

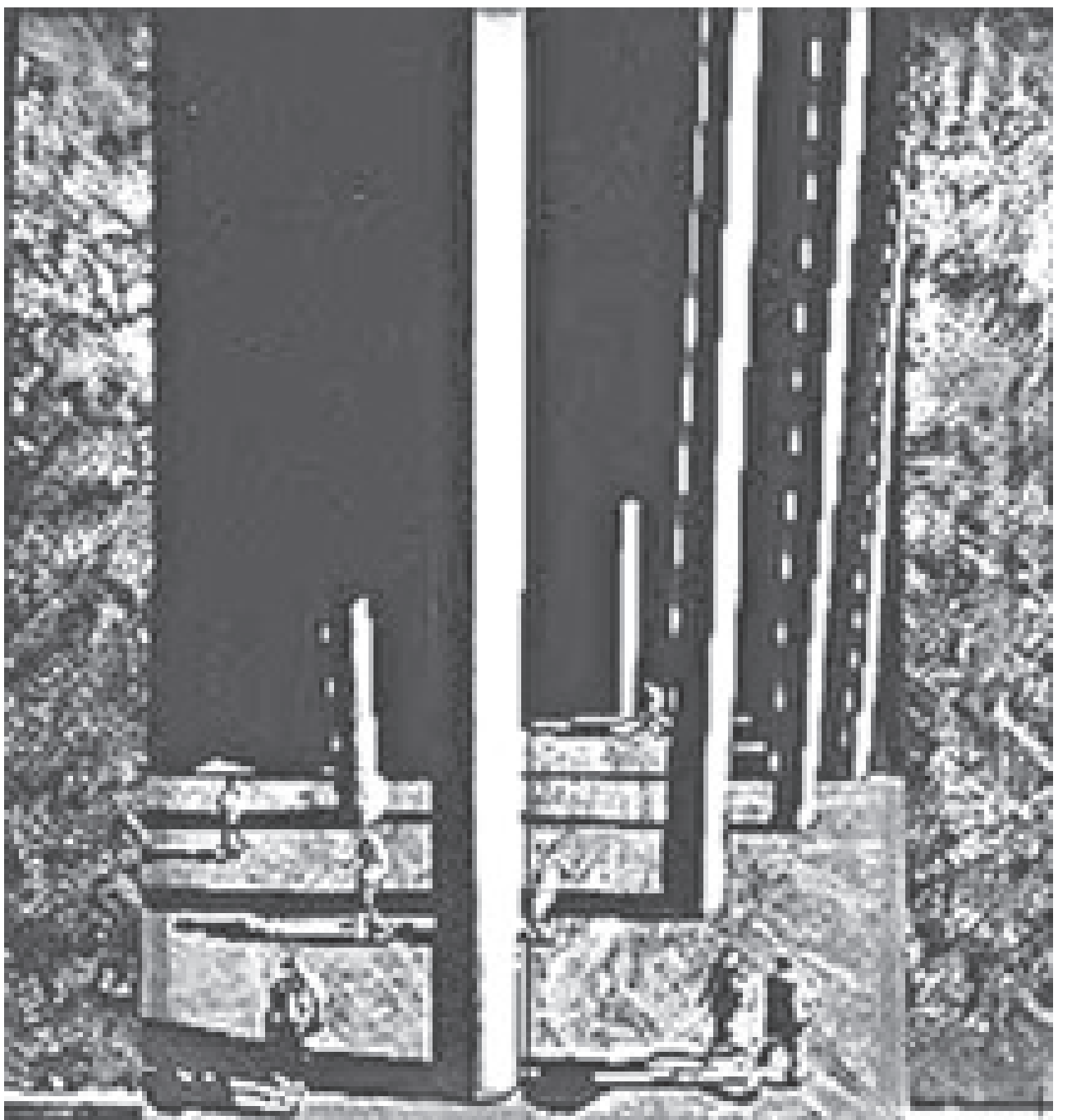
# proposiciones

CHILE: IDENTIDAD E IDENTIDADES



**sur**  
EDICIONES

**35**



Bernardita Vattier, *Ciudad maravillosa, ¿dónde estás?*, 1988. Montaje: dibujo tinta sobre poliéster y luces, 240 x 240 cm. Serie *Ciudad*.

# proposiciones



# **Chile: identidad e identidades**

*Proposiciones* es una publicación periódica de SUR, Corporación de Estudios Sociales y Educación, fundada en 1981. De carácter interdisciplinario, está abierta al conjunto de las ciencias sociales. Admite artículos descriptivos, teóricos, de síntesis bibliográficas, o que den cuenta de técnicas o métodos nuevos en ese campo.

*Director:* José Bengoa  
*Comité Editorial:* Francisca Márquez, Javier Martínez, Gabriel Salazar, Dariela Sharim, Alfredo Rodríguez  
*Redacción:* Paulina Matta

Los artículos que se envían a *Proposiciones* son revisados por el Comité Editorial, que se reserva el derecho de publicarlos.

Se permite cualquier reproducción total o parcial de esta publicación, con indicación de la fuente.

