta forma de imaginar permitiría “captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad” (2003: 25-26).

Debo advertir que del texto de C. Wright Mills parafraseo más que nada el nombre. Me parece que la imaginación histórica es un *know how* antes que una cualidad mental innata. Un saber adquirido en la práctica, en eternas horas de inmersión archivística y que tiene relación con la habilidad de imaginar un contexto pasado, pensar un problema en diacronía y, lo más fascinante, identificar los archivos y fuentes.

Imaginar el pasado significa pensar en elementos hoy ausentes. Reparar en cosas tales como las penurias materiales que el arzobispo Valdivieso tuvo que enfrentar en sus recorridos por la diócesis. En su visita pastoral iniciada en 1853, su arribo a algún villorrio “dependía del clima, del estado de los caballos y de las subidas de los muchos ríos que corrían transversalmente de la cordillera al mar en un territorio angosto que debía transitarse en sentido contrario”. En ese entonces, “los puentes eran tan pocos y novedosos que el arzobispo bendijo la inauguración de uno que cruzaba el río Rapel

construido por un hacendado” (Serrano, 2008: 51). La pluma fina de Sol Serrano propone una “reconstrucción vivida de fragmentos de la vida social, particularmente los relativos a las prácticas culturales y devocionales (...) [algunas secciones de su libro] permiten, como en las novelas del siglo XIX, imaginar la vida histórica” (Romero, 2009: 280-281).

Este saber-hacer tiene también relación con el anacronismo y el afán por situar apropiadamente cada elemento en su contexto histórico específico. A raíz de mi formación etnográfica, entiendo la problemática desde su semejanza con la distinción entre la mirada *emic* y la *etic*, pero en clave temporal. Así, la primera perspectiva se fija en el pasado, la segunda en el presente. No solo requiere erudición acerca de una época particular, sino que, al igual que en la etnografía como método, campo y escritura, implica una vigilancia constante sobre los juicios propios, a fin de no atribuirles a los muertos nuestras intenciones, intereses y valores (Burke, 2011).

En el mismo ¿Qué hacer con Dios...? arriba citado, Sol Serrano se refiere a las mujeres protagonistas del asociativismo católico decimonónico, quienes en cuanto mujeres católicas ingresaron a la esfera pública desde una posición inestable. Esto porque, de una parte, defendían su derecho a la participación pública y, de otra, declaraban no interesarse en adquirir derechos políticos. La historiadora indica: “Allí estaba el hilo fino que les daba su coherencia histórica y no teórica” (Serrano, 2008: 155). Pensando en no atribuirles nuestras visiones a los muertos, releo esa última frase como un llamado de atención teórico-metodológico: un imperativo para buscar la coherencia histórica, problematizar sus tensiones y contradicciones internas, así como aceptar la distancia entre ellas y nuestras concepciones presentes acerca de las mujeres y el género.

Sin duda, lo más fascinante de este saber-hacer es su relación con el archivo y la fuente. En otros términos, el oficio que les permite identificar dónde podría estar almacenada la información que dé respuesta a un problema en específico. Una historiadora me dijo: “Ese es nuestro terreno y nuestra metodología”.

No se puede minimizar la cuota de suerte que se requiere en la búsqueda en los archivos. Experiencia compartida son las largas horas revisando papeles y microformatos sin hallar nada pertinente al problema. Con todo, la suerte se hace.

Y se hace a partir de la revisión de fuentes, no obstante lo circular que parezca. A veces miro a los nativos de la historiografía diciendo con cotidianidad frases como “*eso* debiese estar en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización”. Tal conjetura requiere un conocimiento previo sobre una orgánica gubernamental (también eclesiástica, institucional, territorial, etc.) hoy desaparecida, además de familiaridad con el tipo de cosas que ese Estado-otro registró y conservó. Inscripción y salvaguarda que no necesariamente se ajustan a nuestras inquietudes presentes.

Vuelvo otra vez a ¿Qué hacer con Dios...? [¿Se habrá imaginado Sol Serrano que su libro sería usado como un fino manual metodológico?] y encuentro a la autora diciendo: “No es fácil contar y medir en una sociedad que tiene poco interés en hacerlo. Hubo que encontrar atajos al mismo tiempo que buscar qué fue aquello que esa sociedad sí midió” (Serrano, 2008: 26). Leo y apropio para mis fines: ¿qué contaron los funcionarios del Estado, los misioneros católicos y protestantes que revele en algo las experiencias vividas por las mujeres mapuche de la Misión Araucana?

¿Habrá otras fuentes?

Teniendo presente que en la mayoría de los grupos humanos “existen dominios de habla y de acción típicamente femeninos y masculinos [por lo tanto] la información que obtiene una mujer no puede ser la misma que la que obtiene un hombre” (Haraway, 1988, en Guber, 2001: 112), me he arrojado a la búsqueda de equivalentes históricos de las etnógrafas. Actualmente rastreo a mujeres que, no obstante la distancia cultural, se relacionaron con niñas y mujeres *mapuche* de la primera mitad del siglo xx. Mrs. Pringle, Miss George y otras misioneras anglicanas, las hermanas terciarias franciscanas de Angol y otras religiosas de las cuatro (¡sí!, ¡cuatro!) congregaciones religiosas católicas que estuvieron “allí”¹.

Es necesario reconocer que sus escritos también son situados. Su afán por civilizar y cristianizar media sus descripciones, así como los elementos que midieron y los criterios para hacerlo.

¹ Se trata de la Congregación de las Hermanas de la Providencia, la Congregación de Hermanas Maestras de la Santa Cruz, la Congregación de Hermanas Misioneras Catequistas de Boroa y la Congregación de las Hermanas Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús de Gengenbach.

En su *Gobernar la pobreza...* Macarena Ponce de León plantea que su estudio tiene una deuda con los mismos pobres referidos en la investigación: el rescate de su punto de vista. Señala que “sus actitudes cuando han sido descritas lo han sido desde la óptica del Estado que los quiso civilizar y desde la Iglesia que los trató de cristianizar. Sin duda llegar a los pobres sin intermediarios es un tema pendiente que exige un esfuerzo creativo para encontrar sus propias fuentes” (2011: 38).

Por ahora me mueve el desafío. Sin embargo, más temprano que tarde deberé asumir una deuda similar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burke, Peter (2011). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza.
- Calfio Montalva, Margarita (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En Andrea Pequeño (comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 91-109). Quito: Flacso/Ministerio de Cultura.
- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008). *Informes finales de los grupos de trabajo. Grupo de trabajo pueblo yagán*. Volumen III, tomo I.
- Cuminao, 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/Ministerio de Cultura.
- Geertz, Clifford (2003). La descripción densa. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- George, Kathleen (1931). *Among the Araucanians of Southern Chile. A Story of Missionary Work in South America*. Londres: South American Missionary Society.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Mallon, Florencia E. (2004). *La sangre del copihue: La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001*. Santiago de Chile: Lom.
- Maturana, Humberto, y Francisco J. Varela (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen/Universitaria.
- Mills, C. Wright (2003). *La imaginación sociológica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Ponce de León, Macarena (2011). *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890*. Santiago de Chile: Universitaria/Dibam/Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Quiroz, Daniel (2015). Balleneros en la niebla: una mirada para-etnográfica de la caza de ballenas en Chile. *Chungará*, 47(2), 319-330.
- Romero, Luis Alberto (2009). Sol Serrano. ¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885). *Historia*, 42(1), 279-281.
- Serrano, Sol (2008). ¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica .
- Scott, Joana (2008). *Género e historia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Tilly, Charles (1978). Anthropology, History, and the Annales. *Review*, 1(3/4), 207-213.

VOLVIENDO A LOS “ORÍGENES”: EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA CON ARTESANOS Y ARTESANAS DE CALLE LARGA

Carolina Chacón Contreras

Breve pero intensa

Desde que egresé de la universidad, pero en proceso de titulación extenso y a ratos eterno, dilema profesional y estructural de la carrera de Antropología en Chile (que da para una reflexión no mínima y en otro espacio), que no había realizado trabajo de campo etnográfico. Mis incursiones laborales, dispersas y variadas, durante los últimos años se centraron en tareas de coordinación y recolección de datos para proyectos de investigación que abordaban diferentes temáticas, en que las técnicas seleccionadas preferentemente eran la encuesta y la entrevista individual.

En este escenario, me ofrecen la oportunidad de volver a los “orígenes”, a lo que en algún momento se estableció como bastión de la identidad disciplinaria y que para muchos aún lo sigue siendo: realizar “trabajo de campo” por un mes aproximadamente para un proyecto de investigación en la comuna de Calle Larga, aledaña a Los Andes, V Región de Valparaíso. Temática: “Clúster activos turísticos de intereses especiales”.

Por razones no solo profesionales sino también personales, la idea de migrar de Santiago, ciudad donde nací y he vivido durante 27 años, se torna bastante atractiva, por lo que decido aceptar el desafío, salir de mi “zona de confort” (que en esos momentos no lo estaba siendo) y embarcarme a vivir la experiencia etnográfica.

A continuación, presento algunas reflexiones del proceso o movimiento, conceptos que me parecen representan de mejor manera lo que fue volver a hacer etnografía, y que releva la triple acepción que usa Guber (2001) para referirse a ella: como enfoque, método y texto.

VIAJE: DISTANCIAMIENTO Y DOBLE ETNOGRAFÍA

Dentro de las condiciones estipuladas para la realización del trabajo de campo estaba residir en la ciudad de Los Andes con el resto de los investigadores, mis “jefes”, que coincidentemente era un matrimonio conformado por un etnógrafo, G, una arquitecta, X, y sus dos hijas pequeñas.

Esto, por una parte, significó que el viaje de Santiago a Los Andes, a simple vista el traslado físico de un lugar a otro, produjera una particularidad en la relación entre distancia física y distancia cultural que caracteriza el trabajo de campo antropológico y que, como se ha constatado, ha cambiado a lo largo de la historia.

Si para los primeros antropólogos se establecía una radicalidad en cuanto el recorrido de una gran distancia espacial estaba asociado a una gran distancia cultural respecto de los sujetos de estudio, en otras palabras, “el estudio del Otro en el campo del Otro”, luego, producto de una serie de transformaciones sociales e históricas que redundaron en la construcción del objeto de estudio de la antropología, se produjo una disminución de la distancia física, no así cultural, que dio paso al estudio del “Otro en el campo del nosotros” y, finalmente, a la mínima expresión en la gradiente: “el estudio del Nosotros en el campo del propio antropólogo” (Menéndez, 2006).

En esta dinámica de “construcción de otredades” propiciada por el viaje, mi trabajo de campo tuvo la particularidad de constituirse por un doble distanciamiento cultural. Por una parte, extrañamiento y adaptación al convivir en un nuevo espacio doméstico, el de G y su familia: otra casa, otras relaciones, otras costumbres. Si bien no era el foco de investigación, fui una “participante-observadora” de una realidad familiar cuya diferencia con la mía se marcaba semanalmente al ir y volver a mi casa en Santiago, y a la cual gradualmente fui conociendo y acostumbrándome.

Por otro lado, y esto sí fue parte fundamental del objetivo de investigación, se produjo un contraste cultural por las características territoriales de Calle Larga, comuna mayoritariamente rural conurbada por el norte con la ciudad de Los Andes. En este sentido, mi experiencia de campo estuvo marcada por el tránsito entre la vida metropolitana de Santiago, la vida urbana de Los Andes y la ruralidad de Calle Larga. Los ritmos y paisajes

de cada una se instalaron como elementos fundamentales para realizar distinciones que inicialmente fueron imperceptibles para mí, especialmente entre la penúltima y la última. No olvido cuando, en mis primeros días de campo, G, dando cátedra de su cualidad de etnógrafo y del mayor tiempo de estadía en el lugar, me indicó de qué manera en el recorrido del colectivo entre Los Andes y el Centro Cultural Pedro Aguirre Cerda (CCPAC), ubicado en Pocuro (una de las localidades de Calle Larga) y cuya biblioteca funcionó como nuestra oficina y lugar de encuentro, se lograba observar progresivamente la transición entre un paisaje urbano, mayor concentración de edificaciones y comercio, a otro rural, algunas casas y la vista dominada por grandes extensiones de viñedos. Aprendizaje de campo, agudizar los sentidos, los cinco sentidos.

Etnografía como método: ¿cómo acercarme a las artesanas y artesanos de Calle Larga?

El inicialmente técnico y enrevesado título “Clúster de activos turísticos de intereses especiales” era la síntesis de un estudio exploratorio cuyo fin era indagar en diferentes actividades culturales de la comuna de Calle de Larga, entre ellas la artesanía.

A modo de inducción, en el primer día de trabajo G me compartió un par de documentos escritos y me contó sobre el estado de avance de la investigación, de manera que había algunas actividades más exploradas que otras, entre las primeras, la arquitectura, la historia y la religiosidad. Entre las segundas, la música, la gastronomía y la artesanía. De alguna manera, esta última se establece como mi foco de investigación y las preguntas teóricas y metodológicas aparecen: ¿qué se entiende por artesanía? G parte del supuesto amplio de entender un objeto artesanal como cualquier cosa hecha a mano.

¿Cómo empezar a conocer la artesanía de Calle Larga? Si inicialmente fue el contraste o diferencia lo que marcó la llegada al campo, luego la inquietud metodológica de cómo conocer a los artesanos y artesanas de Calle Larga me condujo a un proceso de acercamiento que se canalizó principalmente en la entrevista no dirigida como técnica de investigación.

“¿Hay ferias artesanales en Calle Larga?”, le pregunto a G, quien me responde que en el tiempo que lleva viviendo ahí no ha visto ninguna, síntoma

de lo que luego describirán gran parte de los artesanos y artesanas como la principal problemática: la ausencia de un lugar estable donde vender sus productos. Entonces, G me recomienda hablar con la señora G -valga la redundancia de apodos- funcionaria del CCPAC que me puede ayudar a empezar con la búsqueda. Con cierta ansiedad inicial por este primer encuentro, me dirijo con mi cuaderno de campo donde esta primera “informante clave”. Me presento y le explico mis fines investigativos. Ella, amable y abiertamente, me cuenta de su vasta trayectoria en diferentes actividades de la comuna, como la participación en la organización de artesanos de Calle Larga Artecrea, en la cual en esos momentos no estaba siendo una integrante activa. Aun así, me compartió los números de las “fundadoras” de dicha organización y a partir de ese primer encuentro, como una bola de nieve, se activa una red de contactos de artesanos y artesanas distribuidos diferencialmente por el territorio callelanguino, con quienes logro interactuar.

ENCUENTROS ETNOGRÁFICOS: RECORRIDO, CONVERSACIONES Y MÁS

Residir en Calle Larga prolongadamente, insertarme en sus dinámicas cotidianas, recorrer sus localidades, en definitiva, el “estar ahí” del trabajo de campo, me otorgaron un marco de entendimiento sobre la realidad artesanal que complementó los discursos de los y las artesanas obtenidos a través de la entrevista no directiva, como una entre otras técnicas, que pueden ser usadas dentro del trabajo de campo etnográfico (por ejemplo, observación participante). Es decir, la conversación cara a cara fue una instancia dentro de un proceso mayor de interiorización de otra cultura que en retrospectiva me permitieron darme cuenta de la especificidad de la etnografía frente a otros métodos.

En este sentido, el viaje nuevamente aparece como un catalizador que permitió lograr esa perspectiva mayor, pues el encuentro con los artesanos estuvo marcado por el recorrido de las diferentes localidades que conforman el territorio callelanguino (Pocuro, El Patagual, San Vicente, Calle Larga, Caldera Nueva, Valle Alegre) y algunos otros lugares de comunas colindantes (San Felipe y Los Andes).

Ese movimiento, ya sea caminando, en colectivo, en bus o en micro, sola o acompañada, fue un método de conocimiento en sí, de la cotidianidad, de los ritmos, del paisaje, de las costumbres y también de la artesanía. Por ejemplo, viajar a San Felipe, comuna 20 km al norte de Calle Larga, donde una de las artesanas se encontraba participando en una feria organizada por una agrupación de artesanos de esa comuna, o movilizarme desde Calle Larga a la feria artesanal de Los Andes en la Plaza de Armas, era una forma de recorrer un circuito de articulación intercomunal entre organizaciones artesanales que para los artesanos que residían en Calle Larga era una forma de subsanar la falta de espacios dentro de la propia comuna. Asimismo, la contemplación del paisaje contextualizaba la relación entre territorio y artesanía que luego algunos artesanos verbalizaban. Plantaciones de duraznos que después se transformaban en mote con huesillo o viñedos que luego eran chicha.

Ahora bien, los testimonios de las(os) artesanas(os) fueron el principal medio de conocer esta práctica cultural. Al respecto, ciertas impresiones afectivas. Primero, la favorable recepción de las(os) artesanas(os) ante la petición de juntarnos a conversar. A pesar de que era una desconocida quien los contactaba directamente, por teléfono o por *mail*, la mayoría aceptó solícita y amablemente. Luego, el recibimiento en sus casas-talleres o en sus lugares de venta se caracterizó por la acogida y la generosidad (colaciones, invitaciones a almorzar, regalos, paseos). Antes que una conversación formal y aséptica, se trató de una interacción afectuosa que reafirmó mi sensación de ir por buen camino.

En ese contexto, logramos establecer esa relación social de encuentro entre dos reflexividades (Guber, 2001), la mía como investigadora y la de los artesanos como sujetos colaboradores, propiciando lo más posiblemente que ellos y ellas me contaran su experiencia en sus propios términos y ritmos, sus palabras predominando antes que la mía, yo más bien encauzando cuando era necesario. Si bien definí algunas preguntas básicas para tratar en la conversación, la tónica fue la apertura, y no la estructuración. Por ello es que me refiero a la “entrevista no directiva” como principal técnica de investigación.

Por su parte, el método de registro fue principalmente la grabadora de voz, excepto cuando los entrevistados prefirieron que escribiera mientras hablábamos o cuando simplemente no hubo ocasión de registrar simultáneamente porque la conversación fue espontánea y no programada.

Acostumbrada a que la grabación de voz fuera un requisito para la confiabilidad y verificabilidad de los datos obtenidos, la fluidez y lo impredecible de la experiencia de campo me llevaron a flexibilizar y desestructurar estos “cánones científicos” instalados en mi práctica de investigación, sin que por ello abandonara esa ansiedad por registrar todo lo que pasara y me dijeran *a posteriori*. El paso del tiempo, en este sentido, le dio la razón a esa ansiedad y a la tan conocida frase “la memoria es frágil”, ya que, al momento de sistematizar la información, meses después, una de esas reconstrucciones estaba a medias y tratar de recordar algunos detalles ya se hacía imposible. Aun así, la diversidad de encuentros relativizó la importancia de la grabadora voz, un instrumento entre otros que condiciona las formas de relacionarse en el campo. No es lo mismo conversar cara a cara sabiendo que uno está siendo grabado a conversar cara a cara libremente.