---

#### Consejo Editorial

MARUJA BARRIG, Flora Tristán, Lima, Perú  
JOSÉ BLANES, Cebem, La Paz, Bolivia  
JORDI BORJA, Universidad Autónoma de Barcelona,  
Barcelona, España  
SILVIO CACCIA BAVA, Polis, Sao Paulo, Brasil  
FERNANDO CARRIÓN, Flacso-Ecuador, Quito, Ecuador  
HILDA HERZER, Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina  
HÉLAN JAWORSKI, Pontificia Universidad Católica  
de Lima, Lima, Perú

LUCIO KOWARICK, Universidad de Sao Paulo,  
Sao Paulo, Brasil  
CLAUDIA LAUB, Ágora, Córdoba, Argentina  
RICHARD STREN, Universidad de Toronto,  
Toronto, Canadá  
FABIO VELÁSQUEZ, Foro Nacional por Colombia,  
Bogotá, Colombia

---

© Ediciones SUR, Marzo 2006  
J. M. Infante 85, Providencia, Santiago de Chile

SUR, Corporación de Estudios Sociales y Educación  
Director Ejecutivo: Alfredo Rodríguez A.

Inscripción R.P.I. N° 152.780  
ISBN 956-208-075-7

Diseño de colección: Allan Browne E., Manuel F. de la Maza G  
Pocuro 2016, of. 31, Providencia, Santiago de Chile  
Fono: (56-2) 269 8489 – Fax: (56-2) 269 0798  
ver@entelchile.net

Ilustración tapa y portadillas: Bernardita Vattier  
En portada: "Retrato: Andrés" 2000  
Acrílico sobre tela, 180 x 180 cm. Serie *Identidad*.

Diagramación: Andoni Martija  
Corrección de pruebas: Edison Pérez  
Gestión editorial: Luis A. Solís D.  
Impresión: LOM Ediciones  
Concha y Toro 25, Santiago de Chile  
Fono: (56-2) 672 2236 – Fax: (56-2) 673 0915  
impresos@edicioneslom.cl

En venta en: Librería de Ediciones SUR  
J. M. Infante 85, Providencia, Santiago de Chile  
Fono: (56-2) 236 0470 – Fax: (56-2) 235 9091  
corporacionsur@sitiosur.cl – www.sitiosur.cl

HECHO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

# proposiciones 35

---

---

<i>Presentación</i>	7
<i>Reconocimientos y agradecimientos</i>	10
<b>IDENTIDAD Y MEMORIA</b>	
<i>La evolución de las miradas</i> José Bengoa	16
<i>Procesos de la memoria individual y colectiva en víctimas del régimen dictatorial en Santiago de Chile 1973-2003</i> Tamara Montiglio	44
<i>E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales en las Américas</i> Sebastián Thies	58
<b>IDENTIDADES URBANAS</b>	
<i>Identidades urbanas en Santiago de Chile</i> Francisca Márquez	70
<i>Prácticas y representaciones de la vida barrial.</i> <i>El caso de los condominios y los conjuntos de vivienda social</i> Francisca Pérez	84
<i>Vivir a orillas del río Mapocho, o la ocupación de la frontera</i> Cecilia Muñoz	99
<i>La identidad en los grupos medios emergentes de la comuna de La Florida</i> Scarlett Bozzo	127
<i>La identidad y el sentido del trabajo.</i> <i>Nostalgia, tensión y comodidad entre los trabajadores bancarios</i> Matías Wolff	142
<i>Referentes de la memoria y construcción de identidad en la comuna de San Miguel</i> David Gordillo, Alejandra Mella, Marcela Moreno y Paula González	165

## **IDENTIDADES REGIONALES**

- La "chiloteidad": una mirada a sus discursos identitarios* 180  
Claudia Arellano y Carla Cerpa
- La nostalgia de la conciencia obrera en Concepción* 194  
José Bengoa
- La identidad de los pescadores artesanales frente a la modernización.* 202  
*El caso de Caleta Queule*  
Paz Neira

## **IDENTIDADES JUVENILES**

- Jóvenes y hip hop en Santiago. Nuevas imágenes y tensiones identitarias* 220  
Pablo Arriagada
- Juventud popular de Concepción, o los hijos de los que perdieron* 234  
Jaime Silva
- Los de Abajo, una cultura de los bordes. Las respuestas juveniles ante los procesos de marginación* 252  
Cristóbal Villablanca
- Graffiti y signos de la ciudad* 263  
Jaime Silva y Pablo Arriagada
- La voz de los poetas olvidados* 280  
José Bengoa

## **IDENTIDADES ÉTNICAS**

- Un recorrido por los vaivenes identitarios de Puerto Saavedra* 298  
Magaly Mella
- Identidad étnica en Chiloé. El caso de tres organizaciones huilliche* 316  
Mariaeugenia Fuentealba
- Identidades étnicas, identidades sociales: La etnicidad de cara al siglo XXI* 336  
Andrea Aravena
- La actualidad del movimiento mapuche. Identidad, memoria y contra-conducción* 348  
Olaf Kaltmeier



## Presentación

Porque viajar es volver, regresar. Aunque sea volver con la frente marchita, como cantó Gardel. Y hoy, en que concluimos una etapa de investigaciones y reflexiones sobre la “construcción de la diversidad en Chile”, uno se siente regresando de un largo viaje, un poco somnoliento, confuso, en un estado en que se entrecruzan sin lógica ni razón los campesinos de Chiloé, los gritos estridentes de los hip hoperos, las esperanzas de los pescadores de las caletas, y las palabras dulces de la mujer pobladora de las nuevas villas de Santiago. Porque acá presentamos un largo recorrido por diversos rincones geográficos y culturales del país y nos preguntamos, volviendo de este viaje, acerca de quiénes somos y qué nos une. Preguntas quizá sonsas, pero que al parecer importan a mucha gente: las preguntas acerca de la identidad.

Porque Chile ha tenido y tiene una enorme y a veces hipertrofiada conciencia nacional, en ciertos momentos patrioter. Y eso ha sido tanto patrimonio de la izquierda política, como de la derecha. Recuerdo esos años setenta y tres y cuatro, en que cantábamos a voz en cuello, “Valparaíso de mi amor”, agrupados en un departamento de Lima, un conjunto de chilenos que no podían o no se atrevían o no querían volver al país. Eran otros tiempos. Había sido el golpe de Estado. Posiblemente olvidados para la mayoría de los chilenos, no para todos. Los miles que se fueron. Los pocos que volvieron. Allí, entre guitarreos, nos acordábamos de este país, nuestro país. Nos poníamos nostálgicos y echábamos unos lagrimones por nuestra querida Patria, el Chile popular perdido. Nunca ha habido un exilio más patrioter que el chileno. Amábamos cada gota de nuestro territorio.

Y cada vez que se vuelve, se siente lo mismo. País hermoso, gente amable, hablar cadencioso, olor a fritanga y sopaipilla. Un indeseable nacionalismo, por cierto atenuado por la historia reciente y erosionado por la vida que nos ha tocado vivir, surge al mirar desde la ventanilla del avión la “majestuosa blanca montaña que nos dio por baluarte el Señor”. Porque tenemos la secreta convicción de que

este país es posible.

En esos años duros y malditos, nos hicimos comunidades y se fue erosionando el sentido nacional, la así denominada Patria, la comunidad nacional. Nos multiplicamos los chilenos en muchas comunidades, cerradas, secretas también, llenas de miedos y de fronteras. Hay quienes aún lo añoran. La solidaridad recorría los intersticios de los pobres, de los perseguidos, de quienes no estaban en el poder. Se disolvió la comunidad nacional y se construyó una comunidad fragmentada.

Frente al hambre, se organizaron miles de ollas comunes. Las poblaciones se amurallaron y hacían fiestas en cada protesta nacional. Íbamos en masa a enterrar a nuestros muertos, demasiados por cierto. Una mañana fuimos a enterrar al Flaco Cuevas, dirigente de la construcción. Hermosa persona. Olvidado quizá hoy día. Desde calle Nataniel salió el cortejo. Vieja sede de los sindicatos de la construcción. Cruzamos el centro apresuradamente. Los pitazos y las bocinas de la policía hacían estragos. Se habían robado el féretro. Llegamos al cementerio sin el Flaco. Éramos miles que reclamábamos su presencia, un poco confusos, perplejos ante esto de que, además de todo lo que ocurría, se robaran un muerto con ataúd y todo. No sé bien lo que ocurrió. Pero en un momento de extrema confusión, apareció la carroza funeraria con el féretro, y en medio de cantos, gritos, llantos y desesperación, lo metimos a una cripta. Ese recuerdo me viene en las noches, en los insomnios, cuando pienso en este país maravilloso en que nací y viví. Porque hemos aprendido, en esta investigación, que el terror es el mito fundacional del Chile moderno. En las entrevistas que hemos realizado por cientos, nadie se atreve a decir lo que ocurrió por su nombre propio. No escuchamos a nadie hablar del golpe de Estado; siempre se dijo “aquello”, “lo que todos saben”, y palabras alusivas y elusivas. El miedo nos aterrorizó a todos y se quedó. Por eso me viene a la cabeza la imagen mítica del entierro de Cuevas, el dirigente de la construcción, secuestrado ya muerto, en medio del trayecto que lo llevaba al Cementerio General.

Y es por ello que las respuestas a las preguntas acerca de quiénes somos, cómo somos o qué queremos, no son fáciles ni evidentes. Están ligadas a nuestras memorias, ya que identidad y memoria son dos partes de una misma ecuación. En estos numerosos estudios, el lector quizá va a encontrar más preguntas, incertidumbres, cuestionamientos, que respuestas. Y eso me parece bueno. Y me parece muy bien que quienes han escrito acá tengan esa capacidad de enfrentarse a situaciones desconocidas y explicarlas sin simplificarlas hasta la caricatura, cuestión que lamentablemente es de uso corriente hoy en día.