Por último, las instancias de conversación tuvieron la particularidad de efectuarse en las casas-talleres de los artesanos o en sus lugares de comercialización, por tanto, no solo el diálogo sino también la observación fueron fundamentales para comprender la artesanía como una actividad eminentemente técnica, es decir, en que la materialidad resultante, el objeto artesanal, es producto de la conjugación de habilidades intelectuales y manuales específicas. Ver (pasó en algunas ocasiones que, mientras conversábamos, mi interlocutor(a) hábilmente movía sus manos fabricando alguna pieza) y escuchar que tal objeto se fabrica con tal material, utilizando tal herramienta que permite aplicar tal técnica, me abrió la perspectiva del espectador/consumidor ingenuo que solo ve el resultado a veces pequeño en tamaño, pero grande en términos de creatividad y dedicación (un par de aros, un anillo, un adorno para el pelo, un vaso de mote con huesillo, etc.). Conocer “desde adentro” me permitió valorar el trabajo artesanal y otorgarle un reconocimiento que los mismos artesanos(as) declararon pocas veces encontrar en el público externo.

Una forma de plasmar esa observación que acompañó el diálogo fue sacar fotos de los talleres, de las herramientas, de piezas en construcción y ya finalizadas. El discurso, las significaciones que los propios artesanos me daban a conocer sobre esos objetos (tipos de materias primas y herramientas, para qué se usaban, las diferentes etapas del proceso creativo) era un

medio para comprenderlos, pero graficarlas a través de una foto era una forma de captar su materialidad, su concreción.

TEXTO ETNOGRÁFICO

Ya pasado un mes de haber residido en Calle Larga, de haber conocido, aunque sea parcialmente su territorio, su gente, sus costumbres, su modo de vida, fue el momento de volver a Santiago definitivamente, de volver al hogar y a la rutina metropolitana. El cambio fue notorio, porque a pesar de que regresé después a realizar un par de entrevistas más, ya no era lo mismo el “estar ahí”. Sentí una nostalgia del espacio doméstico compartido y de la cotidianidad que había construido (caminar a calle Esmeralda para tomar el colectivo hacia el Centro Cultural, reconocer a los choferes, recorrer para conversar y conversar para recorrer).

El trabajo de campo finalizó y, ya en mi casa, desde el distanciamiento físico y cultural (no como el del principio, obviamente), fue el momento de sistematizar y organizar toda la información recopilada y generar un texto etnográfico. Esta última etapa del proceso fue larga, incluso más que el mismo trabajo de campo, y se inició con una pregunta metodológica nuevamente: ¿cómo hacerlo?, ¿de qué manera organizo la información de modo que se plasme lo particular y lo general de la actividad artesanal de Calle Larga? Entendiendo lo particular como la experiencia única de cada artesana(o) y lo general como ciertas características comunes de esas experiencias (patrones en sus discursos respecto de ciertos temas, características comunes entre ellos).

La resolución fue una serie de fichas individuales que rescataran lo primordial de las conversaciones que mantuve con cada uno(a), complementando el texto con las fotos y agrupando las fichas según algunos “criterios aglutinadores”, como su pertenencia a la agrupación artesanal o la relación de su oficio con ciertas características territoriales de la comuna.

En algunos casos no había podido sacar fotos, entonces, hice uso de las nuevas tecnologías de la comunicación y mi presencia física no fue requisito para solicitarlas a través de la instantaneidad de WhatsApp o, más “demorosamente”, por *mail*. No todos los artesanos(as) tenían acceso a estas

herramientas, pero quienes sí me ayudaron a través de estos medios. ¿Cómo estas herramientas impactan al método etnográfico? ¿Cuál es el nivel de desarrollo de la “etnografía digital” actualmente? ¿Relaciones virtuales con los sujetos en vez de relaciones presenciales? ¿Videos, mails y conversaciones por chat como fuentes de información?

Justo durante el trabajo de campo, pero con otros fines, G me compartió un texto sobre los usos de la “etnografía digital” en un estudio de marketing denominado “Digital Ethnography: the next wave in understanding the consumer experience” (Masten y Plowman, 2003). La versatilidad en los usos de la etnografía como método y su adaptabilidad a las nuevas tecnologías (en el tiempo del estudio todavía no existía Facebook, WhatsApp, Instagram o Twitter) me impactó. ¿No es la virtualidad una contradicción a la epistemología etnográfica? En tiempos de obsolescencia tecnológica, rescato las potencialidades de esa vuelta a los orígenes, del “estar ahí”. Conocer viajando, compartiendo, conversando cara a cara.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Masten, David, y Tim Plowman (2003). Digital Ethnography: the next wave in understanding the consumer experience. *Design Management Journal*, 14(2), 75-81.
- Menéndez, Eduardo (2006). Interculturalidad, “diferencias” y antropología *at home*. Algunas cuestiones metodológicas. En Gerardo Fernández (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina* (pp. 51-65). Quito: Abya-Yala.

REFLEXIONES CORTAS DE APRENDIZAJE SOBRE LA COMUNIDAD

Carla Virginia Rodas Arano

Abril de 2017, Achocalla

Son las 10:17 de la mañana, me encuentro sentada en la sala fría y oscura, y relativamente cansada... varias personas que conozco recientemente asisten a este taller sobre el liderazgo de mujeres... son buenas personas, pienso, pero las instituciones continúan empujándolas a actuar individualmente y con verticalidad... la lucha de las mujeres, la lucha de las mujeres que pierde sentido en el momento de ver avances y sentirse felices solo por tener asambleístas, desde arriba, apoyando esta verticalidad por la que tanto luchan... una amiga me sonríe y me indica que no me pelee con la “profesora”, que nos pondrán mala nota al grupo (haciendo referencia a la capacitadora)... me molesta, me molesta mucho que se continúe apoyando esta verticalidad e individualidad... en las comunidades aprendí otras cosas.

Abril de 2008, Cruz Loma

Continúo pensando cómo cambiar el tema de la tesis... realmente no existe migración, es una categoría planteada desde otras personas para quitar derecho... quizás me sirva utilizar el concepto de movilidad espacial explicando esta crítica... ahora me toca ir a caminar con mi amigo Julio, de la comunidad, quizás nazcan más ideas.

Rápidamente alisto mis cosas, salgo del albergue. Nuevamente, Juanito me invita un chocolate en su tienda, camino rápidamente pasando por varias poblaciones antes de llegar a Cruz Loma.

Cruz Loma, nuevamente aquí, aquí parada sin saber qué será de mi futuro, qué miedo y qué emoción a la vez, dejaré mis pensamientos de lado al encontrar a Julio.

De repente llega Julio, siempre sonriente, siempre con mucha energía, incluso más que yo, a pesar de su edad.

¿Cómo está, Julio? Estoy bien, me indica sonriendo y continúa haciéndose la burla... ya está lista para caminar. Habrá comido bien, ¿no?... Nos reímos juntos... Froto mi estómago en señal de que había comido mucho antes.

Continuamos hablando de muchas cosas... el territorio, cómo lograron vencer al hacendado tras la revolución agraria y, de repente, las personas de la comunidad que se encuentran en otros países... aquí Julio me dice algo que me llamó mucho la atención: Todos se llevan nuestra tierra y siempre vuelven. Van allá un ratito y se vuelven (sonrió). Yo también he caminado, uno de joven puede conocer todo... ¿Qué es llevarse la tierra y volver?, pienso nuevamente.

Abril de 2017, Achocalla

Una pausa... tras la despedida de las muchas amigas que hice en el taller, me dedico a comer un sándwich... luego se continúa hablando de la verticalidad, de las asambleístas, de los cuidados, del papel de la mujer colocada por el patriarcalismo... nos hablan como si todas y todos fuéramos madres y padres sin distinción alguna, y nos preguntan sobre el cuidado de la casa y el reconocimiento que se debe dar a limpiar o cocinar... recuerdo y pienso... qué hubiera reflexionado Aurelio respecto a la colaboración, respecto a la ayuda entre las personas para seguir manteniendo el gran cuerpo sano.

Febrero de 2011, Lunlaya

Caminando, caminando, qué cansancio... de repente cae una piedra de las alturas del cerro... un escalofrío sube por mi espalda, recuerdo que en anteriores días casi me cae una piedra, tamaño de una casa, mientras buscaba la señal de celular... caminos peligrosos.

Aurelio, ¿cómo caminas tanto, por todas partes? Te admiro mucho, yo ya estoy muriendo en este momento... Aurelio se para y comienza a mirar a los alrededores... Me mira con ternura y me señala arriba, abajo y los costados... allí, en ese momento, como si la brisa le hablara al oído, se queda callado, escucha los pájaros y habla: “Todo tiene vida, es como un cuerpo, como

tú necesitas comer y defenderte, en ti circula la sangre, así igualito nosotros somos la sangre, hay que moverse, no ve, todo esto es como un cuerpo, con cabeza, manos y pies. Si algo se enferma, todo se enferma. Como el cuerpo donde circula la sangre, así tenemos que caminar, somos la sangre. Algunos son parte de la cabeza, otros somos parte del corazón, otros son los pies”.

Solamente después de unos años pude entender lo que explicaba Aurelio: no somos individuos que andan solos, somos comunidad, parte de algo más grande, de un cuerpo gigante que debe estar sano y necesitamos curar, sanar este cuerpo, preocuparnos por los demás. La lucha no puede realizarse individualmente... es necesario hacerla en conjunto y moviéndose constantemente.

Abril de 2017, Lima

Al fin un descanso, me alegra ver a muchos amigos que no vi desde hace años en el congreso de antropólogos... Me encanta discutir con ellos algunas temáticas y hablar sobre las luchas de los movimientos sociales... muchas temáticas sobre la lucha del territorio y el extractivismo, me alegra mucho... vuelvo a recordar a Aurelio y su enorme enseñanza sobre la lucha en conjunto, sobre sanar el cuerpo y la comunidad.

Tras un café y un anticucho, nos dirigimos al aula donde exponen unos amigos, nuevamente temas de lucha territorial y encontrar alternativas para luchar por la defensa de derechos.

Uno de mis amigos expone sobre Charazani respecto del Vivir Bien y las políticas del Estado sobre el desarrollo humano.

Charazani, Aurelio, pienso un momento... ese lugar mágico y personas tan amables, de las que aprendí tanto. Los kallawayas, los médicos de Charazani que se preocupan tanto por curar todo, por curar a las personas, por curar a las ciudades sin pedir algo a cambio...

Me sorprende, aún continúan con la lucha en contra del modernismo consumista, me alegra escuchar de ellos, mi corazón salta de emoción.

Cuando fui a Lunlaya aprendí tanto de ellos, muchas gracias, queridos amigos... pausa, realizo una pregunta a los ponentes y continúo pensando.

Me alegra que en este momento esté acompañada de otros compañeros antropólogos paceños y de que los amigos extranjeros hablen sobre las

luchas territoriales en Bolivia, juntos podemos batallar para que algunos congresos no sean tan verticales y se entiendan otras formas de organización.

Pienso... en el momento en que fui a Lunlaya estaba aprendiendo muchas cosas... las personas de Charazani me enseñaron otros modos de comprender las cosas... al igual que en Curahuara de Carangas.

Marzo de 2012, Curahuara de Carangas

Comienzo a comprender algunas cosas... realmente no comprendí en un inicio el territorio discontinuo de Curahuara de Carangas... los aportes de los autores conocidos como Ayllu Sartañani, de Rivière, de algunos textos de arqueólogos cobran más sentido el día de hoy... la discontinuidad, tan diferente al territorio que comprendía... el motivo de la discontinuidad, la relación con el entorno, la relación con el animal que les enseñó dónde hay agua limpia y buen alimento, la relación con la llama.

La llama... la llama que acompañó a este grupo a lo largo de la historia, la llama, su principal fuente económica, la llama compañera, la llama inteligente... varias palabras que me repite el comunario especializado en ganadería.

Seguir a la llama porque ella es “sabia”, porque ella conoce... todo tiene sentido... los asentamientos discontinuos que se producen debido a que la llama se queda en un lugar a pastar o tomar agua en su proceso migratorio... la llama que va enseñando a los comunarios cómo vivir... varias ideas que vienen a mi mente.

Mientras tanto, el comunario me explica emocionado la relación tan profunda con la llama: y lo ve al animal, en este caso la llama, como una persona. Y como una persona, viene a ser parte de su familia.

Junio de 2016, Tiahuanacu

Llegando con algunos contratiempos, no obstante la reunión se realiza... todavía no comprendo muy bien de lo que trata el proyecto, patrimonio... hace tanto tiempo que dejé de trabajar esta temática.

La reunión se realiza sin ningún problema y llega el momento de la intervención de los consultores, estoy atenta más a escuchar lo que indican los consultores... a tratar de entender sus posiciones.

Intervenciones demasiado largas, veo a los comunarios cansados pero entusiastas... de repente unas palabras de una de las consultoras, que me hacen pensar sobre la participación en este proyecto: ustedes no conocen, no conocen cómo hacer las cosas, nosotros les vamos a enseñar, nosotros, que sabemos.

En ese momento mi cabeza se alborota y me molesto, cómo pueden personas externas atreverse a decir que las y los comunarios no conocen, más al contrario, son ellas y ellos quienes conocen su relación con el entorno, con los miembros de su organización social, con su territorio.

Me pregunto: ¿qué hubieran dicho estas consultoras tras caminar por las poblaciones lecas de la Amazonía? Quizás hubieran aprendido a comprender otros modos de percibir el entorno, otras formas vinculadas a la historia de las poblaciones... no todo es turismo, no todo es explotación de lugares que tienen grandes significados por detrás, no todo es ganar dinero.

Enero de 2015, Apolo

Ya pasó casi un día de que partí de la comunidad leca para dirigirme a la ciudad intermedia de Apolo... Tengo miedo de no conseguir dónde dormir... de repente una casa a la distancia... una nueva construcción... me encuentro con los albañiles del lugar, me ven cansada y me invitan a comer y a dormir esa noche en la construcción.

Estoy muy agradecida, tenía mucha hambre y sed después de caminar varios kilómetros alimentada de los chocolates que me sobraron del taller... tomando poca agua y siguiendo a un burro que me indica el camino... amigo burro.

Alisto mi cama para dormir esa noche, utilizo mi mochila de almohada y agradezco encontrar un lugar donde poder dormir esa noche.

Realmente las poblaciones lecas se encuentran muy lejos... recuerdo que muchos lecos me indicaban que los doctores no quieren ir a lugares tan lejanos y que ellos se curan solos.

Dos días a pie... es muy difícil ingresar donde ellas y ellos se encuentran.

Saco mi libreta y con la poca luz que tengo de la luna y de mi celular que encendí en ese momento, escribo en el cuaderno de campo: los pobladores lecos estaban muy felices de mi visita, pocas personas ingresan a esta comunidad, me reciben con alegría y escuchan todo lo que les digo. Me alojan en la casa de un dirigente y me invitan comida, siempre tan amables. Luego de comer me veo con uno de los pobladores lecos, me lleva a conocer las plantas medicinales... es impresionante el conocimiento que tienen de la mayoría de las plantas de sus alrededores, yo no sabría distinguir una planta de otra... esta planta sirve para, esta otra planta secada al sol se envuelve en el lugar fracturado, esta planta con esta flor ayuda a problemas de sangrado, etcétera.

Tantos datos, es difícil escribir caminando dentro de la selva amazónica, me siento muy cansada... me siguen detallando para qué sirve cada planta y cada corteza de árbol.

Al retorno comenzamos a hablar de otros temas, de otras poblaciones, de otras situaciones, y luego comenzamos a reflexionar sobre los aportes de algunos proyectos: este proyecto de plantas medicinales es necesario porque no llegan los doctores hasta acá, no quieren entrar, está muy lejos, las plantas, los árboles nos curan. Un conocimiento que estamos perdiendo. Pero no queremos vender estos conocimientos, con estos nos curamos gratuitamente. Los conocimientos que están vendidos son los conocimientos de los doctores, por eso cobran caro y muchos les tenemos miedo, parece que hablaran en otro idioma. La naturaleza nos cura gratuitamente, las plantas nos enseñan, los animales nos enseñan y los conocemos, y nosotros no cobramos por lo que sabemos.

Noviembre de 2016, La Paz

Mientras nos reunimos con las comunidades indígenas de otros países, la autoridad de Taypi Cañuhuma conversa conmigo: "Muchas personas aquí no conocen nada de lo que les rodea, señorita, ¿cómo no pueden conocer?, ¿cómo pueden vivir sin conocer? Por eso tienen problemas, por eso este cambio en el clima". La autoridad para de conversar conmigo y se dirige a otro grupo donde debe trabajar sobre una temática... me pongo a pensar y recuerdo que, en pasados días, en la comunidad (que se encuentra debajo del nevado)

la autoridad de la comunidad indígena les decía a los científicos: esos datos que tienen ustedes nosotros ya conocíamos, desde antes, solamente que lo tienen en números. Eso nos va a servir para hablar con el Ministerio, que nos pide datos con números, aunque nosotros hemos hablado con nuestros conocimientos y no nos han hecho caso.

Las comunarias y los comunarios de Taypi Cañuhuma efectivamente conocen mucho de su entorno... aprendí de ellas y ellos la corta temporada que me quedé en el pueblo y entiendo la sorpresa de la autoridad.

Continúo recordando las palabras de la autoridad indígena: ¿cómo quieren ayudar a esto del cambio climático si no conocen las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la época seca y la época de lluvia, el canto de las aves, los trajes que se ponen los animales?, ¿en qué momento han perdido este conocimiento?, ¿cómo viven sin saber esto?

Abril de 2017, en alguna parte del Perú, casi llegando a la frontera con Bolivia

Después de reír con mi compañero de viaje y reflexionar sobre la antropología me siento feliz... aún se puede luchar por lograr cambios importantes... es preciso continuar, no caer... mostrar otros modos de comprender las cosas fuera de la individualidad consumista.

La comunidad, todo inicia en la comunidad, y en esta comunidad se encuentra también el entorno, la naturaleza... el todo... cómo curar a solo uno si es necesario curar al órgano entero para estar sanos... el respeto... el respeto entre los seres humanos y el respeto con otros seres, que también son muy sabios... aprender del entorno, que tantos siglos ha aprendido y copiar estos comportamientos para poder vivir... sin separarnos de la naturaleza... sin creer que el ser humano es superior a otros seres, sin creer en las jerarquías impuestas que crean pobres, subdesarrollados, periféricos... una realidad abstracta y no verdadera... ¡¡¡La lucha sigue!!!

EL NIÑO EN LA PILETA DEL MONUMENTO A SCHNEIDER (O MUCHOS RETAZOS PARA UNA ETNOGRAFÍA “FLOTANTE”)¹

Inés Figueroa Gómez

El monumento al general Schneider se ubica ahí donde Américo Vespucio se encuentra con avenida Kennedy. Durante mucho tiempo lo miré al pasar en auto o en bicicleta. Solo eso, mirar. Sabía que había una “escultura” ahí, en esa especie de rotonda de difícil acceso, pero la vista pasaba y seguía.

Cuando se nos enseña a “hacer” etnografía, una de las grandes distinciones que aprendemos es la de mirar versus observar. La encontramos en muchos manuales, la oímos en clases, pero no es sino desde la práctica etnográfica que encarnamos dicha distinción, en nuestro camino a hacernos parte del oficio. Pues bien, en ese entonces yo solo miraba el monumento, una mirada rápida y furtiva. No lo *observaba* (ni lo *practicaba*). Fue en 2005 cuando mi atención se comenzó a fijar con mayor detención en él, a partir de lo oído en una clase universitaria. Ese fue el inicio del tránsito desde una mirada furtiva a una observación flotante², a una observación —a ratos— participante.

Ese paso hacia la *observación* del monumento ocurrió en el marco de un interés por ejercitar la sensibilidad etnográfica a raíz de mi participación en el proyecto *Learning to love ethnography*³, creado en conjunto con

¹ Mis agradecimientos a Daniel Opazo y David Maulén por su guía en mi búsqueda bibliográfica sobre el monumento. A Gerardo Mora por esta invitación, que me permitió revisitar una antigua inquietud etnográfica. A Dominga Ortúzar, por las coincidencias.

² “El tipo de actitud que el etnógrafo urbano debe mantener en relación con un objeto por definición inesperado ha sido denominado por Colette Pétonnet, adoptando un concepto tomado del psicoanálisis, ‘observación flotante’, y consiste en mantenerse vacante y disponible, sin fijar la atención en un objeto preciso sino dejándola ‘flotar’ para que las informaciones penetren sin filtro, sin aprioris, hasta que hagan su aparición puntos de referencia, convergencias, disyunciones significativas, elocuencias..., de las que el análisis antropológico pueda proceder luego a descubrir leyes subyacentes” (Delgado, 1999: 49-50). En este caso, desde luego, se trata de un ejercicio muy acotado, pero que en su intención alude a este tipo de actitud etnográfica propuesta por Pétonnet y recogida por Delgado.

³ En un guiño-homenaje al proyecto *Learning to love you more*, de la artista Miranda July.

la antropóloga Soledad Martínez, y cuyo objetivo inicial fue experimentar la etnografía como taller. Es así como a los ensayos compartidos en esta iniciativa sumé este ejercicio personal y solitario, que en ese entonces publiqué —en una versión reducida— en un medio electrónico que ya no existe. Vamos a la historia.

APERTURA (LA SEMILLA)

Año 2005. Antiguo auditorio de la FAU⁴. Mientras Francisco Brugnoli hablaba, mi lápiz registraba algunos apuntes en un cuaderno de color verde y cuadros pequeños, mismos que reproduzco a continuación, no sin antes advertir que, dada su calidad de apuntes, puede que no sea una transcripción literal de lo que el profesor del curso Lecturas de la Ciudad quiso transmitir (aun cuando sí sea la transcripción literal de ese viejo cuaderno marca Austral). Hecha esta advertencia, los apuntes dicen así:

Instalado en plazoleta circular deprimida. Hay que asomarse a la depresión. Acción reflexiva. Vencer gravedad situada a nivel occidental. 3 círculos ex-céntricos -> Una fte⁵. Dos Δ equiláteros sin simetría refleja (me detengo) sino por traslación (me traslado, desplazo de mí -> hacia infinito) y nacen del agua. Trabajan con reflejo sol como reloj solar. Pérdida del centro. Inestable.

A partir de entonces, al divisarlo durante mis viajes en micro, auto o bicicleta, mi mirada se detenía en este trozo de ciudad de otra forma, con otro interés, pese a lo fugaz del paso y de la interacción visual con este. Por las características de nuestros encuentros, continuaba siendo una observación distante, aun cuando crecía en significación (personal), propiciada por los tacos que con frecuencia se armaban en este sector de la capital.

Para el verano de 2012, mis actividades me llevaron de forma recurrente, al menos una vez por semana, a desplazarme desde mi entonces hogar en

⁴ Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.

⁵ Una abreviación a la rápida de la palabra *fuerza*.

Ñuñoa hasta la comuna de Vitacura (y viceversa). El viaje en bicicleta incluía el surcar veloz el bandejón central de Américo Vespucio, lo que llenaba mi semana con una inyección de energía, de encuentros inesperados y de placer estético, además de la visión del monumento inquietante en una zona que recuerdo compleja por el cruce y por la cantidad de vehículos confluyendo en un mismo espacio. Además, al perder continuidad el bandejón y estrecharse en su paso frente al monumento, la convivencia entre ciclista y peatón se volvía compleja, incluso si se descendía de la bicicleta y se caminaba a su lado, lo que luego se sumaría a la presencia de cierres perimetrales y de material de construcción. Debo reconocer que esto último aparece nebuloso en mi memoria; no lo registré con detalle, pero sí como sensación en mi cuerpo. Sí registré, en cambio, mi deseo inicial de conocer el monumento, latente en mí desde esa lejana clase universitaria. No obstante, el incesante flujo de vehículos me hacía desistir de la idea de cruzar. Tan lejos, tan cerca.

EL NIÑO

Un día de enero de 2012 me armé de paciencia.

Bajo de la bicicleta. Parada a un costado de esta, espero por un momento libre de tránsito, o que desde el incesante fluir de automóviles, camiones y motos algún conductor se decida a dejarme pasar. Mientras tanto, interrogo en mi mente aquellos antiguos apuntes o lo que logro recordar de ellos. ¿Cómo me asomo a la *depresión*? No está pareciendo algo simple, pues al menos desde esta parte del camino ese islote de pasto y cemento que contiene al monumento no me es de fácil acceso. Finalmente lo logro. Entonces lo veo en su esplendor: el monumento a Schneider.

Doy una rápida mirada a mi entorno, hasta encontrar la forma de llegar a esas columnas que se elevan hacia el cielo, dos prismas verticales sobre los que pega el mismo sol que recibo en mi rostro y cuerpo, un sol veraniego de rayos quemantes.

El monumento está compuesto por tres círculos, cada uno de ellos inserto en otro de mayor diámetro, sin que ninguno de ellos comparta un mismo centro. Al mayor se puede acceder de dos formas: a través de una rampa o de una escalinata. El mediano contiene una placa explicativa, y en él dos

escalones dirigen los pasos al monumento. El más pequeño adopta la forma de una fuente de agua, de la cual emergen ambos prismas de acero. El resto del espacio está en su mayor parte rodeado de pasto, a excepción de ciertos lugares de circulación.

Desciendo una rampa y ya estoy sobre el mayor de los tres *círculos excéntricos*. Sobre el mediano veo a un niño de pelo corto acostado sobre su estómago (¡de guata!) en el borde del espejo de agua, con su torso moreno tostado por el sol al descubierto y unos pantalones cortos color azul que parecen ser un traje de baño. Toda su postura corporal indica relajó, despreocupación, estar fundido con el lugar. No acusa recibo de mi presencia. Se le ve tranquilo, ajeno al ruido y a la congestión que rodea el monumento del cual ahora es parte sin saberlo. El niño anónimo (el Niño/Schneider, como bauticé la carpeta que entonces recibió las fotos de esa jornada en mi computador) descansa de ese chapoteo piscinesco del cual quedan gotas en su cuerpo y el traje de baño aún mojado como huella. Se sitúa en el segundo círculo, en los bordes de la pileta que forma parte del monumento, misma de donde emergen esas columnas que se elevan hasta el cielo, reflejan el sol, se proyectan al suelo como una sombra, “como un reloj solar”. Cerca del agua, se distinguen las marcas infundibles de los *tags* sobre el acero. El niño está entregado a la modorra y al calor, con la cabeza ladeada y la mirada perdida. Me sitúo a cierta distancia y comienzo a sacar fotos. Quiero acercarme a la escultura, pero sin molestarlo a él ni a su solitaria presencia en el monumento. Utilizo el *zoom* de mi cámara para este fin. Al moverme desde las lejanías del monumento el niño aparece de varias formas, dependiendo del ángulo de observación; a veces, en el espacio abierto entre los prismas, otras cubierto tras ellos, ya juntos. Tiempo después el infante se levanta y se acerca de a poco a sus objetos personales, ubicados un poco más allá. Alcanzo a distinguir una polera y un pequeño bolso, además lo que parece ser un envoltorio de algún comestible y una lata de bebida arrojada un poco más allá. Esta última no podría asegurar si le pertenece.

Estoy lejos del agua, sí, pero ya me he asomado a la *depresión*. He iniciado esa acción reflexiva de la que daban cuenta mis apuntes. He vencido la gravedad.

Subo a la bicicleta y reanudo el pedaleo suspendido, de vuelta al hogar, mientras el niño continúa su ritual de tarde de verano.

VOLVER, TIEMPO DESPUÉS

No está el niño. No sé qué me hizo pensar que lo encontraría nuevamente, quizás esas imágenes fijas provistas por mi cámara y revisadas de forma reiterativa. Recorro el espacio con el ruido de fondo del transitar constante de autos por el paso bajo nivel de Kennedy, los brazos laterales de esa misma avenida y por Vespucio. Entre medio algunos vehículos sueltan bocinazos aislados. Estoy en la zona del monumento a la que se accede por una rampa por la que bajé en bicicleta. Veo la escalera del otro lado del círculo mayor, misma que llora por la presencia de un cruce inexistente. Ante esta ausencia, los peatones que atraviesan ese brazo de Kennedy lo hacen apresurados, “a la buena de dios”.

Recorro el primer círculo que contiene al monumento. Camino, observo. De forma esporádica veo pasar a una que otra persona que ha llegado solitaria a este espacio, pese a la aparente dificultad de acceso. Hay un velo de subversión en ese cruce que es implícito. Son principalmente hombres adultos, de caminar apurado. Algunos de ellos bajan justamente la escalera que conduce hasta este cruce inexistente.

“La gente va de paso, no se queda”, me dice uno de los hombres, con el que converso mientras anoto en una pequeña libreta que hace las veces de cuaderno de campo. En sus palabras da cuenta de que este no parece ser percibido como un lugar para estar o permanecer, sino solo de tránsito. Un atajo. Esto contrasta con mi primera visión del monumento hace un tiempo, la del niño bañista.

El espacio que circunda el monumento se muestra hoy inmaculado, tanto dentro de las circunferencias como fuera de estas. Me fijo en un basure-ro. Entonces recuerdo haber oído del trabajo de algunos antropólogos que realizan estudios a través de la basura. Me acerco a este objeto, quizás el/lo único dispuesto a hablar en este momento. ¿Qué encuentro en su interior? Una cáscara de plátano y bolsas plásticas que envuelven caca de perro. “Solo la gente que limpia la caca del perro pasa por acá eh... bueno, hay caca de perro. ¡Alguien viene, alguien pasea al perro! Es un misterio”, dice el escultor argentino que se detuvo a observar(me). Está de paso en Chile y caminaba por la zona en búsqueda de alguna manifestación de su oficio. En esta caminata divisó el monumento y se acercó a conocerlo. Me veo reflejada en su curiosidad, comenzamos a compartir opiniones. Por más que le dio vueltas

no encontró el nombre de la obra ni del autor, cuenta extrañado. La placa al lado de este indica que se trata de un homenaje de la Municipalidad de Las Condes al general de Ejército René Schneider Chereau, “Ex Comandante en Jefe del Ejército caído en el cumplimiento del deber militar”. No agrega mucho más. Más como, por ejemplo, que Schneider “estableció la obligación republicana del ejército de Chile para garantizar el cumplimiento de una Constitución, sin priorizar por una tendencia política al momento de posesión del nuevo presidente socialista Salvador Allende” (Maulén, 2017), o que ese atentado fue un intento de secuestro perpetrado por un comando de ultraderecha.

Tampoco aparece mencionado el nombre del autor, Carlos Ortúzar Worthington. Esto quizás se explica por lo que indica por Brugnoli en referencia a que Ortúzar era de un “bajo perfil personal, un gesto muy interesante que incluía el no hablar o hablar poco de su obra” (Brugnoli, 2011: 167). La placa nombra al homenajeado, pero omite las circunstancias de su muerte. Tampoco es posible acceder desde el texto escrito a más detalles de la obra o su significado.

Es “un espacio en los bordes”, me dice otro peatón, un hombre adulto que también utiliza el monumento como atajo. El mismo hombre agrega lo ya señalado: que este es un espacio que tampoco permite saber *quién* es Schneider. Tiene razón, pues tal como se dijo antes, la placa no dice mucho más.

AFLORAN MÁS PREGUNTAS. NO SOLO LAS DE ÉL

“¡No es un busto, no está en su caballo, qué sé yo!”, exclamó el escultor argentino al mirar la obra nuevamente, al saber que estaba destinada a un militar. Me explica algunas de las formas mediante las cuales se suele representar a los militares en las esculturas, así como también los significados de cada pose. Ninguna de las cuales está presente aquí.

Para resolver dudas, indago en fuentes secundarias, donde encuentro algunas respuestas. David Maulén señala que Ortúzar ganó un concurso de arte público convocado por el Congreso para la creación de un monumento al general constitucionalista en las cercanías de la Escuela Militar, asesinado a raíz de sus declaraciones en las que establece “la obligación republicana del

Ejército de Chile de garantizar el cumplimiento de la Constitución aun en un gobierno socialista” (Maulén, 2017: 42). El uso de formas no figurativas es intencional. “El escultor se desprendió de todo peso representativo para ahondar en la esencialidad de un crucial acontecimiento histórico nacional, mediante el empleo de una estructura primaria (*minimal*) de fundamental simplicidad. Al estar las formas volumétricas reducidas a estados mínimos de orden y composición, parecen acentuar el significado profundo, limpio y ascendente de la trayectoria institucional del general inmolado” (Ivelic y Galaz, 1988: 59). Por otro lado, la obra constituye un “punto límite y definitivo para la historia de los homenajes escultóricos que se habían realizado hasta la fecha en Chile” (Castillo, 1999).

Aparecen en ese momento otras preguntas. La apropiación, ¿estaba contemplada? Y si no, si no entrábamos a esa plazoleta, ¿cómo observábamos la base de agua del monumento, o la manera en que el autor quiso que fuera una suerte de reloj solar? Me arriesgué en ese entonces a pensar que la contemplaba, lo que no nacía de algún conocimiento mayor de arte o arquitectura, sino de la observación del espacio, de esa rampa, de esa escalera. Lo que no acompañaba era la dificultad para acceder a este espacio, misma que día a día era subvertida por quienes ocupan la caminata por el monumento como atajo, moviéndose en un espacio donde las calles que lo rodean aparecían hostiles al peatón.

Un señor me dice que hay poco acceso, que hay que caminar hacia el norte para encontrar un semáforo, ir hasta Las Hualtatas. “Este un espacio perdido, siendo tan bonito”, remata.

Es entonces cuando, de nuevo, aquellos fragmentos recogidos en textos me acompañan en la comprensión. Como un salvavidas a este mar de preguntas, aparece un dato relevante: el monumento se inserta dentro del movimiento *minimal*, “que consistía en un programa de creación de arte público (...) estas deben tener el carácter de apropiables, un artefacto apropiable o practicable por el espectador, el cual mediante un proceso de observación lo internaliza —ellos dicen lo practica— y lo hace suyo, se apropia del sistema y, con esto, del significado de su construcción”, lo que brindaría un sentido social a este tipo de arte (Brugnoli, 2011: 160-161). De estas palabras resultan sugerentes tanto la idea del sentido social de la obra como de

que la observación a la vez permite “practicar” el artefacto. Recordemos las palabras de este autor, referidas a que Ortúzar habla escasamente de su obra, “lo que nos obliga a ver qué dice el mismo monumento y así poder pensar lo que él pensó”. Una vuelta podría ser, en el entendido sentido social de la obra, ver cómo es observada (o “practicada”) por las personas. Por otro lado, según se indica en Maulén (2017), Ortúzar perteneció a la oficina de Diseño Integrado, que asume el desafío del arte integrado como reflejo de la época, de modo que ese arte se integra al urbanismo, la arquitectura y el paisaje urbano mediante obras incorporadas y realizadas dentro de los medios circundantes, por ejemplo, las plazas, y desde esta incorporación se vuelven accesibles a la comunidad de seres humanos a los que las obras están dirigidas.

Me aparto y veo una panorámica con estos tres círculos excéntricos. “La escultura cambia la fisonomía de la ciudad... como Horst [Paulmann], con esa torre que ‘tanto te gusta’⁶ la cambia también”, me dijo el escultor argentino en medio de nuestra conversación. Edificios rodean el monumento y las calles se vuelven mezquinas en dejar que lleguemos a él y al espacio en que está inserto. Ya en 1999, Castillo decía que era como si “el proyecto urbanístico secretamente hubiera encontrado la forma perfecta de atenuar su ascenso y ocultar su sentido”, sentido que a la vez tiene relación con otra lectura de la ciudad, con la integración del monumento a una ciudad en la que para la época de su construcción situaba el monumento en los extramuros. Entonces recuerdo aquello que mencionó uno de los peatones con los que me encontré: que este es un espacio en los bordes, como si hubiera conservado de forma implícita aquel carácter inicial. Por otro lado, Brugnoli (2011) da cuenta de que, en un inicio, atrás de él iba a estar el Parque de los Juegos Olímpicos de la Juventud, los que no se realizaron a causa del golpe militar; finalmente, la zona destinada al parque “pronto se entregó a la especulación inmobiliaria, lo que invisibiliza en gran medida a esta obra” (Brugnoli, 2011: 162).

⁶ El escultor se refiere al edificio Costanera Center.

Dejo plasmado mi interés en un antiguo chat de Gmail:

Yo: La mía va por el lado de la observación, y de lo raro que me parece este espacio, que tiene rampa para bajar en bici y escalera para peatones y no hay manera fácil de llegar a enfrentarse a ese acceso que igual está re bien pensado.

Yo: Me pregunto cómo habrá sido en sus inicios, si habrán ido a sentarse ahí desde los alrededores, por ejemplo (...)

Yo: ESTOY OBSESIONADA

Para algunos es solo un lugar de paso, con una escultura de origen desconocido. Este velo me ha llevado a ir por piezas, indagando en su sentido en antiguos y fragmentados apuntes de clases, en conversaciones aisladas, en los objetos que deja u olvida la gente en su paso, en niños fugaces ocupando la pileta, que hoy contiene menos agua y expele un olor a agua estancada muy leve, perceptible al acercarse a ella. Pienso que también esta es una etnografía “flotante”, que fija su mirada en aquellos lugares, textos, imágenes hacia donde algo o alguien habla de este monumento.

En el camino se suman ausencias y preguntas. Un parque truncado. El niño que no está. La pileta —la improvisada piscina— ya casi sin agua. Quizás hasta el próximo verano. Habrá que volver. Volver, observar y preguntar.

MIRAR DE LEJOS

No volví. Al menos durante largo tiempo. Pero la inquietud renace. En una visita virtual por medio de Google Street View, la imagen disponible en la actualidad muestra el sector “en construcción”. Esta imagen, la más reciente, corresponde al año 2015, y desde ahí hacia atrás, a febrero de 2012. Un mes después de mi primera visita. El monumento se vuelve inaccesible desde la pantalla de mi computador, pese a que hago el gesto de “navegar” por las calles circundantes. Googleo notas relativas. Algunos textos hacen alusión al estado del monumento para ese entonces. Monumento que aparece prácticamente invisibilizado entre las obras de construcción del túnel y la pantalla esquiva y distante de un computador.