Porque no cabe mucha duda, al leer estas etnografías, aproximaciones etnográficas, estudios antropológicos, de que hay muchas maneras de acercarse a lo que es vivir en Chile hoy día. Desde la gente que vive a la orilla del río Mapocho hasta quienes quieren seguir cruzando en barco el canal de Chacao para defender su idiosincrasia chilota. No podría ser de otro modo en un territorio tan largo y disímil en sus paisajes. El ser humano lo habita necesariamente en forma diversa. Y en la historia, la larga y la corta, el Estado ha tratado de ahogar esa diversidad. Me digo y me repito todo esto, viniendo de una noche de estruendosos decibeles urbanos, o bajando lentamente, cuando se pone el sol, de las lomas arboladas que van a caer al mar en la Caleta Queule, amenazada también por la modernización compulsiva, en este caso por una empresa de celulosa que pretende arrojar al mar sus desechos



tóxicos. Es una diversidad bullante que requiere se le abran espacios de imaginación, se suelten amarras que la tienen pegada al subdesarrollo, o al semidesarrollo, según se lo quiera ver.

Mirado desde fuera, desde el avión que conduce a casa, el país se ve hermoso, “de flores bordado”, como dice la canción; y viéndolo, pienso que nadie tiene derecho a enajenar la capacidad de soñar, la capacidad utópica, la mirada audaz de que es posible hacer de este pedazo de tierra la “copia feliz del Edén”.

Observado de más cerca, hay reclamos. Reclamo de vida más decente. Hacer antropología crítica, que es lo que acá se pretende realizar, es, al final de cuentas, aceptar esa diversidad de voces, con sus esperanzas y frustraciones. No pareciera ser mucho más que eso. Cada uno de los autores acá presentes transcribe cosas que vio, palabras que se le dijeron, opiniones sueltas y sencillas. Los que hablan se dejan oír por los que escriben, y eso está bien.

Este número de *Proposiciones* habla de este país; de modo fragmentado quizá, pero de ello habla. Ha sido una larga investigación, un largo viaje, por barrios de Santiago, clases medias, populares, pescadores, indígenas, chilotes, comunidades huilliche, aymara y mapuche; en fin, jóvenes llenos de pugnas y también rabias. Fuimos de manera honesta a visitar esas comunidades; nos pusimos en cada lugar de su parte; no juzgamos, sino tratamos de comprender. Los resultados serán evaluados por quienes lean estas páginas. Nosotros estamos más que satisfechos por la posibilidad de haber viajado por todo Chile, haber participado con decenas de jóvenes investigadores, haber discutido prácticamente semana a semana acerca de teorías e interpretaciones; en fin, haber llevado a cabo un proceso decente de investigación. Las ciencias sociales han tratado siempre de organizar la realidad, comprenderla desde una cierta lógica reduccionista. Hemos dejado que cada cual levante sus propias ideas, con la libertad de quienes no tienen otros intereses que los de las propias personas involucradas en los procesos acá descritos. El lector podrá sacar sus propias conclusiones o confusiones.

J. B.  
Septiembre 2005

## Reconocimientos y agradecimientos

En este proyecto hemos ideado y desarrollado una metodología relativamente innovadora. Consistió en escoger un gran número de casos para estudiar a lo largo de Chile, de modo de analizar las identidades tanto de carácter urbano como regional, étnico, juvenil y rural. Habíamos pensado inicialmente que la mejor manera de investigar estos temas culturales era a partir de conversaciones. A ello le llamamos “debates grupales”, para distinguirlos de los métodos menos amables conocidos como “focus groups” o “grupos de discusión”, en que generalmente se somete a los participantes a presiones fuertes, a menudo indebidas, con el objeto de conocer sus discursos y pensamientos a veces no explícitos. Nuestro interés, en cambio, está conducido por el concepto de “amabilidad”. Queríamos conversar con los pescadores, por ejemplo, de modo cariñoso, de manera que ellos explicitaran lo que entienden hoy en día por ser pescadores artesanales. Mientras preparábamos la investigación, se nos ocurrió registrar en video estas reuniones. Con el apoyo de Gastón Carreño y Felipe Maturana, profesores de Antropología Visual, comenzamos a hacer los registros, primero de nosotros mismos, de nuestros seminarios y reuniones, y luego de los debates grupales.

A cada uno de los lugares de Chile escogidos para la investigación fue un equipo formado por uno, una, o más egresados de Antropología o Sociología de diversas universidades. Ellos o ellas debían hacer su práctica profesional o su tesis de grado. Debían vivir en el lugar, ya sea urbano o rural; convivir con las personas, conocer cotidianamente el barrio, el pueblo, el lugar en cuestión por varios meses. Es así que la mayor parte de los autores de estos artículos han residido largamente en los lugares de los que hoy escriben. Escribieron etnografías, realizaron entrevistas e historias de vida, sacaron fotografías, recopilaron materiales estadísticos; en fin, estudiaron en profundidad cada una de las localidades. Se pueden ver muchos de estos materiales en la página web del proyecto, [www.identidades.cl](http://www.identidades.cl).