EL MIMO (EPÍLOGO Y *RESET*)

2018 y ya es hora de volver. Esta vez tomo el Metro en la estación Francisco Bilbao de la Línea 4, para combinar con la Línea 1 en Tobalaba. El camino es expedito hacia Escuela Militar. Aunque mi intención inicial era realizar el último tramo en bus, a última hora cambio de idea y decido caminar. Bordo entonces la Escuela Militar y luego los edificios residenciales que comienzan a aparecer pasado Presidente Riesco, en la compañía de peatones, automóviles y la presencia del bandejón central al otro lado de la calle. A lo lejos, empiezan a volverse visibles los característicos prismas de la obra. Al verlos me hago consciente de la ansiedad del reencuentro que me impregna; estoy a punto de encontrarme “cara a cara” con un viejo conocido.

Desde este punto aún lejano me detengo, saco el celular y tomo una foto en dirección al norte. La imagen se ve limpia de obras de construcción, un plano muy distinto al de la imagen que inmortalizó por última vez el Street View de Google.

Retomo el camino y llego al fin. Compruebo que el arribo hacia el monumento es hoy expedito. Nadie debiera arriesgar su vida en el cruce, pues ahora hay un semáforo. Espero la luz verde y cruzo. El entorno urbano se presenta diferente al de mi recuerdo. El calor sube a través del cemento. Los árboles, delimitados por alcorques, son aún muy pequeños como para regalar algo de sombra. La textura del piso es diferente, algunos sectores contiguos antiguamente cubiertos por pasto hoy están tapados con baldosas de hormigón. El pasto que rodea la plazoleta fue reemplazado por pequeños arbustos en crecimiento.

Bordo el mayor de los círculos y bajo por una rampa. Hoy el monumento tiene accesibilidad universal. En el espacio que lo rodea hay bolones y nueva vegetación que crece como parte de un paisajismo renovado, sin embargo, en su interior la plazoleta mantiene el mismo adoquinado de mis recuerdos.

El agua de la pileta luce un color verde pantanoso, su superficie se aprecia algo oleosa, una botella plástica estancada en uno de sus bordes. Ningún niño se bañaría en ella hoy, pienso. Los dos prismas con nuevas marcas tipo *tag* en la parte cercana al punto donde se hunden en el agua.

Sentado en el borde del espejo de agua, el círculo más pequeño, veo a un hombre vestido de mimo. Su cara pintada de blanco, boina de color negro, camiseta a rayas y pantalón negro no dejan dudas acerca de su oficio. En un principio parece ajeno a mi presencia, pero quizás es solo una actuación. Me acerco al círculo mediano y saco algunas fotos. Luego de este rompehielos implícito, en el que me mira primero de reojo y luego de forma directa y curiosa, lo saludo y le hago un par de preguntas que responde con gestos de mimo. Es colombiano y actúa en las cercanías del monumento, me dice a la tercera o cuarta interrogante que le planteo, con una voz dulce y suave. Antes trabajaba “allá”, dice señalando con la mano algún lugar impreciso cercano al edificio del Hotel Hyatt. Estaba justamente en ese “allá” cuando los prismas atrajeron su atención por primera vez, hace un par de meses.

Ahora se cambió de esquina (apunta hacia el norte) y sus visitas al monumento son recurrentes, viene “casi siempre”. Se sienta en los bordes de la pileta, tal como lo encontré hoy, y desde este acto comienza su interacción silenciosa con la obra, desde el movimiento. Busca la sombra del reloj solar y se traslada junto con esta a lo largo de su estadía, siguiendo el ritmo de la sombra que se proyecta desde los prismas. El desplazamiento o movimiento del monumento se acompasa con el del cuerpo del joven mimo.

Desde su posición me muestra dos accesos a este espacio, desde donde se ve aún mejor el reloj, comenta instándome a comprobarlo. Narra algunos detalles que ha observado. No es mucha la gente que se acerca a los prismas; solo en ocasiones, solo uno que otro grupo de turistas. “No manadas, de a pocos. A veces”. Toman fotos. En las tardes, los transeúntes circulan por la zona y, un poco más allá, por las tardes, se instalan parejas a descansar. Es lo que ha visto.

Desconoce el origen y significado del monumento. Le cuento lo poco que sé. Dice que le llaman la atención “los triángulos”. Que hay que buscarlos, porque a veces no se ven.

Los prismas no se enfrentan por simetría refleja (estabilidad), sino opuestos por traslación uno frente a otro, “indicando con esto un desplazamiento, un movimiento, dejando un vacío entre ellos” (Brugnoli, 2011: 163), además de producir un juego con la luz del sol que se proyecta hacia y desde ellos.

El mimo me invita a ponerme de pie y comprobar sus palabras. También me indica los dos accesos a la plazoleta, mencionando que la sombra se ve de distinta forma dependiendo de en cuál de ellos te sitúes. El monumento “no es una obra narrativa, sino una que apela a la condición de percepciones múltiples del espectador a partir de la propia geometría que utiliza cotidianamente al desplazarse por el espacio, y buscar a través de la vista puntos de apoyo virtuales para lograrlo”, se lee en Maulén (2017: 43). Es lo que hace e invita a hacer el mimo, un acto que quizás también es completado de forma no consciente por los apurados transeúntes de paso.

Antes de dejarlo, a él y a su movimiento que persigue la sombra, le pregunto si puedo hacerle una foto. Responde que sí. Con gran calma cubre sus manos con guantes claros y adopta en este gesto el personaje. Se pone de pie, me mira con expresión de mimo y señala el monumento del cual a ratos forma parte en su búsqueda de sombra.

¡CLIC!

Los hombres que mantienen el jardín se recortan hacia el fondo con sus chaquetas naranjas en las afueras de la plazoleta. El sonido de su faena se hace sentir. Uno de ellos rodea el círculo mayor y enciende los regadores mientras sostiene su celular (y también una conversación mediante este). Más tarde hablamos y en este breve cruce de palabras me confirma que el espacio ha sufrido modificaciones, pero que a su juicio siempre ha sido “fácil” cruzar. Bueno, pienso más tarde, el que haya sido fácil para él no es indicativo de la presencia de un semáforo o de un paso de cebra. También me dice que a la hora que viene no ha observado mucho uso del espacio, sin embargo, no sabe si esto cambiará por las tardes. Antes de emprender camino de forma definitiva, hablo con un joven que enfilaba por la isla en dirección hacia Américo Vespucio. No le pregunté su nombre, pero sé que camina habitualmente por el sector. “El espacio está transformado”, dice mientras juega con los audífonos. “Antes”, un antes de temporalidad imprecisa, no había semáforo, el acceso no era tan fácil, por lo que él “llegaba y pasaba por la calle nomás”. Ello coincide con mi recuerdo. Menciona, además, que no le llama la atención el monumento. Para él es “una plaza nomás”. Usa el

espacio desde siempre como un lugar de paso, como un atajo. Coincide con las apreciaciones de algunos transeúntes del pasado, cuando este espacio lucía tan distinto.

Vuelvo a casa con los recuerdos revueltos y el pensamiento efervescente.

No logro aislar qué me llama más la atención: el monumento, el espacio circundante, la relación de las personas con estos. Están los que pasan (los que miran) y los que observan. Aquellos que “observan” se vinculan de otras formas con el monumento, apropiándose y completándolo de una u otra forma con sus propias lecturas, prácticas y usos, como en el caso del niño bañista o del mimo que busca la sombra. En relación con lo anterior, la licenciada en Estética Dominga Ortúzar señala que el artista “imaginó siempre su obra como un constante diálogo con el entorno natural y humano. Sus palabras reconocen tal afán cuando sostiene que “el hecho de incorporar la obra plástica al medio urbano representa el cumplimiento de una permanente aspiración. Es la salida a la calle y a los seres humanos, a este encuentro tan esperado de tú y yo, a establecer este diálogo que a veces se asimila al sentido de la vida misma” (Ortúzar, 1981, en Ortúzar, 2013).

Quizás sea el momento de seguir juntando fragmentos, observaciones y prácticas, considerando a los habitantes urbanos como (según la interpretación de Brugnoli, 2011) *sujetos activos* donde esta obra *acontece*. Observar entonces tanto a quienes *observan* como a quienes no. Indagar en los encuentros y los diálogos. Volver (ahora sí que sí). Veamos si en el transcurso de los años esta historia/etnografía mínima construida a retazos (textuales, temporales, biográficos) terminan constituyendo un producto *académico*. Por lo pronto, es un lugar donde seguir ensayando, sin presiones de ningún tipo, esa “sensibilidad etnográfica” en torno a un monumento que, por alguna razón, no deja de removerme desde hace tantos años.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brugnoli, Francisco (2011). Memoria y silencio. El monumento a Schneider de Carlos Ortúzar. En Carolina Aguilera. *Ciudad y memorias. Desarrollo de sitios de conciencia en el Chile actual* (pp. 157-164). Santiago de Chile: Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi.

- Castillo, R. (7 de agosto de 1999). La proyección de Schneider. *Vivienda y Decoración*. Recuperado de diario.elmercurio.com
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Ivelić, Milan, y Gaspar Galaz (1988). *Chile, arte actual*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Maulén, David (2017). Carlos Ortúzar y el arte serializado de integración cívica. *Diálogos*, 20(1), 37-48.
- Ortúzar, Dominga (2013). Desvalorización de la escultura pública/dos localizaciones de la obra de Carlos Ortúzar. Recuperado de www.bifurcaciones.cl/2013/09/desvalorizacion-escultura-publica

ORGANIZACIONES COOPERATIVAS EN NUNAVIK, ETNIA INUIT. TERRITORIO ÁRTICO CANADIENSE

Cristina Barría Knopf

Aeropuerto de Montreal, diciembre de 2006. He llegado acá en un vuelo de Avianca y me dirijo hacia la puerta que me llevará a mi siguiente destino. Busco en la pantalla y aparece el aviso “aerolíneas FCNQ, puerta número 6, destino George River, y en lengua nativa “Kangirsualujjuap Kunga”. Es la línea área de la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec¹, organización económica y social creada por la etnia inuit, que habita en el territorio de Nunavik, el ártico canadiense. George River, Kangirsualujjuap Kunga, es la capital de su territorio. Camino en dirección a la puerta señalada y en mi andar reconozco a personas que visten trajes étnicos. Sus rasgos me indican que son algunas de las 777.000 que pertenecen a los tres grandes grupos étnicos que existen en Canadá.

Los inuit se identifican por sus rasgos mongoles, ojos rasgados, pómulos prominentes, dientes grandes y blancos, cabellos oscuros y gruesos en melenas cortas y abundantes. Ya intuyo que he llegado a la puerta número 6 cuando veo muchas personas de rasgos similares en la sala de espera. Entre ellas sale a saludarme una mujer de unos 40 años de edad, Liza, mi guía y traductora. El inglés y el inuktitut serán los idiomas que nos comunicarán. El inuktitut es la lengua propia de los inuit, con fonemas guturales y un silabario formado por símbolos propios de su escritura (Figura 1).

¹ Este viaje se realizó en el marco de un convenio entre Irecus de la Universidad de Sherbrooke y Proasocia de la Universidad de Chile, un proyecto financiado por ACDI de Canadá, sobre transferencia de conocimiento y desarrollo tecnológico entre cooperativas de base indígena inuit con cooperativas de base indígena mapuche y aymara, desarrollado desde 2006. Este proyecto culminó en 2008 a través de Ciescoop, de la Universidad de Santiago.



Figura 1. Señalética bilingüe (fotografía de Cristina Barría).

Liza es de origen inuit, pero desde pequeña vive en Quebec. Colabora con la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec siendo nexo entre los pueblos del ártico y las grandes ciudades de Canadá. La cooperativa es la figura adoptada por los inuit para su desarrollo económico y social, y a través de ella administran la venta de sus artesanías, almacenes, servicios bancarios, gestión hotelera, administración de aceite y carburos, además de líneas aéreas como la que me espera.

Liza me saluda, hablamos en inglés sobre los pormenores del viaje que viene por delante y luego me presenta a tres ancianos que están sentados a su costado, integrantes de la cooperativa que han venido a Montreal en viaje de negocios. Luego de intercambiar un *Kutaa* (“hola” en inuktitut, una de las pocas palabras que logré manejar bien), comienza una extensa charla entre ellos y con ella mi mayor viaje personal: la ansiosa sensación de no entender absolutamente nada de un idioma y de sentirse totalmente ajeno a un lugar. Fue finalmente una gran graduación como antropóloga. Expectante, en cada intercambio de miradas solo atino a realizar el gesto mundialmente aceptado: sonreír.

Luego de media hora de espera y observación profunda de cada persona a mi alrededor, subimos a un pequeño avión bien equipado rumbo a Kangirsualujjuap Kunga, capital de Nunavik, territorio ártico canadiense. Nos da la bienvenida la tripulación, toda con claros rasgos inuit, quienes saludan en inglés, francés e inuktitut. Durante el viaje, voy mirando por la ventana y logro divisar cómo las construcciones de la ciudad de Montreal dan paso a planicies de tierra, y, según avanza el viaje, aparecen el hielo y la nieve, que cubren a cada kilómetro toda la vasta zona donde viven los inuit.

Hora y media de viaje, y el piloto del avión avisa en inglés, francés e inuktitut que estamos prontos a aterrizar, en una pista cubierta de hielo que está al lado del mar. De verdad pienso en la gran habilidad de quien pilotea para realizar este tipo de aterrizaje en ambientes tan hostiles. Llegando al aeropuerto de Kangirsualujjuap Kunga, me recibe la comitiva en representación de la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec. Su vocero oficial es un hombre de edad madura llamado Bobby Snowball, quien, al verme, me abraza y hace gestos que me indican su preocupación por mí, porque me encuentre bien. Una vez que le indico en lenguaje de señas que me siento a gusto y que el viaje ha sido bueno, me entrega mi nueva vestimenta, la que deberé usar de ahora en adelante: un equipo de alta montaña. Si bien visitar el ártico implica una relación con el frío, visitarlo en diciembre, *ad portas* del invierno, es relacionarse con las temperaturas extremas del lugar, que bordean los -50 grados, lo que obliga a vestir con tres capas de ropa. Como ya he sido advertida, he traído desde Chile una camiseta y medias térmicas, a las que le siguen pantalones y chaquetas de polar. Cubren todo esto una suerte de mameluco grueso de tela impermeable, una parca con chiporro y unos zapatos que pesan alrededor de 800 g a 1 kg cada uno.

Por ingenuidad y cierta cuota de vanidad, desestimo utilizar inmediatamente las antiparras y pasamontañas que acompañan el traje, pues tengo ganas de observar y también ser reconocida por quienes están a mi alrededor (Figura 2). Pero al salir del cálido aeropuerto la sorpresa me supera: nos encontramos a 30 grados bajo cero y, para mi sorpresa, a dicha temperatura los ojos y la respiración se congelan, por lo que quedo obligada a usar todo el aparataje dispuesto para mi cuidado y a seguir la expedición con una sensación de astronauta en la luna.



Figura 2. En el aeropuerto de Kangirsualujuap Kunga (fotografía de Cristina Barría).

Kangirsualujjuap Kunga es la capital del territorio inuit, Nunavik. Cuenta con 620.000 habitantes y tiene los servicios básicos de una ciudad, como hospitales, escuelas, gobierno regional, bancos, supermercados, todos adaptados para vivir a más de metro y medio de nieve. Los caminos deben despejarse a menudo para que los automóviles puedan pasar. En cada local y casa hay conectores de electricidad para dejar las baterías de los autos conectadas y evitar que se congelen a tan extremas temperaturas.

Entramos a conocer la escuela, la cual es confortable, con sus instalaciones pensadas para lidiar con la nieve y el frío. Al interior todo está pensado para que se circule solo con calcetines y así dejar las botas llenas de nieve, hielo y barro en descansos entre mamparas dispuestas entre puertas. También visitamos la sede que la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec tiene en George River. En el lugar se encuentran tanto oficinas administrativas como la tienda de venta de artesanías típicas de los inuit. El softstone, una piedra similar al ónix, es el material con que mayormente trabajan los artesanos de la zona.

Ya pronto serán las 14:00 horas y debemos regresar al aeropuerto para tomar un nuevo avión de la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec que nos llevará a nuestro destino final: Kuujjuaq. La corta estadía en Kangirsualujjuap Kunga se debe a que, por seguridad, los vuelos prevén llegar siempre antes de que anochezca a las localidades. En este caso, es requisito llegar antes de las 16:00 horas, momento en que el sol se pone en el ártico, que dispone a lo más de cinco horas de luz de día durante esta época del año. De vuelta en el aeropuerto, diviso una avioneta con las iniciales de la Federación “FCNQ”, esta vez mucho más pequeña. La embarcación lleva provisiones para Kuujjuaq y ha dejado espacio, donde se han acomodado seis butacas para la tripulación completa: Marie-Eve y Martin, quienes vienen desde la Universidad de Sherbrooke, Canadá; Liza y Bobby, acompañantes de la Federación; Mónica y yo, de la Universidad de Chile. Pensando en realizar el viaje de manera más cómoda, comienzo a sacarme la parca y el mameluco, a lo cual Bobby me hace un gesto de negación. Liza me explica que lo tengo que mantener, ya que la avioneta es abierta: iremos sobrevolando la zona sin compuertas, por lo que el frío puede ser aún mayor. Si bien no tengo mayor inconveniente con los vuelos

en avión, una avioneta abierta, con su ruido y poca seguridad deviene en temor al instante. Una vez arriba y bien sujetos, despegamos en medio de un gran bullicio. A pesar del nudo en el estómago, pude ser espectadora en primera clase de la mayor belleza natural: el manto de nieve del territorio inuit (no capté fotografías por ir sujeta con ambas manos de las manillas de la avioneta).



Figura 3. Afuera del hotel (fotografía de Cristina Barría).

En la inmensidad de la nieve, comienzan a verse destellos brillantes que nos indican que nos acercamos a nuestro destino. Son las viviendas de Kuujjuaq. Aprovecho para responder una interrogante que surge a todo quien se hace

una imagen del ártico, y déjenme decirles que “no”, los inuit no viven en iglús, sino en casas tipo container equipadas para el frío extremo. En la antigüedad vivieron en iglús y también construyeron casas con pieles de lobos marinos, pero eso se usa solo como exhibición turística.

Las casas container brillan con el sol del ocaso del atardecer, cuando son las 15:30 y aterrizamos en un terreno escampado cubierto de nieve. Kuujjuaq se encuentra aún más al norte de Kangirsualujjuap Kunga, por lo que su clima es todavía más extremo, de modo que nos recibe con 10 grados menos. La localidad es pequeña, por lo que una vez que bajamos de la avioneta es posible llegar caminando a nuestro refugio. Otra opción son las motos de nieve, dado que los automóviles no pueden circular por las bajas temperaturas. Al caminar pareciese que no se encontrara ni uno de los 2.500 habitantes de Kuujjuaq; no hay nadie a la vista, tan solo perros siberianos vienen a nuestro encuentro.

Nuestro refugio es el hotel que administra la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec, una instalación tipo *loft* moderna, que recibe a turistas de todas las nacionalidades y cuenta con comodidades que lo hacen un lugar confortable y de lujo. Al llegar, nos reciben sus administradores, socios de la Cooperativa, y nos invitan a pasar a una instalación amplia, luminosa y, lo mejor, calefaccionada a 23 grados todo el día y toda la noche.

16:30 horas. Anochece en Kuujjuaq. Se levanta a esta hora uno de los espectáculos naturales más sorprendentes: la aurora boreal. Equipada nuevamente con toda la ropa necesaria, salgo del confortable hotel para apreciar aquellos brazos de nubes de colores múltiples danzando al compás de una armonía casi fantasmal. El viento acompaña su danza con un silbido y va moviendo estas ondas danzarinas arriba y abajo. Maravillada y sorprendida, activo mi lógica de antropóloga y levanto la hipótesis de que dicho fenómeno natural tan espectacular debe tener algún correlato en el campo de creencias y mitología de los inuit. Le comento a Liza mi idea y le pido que le pregunte a Bobby Snowball si la aurora boreal representa algo sagrado para los inuit, a lo que él contesta muy en seco: “Hay cosas que no se preguntan”. Obviamente hice caso, pero por mi cuenta investigué sobre la religiosidad inuit, que es de tipo animista y chamánico, cuyas concepciones sobre el origen del mundo, el hombre y los animales se relacionan con el agua

y la nieve. Luego de la muerte conciben la existencia de una suerte de cielo y de infierno, como también la posibilidad de reencarnarse en nuevos integrantes de la comunidad. Aunque no le pregunté más sobre el tema, como se me había indicado de forma tan categórica, al ver un cementerio en la localidad con cruces sobre las tumbas de sus deudos, me indicó que, a pesar de tener una religiosidad propia, la cultura occidental había logrado influenciarlos (Figura 4).



Figura 4. Cementerio de Kuujjuaq (fotografía de Cristina Barría).

18:00 horas. La noche reina en Kuujjuaq y, junto con ella, comienza a asomarse la vida nocturna, mucho más activa que la vida diurna. El ruido de las motos irrumpe en el silencio del desierto de nieve y las personas se divisan como sombras. Desde la ventana del hotel me es posible observar que la mayoría de los nocturnos transeúntes se dirige a un container. “Es el bar”, me aclara Liza ante mi interrogante. Mi curiosidad antropológica se despierta inmediatamente y comienzo a consultar qué es necesario para asistir a dicho lugar. Sin embargo, Liza es enfática en insistir que no vayamos. Nos cuenta de los

problemas de alcoholismo que tiene la población, que es la principal causa de muerte en la localidad debido a que personas en estado de ebriedad se quedan dormidas a la intemperie sin percibir cómo el paso del frío les arrebató la vida. Me da a entender que dicho lugar no es apto para alguien tan ajeno como yo.

Al día siguiente es necesario comprar provisiones, por lo que nos dirigimos al supermercado de Kuujjuaq, el cual es administrado por la Federación. Al entrar, se ve un gran container solo con productos envasados en cajas, envases Tetrapak o enlatados. Es la única forma también de consumir verduras o frutas. Es posible conseguir pescado fresco a muy alto precio, pues es cazado en espacios donde se rompe el hielo para llegar al agua. La moneda del territorio inuit es el dólar canadiense, ya que Canadá ha respetado la independencia administrativa de la nación de Nunavik, sin embargo, ha conservado la divisa nacional.

Luego del desayuno está coordinada una reunión con el consejo de ancianos, quienes presiden la Cooperativa en Kuujjuaq. Al llegar, me encuentro con seis ancianos de ochenta años aproximadamente, de los cuales el mayor rige como presidente. Entramos en el salón de reuniones y en el centro de la mesa donde se sienta el consejo hay una canoa de madera. La reunión se inicia con los respectivos saludos en inuktitut e inglés, para que luego el anciano presidente nos invite a tomar asiento cerca de la canoa de madera. A modo de introducción, explica qué hace dicha canoa ahí y lo que representa.

El anciano se remonta a su niñez, cuando el hambre y la escasez asolaron el territorio de los inuit y desapareció gran parte de la población. En dicha canoa se trasladaba su familia, la cual fue muriendo de hambre en la fatídica empresa de buscar otro campamento donde proveerse de comida y abrigo. Famélicos y moribundos, él y su madre lograron divisar Kuujjuaq a unos 30 kilómetros de distancia, pero en el estado en que se encontraban sabían que no llegarían a puerto. En un acto superior de supervivencia y amor, la madre le pide a su hijo que, cuando ella cayera muerta, comiera de su carne y tomara de su sangre para así obtener la fuerza suficiente para llegar al poblado y salvarse. Fue así como, a los nueve años de edad, este anciano que estaba frente mío había comido el cuerpo de su madre, bebido de su sangre y con su última fuerza había llegado remando en la canoa que se erigía en mitad de la sala a este poblado del cual nunca más se fue. La historia, además de dejarnos atónitos, mostraba el ejemplo de fuerza y lucha de los inuit, y cómo, a punta de trabajo

y esfuerzo, han montado su pueblo y la cooperativa. En mí revoloteaban mil pensamientos al mirar a los ojos a quien había fagocitado a su ascendencia para sobrevivir. Luego de eso, se hacía trabajoso pensar en algo más.

La reunión continuó con la historia de la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec. En el territorio de Nunavik, el principal medio económico a principios del siglo xv, hasta el siglo xix, fue el comercio de pieles de foca y oso polar. En 1670, se fundó en el territorio una compañía inglesa que exportaba las pieles que los inuit cazaban y vendían a dicha empresa, que extendió su funcionamiento hasta 1870, cuando decide retirarse por presiones del nuevo gobierno canadiense. Fue así como, desde esa fecha, los inuit perdieron su principal fuente de abastecimiento, sufriendo hambrunas y pobreza. Para subsistir, continuaron comerciando pieles por su propia cuenta y a desarrollar la artesanía de la piedra softstone.

Al ver que tanto las pieles como la artesanía tenían mayor demanda dentro de la población “no inuit” -como ellos le llaman- pensaron en organizarse para llegar a más lugares de Canadá y a otros países. Entonces, en 1959 se creó la primera cooperativa inuit en Kangirsualujuap Kunga, la cual cuenta con apoyo del gobierno canadiense.

La idea de formar cooperativas en el territorio se fue replicando para decantar en la creación de la Federación de Cooperativas del Nuevo Quebec, que agrupa a 14 cooperativas de las comunidades inuit a lo largo del territorio de Nunavik, las que pueden compartir los servicios y abastecimientos con que cuenta cada población, que van desde las artesanías en softstone hasta las líneas áreas.

La reunión se extendió “hasta el anochecer”, se podría decir. Las pocas horas de luz dificultan la posibilidad de sostener más encuentros diarios, ya que Liza había insistido en que una vez caída la noche volviéramos al hotel para evitar a la concurrencia del bar.

Durante aquella noche, a pesar de lo grueso de los vidrios del refugio, el golpe incesante de la nieve anunciaba que una gran tormenta estaba cayendo sobre nosotros. Al amanecer, la nieve alcanzaba por lo menos los dos metros y cubría nuestras ventanas hasta la mitad clausurando los accesos. Tuvimos que esperar a que carros excavadores despejaran el hotel para poder realizar las visitas acordadas.

Si bien la tormenta amainó al comienzo del día, hizo bajar la temperatura hasta los inimaginables -50°C . Con ese frío extremo, salí del hotel hacia mi cita con otro anciano de la comunidad. Al llegar a su casa logré ver por la ventana que mi entrevistado se encontraba reunido con otras personas, por lo que decidí no interrumpirlo en ese momento y en un gesto de buena educación dentro de mi cultura chilena, como también de poco conocimiento del aspecto climático presente, decidí esperar afuera de su casa a que se desocupara. No reparé en qué momento de la espera me quedé dormida, solo fui conciente de ello cuando desperté con un grupo de cinco inuit con cara de preocupación, quienes me zamarreaban para hacerme reaccionar. Respirar por varios minutos el aire frío me había hecho caer en hipotermia sin que siquiera me diera cuenta y mi sueño profundo no era otra cosa que mi primer paso hacia la muerte. Me reanimaron dentro de la casa de mi entrevistado, a quien yo no quería importunar. Me prepararon un brebaje de café inuit con leche (no logré entender de dónde sacaban ambos productos, pero estaban rotulados en inuktitut) y me mantuvieron cubierta con una pesada frazada para que recuperara la temperatura. En dicha condición deplorable logré hacer la entrevista al anciano de la cooperativa, la cual terminó con un abrazo entre ambos y un gran “*be carefull*”.

Si bien mi condición de “extranjera” generaba distancia por parte de los inuit, mi nueva condición de “casi muerta” había roto esa barrera. Concluí que en vida podemos ser distintos, pero más cercanos a la muerte somos todos iguales y eso nos reconoce como seres humanos. Así, con un grado de nueva simpatía hacia mi persona, ya que era una suerte de “sobreviviente”, figura con la cual ellos empatizan más, fui convidada a acampar con un grupo de inuit y de investigadores canadienses que se encontraban entre los bosques observando flora y fauna. La salida estaba prevista al día subsiguiente, ya que me dieron un día para recuperarme corporalmente, con comidas calóricas para afrontar el nuevo desafío al frío. Fui obligada a tomar un fuerte aceite de foca, que me quedó replicando en el estómago durante todo el día.

Pasaron a buscarme en una moto de nieve. Quizás otra aclaración necesaria en este relato etnográfico es que en el ártico ya está la tecnología disponible para prescindir de los perros siberianos que tiran de trineos. Cabe

señalar que el territorio de Nunavik cuenta con pozos petroleros que abastecen de combustibles a sus habitantes, los cuales también son administrados por la Federación de Cooperativas.

En la moto de nieve nos adentramos en bosques de pinos totalmente cubiertos de nieve y llegamos al campamento, que se levantaba entre árboles nevados. Mi primer pensamiento fue que, si estuve a punto de morir unos días atrás, acampar en medio de este bosque sería muerte segura. Sin embargo, cuando dispusieron para mí la tienda de campaña, para mi sorpresa la temperatura se elevaba por sobre los 15 grados en su interior. Un material térmico demasiado refinado construía la carpa más sofisticada en la cual he alojado en mi vida.

De forma muy hábil, los inuit lograron prender fuego en mitad de la nieve, alrededor del cual nos sentamos a escuchar cantar a un hombre en lengua inuktitut. Luego nos retiramos cada uno a su tienda, pues comenzó a nevar, y pude ver de cerca las cristalinas figuras que forman los copos de nieve cuando caen. Fue una noche mágica, con fuego, con la aurora boreal en el cielo, con el silbido del viento y con nieve que aún caía de los altos pinos alrededor. Miré la luna que se asomaba y pensé que es la misma que veo yo desde mi casa en Santiago. Tantas realidades distintas bajo el mismo techo estrellado, pensé.

Por siete días más se extendió mi estadía en Kuujjuaq, en donde logré “romper el hielo” con los inuit y compartir con personas humildes, bellas, fuertes, esforzadas, trabajadoras, preocupadas y sobrevivientes a un clima extremo. Al subir nuevamente a la avioneta que nos regresaría a George River y luego a Montreal, un grupo de inuit se despidió de forma muy amable y me entregó bellos obsequios en artesanía de piedra softstone y cuero de lobo. Me costó mucho decir adiós, en especial porque se dice “*tangeracikamken*”.

La vuelta a Chile me costó, pues tuve que pasar de los -30 grados constantes en el ártico, a los 30° de calor de los días de diciembre en Santiago. Mucho aprendizaje traje conmigo, pero lo que más resuena es que en Santiago paso frío en los inviernos no porque las temperaturas sean muy bajas, sino porque yo no estoy lo suficientemente preparada para ello.

ENTINTA MAYA: ETNOGRAFÍA TURÍSTICA PORYUCATÁN Y RIVIERA MAYA

Consuelo González Pavicich
Alejandra Le-Bert Sepúlveda
Ignacia Navarrete Luco

NUEVA ADMINISTRACIÓN SOBRE EL PUEBLO MAYA

Pisamos tierra maya. Las clases de arqueología ya nos habían advertido de aquella macrozona geográfica-cultural donde existió esta civilización prehispánica. El aprendizaje ahora era distinto. La península de Yucatán se nos presentaba con nuevos límites territoriales, trazados por la industria turística: zona arqueológica de Yucatán y aguas turquesas de la Riviera Maya. Las guías de viaje de *Lonely Planet* daban *tips* precisos para disfrutar un *set* de experiencias, recordando al turista primermundista de cuidar sus pertenencias de los peligros locales. En realidad, querían decir *de los locales*.

Ahí estábamos, pisando tierra maya en Valladolid. Nombre de una ciudad española emplazada en *mero* corazón indígena. Los y las locales no son personas blancas ni altas. Mujeres y hombres de tez morena, narices aguileñas. *Chaparritos, chaparritas*. Valladolid es el paso obligado para el oleaje *güero* que va hacia Chichen Itzá. El sol acerca su órbita a la tierra de manera infernal, dejando una marca rojiza en la piel *güerita*. El bloqueador seguramente empezó a comercializarse cuando llegaron los primeros turistas, porque los mayas siempre estuvieron —y están— bajo el azote del sol. Valladolid, como muchas otras ciudades coloniales, tiene el resabio de la violencia del proyecto mestizo. A momentos, podríamos estar en una película de Jorge Sanjinés. Los escenarios son distintos, pero circulan personajes y tramas similares.

¿Es la ciudad el imán para la marginación?

Una mujer-vieja maya se acerca a vendernos un dulce de azúcar de caña con coco. Entre lengua maya y español explica que su negocio es la excusa, necesita dinero. Las arrugas de sus manos son el mapa de la desgracia y la

resistencia indígena. Diariamente, las mujeres bajan de los cerros con sus bordados y tejidos. Venden su ceguera a 20 pesos mexicanos.

En la plaza de Valladolid, una niña juega con un globo de helio. Viste un traje de princesa *Frozen*. Las *chancas* que usa son añosas. Eran de su hermana.

¿Hemos llegado a los mismos sitios que cubren América Latina?

Los pueblos han sido desplazados de sus tierras por la industria turística, *Xcaret* —nombre robado de un territorio maya—, inventando nuevos poblados para las personas despojadas, o “marginadas”. Esto nos lo cuenta Ángel, guía turístico de Chichén Itzá, o *Xichén It’zá*, en la corrección lingüística realizada por él. Es la historia de *Pisté*, cuya población hace 20 años vivía en la quinta maravilla del mundo, y luego del *boom* turístico, fueron relocalizados en la periferia del sitio arqueológico.

Lo sagrado se iguala a una Coca-Cola.

Tras las narrativas zapatistas, estamos frente a un *mal gobierno*. La privatización de las tierras, como en muchas partes, es salvaje. De ese salvajismo gringo *very much dollar*. El USD endurece la palabra, la mirada, la intención. Corta las relaciones humanas al ser el mediador de ellas.

¿Y dónde estamos nosotras?

Somos *tourists*, porque tenemos dólar. Y medimos sobre 1,60. Porque con el cuerpo también entramos a esa categoría.

Estamos en Tulum, una playa privada-paradisiaca. Un DJ pone música electrónica de fondo, para asemejar un ambiente *chic-lounge*. O *maya-chic-lounge*.

¿Qué dirán las olas?

¿Qué pensará el mar?

Las nubes lo saben,

Al tapar el sol con sus dedos.

Caminamos por la avenida principal de Tulum hacia el sur, sobre la carretera 307 que comienza en Cancún, centro turístico de México, y finaliza en Chetumal, capital del estado de Quintana Roo. Es de noche y el ambiente es húmedo y cálido. A un lado de la ruta, por la ciclovía pedalean principalmente turistas.

Ya en el *boulevard*, distintos bares y discotecas se asoman. En una esquina, suena una estridente música electrónica. Beben y bailan en la calle, en gran parte europeos. A una cuadra de distancia, en un estrecho segundo piso lleno

de humo, luces y espejos, suena cumbia mexicana, y quienes bailan son jóvenes y parejas de *chaparros*.

Aquí nadie es de acá

Son parte del mosaico

Del error.

ELOGIO A LA INDIFERENCIA

Pensar desde este lugar, donde se forjó uno de los imperios más impresionantes del mundo, donde se observó detenidamente la naturaleza, donde se mantienen retazos de olores, de vida, de música, de colores, de posturas, hace que se despierten todos tus sentidos, alineándose con todos estos estímulos; tu cuerpo vibra con los mismos sabores y sonidos que sintieron miles de mujeres pertenecientes a estas tierras mesoamericanas.

Pero este mundo inmerso en la historia e identidad mexicana se entremezcla con los millones de turistas que llegan al año a visitar las playas de arena blanca y los sitios que develan los miles de años de historia del continente. Tal como señalan Comaroff y Comaroff (2012), los herederos vivos de un patrimonio identitario reivindican su identidad como *propiedad*, y proceden a administrar con medios empresariales, crean con ella una marca y la venden bajo formas reconocidas y occidentalmente consumibles.

Lo maya no solo se muestra en las imponentes pirámides, sino que estas están repletas de vendedores —también mayas— que nos ofrecen constantemente *souvenirs*: calaveras pequeñas de colores, pirámides en miniatura, tortugas hechas con obsidiana, poleras con el calendario maya, aros, collantes, máscaras, y tantos otros objetos que hacen alusión a este imaginario ancestral-prehistórico.

Pero hay una barrera. Hay un ser maya que se esconde debajo de lo que se quiere vender como lo que *es* ser maya. La identidad a partir del turismo se convierte en un bien transable, y a la vez en una máscara. Hay algo que se quiere mostrar, pero también hay un secreto al que nunca se accederá con dólares. Las prácticas culturales (re)creadas para la actividad turística no tienen solamente un valor de cambio dentro de las comunidades, sino que estas comunidades, al representar su identidad —objetivando su propia

subjetividad—, reconocen su existencia, la aprehenden, la domestican, la resignifican, actuando sobre ella y con ella (Comaroff y Comaroff, 2012).

Esa es la indiferencia, ahí está la historia. Esta máscara que protege al ser de toda transacción, defendiendo la autonomía, la soberanía de los cuerpos. Se apropian tanto en una dimensión simbólica como material de su cultura, identificándose en rasgos, paisajes y formas específicas de cada región. Y ahí se separan del capitalismo exacerbado, recalcitrante, que habita en estos lugares, poblados de excesos sensitivos, de drogas, de alcohol, de gritos, de cuerpos blancos-transparentes, en contraste con la piel tostada y el silencio de los locales.