10

En cada uno de los lugares estudiados se producía uno o varios debates grupales. Logramos un enorme material de discusiones desde Arica a Castro, en Chiloé. Editamos ese material en programas de treinta a cuarenta minutos. Le agregamos

una introducción visual, y luego un segundo debate realizado en el estudio, en que el equipo de investigación y algunos invitados discutíamos lo que habíamos observado. Ese material se concentró en doce programas de una hora que se han difundido por ARTV, el canal cultural de televisión más importante de nuestro país. Pensamos que los resultados expresados visualmente en esos programas son un soporte tan válido como el resultado de esta investigación, que difundimos en el soporte más tradicional de esta revista de carácter académico. La comprensión cabal de los resultados de la investigación debería darse a partir del conocimiento de ambos materiales: los debates y sus discusiones audiovisuales, y las reflexiones teórico-académicas de este número de *Proposiciones*.

En este proyecto hemos confluído numerosas instituciones académicas. Tratamos de formar una “red de investigación” en estas materias culturales. No es fácil, pero sí es necesario. La experiencia ha sido prometedora y continuamos con un proyecto Fondecyt por tres años más, en que esperamos consolidar esta colaboración institucional entre Universidad Academia de Humanismo Cristiano, que hace de ente coordinador; Universidad de Tarapacá, en Arica; Universidad de La Serena, en el Norte Chico; Corporación de Estudios Sociales y Educación SUR, de Santiago; Universidad de Concepción; Universidad de Talca y Universidad Arcis Patagonia, de la ciudad de Castro. A estas instituciones se han unido numerosos tesis de la Universidad de Chile y de otras universidades chilenas. Es nuestro interés que esta red de trabajo colaborativo vaya construyendo una capacidad instalada de investigación social a lo largo de nuestro país.

Los agradecimientos deben ir, en primer lugar, a Fondecyt, que ha financiado esta investigación, y a su personal técnico, que nos ha apoyado en los aspectos administrativos, muchas veces de alta complejidad para quien no sabe de ellos. A las autoridades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y de su Escuela de Antropología, que nos han apoyado siempre con entusiasmo en el proceso de investigación, y además financieramente, lo que nos ha permitido realizar más actividades y enviar más jóvenes a realizar sus prácticas profesionales y tesis de grado a regiones lejanas. También se nos apoyó generosamente la realización de un Seminario que, durante tres días, reunió a una gran cantidad de público interesado de las universidades de Santiago en el auditorium de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Debemos agradecer a la Corporación SUR, ya que en sus dependencias realizamos la mayor parte de las reuniones y seminarios, y finalmente se comprometió a financiar la edición y publicación de un número especial de *Proposiciones* con los resultados de nuestra investigación.

Agradecimientos especiales son para quienes nos ayudaron en la realización de los debates grupales y a los que posteriormente fueron parte de las discusiones registradas en ARTV y difundidas por ese canal cultural. En el Norte participaron en la producción de los debates, además de nuestro colega y coinvestigador Emilio Fernández Canque, las tesis Daniela Taberna y Jazmine Condori; también Zenón Alarcón y numerosas otras personas nos colaboraron. Agradecemos a Bernardo Guerrero, Juan Podestá, Patricio Barrios Alday, Sergio González, y los profesores de la Universidad Arturo Prat que nos invitaron al lanzamiento del libro sobre las ciudades de Chile, y de cuya sabiduría acerca del Norte Grande aprendimos mucho. A las personas e instituciones que nos ayudaron en la organización de los debates grupales de Santiago.

Al Colegio Ignaciano de El Carmen de Huechuraba y a su director, que nos prestó las dependencias. A la organización no gubernamental Cordillera, que nos facilitó su sede para la realización del debate de La Florida. A la Municipalidad de San Miguel y su alcalde, Julio Palestro, que nos facilitó primero la Municipalidad y luego el Centro Cultural para la realización de los debates sobre esa afamada e histórica comuna. Los debates con los pobladores se realizaron en la sede de SUR, a quien agradecemos una vez más. Los tesisistas y estudiantes en práctica que trabajaron en esta parte de la investigación son muchos y han escrito en este número, por lo cual podemos obviar sus nombres. Debemos agradecer a la Universidad de Concepción y a Manuel Antonio Baeza y Bernardo Castro, profesores de la Escuela de Sociología, que participaron, colaboraron y nos facilitaron sus dependencias para la realización de un seminario y luego un debate en las poblaciones de esa ciudad, organizado por Jaime Alfredo Silva, egresado de esa Escuela. El profesor de Antropología de la Universidad Austral de Valdivia, Juan Carlos Skewes, nos presentó a la directiva del Sindicato de Queule, a la que conocía en la medida en que trabajaba con la caleta vecina de Mehuín en otro proyecto Fondecyt, con el que hemos coordinado. Agradecemos al presidente del Sindicato de Pescadores de Caleta Queule, señor Hernán Machuca, y demás miembros de la organización; a su secretario, Manuel Garrido; a Victoria Benavente y Osmañ Vargas, que nos acogieron generosamente en su casa y nos prestaron su sede para la realización del debate grupal y nos hicieron apreciar el valor de la cultura pesquera chilena. En Puerto Saavedra nos acogió con especial aprecio el alcalde de ese Municipio, profesor Domingo Ñancupil. Debemos agradecer a numerosas personas que nos permitieron estar muchos meses en la localidad; entre ellos, especialmente al secretario municipal, Arnulfo Ibacache, al profesor Néstor Chávez y a Eugenia Vivanco, directora de la Biblioteca Municipal que lleva por nombre el de Augusto Winter, aquel que le prestaba libros al niño Neftalí Reyes. En Chiloé contamos con el apoyo del conocido arquitecto Edward Rojas, director de la sede Arcis Patagonia en la ciudad de Castro. Manuel Muñoz Millalonco une el ser parte y coinvestigador del equipo, profesor de esa sede universitaria y secretario de la Junta de Caciques del Butahuillimapu de Chiloé. El equipo instalado en Castro tuvo un apoyo permanente de don Carlos Lincomán, presidente de la Junta de Caciques y Lonko Mayor de la Isla; de intelectuales con los que pudimos discutir de estos temas; y también del coordinador de la Federación de Comunidades Huilliche, Sergio R. Cuyul, y de los lonkos de las comunidades que nos recibieron.

No podríamos menos que agradecer a las personas que participaron en los debates grupales a lo largo de Chile. La lista es extremadamente larga, más de ciento cincuenta personas. En algunos casos hemos realizado la “devolución” del material visual editado, como es el método que empleamos. Así fue que volvimos a Chiloé, La Florida, las villas de pobladores, San Miguel, Caleta Queule, Puerto Saavedra y otros lugares, a proyectar el debate grupal registrado ante los participantes y otras personas invitadas. En algunos casos tuvimos la posibilidad de volver a registrar el segundo debate que allí se produjo.

Nuestro agradecimiento especial a Eduardo Tironi, Director de ARTV, quien se entusiasmó con el proyecto y dirigió personalmente los debates grabados en el estudio de esa estación de televisión cultural. A Margarita Silva, que realizó la producción del programa; y a Nelson Velásquez, que editó con singular maestría las grabaciones. A

todo el personal de apoyo de ARTV, nuestros agradecimientos.

Nuestros reconocimientos al equipo de investigación que llevó a cabo el proceso, y que hasta el final estuvo formado por Francisca Márquez, Susana Aravena, Emilio Fernández Canque, Manuel Muñoz Millalonco, Gastón Carreño, Felipe Maturana, Daniela Taberna, Jazmine Condori, Matías Wolf, Scarlett Bozzo, Cristóbal Villablanca, Pablo Arriagada, Paula Codochedo, Alejandra Sandoval, David Gordillo, Marcela Moreno, Alejandra Sofía Mella, Paula González, Gladys Retamal, Francisca Pérez, Cecilia Muñoz, Daniela Serra, Paz Neira, Jaime Alfredo Silva, Magaly Mella, Carla Cerpa, Mariaeugenia Fuentealba y Claudia Arellano. A ellos se han agregado el año 2005 los profesores Luis Morales, de la Universidad de La Serena; Reinaldo Ruiz, de la Universidad de Talca; y numerosos egresados y tesistas que han partido a nuevas localidades de nuestro país. Hemos formado un equipo con una alta calidad humana y afectiva, y por ello estamos muy agradecidos.







“Voyeristas”, 1994. Montaje: Acrílico sobre tela, 300 x 260 cm. Serie *Hecatombe*.

## Identidad y memoria

¿Qué son las identidades? Un asunto complejo y debatido. Han ido cambiando las miradas sobre la cultura, desde posiciones quizá marcadas por las instituciones a visiones determinadas por los discursos. Porque las identidades no son mucho más que lo que los grupos dicen de sí mismos, de sus recuerdos y de su pasado. Por ello existe una relación tan estrecha entre identidad y memoria.

En esta sección, junto con revisar las nuevas tendencias de las teorías acerca de las identidades, nos encontramos con la memoria y sus usos. Las identidades de Chile no pueden estar ni están separadas de lo que es la memoria traumática de los acontecimientos que vivimos como colectivo, y también como personas individuales. Las identidades apelan a la memoria y se transforman en discursos determinantes de este período de globalización.

# La evolución de las palabras \*

José Bengoa  
jbengoa@academia.cl

## Introducción

Este artículo tiene por objeto analizar la evolución del concepto de *identidad* en la literatura especializada, principalmente antropológica. El asunto no es fácil, ya que la producción sobre el tema de las identidades es monstruosa. No hay manera de estar al día, a pesar de los esfuerzos realizados por un equipo amplio de investigadores e investigadoras. Sin embargo, la aparición del libro de Samuel Huntington, *¿Quiénes somos?* (2004), me ha impulsado a trabajar todavía más este artículo teórico sobre lo que deberíamos entender por identidad y lo que se comprende normalmente por ello. Porque Huntington se refiere a un concepto de identidad y cultura que pareciera evidente, que suena bien y normal, que pareciera práctico, pero que es centralmente ideológico, y que conduce a la configuración, no de identidades, sino de estereotipos; y que, peor aún, lleva a los nacionalismos, patrioterismos y a todos los procesos de endurecimiento de las identidades. Como se verá, el autor no tiene esta perspectiva y, sobre todo, la combate.