Se habla inglés, pero se conversa en maya. Constantemente se marca esa diferencia entre ustedes y nosotros, *nosotras*. Donde la intolerancia se vuelve legítima: ustedes tienen el dinero y nosotros el saber. En ciertos momentos, la relación colonial impuesta durante siglos se invierte, el conocimiento válido no es el científico, las pirámides dicen más que las cifras. Los saberes prohibidos, invalidados por la cultura hegemónica-occidental, emergen en este espacio: la corporalidad, los conocimientos indígenas, el sentido común y las emociones se muestran como una forma legítima y duradera de conocer y aprehender el mundo.

Las serpientes de piedra en cualquier momento se van a mover.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Comaroff, Jean y John Comaroff (2012). *Etnicidad S. A.* Madrid: Katz.

PICHÓN DE ÓLOGO PAMPA

Ignacio Roca Vivona

EL ESCENARIO

Provincia de La Pampa, Argentina. No la pampa húmeda. Más al oeste. La pampa de estepa arbustiva semiárida, despoblada, aislada. Parque Nacional *Lihue Calel*. Ruta Nacional N° 152. A 35 km del poblado de Puelches, creado como Colonia Agrícola Pastoril en 1900, donde se radicaron familias indígenas luego de la llamada “Conquista al Desierto”. Hoy sin visibilización u organización indígena alguna. En *Lihue Calel*, un sitio arqueológico prehispánico, un *chenque*, cementerio de forma circular de tipo tehuelche. Yo, estudiante de Antropología y pasante del Museo Etnográfico en Buenos Aires. Tratando de descubrir mi vocación y mi pampa natal; joven y medio perdido. Enviado a *Lihue Calel* por un equipo de arqueología de Buenos Aires. La pregunta, ¿cuál es la relación entre los pobladores de Puelches y el relato arqueológico que guarda *Lihue Calel*? ¿Qué pasa con la identidad indígena en Puelches? La preocupación, dar lugar a la coestión del sitio arqueológico entre el equipo de investigación y las comunidades indígenas de La Pampa. Los hechos se sucedieron en distintos viajes entre enero y julio de 2007.

DICE UNA LIBRETTA GARABATEADA...

Llegué a *Lihue Calel* después de pasar la noche tomando cerveza con Javier. Está por partir a Venezuela, tal vez venga a visitarme. Fue extraño llegar, estaba cansado y no me sentí bienvenido por la gente del parque. Desayuné salami con pan que compré en la ruta y dormí una siesta. Cuando desperté fui al baño varias veces. Tiré el salami. El resto del día fue lidiar con la angustia. El calor es insoportable, la soledad casi total.

Por la tarde conversé con Juanita Talia en Puelches. Cuando volví haciendo dedo, Luis, un camionero que me llevó, me dijo: “Mañana habrá

viento, mirá atrás cómo está de rojo el cielo. Cuando está así de rojo es porque habrá viento”. Esa noche casi se me vuela la carpa. Pero antes de acostarme hallé paz haciendo fuego, asando carne, tomando vino y fumando tabaco. Dormí bien salvo por el *ngürü* que me rasguñaba la carpa y el viento.

Escribo en la estación de servicio que se encuentra en la ruta al borde del parque. Almuerzo un sándwich de milanesa. 12:30 del mediodía. Camino entre las sierras de *Lihue* hacia el parque. Está nublado, cayeron un par de gotas, corre brisa fresca. Se descansa un poco del calor. Estado anímico: paz interior mezclada con melancolía. De pronto huelo. Huelo tierra húmeda, pasto, fuego y carne asada a lo lejos.

Por la tarde conocí a Crisanto, un hombre que nació y vivió siempre en la zona. Primer informante clave contactado. Me dijo que vaya a charlar cuando quiera.

18:30 h. No pasa nadie por la ruta para ir a Puelches.

Es extraño. De día parece un pueblo fantasma, todos se refugian en sus casas. Pero cuando comienza a caer el sol Puelches se despierta. Por el calor, la gente vive de noche, sacan sus sillas a la vereda y conversan, los negocios abren de noche, todo ocurre de noche.

Ceno una picada con sidra con Juanita Talia y Nora, exdirectora de la escuela. Nora conoció a mi papá como pediatra en Santa Rosa. Contó que una vez le llevaron a su nieta porque había comido un kilo de uvas. Las dos me contaron sobre conflictos y divisiones políticas en el pueblo. Luego salgo a caminar.

Desde el puente que se encuentra a la entrada de Puelches bajé al cauce del río Curacó. Era época de corte del caudal desde Mendoza. Caminé un par de kilómetros por el margen y encontré zonas con agua estancada. Ollones circulares de algunos metros rodeados de césped prolijo y árboles bajos parecían un jardín japonés en medio de tanto desierto, calor y sequía. Me senté a descansar bajo una sombra. Escuché ladridos de perro y vuelos de insecto cuyos zumbidos se confunden con el estruendo lento, casi imperceptible, que hace el universo cuando aplasta la tarde en lugares como este. Una vibración dhármica que no se sabe bien de dónde viene. Continué

hasta llegar a un lugar amplio de lomas de sal entremezcladas con playones de sal. Desde ahí la vista al sureste era extensa, pampeanamente extensa. Dejé el puñal y el sombrero en el piso y comencé a bailar las “danzas de reivindicación de mi existencia” mientras se iba yendo el sol...

Duermo en la pieza de Juanita. Excelente descanso. Anoche, antes de dormir, salí a caminar. El pueblo estaba hermoso bajo el cielo estrellado. A medianoche pasé por la pulpería de Guanchul. Me tomé un fernet mientras mirábamos por televisión el festival folklórico de Jesús María. Escucho las conversaciones de los presentes, referidas al carácter de algún pinglo o al atavío de algún paisano. La tele acá es como el fuego. Congrega. La gente se reúne en silencio alrededor de la tele. ¿Qué se hablaría antes mirando el fuego?

Almuerzo en la cantina. Es notable como la gente empieza a tomar confianza conmigo. Me incluyen en los chistes y las conversaciones a través de la mirada. Botella de vino por la mitad. Por la tarde voy a visitar a una artesana, al ingeniero agrónomo y a Rubén.

Me dio pena el ingeniero. Parecía un hombre muy solo, y de esas personas que por grotescas la gente no se le acerca. Una panza gigante a la vista que da miedo porque parece a punto de estallar. Tiene una personalidad particular y su hábitat es bizarro. Vive en una casilla de vialidad, prefabricada, para zonas hostiles. Contó Juanita que es muy sensible.

Mañana de mate en lo de Rubén y Susi. Rubén cuenta que descende de la tribu de los *curá*. Se la pasó hablando de una mujer que lo dejó años atrás. De cómo se abandonó al alcohol encerrado en su casa. Sus ojos parecen al borde de estallar en llanto todo el tiempo. Brillan con un tintineo vitrio. Me dijo que su mamá lo abandonó, “porque mi mamá no me quiere, me tiró a la basura”. Rubén recoge los plásticos que tiran desde los buses que pasan hacia los lagos del sur, hace artesanías y luego se las vende a los turistas que se detienen por provisiones. Nos reímos por la ironía.

Juanita Talia me dijo “pobrecito ese chico”. Abandonado por la madre, por la mujer, en silla de ruedas el hombre que lo cuidó. Con Susi se quieren mucho, andan abrazados para todos lados. Ella lo cuida como a un niño, tiene 42 años; él, 27.

Sábado a la noche. Llegan a mi campamento en *Lihue Calel* mis amigos desde Santa Rosa. Asado, borrachera, risas, gritos, peleas, caídas, tajos, sangre y se van. Hermoso.

Lunes. Me levanta el guardaparque a las 7 a.m. Desarmo todo. Unos turistas me llevan a Casa de Piedra. Despedida fría del personal del parque, casi maleducada. Llego a Casa de Piedra en 40 minutos. Primera impresión: artificialidad, soledad, vacío. No hay directivos. Quiero irme al carajo. Aparece la médica de la villa y me recibe. “Quedate en casa, es grande. Vení a almorzar, tengo cordero”. Me cuenta su vida. Buena compañía. Hago dedo y vuelvo a Santa Rosa.

Campaña del equipo de arqueología a *Lihue Calel*. Nos visita en el sitio Germán Canhue, el más importante organizador político del pueblo *rankülche* de los últimos años. Mónica le dice a Germán “preguntá lo que quieras, eh”, y Germán “sí, sí... acá lo que vamos a hacer es darle la espiritualidad que se merece, eso sí lo vamos a hacer”.

Es increíble como a veces parece que hay caminos predestinados para uno. Hace unos días pensaba cuándo iba a conocer a Germán Canhue, que ya se me iba a dar. Hoy estoy en la estación de servicio de *Lihue Calel* y me tocó compartir habitación con él. Mónica acaba de recibir los últimos fechados desde un laboratorio de Estados Unidos que concuerdan y refuerzan los rangos del chenque. Un ejemplar de *canis familiaris* (perro) encontrado en un enterratorio junto a un niño arrojó 930 +/- 30 años AP. El equipo está feliz, la noticia se vivió como una fiesta y además llegó estando en el mismo campo y con Germán. Él también está feliz, me dijo: “Uno a veces dice para qué cuernos voy a ir ahí y después terminan pasando estas cosas”. Cenamos, tomamos vino. Más tarde Germán me mira y cariñosamente me dice: “¿Así que se va ampliando la familia de ólogos?”. Mientras escribo esto, él toma un baño en la habitación. Me pidió que lea una carta que le escribió al presidente Néstor Kirchner para reunirse a hablar por el tratado de paz, nunca cumplido, de 1878. Le voy a sacar una foto.

EL ACCIDENTE¹

Gerardo Mora Rivera

20 de diciembre de 2018, Patronato, Santiago de Chile

Hoy se cumplen dos años del accidente o, al menos, de su comienzo. Desde entonces he optado por distanciarme de los estudios andinos, por el dolor y la angustia que me produce revisar bibliografía y material de campo que se entrecruza con fotografías, anotaciones y dibujos que remiten a algunos de los hechos que aquí narraré. Tampoco he vuelto a manejar un automóvil, ya ni siquiera tengo licencia de conducir. Y, judicialmente, es prudente que no regrese al departamento de Oruro, pues estoy acusado de “homicidio y lesiones graves y gravísimas” en contra de mi hija menor y su madre.

Marzo de 2014, cerca de plaza Ñuñoa, Santiago

Como era habitual al inicio del año académico, los *coi* (“coinvestigadores”) del proyecto Fondecyt 1130431 nos reunimos con José Luis Martínez, el *IR* (“Inka Rey” o “investigador responsable”), para conversar avances, pendientes e inflexiones. Entre estas últimas se contaba un encuentro que él había tenido en el MUSEF² de La Paz, Bolivia, cuando acudió a hacer registro de *kerus*.

En esa ocasión, José Luis conoció a Andrea Goytia, arqueóloga que había visitado una comunidad donde, actualmente, viven *kerus* coloniales. El lugar se llama Soraga, es un *ayllu* ubicado en el margen sur del departamento de Oruro, en plena puna seca. Mi comprensión de que los *kerus* viven surgió con

¹ El trozo de vida aquí presentado se desarrolló al alero del proyecto fondecyt 1130431, “Sistemas andinos de registro y de comunicación y semiosis andina colonial”. Agradezco a Daniel Quiroz y Alejandra Rässe, quienes me motivaron a escribir (sobre) estos hechos (y también respecto de otros en el pasado). Una primera versión de esta narración la recibí Koen de Munter. Otra versión, casi final, llegó a Soledad Martínez.

² Museo Nacional de Etnografía y Folklore (www.musef.org.bo).

posterioridad. En ese entonces, escribí en mi libreta: “Hay qeros coloniales en uso”³ y “Tráeme fotos [JL]”.

Los *kerus* son

vasos de madera que fueron hechos a partir del siglo XVI, con preciosas escenas en las que se relataron visualmente algunos antiguos mitos fundacionales del Tawantinsuyu, o se pintaron momentos de la rebelión de Manqho Inka contra el dominio español, plantean con fuerza el tema de cómo las sociedades andinas coloniales se vieron obligadas a repensarse y representarse, construyendo nuevos relatos acerca de su pasado y elaborando nuevas memorias acerca de ellos mismos (Martínez, 2013: 556).

Julio de 2014, Soraga

Después de escuchar atentamente quiénes éramos y a qué veníamos, los allí presentes comenzaron a discutir en *aymara*. Luego de largo rato, resolvieron aceptar nuestra propuesta.

Debajo de la testera frente a la cual estábamos sentados, yacía una vieja caja de cartón. Dentro de ella descansaban tres (pares de) *kerus*. Los pusieron sobre la mesa. Fascinado, pregunté si podía tocarlos. Me indicaron que sí. Los levanté, me impresionó el peso de la madera maciza y su dulce aroma a chicha. Luego metí la mano en uno de ellos y palpé el fondo del vaso con los dedos. Blando y húmedo.

—¡Se están pudriendo! —comenté sorprendido.

—Sí, como nosotros —señaló una señora que escuchó mi emoción.

Octubre de 2014, Soraga

Ese mismo año regresamos con Andrea para conocer la participación de los *kerus* en la fiesta de la Virgen del Rosario, la cual quedó parcialmente descrita

³Yo escribía /qero/, a la usanza propia de los estudios andinos. Pero en Soraga me dijeron que allí era /keru/, que la otra denominación la reconocían como propia de “lugares más quechua”. Por eso esta etnografía habla de *kerus*.

en Mora y Goytia (2016). Mientras no estaban en alguna actividad pública, permanecían en nuestra mesa de trabajo, de modo que pudimos estudiar a fondo sus cuerpos.

Año 2015, Santiago

Dado que fue un año de embarazo y parto, no realicé trabajo de campo en Soraga. Hasta entonces nuestro núcleo familiar estaba conformado por mi pareja, llamada aquí Lady Eboshi, y nuestra hija, Niñalobo, ágil criatura lupina que obtuvo su apodo gracias a sus destrezas cuadrúpedas y un carácter bastante afín a Yuke y Mononoke⁴, y que había apodado a su madre con el nombre de la antagonista de もののけ.

Durante esa primavera nació la *wawa* que vino a completar nuestro hogar.

Febrero y marzo de 2016, Soraga

Ese verano, con cuatro años de edad, Niñalobo me acompañó a terreno. Fue nuestro primer viaje a solas, en el cual forjamos una lealtad y una complicidad mutuas que persisten hasta hoy.

Para ella, la Puna pasó a ser un lugar-en-su-mundo, tal como lo era para mí desde mis primeros mochileos por Atacama. Su recuerdo más presente: cada tarde llevaba las ovejas al monte con una amiga que conoció en la escuela de Soraga.

Mediados de diciembre de 2016

No ha sido fácil embarcar a Lady Eboshi en este viaje. Para mí, es el último terreno que haré dentro del proyecto Fondecyt 1130431. Tal vez no pueda volver en mucho tiempo a la Puna y me parece una buena oportunidad para compartir con mi familia una de mis mayores pasiones. Niñalobo ansía rehacer el recorrido Santiago-Soraga, pero esta vez junto a su mamá y a su

⁴ Personajes protagónicos de algunas de las películas favoritas de Niñalobo por ese entonces.

hermanita. Si bien Lady Eboshi respeta y valora estas emociones y anhelos, fue sincera en expresar su falta de entusiasmo para involucrarse en todo esto.

Luego de varias conversaciones, decidimos ir a pasar “las fiestas” a Soraga. En Navidad y Año Nuevo los *kerus* participan de algunas actividades políticas del *ayllu*. Entremedio sucedería mi cumpleaños. A Lady Eboshi le era posible cerrar su oficina en esas fechas y este terreno sería la buena culminación de un año bastante exigente en lo laboral.

Usualmente dedicaba dos o tres días para cubrir el tramo Santiago-Soraga, incluyendo una noche de descanso en algún hotel de Oruro. Pero esta vez pasaremos dos días en La Paz para conocer y para aclimatarnos. Luego descansaremos unos días en Oruro y llegaremos a Soraga para la víspera de Navidad.

Como siempre, viajaremos junto a Andrea Goytia, la arqueóloga que regaló a José Luis la pista señera que nos llevó hasta los *kerus* de Soraga. Ya desde el terreno pasado decidimos hacer el recorrido en su vehículo, principalmente por motivos financieros. El arriendo del vehículo es, por lejos, lo más costoso de todo y la extensión de este viaje lo hacía inabordable.

20 de diciembre de 2016, La Paz

Nos despertamos muy temprano y muy entusiasmados. Salimos de La Paz antes de que se armara la trancadera que suele caracterizar a las arterias que la comunican con El Alto. No fue fácil acomodar todos nuestros bártulos en un jeep de tres puertas, pero lo logramos. La insistencia de la bebé le aseguró la compañía de su mamá durante casi todo el trayecto y Andrea no se sentía cómoda manejando. En consecuencia, la mayor parte del recorrido fui al volante con Andrea a mi lado. Detrás mío quedó Niñalobo; al medio, Lady Eboshi y, a su derecha, la *wawa* dentro del “huevo” (así llamábamos a su silla para autos).

Hicimos el recorrido a una velocidad prudente. La máxima en carretera es de 80 km/h, aunque mantenerse bajo ese límite no exime de ser abordado por la policía, como ya habíamos aprendido en viajes anteriores.

Nos detuvimos muchas veces. Íbamos a ritmo familiar. Paramos por curiosidad, hambre, mareos, lactancia, etc. En una de las últimas paradas comimos papas rellenas y Niñalobo escogió un queque que, de promoción, traía una

bolsa con juguetes para hacer exámenes médicos y tratamientos ambulatorios (estetoscopio, termómetro, botiquín, jeringa, etcétera). Curioso presagio.

Nuestra última detención fue larga. Ya hacía calor, así es que nos permitimos descansar un buen rato antes del tramo final. Reiniciamos la marcha y prontamente nos vimos rodeados de remolinos de viento y polvareda. Cuando era niño mi abuela me enseñó que los remolinos de viento son demonios y que basta formar una cruz con el pulgar y el índice para disiparlos. Quise comentar este recuerdo, pero Andrea dormía a mi lado. Miré por el retrovisor y todas dormían. Pensé en despertarlas, pensé en orillar el vehículo, pero ya divisaba los cerros de la ciudad de Oruro, debíamos estar a breves quince minutos. Divisé un control carretero, verifiqué nuestra velocidad y luego observé con atención la serie de casetas al pasar junto a ellas.

—¡¡¡Gerardo!!! —Escucho gritos. Parece que tengo los ojos cerrados y todo se estremece como en una turbulencia aérea.

Abrí los ojos y percibí que ya no estábamos sobre la carretera, sino que la teníamos a nuestra derecha. Íbamos sobre la franja central que separa ambas vías y se asomaba una enorme zanja a nuestra izquierda. Piedras y matas de paja traqueteaban el auto. Torcí el manubrio hacia la derecha y vi cómo el asfalto se abalanzó sobre el parabrisas frontal. No sé bien cuántas vueltas fueron. Tal vez una y media, tal vez dos y media.

El silencio de Puna nos alcanzó apenas la wagoneta acabó de volcarse. Mi puerta quedó pegada al ripio, habíamos cruzado la carretera dando tumbos.

—¿Cómo están? —pregunté.

—Mi mamá me está aplastando —dijo Niñalobo.

—¡La *wawa* no está! —acusó Lady Eboshi.

Andrea permanecía atónita. Salí por la ventana de su puerta y me deslicé por el techo del vehículo. Todo a mi alrededor lucía un amarillo intenso, sobre todo la vegetación tenía un fulgor amarillento. No había ninguna persona o construcción cerca. Tampoco pasaban otros vehículos en ese momento. Mis ojos escudriñaban el entorno cuando escuché un potente llanto por el otro lado del auto.

A casi 20 cm de una rueda y junto al borde la carretera estaba la *wawa* metida en su huevito destrozado. Una capa viscosa y roja cubría su cabeza y bajaba por su cuello. Apenas nos vimos me ofreció sus brazos. Solté su amarra

y la tomé en upa. Revisé su cabeza y encontré una herida de casi una pulgada de extensión, aparentemente superficial. La acogí en mi pecho y su sangre cubrió mis brazos.

Lady Eboshi estaba parada dentro del auto, asomada por la ventana por donde debe haber salido volando el huevito. Le mostré a la bebé, que lloraba a gritos, y le dije que estaría bien, que no era grave. Yo estaba tranquilo, parecía un accidente aparatoso, pero sin consecuencias vitales.

Pronto aparecieron otros vehículos llenos de muchas personas preocupadas por nosotros. Me regalaron un sombrero para la *wawa*. Ayudaron a Niñalobo y a Andrea a salir del carro. Llamaron a la ambulancia y a la policía.

Noté que Niñalobo estaba recogiendo nuestras cosas junto a otros niños. Todo nuestro equipaje (ropa, dispositivos, etcétera) estaba desperdigado. Cabe señalar que no perdimos ningún objeto, aunque varias cosas se dañaron, en particular el violín de Niñalobo.

A ratos Niñalobo daba palabras de aliento a Andrea y se asomaba a mirar a su mamá. Lady Eboshi balbuceaba incoherencias, su rostro estaba sudoroso y su cuerpo, casi inerte, ahora yacía enroscado al fondo del vehículo. En ese momento sentí miedo. Miedo de su muerte.

Un policía preguntó quién iba manejando. Me presenté ante él y le entregué mis documentos. Al guardar la billetera tomé mi teléfono. Mandé un mensaje de audio a Paula Martínez, amiga y también *coi* del proyecto, para que en Santiago se enteraran de los sucesos.

De una camioneta, mitad ambulancia mitad carro de bomberos, bajó una paramédico que se hizo cargo de mi *wawa* mientras un par de bomberos intentaban sacar a Lady Eboshi del auto. Después de varios intentos lo lograron tras arrancar a palancazos la puerta trasera.

Ambas fueron llevadas en la camioneta ambulancia/bomberos en dirección a Oruro. No supe hacia dónde iban con exactitud, ni si Lady Eboshi tenía conciencia de lo que estaba pasando. Miedo ante esa incertidumbre.

Enormes nubes grises abarcaron súbitamente el paisaje. Un fuerte viento comenzó a azotarnos con pequeñas gotas de agua. Niñalobo se acercó a decirme: “El viento y la lluvia vienen a celebrar la vida”.

La emoción cedió el turno a una preocupación: ¿Qué haría con todo el equipaje? Los policías ofrecieron llevarnos junto a nuestros bártulos en una

de sus camionetas. Nos subimos al vehículo policial justo antes de que llegara la prensa. Mientras hacían tomas del vehículo siniestrado, uno de los policías contó una historia a los corresponsales.

Luego, el policía se subió apresurado por la lluvia, que ahora comenzaba a tomar cuerpo.

Niñalobo: “Papá, quiero llorar”.

La abracé con fuerza.

Yo: “Llora todo lo que quieras”.

Niñalobo: “Ahora no puedo, mi hermanita va camino al hospital y tengo que ayudarla”.

Cerró los ojos y comenzó a conversar con la bebé. Le explicó —como suele hacerlo— todo lo que había pasado y lo que ella creía que podía pasar. Sentí un dolor emotivo carcomiendo mi pecho.

La tomé en brazos para que pudiéramos caber todos y, mientras la policía me hacía gentiles preguntas sobre nuestro itinerario y destino, Niñalobo comenzó a vomitar. Ya le había pasado por la mañana y no era raro que le sucediera en viajes largos en automóvil.

Pedí a la policía que nos llevara hasta un hotel céntrico que ya conocía, y así lo hicieron. Nos ayudaron a bajar todo y los dependientes del hotel nos recibieron sin preguntar detalles.

Uno de los policías me dijo que debíamos “hacer algunos trámites, pero sin la niña”. Lo conversé con Niñalobo y le pedí a Andrea que se quedara acompañándola en el hotel.

Volví a la camioneta policial, pero su atmósfera había cambiado. Los policías ya no eran gentiles. Me dijeron que debía hacer desaparecer el carro para que no existiera delito. Que si había delito yo me iría preso “y usted ya sabe cómo quieren a los chilenos por acá”. Me dijeron que ellos podían ayudarme a hacer desaparecer el auto, que podrían hacerlo por U\$6.000, una cifra que para un académico chileno como yo no debiera ser muy alta, sobre todo considerando que mi familia estaba en riesgo.

Mientras me hablaban comenzaron a dar vueltas trazando una espiral sobre el mapa de Oruro, avanzando hacia el sector sur de la ciudad. Las líneas férreas y la Virgen del Socavón fueron las referencias a las que presté atención para ubicarme.

Les insistí, varias veces, en que yo no disponía de esa cifra y que solo deseaba conocer el diagnóstico de mis familiares heridos. Ellos insistieron en su propuesta tantas veces como las que me negué.

Sentí que nos acercábamos al centro y volvimos a pasar sobre la línea férrea, esta vez en dirección hacia la Virgen. Un par de cuadras después nos detuvimos frente a un recinto hospitalario. *Clínica Cristo Rey*, se leía afuera. “Aquí está su familia”, me dijeron con voz parca. Ellos se dirigieron a la recepción a preguntar si habían llegado una madre con su hija heridas. No me detuve a esperar la respuesta. Caminé por el pasillo que desembocaba en la recepción, buscándolas.

Rápidamente reconocí el llanto de mi *wawa*. Entré a una salita sin mirar los carteles que rotulaban la puerta. Allí estaba, sentada sobre una camilla con un esparadrapo y una gasa ensangrentadas a modo de espeluznante moño. Al verme dejó de llorar, me ofreció sus brazos y se durmió apenas la acurruqué entre los míos.

Pregunté por Lady Eboshi. Me dijeron que estaba en Rayos y que estaba consciente. Asumí, como un trago amargo, que esa información constituía un buen indicio.

El médico me preguntó si la bebé había perdido la conciencia o había vomitado luego del accidente. Le dije que no y le conté rápidamente lo sucedido. Mientras hacía esto pude darme cuenta de que, tras el vidrio catedral de la ventana que daba a la sala de espera, dos siluetas de policía me esperaban.

El médico los hizo entrar y les explicó que yo debía quedarme, pues a la bebé debían practicarle exámenes que requerían del consentimiento y presencia de uno de los padres, y que la madre no estaba en condiciones de hacerlo. Los policías abandonaron la sala con gesto contrariado.

Entonces el médico me explicó que, como yo era responsable de un accidente vehicular donde resultaron personas lesionadas, debía permanecer detenido hasta que el juez resolviera mi situación. Pero, dado que la policía no me había llevado de inmediato a la comisaría, entonces ahora ellos debían esperar la orden del juez para tomarme preso. Además, me advirtió que intentarían obtener dinero de cualquier manera.

Luego me explicó que debían anestesiarse a la bebé para hacerle una resonancia magnética con el objetivo de “descartar”. Suelo pensar que la medicina corre demasiados riesgos para descartar otros, pero decidí seguir adelante.

Esperamos a que se despertara la criatura y salimos de la sala justo cuando trasladaban a Lady Eboshi de Rayos a una habitación. Todavía no soy capaz de describir el estado en que estaba su brazo derecho. Baste con señalar que, al verla, la bebé se aferró con más fuerza a mi torso. Alcancé a actualizar a Lady Eboshi sobre la situación de las niñas. Nos separó el movimiento del personal, de las camillas y de los otros pacientes.

Mientras preparaban a la bebé para el examen traté de cerrar otro cabo suelto, pues, a esas alturas, me di cuenta de que no llegaríamos a Soraga antes de Navidad. Ni siquiera sabía si llegaríamos. Así es que llamé a don Teófilo. Él era el alcalde del *ayllu* la primera vez que fui. Desde ese viaje mantenemos una relación cordial y honesta. Le conté brevemente lo sucedido y le pedí que avisara a las actuales autoridades de Soraga.

Casi una hora después pude visitar a Lady Eboshi en la que sería nuestra habitación por algunos días.

—Quisiera cambiar de lugar contigo —le dije.

—Yo no quisiera estar en tu lugar, no podría soportarlo —me respondió.

Intimidación y dolor.

Más tarde nos reunimos los cuatro en esa pieza y comenzamos a vivir allí. Lady Eboshi y la bebé estaban con vía intravenosa, pero la movilidad de la primera era nula comparada con la agilidad que comenzó a mostrar la segunda.

Las angustias médicas dieron paso a las preocupaciones domésticas. Las niñas no tenían ropa limpia, la *wawa* no tenía pañales, etcétera. Ya era de noche cuando salí de la clínica rumbo al hotel para traer respuestas a estos asuntos. Apenas puse un pie en la vereda percibí que estaba frente al vehículo policial que me había traído hasta acá. Pasé por detrás del auto, crucé la calle, giré a la izquierda para caminar hacia Velasco Galvarro, una calle importante en Oruro. No sabía bien a cuántas cuadras estaba del hotel, pero calculé que si seguía la vía férrea hacia el norte llegaría al Mercado Central y de ahí debía subir por alguna calle hasta la plaza 10 de Febrero.

Sabía que debía evitar cualquier contacto con la policía. En lo judicial, esperaba una citación. Pero en lo concreto, podía ser hostigado. Comparto acá un trozo del cuento “Que viva la ley”, del escritor paceño Víctor Hugo Viscarra, para contextualizar mis aprensiones:

Daba una sensación rara el oír cómo cada cual contaba con lujos de detalles, las sacadas de mierdas que propinaron a cuanta persona que cayó en la oficina, por contravenciones graves como gritar desaforadamente en vía pública, no querer pagar la cuenta de una pensión, dormir en la calle, ser denunciado como ladrón, peleas callejeras, prostitución clandestina en la Condehuyo, sospecha de robo y otros delitos menores, de los cuales se sacó nomás tajada, para que cada uno sea valorado por el servicio prestado cuidando el bienestar de la gente (2005: 48).

Alcancé a avanzar unos pocos pasos sobre Velasco cuando divisé de reojo que la camioneta se acercaba a baja velocidad, con un tipo asomado por la ventana del copiloto.

—Hola, amigo. ¿Se acuerda de nosotros? Somos los que lo ayudamos en la carretera. Venga, suba. Tenemos que seguir conversando.

—No puedo, tengo que comprar pañales para mi *wawa*.

—Nosotros sabemos dónde venden.

—No, si aquí cerquita hay un lugar, no se preocupe.

—Es que usted nos preocupa, amigo. Nos preocupa usted y su familia.

Me di cuenta (¿o recordé?) que Velasco era una calle de doble sentido vehicular hasta mitad de cuadra. En ese punto el vehículo debería detenerse o virar a la izquierda. Justo allí había un pequeño boliche que destacaba por la luz que escapaba a través de la ventanilla de la pequeña puerta. Entré al boliche. Saludé al dependiente. Miré apresuradamente las existencias del local y volví a salir. La camioneta había doblado a la izquierda y estaba detenida a media cuadra. ¿Se habrán bajado? ¿Me estarán observando? Apuré el tranco por Velasco hacia el Mercado Central, comencé a sentirme perseguido y expuesto. Me puse a conejear por pequeñas callejuelas tratando de llegar a la plaza 10 de Febrero. La Virgen del Socavón, iluminada sobre el cerro, orientaba mis pasos mientras yo trataba de disimular mi caminar en una noche no tan oscura como hubiera querido.

Llegué al hotel. Me recibieron con atención y cariño. Nuestro equipaje estaba dispuesto en una cómoda habitación. Tomé agua, pasé al baño, empaqué lo que pudiera servir y volví a la calle. Esta vez hice otra ruta, para evadir y para conocer.

Ya de regreso en la habitación de la clínica, uno de los policías se apareció. Quería que firmara un papel donde yo reconocía ser el propietario del vehículo siniestrado. “Si no lo hace, deberé llevarlo detenido”, dijo delante de mi familia. A esa hora ya tenía algunos datos, así que comencé a hacer llamadas y le puse al teléfono con un abogado. Conversaron. El policía, evidentemente furioso, se retiró de la escena con amenazas. Al rato una enfermera nos dijo que, si se repetía algo así, debíamos avisar, pues la policía no puede ingresar libremente a las habitaciones.

21 de diciembre, Oruro

Al día siguiente Niñalobo cayó enferma del estómago, con fiebre alta y desvaríos. Lady Eboshi respondía bien a los tratamientos, pero todo sería más lento y largo de lo esperado. Por otro lado, los médicos se sorprendieron al ver a la *wawa* dando pasos firmes entre una camilla y otra rumbo a la puerta de la habitación. Con Lady Eboshi comentamos que quería escapar para encontrar una familia que sí la supiera cuidar.

Al mediodía comenzó a llegar ayuda. El cónsul envió apoyo financiero desde La Paz y varias amistades iniciaron gestiones para contener el tema policial. En lo práctico, pasé ese día dándole comida en la boca a toda mi familia y frecuentando la farmacia de la esquina para comprar insumos clínicos. Entre medio recordé que no había comido nada después del volcamiento. Me alimenté y me duché.

Esa tarde entró a nuestra habitación “un ángel”, como habría dicho mi mamá. Una persona a quien admiro mucho había enviado a una entrañable amistad suya para protegernos. Y así sucedió.

24 de diciembre

Entramos en un hogar de Oruro donde nuestras hijas fueron recibidas y tratadas como “nietitas”. Ese refugio se constituyó en un espacio-tiempo de regaloneo y cuidado para nuestra familia. Eterna gratitud.

Navidad

Conversamos con Niñalobo sobre los regalos y nuestra situación financiera. Ella regaló dibujos a la familia que nos acogió y un moño para el cabello a su hermanita. De parte nuestra recibió un pinche para el pelo. Felicidad.

Última semana del 2016

En los días siguientes traté de retomar mi trabajo, es decir, contactar a la gente de Soraga para entregarles los resultados de la investigación y comunicarme con Santiago por gestiones administrativas propias del cierre del semestre académico.

Además, dediqué mucho tiempo a entrevistarme con abogados que me decían que con dinero podía resolverlo todo. Visité varias veces la estación de Policía para solicitar mis documentos y el informe de tránsito, papeles necesarios para activar el seguro de tránsito. Solo recibí mal trato, cinismo y discriminación.

Entre las personas con quienes comentaba el accidente y nuestra situación médica y policial, varios me dijeron que estábamos *kh'enchados*, es decir, con la mala suerte pegada. Comencé a preocuparme por ello.

Una mañana acudimos juntos a la clínica para el control médico de la bebé y Lady Eboshi. Cuando me quedé a solas con Niñalobo, a los pies de un ascensor, me encaró: “Tú echaste a perder a mi mamá. ¡Nunca más voy a hablar contigo!”.

Amaru gaiden

Un amigo de Caracollo (la localidad más cercana, rumbo a La Paz, desde Oruro) nos comentó que habitualmente hay siniestros en la doble vía en la carretera, desde que se inauguró el verano de 2016. (Recordé que con Niñalobo estuvimos, junto a mucha gente de Soraga, cuando Evo Morales entregó el tramo de doble vía cercano al *ayllu*).

Agregó que cerca de donde tuvimos el accidente, mientras operaban la maquinaria para ampliar la ruta, apareció una serpiente de dos cabezas. Fue atropellada y los trabajadores no hicieron el pago respectivo.

La serpiente bicéfala o anfisbena es un motivo recurrente de la iconografía en los Andes centrales, desde el Precerámico en el sitio de Huaca Prieta (2500 a. C.) y en los textiles Paracas (800-200 a. C.); también se encuentra en Chavín, Cupisnique y Paracas, asociado al poder y la religión; en las vasijas de numerosos grupos de la costa norte de Perú y, más tarde, sobre las paredes del templo chimú en la Huaca del Dragón, también en la Aguada en Argentina (Goepfert *et al.*, 2013: 500-501) y, según Gary Urton, “(d)e manera general, en las creencias andinas, la serpiente de dos cabezas es llamada *amaru* y representa el arco iris de día y la Vía Láctea de noche” (1981: 179, en Goepfert *et al.*, 2013: 501)⁵.

Jueves 29 de diciembre

Fuimos con Niñalobo al Mercado de las Brujas a buscar una mesa. Es decir, fuimos a buscar una ofrenda para (r)establecer una relación con “seres tutelares” por medio de un “pago”, el cual puede incluir “objetos confeccionados a base de azúcar y cigarrillos; figurillas representacionales en miniatura; conchas marinas y otros elementos minerales; y confeti y challas de colores; entre otros (...) seleccionados de acuerdo al gusto y la identidad del destinatario de la ofrenda, generando una composición que resulta atractiva a sus comensales”, quienes la consumen “a través de su quema o entierro directo” (Mansilla, 2016: 198).

Le pedí a Niñalobo que escogiera a quién pedirle, y así lo hizo. La señora escuchó atentamente nuestra historia y armó una mesa frente a nosotros, mientras nos iba contando el sentido de cada parte de la misma. Además, señaló que debíamos quemarla un martes o un viernes, en el lugar del accidente.

⁵ Como cada vez que se trata de criaturas andinas, agradezco a la investigadora Carla Díaz por darme las claves necesarias para encontrar estas referencias.

Volver al lugar

Cuando la señora del Mercado de las Brujas dijo que debíamos quemar la mesa en el lugar del accidente, recordé una etnografía que leí hace algunos años donde se narraba el caso de una señora que murió pues no pudo volver a un lugar de cierto bosque en el que había contraído un mal. No me atreví a buscar bibliografía en ese momento. Hoy consigo algunas de las referencias que encontré mientras elaboraba esta etnografía mínima:

La recuperación del enfermo pasa por el ofrecimiento de una mesa de pachamama al “lugar” donde se asustó, con la particularidad de que el enfermo participa igualmente de la degustación de la ofrenda (debe tomar algunas cucharadas de la infusión que se prepara con parte del contenido de la mesa así como con la tierra que se ha recogido “en cruz” del lugar maligno) (Fernández Juárez, 1997: 146).

Kallawayas, La Paz, Bolivia

Agarrado por la tierra (*Oraken catjata, hallpa hapisqan*). Este mal ocurre cuando una persona (...) tropieza con el suelo (...). El paciente debe comer la tierra del lugar donde perdió su alma (Cuadro, 2008: 9, negritas y cursivas en el original).