No cabe duda de que es un asunto que se ha ido imponiendo: la cuestión de la identidad o las identidades colectivas. Hasta hace unos pocos años, la bibliografía hablaba solamente de grupos emergentes —los indígenas, por ejemplo—, que buscaban aparecer ante las sociedades reafirmando lo que ellos llamaban su “propia identidad”. En este caso, su identidad étnica. Hoy, en cambio, es un asunto que “está en el aire”. No sólo los intelectuales y académicos, sino sobre todo políticos y empresarios, publicistas —en fin, todo aquel que se dedique a asuntos públicos—, anda preocupado

\* Este artículo es parte de la investigación “**Identidad e identidades: Construcción de la diversidad en Chile 2003-2005**” (Fondecyt 1020266). Coordinador de Investigación, José Bengoa, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano; co-investigadoras de este estudio son las antropólogas Francisca Márquez y Susana Aravena.

por la cuestión de las identidades colectivas, y eso se refleja en las bibliografías. Este artículo, quizás no demasiado innovador para el especialista, trata de comprender el movimiento que ha tenido el concepto de identidad, desde ser un elemento casi indistinguible del concepto de “cultura” hasta separarse de él y comenzar a tener una vida propia; e intenta comprenderlo centrándose en el discurso de la identidad como objeto de estudio y preocupación. Su objeto principal es explicar, desde un punto de vista teórico, la insuficiencia de las miradas esencialistas frente al tema de las identidades. Esas miradas siempre creen que existe un “núcleo duro” de la cultura de un país, de una sociedad, de un grupo, y que en los intercambios, ese núcleo o se refuerza o se debilita. Quienes hablan con este lenguaje duro acerca de las identidades, no es que necesariamente digan verdades, pero son más aceptados por el público, ya que apelan a las inseguridades, asegurándolas; a las frustraciones, mostrando un horizonte de banderas; a los temores, desnudando a los adversarios y enemigos. Al señalar con trazos fuertes las fronteras, se constituye un “nosotros” duro, del gusto de quienes otorgan a la Nación, a la Patria, y a ese tipo de conceptos aguerridos, el sentido de sus vidas.

Por el contrario, en los últimos veinte años, la antropología —y también los denominados “estudios culturales”, al igual que la filosofía— ha logrado desarrollar conceptos más democráticos, más verdaderos y, por lo tanto, necesariamente más ambiguos, más blandos, más complejos, y que conducen a augurar un futuro en que las identidades serán cada vez más cambiantes, más enriquecedoras, y permitirán a los seres humanos entenderse mejor. Este tipo de pensamiento ha debido encontrar un lenguaje para expresarse, ya que efectivamente las palabras llenas de contenido del nacionalismo no le sirven y, por el contrario, solamente lo perjudican, confunden y conducen a otros derroteros.

Es en este sentido que venimos a afirmar que, en definitiva, las identidades no existen. No son esencias determinadas ni por la naturaleza (¡Dios mío!), ni por la historia, muchas veces mesiánica —como la que tiene su génesis en el arribo de los “pilgrims” a las costas de la Nueva Inglaterra, al decir de Huntington—, ni por valores (la lengua inglesa, el cristianismo, etc.; Huntington 2004: 20); tampoco se explican por la “síntesis católica barroca”, como quieren Octavio Paz, Pedro Morandé y otros; o, más torpemente, por el “huaso” y las “empanadas” en el caso chileno. Todo eso es verdad y no es verdad. Es verdad, porque hay ciertos rasgos que son históricos e indesmentibles; pero no son verdad en el momento en que se fijan, se endurecen, se transforman en fronteras y señal de rechazo frente a “los otros”. En ese momento, la búsqueda de la identidad se transforma en la búsqueda de enemigos.

Más aún, como vamos a intentar mostrar en las páginas que siguen, muchos de esos “trazos identitarios”, una vez que se expresan, reifican, se desacralizan. Pierden todo su poder de convocatoria e incluso se vuelven ridículos. Porque la cuestión de las identidades tiene algo que ver con lo sagrado; esto es, que en la medida en que es algo semioculto, semirrational, dicho con palabras ambiguas, ofrece alternativas interpretativas. La magia de lo sagrado está en su distinción de lo profano, como es evidente. Cuando se cotidianiza, pierde su solemnidad y muestra sus debilidades. El fenómeno se hace vulgar. Decir que la identidad de un grupo social —los chilenos, por ejemplo—, es esto o lo otro, si se lo extrae de los rituales socio-religiosos de la Patria, pierde todo su encanto. La capacidad de seducción de un Allende diciendo que

“haremos la revolución con empanadas y vino tinto” tiene, en su fuerza evocadora, una verdad. Despojada de ella, se vuelve absurda. Nadie podría verse reflejado en una identidad que se fundamenta en “empanadas y vino tinto”. Es como cuando la “Bulbulina”, personaje de la película *Zorba el Griego*, explica lo que divide a católicos de ortodoxos en Grecia: unos se persignan con los dedos abiertos y los otros los juntan, dice, y obviamente no es esa diferencia nimia la que explica la violencia y conflicto entre ambas denominaciones religiosas durante siglos.