Isluga, Tarapacá, Norte Grande de Chile

El cuerpo sutil puede abandonar a la persona a consecuencia de una fuerte emoción, como es el caso del susto, quedándose en el lugar del accidente, a menudo atrapado por su “dueño”. Puede ser la “dueña” del agua, del cerro, o la misma Tierra, seres ávidos de la entidad anímica de naturaleza caliente que distingue a todo ser humano (Fagetti, 2005: 70, comillas en el original)

Mesoamérica

El *assustu* es provocado por las almas de los muertos, son ellas quienes lo originan y es a ellas a quienes se puede restituir. Para hacerlo, y curarse, se necesita regresar al lugar donde se padeció el trauma y “revolcarse en el

piso según ritmos prescritos, a menudo dibujando una cruz con el cuerpo y recitando una fórmula de restitución del mal”. (Gallini, 1992, en Castaldo, 2004: 53, cursivas y comillas en el original).

Isla de Cerdeña, Italia

Viernes 30 de diciembre, día de mi cumpleaños

Amanecemos dentro de un enorme aguacero, nada extraño para Oruro en verano. Conversé con Niñalobo, pues no me parecía seguro ir a la carretera en esas condiciones.

—Yo tengo un amigo en el cielo, él puede hacer que deje de llover —fue su respuesta.

Salió al patio y balbuceó algunas palabras. Al rato cesó la tormenta y bajamos hacia la 6 de Octubre para tomar un transporte hacia Caracollo.

Pensé que me sería fácil reconocer el lugar de los hechos, pero no fue así. Nos pasamos. El control carretero que vi momentos antes del accidente operó como punto de referencia. Bajamos de la movilidad y caminamos en dirección a Oruro por la brecha de tierra y ripio que separa ambas vías. Íbamos tomados de la mano, asomados al asfalto, buscando huellas. Las huellas del accidente. Nuestras propias huellas. Pasaban pocos vehículos y nosotros nos movíamos callados.

Las nubes eran de un gris oscuro. Estaban quietas y distantes, formando una bóveda de terciopelo plateado. Me extrañó ver algunas casas cerca de la carretera. No estaban allí —para mis ojos— cuando pasamos antes de Navidad. Ahora había viviendas de ladrillo y extensos cercos alambrados. Tal vez esas casas alimentaron la muchedumbre del otro día, recién ahora las descubría.

De pronto vimos marcas de neumáticos en el asfalto, en el ripio y en la tierra. Nos encontramos. Nos encontramos con nosotros volcándonos hace algunos días atrás. Caminamos sobre nuestras huellas y cruzamos la carretera de manera diagonal.

Niñalobo gritó muy contenta: “Pachamama guardó mis dulces”. En efecto, algunas golosinas que ella traía en el auto estaban allí, intactas, entre medio de algunas matas de paja ichu.

También había pequeños trozos del vehículo, cientos de cubitos de vidrio y evidencias de la sangre de mi *wawa* en el suelo.

Emoción y sobrecogimiento.

Tal como nos fue indicado, comí tierra en ese lugar y luego quemamos la mesa. Notamos que ahora los vehículos bajaban la velocidad al pasar frente a nosotros, parecía que reconocían nuestro hacer. Conversamos suavemente hasta que me quebré por completo.

No llores, papi,
deja que la pena
se la lleve el fuego,
el humo,
el viento.
Te perdono.
(Notas de campo)

Segunda semana del 2017, Soraga

Llevamos lo mínimo. Que era, a la vez, lo máximo. Llegamos en bus y de noche a Sevaruyo, estación ferroviaria cercana al *ayllu* Soraga. Al bajar sentimos el olor dulce de la puna seca. Nos fueron a buscar la Mama Alcalde y el Tata Alcalde del *ayllu* en su movilidad.

Estuvimos algunos días en el *ayllu*. Niñalobo le compartió su Soraga a Lady Eboshi y a su hermanita. Lady Eboshi se dejó encantar por todo. Y la bebé recibió un apodo: Markapitu, algo así como “la que destaca en este pueblo por su habilidad para hacer desastres”. Por mi parte, cerré con nuevas inquietudes y nuevas materialidades este último terreno.

Tercera semana del 2017, de Oruro a Santiago

De regreso en Oruro me enteré de que, dado que no había entregado dinero a los policías que informaron del accidente, ellos no calificaron el delito como “conducción peligrosa de vehículos” (art. 210 del Código Penal), el cual se acercaba a los hechos y podría implicar como sanción el pago de los

daños causados, sino que lo tipificaron como uno mucho más grave: “homicidio y lesiones graves y gravísimas” (art. 261)⁶, lo que implicaría mi detención inmediata y me expondría a la pena de reclusión.

Ante las circunstancias familiares, acepté la recomendación de que regresáramos a Chile. Una vez en Santiago terminé de volcarme por dentro y comenzó otra parte de la historia.

Fracturas óseas antes no detectadas, dolores corporales, cicatrizaciones, rehabilitación kinesiológica, temores inexplicables, desorientación espacial, problemas para redactar, ahogos repentinos, deudas impagables y proyectos suspendidos o ralentizados comenzaron a repletar mi existencia. Todo lo anterior, enmadejado con una vida familiar más intensa y un cotidiano extradoméstico que pareció continuar sin enterarse de lo que estaba pasando.

A este señor le lleva un rato comprender
que los designios de la Providencia son inescrutables,
y que en realidad el milagro ha ocurrido ahora.
(Cortázar, 2013 [1962]: 83)

Final aparente y momentáneo

Una investigación etnográfica no se acaba cuando se encuentra alguna respuesta o por algún otro motivo que pudiera serle propio. Su final, siempre aparente y momentáneo, hace cuerpo en respuesta a plazos administrativos, dilemas presupuestarios, cambios políticos, quiebres afectivos, etcétera.

Por ahora, tengo miedo de regresar de Soraga y, de la misma manera, sé que debo hacerlo y que lo voy a hacer. *Jallalla*.

⁶ Para conocer más sobre el artículo N° 261 del Código Penal y las implicancias de su aplicación, recomiendo consultar el proyecto de grado de Quiroga (2017).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castaldo, Miriam (2004). Susto o espanto. En torno a la complejidad del fenómeno. *Dimensión Antropológica*, 32, 29-67.
- Cortázar, Julio (2013) [1962]. *Historias de cronopios y de famas*. Madrid: Alfaguara.
- Cuadro, Isabel (2008). Acercamiento antropológico del concepto de salud mental en los aymaras del sector Isluga. *Cultura y Religión*, 2(3).
- Fagetti, Antonella (2005). El cuerpo sutil. Consustancialidad y “contagio” entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean. *V Coloquio de Antropología Simbólica Marie-Odile Marion* (ponencia), 19-23 de septiembre. ENAH, México.
- Fernández Juárez, Gerardo (1997). *Testimonio Kallawaya. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- Gallini, Clara (1992). Immagini di paura. Una lettura antropologica. En Laura Guidi, Maria Rosaria Pelizzari, Lucia Valenzi (eds.). *Storia e paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazione della paura in età moderna* (pp. 30-42). Milán: FrancoAngeli.
- Goepfert, Nicolas, Salvador Bailon, Christine Lefèvre y Belkys Gutiérrez (2013). Depósitos funerarios de anfisbénidos o “serpientes de dos cabezas” en la Plataforma Uhle, Huacas de Moche, Perú. *Anthropozoologica*, 48(2), 487-505.
- Mansilla, Catalina (2016). Mesas aymara-católicas en Cobija: La narrativa que presentan las ofrendas para negociar con los seres sagrados. *Diseña*, 10, 196-207.
- Martínez Cereceda, José Luis (2013). De discursos coloniales y textos andinos: a propósito de gente de la tierra de guerra. *Chungará*, 45(4), 554-560.
- Mora, Gerardo, y Andrea Goytia (2016). Los kerus vivos en capital ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 49-62.
- Quiroga, Alejandra (2017). *Desglose del art. 261 del Código Penal; homicidio, lesiones graves y gravísimas en accidente de tránsito toda vez que en sí mismo califica tres hechos diferentes y la sanción no es relativa a cada uno*. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Bolivia.
- Urton, Gary (1981). *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Viscarra, Víctor Hugo (2005). *Avisos necrológicos*. La Paz: Correveidile.

La vida del investigador es parte de y transcurre tal como la vida de los lugares en los que trabaja. El método y la investigación no están por encima de nuestras condiciones, aunque a veces así pareciera por efecto de nuestras escrituras y actitudes. La etnografía nunca es aparte de la vida.

Soledad Martínez

PARTICIPAN EN ESTE VOLUMEN

Francisco Araos Leiva

Antropólogo social, Universidad de Chile. Doctor en Ambiente y Sociedad, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil. Profesor Asociado, Universidad de Los Lagos. Investigador del Centro de Estudios del Desarrollo Regional y de Políticas Públicas (CEDER/ULAGOS). Sus intereses de investigación son antropología ambiental, relaciones entre cultura y naturaleza, sustentabilidad y conservación ambiental, gobernanza de la zona costera. Sus principales proyectos se han concentrado en las dimensiones humanas de la conservación ambiental en la zona sur austral de Chile.

Cristina Barría Knopf

Antropóloga social, Universidad de Chile. Magíster en Comunicación Política del Instituto de la Comunicación e Imagen de la misma casa de estudios. Especializada en temas de cultura y economía social, actualmente es socia de la Cooperativa de Trabajo M30M, dedicada la difusión y desarrollo de la economía social, solidaria y cooperativismo a través de la metodología audiovisual participativo.

Diego Carvajal Hicks

Sociólogo, Universidad Arcis. Magíster en Teoría del Arte, Universidad de Chile, y estudiante del Doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos, Universidad Católica. Desde las ciencias sociales, y en particular desde el estudio de la movilidad cotidiana, ha desarrollado la etnografía en territorios urbanos y regionales, en variados medios de transporte, dispositivos tecnológicos y medios de prensa, con el foco en las relaciones microscópicas en torno al cuerpo, el poder, las semióticas y las materialidades de la ciudad.

Carolina Chacón Contreras

Antropóloga social Universidad de Chile. Diplomada en Antropología Médica y en Gestión Integral de Políticas de Seguridad a nivel local de la misma casa de estudios. Se ha desempeñado en docencia e investigación principalmente relacionada con el área de la salud. Actualmente es funcionaria pública de la Municipalidad de Peñalolén, donde explora el vínculo entre antropología, políticas públicas y diseño de servicios.

Celia Cisternas Urbina

Antropóloga social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Entre sus áreas de investigación se encuentran estudios relativos a la antropología de la pesca, antropología médica, memoria y patrimonio. Ha contribuido en investigaciones asociadas a la geografía política y desarrollo local en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del colectivo Oficios Varios, que busca contribuir al desarrollo, preservación y difusión de oficios en América Latina.

Paula de la Fuente Stranger

Antropóloga social, Universidad de Chile. Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención en Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Doctora (c) en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. En los últimos años ha centrado su investigación en los encuentros culturales en contextos misionales en la zona sur y extremo sur de Chile, con el fin de indagar la dimensión de género de los procesos colonizadores y así aportar en el desarrollo de la historia indígena e historia de género en el país.

Inés Figueroa Gómez

Licenciada en Antropología Social, Universidad de Chile. Diploma en Sociología del Cuerpo por la misma casa de estudios. Su vida laboral se ha vinculado principalmente a la realización de estudios etnográficos y a la labor docente tanto en universidades como en liceos. Ha coordinado equipos de etnógrafos en distintos proyectos de investigación. Como parte del equipo de Santiago se Mueve, se ha especializado en la realización de etnografías móviles. Sus áreas principales de interés son la etnografía, cultura material, cuerpo y vestimenta, diseño y objetos. En sus tiempos libres borda, lee, ilustra y camina.

Consuelo González Pavicich

Antropóloga social, Universidad de Chile. Feminista de la Patagonia. Se ha desempeñado en la investigación y la docencia. Como investigadora, se ha dedicado al estudio etnográfico de las movilidades urbanas en regiones del norte, centro y extremo sur de Chile, con foco en la movilidad cotidiana y las migraciones. Ha estudiado, por ejemplo, el vínculo con el trabajo sexual o el habitar en ciudades intermedias. Actualmente es becaria ANID y está cursando un Máster en Geografía Urbana y Económica en la Universidad de Utrecht, Países Bajos.

Vivian Lay Pradel

Antropóloga social, Universidad de Chile. Máster en Etnología y doctora en Historia, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia. Sus intereses de investigación son la vida religiosa femenina, la santidad, las prácticas corporales y de escritura espiritual. Una interrogación profunda sobre la agricultura en el contexto económico actual la ha llevado a interesarse en la soberanía alimentaria, la agricultura campesina y el patrimonio vegetal. Actualmente es miembro de un colectivo de artesanos productores de semillas y productora de semillas orgánicas en el sur de Francia.

Alejandra Lazo Corvalán

Antropóloga social, Universidad de Chile. Magíster en Antropología e Historia, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia. Doctora en Geografía y Gestión Territorial, Université de Toulouse II, Le Mirail, Francia. Académica e investigadora del Departamento de Arquitectura de la Universidad de Los Lagos y profesora de la carrera de Antropología de la misma universidad. Sus proyectos de investigación abordan las prácticas y experiencias de movilidad cotidiana en contextos no metropolitanos (ciudades intermedias y territorios archipelágicos), así como la gestión territorial desde una mirada interdisciplinar.

Alejandra Le-Bert Sepúlveda

Antropóloga social, Universidad de Chile. Diplomada en Cuerpo y Capitalismo, Universidad de Santiago. Ha participado en investigaciones relacionadas a migración, sobre todo su relación con el acceso a la vivienda y condiciones de habitabilidad de la población latinoamericana y del Caribe en ciudades del norte de Chile. Feminista, sus intereses se alinean con este senti-pensar abarcando diferentes temáticas, entre estas cuerpo, territorio y movilidades.

Soledad Martínez Rodríguez

Antropóloga social, Universidad de Chile. Doctora en Geografía, University College London. Se ha dedicado a investigar las prácticas del caminar urbano, especialmente las intersecciones entre la experiencia vivida y la desigualdad urbana. Actualmente es investigadora posdoctoral del Departamento de Arquitectura de la Universidad de Los Lagos. Sus áreas de interés son el caminar como práctica social, movilidad urbana, desigualdad socioespacial, materialidades y afectividades, etnografía y metodologías experimentales de investigación cualitativa.

Gerardo Mora Rivera

Antropólogo Social, Universidad de Chile. Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente. Pontificia Universidad Católica. Académico en Diseño UC y MADA UC (Pontificia Universidad Católica de Chile) y en la Escuela de Psicología (Universidad Alberto Hurtado). Es parte de RICMO. Participó en la edición de *Lakitas en Arica* (2010) y *Caminando. Prácticas, corporalidades y afectos en la ciudad* (2018). Cría un lobo, un gato y muchas lechugas. Sus áreas de interés son todas, particularmente aquellas.

Ignacia Navarrete Luco

Antropóloga social y diplomada en Antropología Médica, Universidad de Chile. Media poeta, media escritora. Etnógrafa en diversos proyectos sobre vejez y envejecimiento, investigando la experiencia de envejecer desde la gerontología crítica y feminista. Ha trabajado con personas longevas de la zona centro y sur rural de Chile; personas con demencias y sus cuidadores/as; y mujeres centenarias. Actualmente piensa en los vínculos entre la etnografía y la escritura creativa.

Mónica Obreque Guirriman

Mónica Obreque Guirriman pigen inche pu lamuen, mapuche gen. XipanYapihue Mapu, pü-lletu Ponotro, Cañete mapu mew. Chillkatun Antropología Sociocultural, Universidad Católica de Temuco mew. Benten mew, küdawkülen Museo Mapuche Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, mülelu inabül Cañete waria. Ñidolkülen beyti chi Área de colecciones mew, bey gey ta ñi küzaw.

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

Antropólogo, Universidade Federal de Minas Gerais. Investigador del de investigación y extensión Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana, en el Proyecto “Para além dos currais: trabalho, saberes e fazeres da cultura carroceira em Belo Horizonte”. Actualmente es alumno de doctorado en el programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade de Brasília (PPGAS-UnB).

Wladimir Riquelme Maulén

Antropólogo social, Universidad Alberto Hurtado. Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es becario doctoral de ANID, sobre Ciencias Sociales en Estudios Territoriales de la Universidad de Los Lagos. Trabaja

como asistente de investigación del Centro UC Desarrollo Local (Campus Villarrica, PUC) y docente colaborador en los Departamentos de Geografía y Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Se dedica a temas de devastación, paisajes culturales, religiosidad popular, memorias socioecológicas y documental etnográfico.

Ignacio Roca Vivona

Antropólogo social, Universidad de Buenos Aires. Magíster en Estudios Culturales, Universidad Nacional de La Pampa. Investigador del Instituto de Estudios Socio Históricos de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Director provincial de Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura del Gobierno de La Pampa (diciembre de 2015 a marzo de 2020). Áreas de interés: etnohistoria y política indígena reciente de Pampa y Patagonia, educación intercultural bilingüe, gestión del patrimonio arqueológico y participación indígena, historia de la antropología.

Carla Virginia Rodas Arano

Antropóloga, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Máster en Estudios Socioambientales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Es miembro de la Asociación de Antropólogos de La Paz desde su nacimiento y es fundadora de la Asociación para la Defensa Ecológica. Especialista en temas de territorio, movilidad espacial, medio ambiente, justicia y patrimonio. Actualmente realiza trabajos de investigación en grupos pastoriles en los Andes analizando los impactos del cambio climático en la producción camélida.

Nikolas Stüdemann Henríquez

Antropólogo social, Universidad de Chile. Máster en Desarrollo y Cooperación Internacional, Universitat de Lleida, Catalunya. Doctor en Sociología del Desarrollo y el Cambio, Wageningen University & Research, Nederland. Se ha especializado en temáticas rurales desde perspectivas críticas como la antropología económica y la filosofía política, enfocándose en propuestas sociopolíticas de sujetos que se constituyen en los márgenes del orden dominante.

Felipe Trujillo Bilbao

Antropólogo social, Universidad Alberto Hurtado. Diplomado en Docencia Universitaria, CLACSO-Universidad de Buenos Aires. Candidato a Magíster en Historia del Chile Contemporáneo, Universidad Alberto Hurtado. Profesional de la Dirección de Postgrados e

Investigación, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Alberto Hurtado. Docente de la Universidad San Sebastián. Se enfoca en docencia universitaria, enseñanza y aprendizaje de las ciencias sociales y en investigaciones sobre prácticas ecológicas.

Ana Beatriz Vianna Mendes

Antropóloga y profesora de la Universidade Federal de Minas Gerais. Doctora en Ambiente y Sociedad, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil. Investigadora del Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA). Sus intereses de investigación son antropologia do direito, antropologia do meio ambiente, conflitos sociais, participação, conservação ambiental, justiça social e Estado. Sus principales proyectos se han concentrado en conflictos envolvendo áreas ambientalmente protegidas y povos tradicionais en Brasil.

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de trescientos ejemplares, en el mes de octubre de 2020
en Andros Impresores.
Santiago de Chile.