Al hablar de identidades, se requiere mucha cautela, ya que en el momento en que pareciera que se la descubre, se escapa. Existen discursos y aproximaciones sobre las identidades, y cada vez que se las cree haber atrapado, se percibe que no son un fiel espejo de quienes allí quieren mirarse. Podría alguien decir que, entonces, sería mejor no hablar de ellas. Es lo que diversos autores han tratado de hacer. Sin embargo, no es posible. Las sociedades las buscan y en ello reside su realidad. Pero, tal como hemos dicho, es una búsqueda inacabada, un ir tras secretos que se deshacen y cuyo contenido no se puede aprehender. El esencialismo, en su intento de atrapar la propia identidad, la vulgariza.

## La disolución del concepto de cultura

Marshall Sahlins, en un seminario dictado hace dos años en la Universidad de Londres, se preguntaba si no había llegado el momento de dejar de hablar de “cultura”, en la medida en que el concepto había sufrido una acción de demolición en los últimos quince o veinte años, si no más. Se refería con ello a un concepto de cultura como conjunto de valores, tradiciones, costumbres, modos de hacer, conocimientos, denominados la “cultura inmaterial”; y a un otro conjunto de obras, instrumentos, utensilios, tecnologías, etcétera, denominado, como contraposición, la “cultura material”. La antropología del siglo veinte fue desarrollando estos conceptos de cultura material e inmaterial, asignándoles una función central en la organización de las sociedades. Nadie vive, ni puede vivir, sin cultura, se señaló; vivimos inmersos en nuestra cultura, se dijo. Cada una de esas formaciones culturales es una manera —normalmente adecuada, agregó el relativismo cultural— de adaptación, ya sea al medio natural, al clima, a la geografía, a las necesidades, en fin, a las determinaciones externas a las cuales estaría sometida la cultura.

Sin embargo, ese concepto se fue disolviendo crecientemente, primero a partir del *estructuralismo* y luego a partir de la *hermenéutica*, y finalmente, en términos más precisos, a partir del *análisis del discurso*, que fue comprendiendo que en cada definición de cultura, a lo menos se escondían diferentes niveles analíticos. Es lo que se han denominado las *teorías de la sospecha*, las que se han desarrollado en el fin del siglo, que finalmente se han impuesto como resultado de la ruptura brutal de las certezas a las que el ciudadano del siglo veinte adhirió y que lo condujeron a realizar al mismo tiempo actos heroicos y también crímenes horrendos.

Porque Sahlins tiene razón en algo: ya no sabemos qué es cultura. Esa palabra se nos enredó de tal suerte que muchos quisieran borrarla del mapa. Si alguien duda de esta afirmación, se puede dirigir al Ministerio de la Cultura y preguntar lo que hacen. Se encontrarán con una combinación abigarrada de lo que se suele comprender como arte, pintura, escultura, danza, teatro, música, cine, muchas *performances*, eventos y,

sobre todo, farándula. Un heterogéneo depósito de asuntos no clasificados ni clasificables en otras dependencias. Hay “artefactos culturales” que se han ido ganando un espacio y que nadie dudaría en sacar de ese desván, por ejemplo la pintura en general. Pero decir qué es cultura arrancando de su versión fácil, que es el arte, es un asunto cada día más complejo.

### Cultura y “sociedades de reglas prescritas”: los que vivían la cultura sin saberlo

La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres.

F. Boas (1930)

La definición de uno de los más importantes maestros de la antropología, Franz Boas (en Bohannan y Glazer 1993), probablemente se mantiene presente hasta hoy en los así llamados medios “cultos”, y en particular en la antropología. Es la idea normal que se tiene de cultura. Los etnólogos que habían desarrollado ese concepto —que podríamos señalar como “fixista”— habían observado sociedades de esas que el maestro francés Lévi-Strauss catalogó de “frías”. “Sociedades de reglas prescritas”, nos gusta más como denominación; es decir, donde la norma establecida prevalece sobre la decisión individual: por ejemplo, sobre la innovación y el cambio.

Los etnólogos del siglo veinte buscaron con ansiedad esas “comunidades perdidas” donde “la cultura se expresaba de manera diáfana” en cada una de las acciones de los individuos, en sus ritos colectivos, en la vida cotidiana de la sociedad.<sup>1</sup> Un número restringido de utensilios y herramientas en esas sociedades, muchas veces catalogadas de primitivas, permitía su recuento rápido y descripción, en lo que se denominó una “etnografía”. Un buen informante —el teólogo local, según Bronislaw Malinowski— podía desarrollar el significado y sentido de cada una de estas acciones.<sup>2</sup> La población circunscrita, en términos territoriales y demográficos, posibilitaba comprender el parentesco de los habitantes, los sistemas de alianzas, las riñas, la distribución del poder; en fin, la microsociedad en su conjunto. Cultura, finalmente, era todo aquello que no fuese parte de la así llamada naturaleza, o lo que el ser humano había intervenido. La distinción entre cultura y sociedad marcó profundamente la antropología, las ciencias sociales y, en definitiva, lo que se conoce hoy como ciencias de la cultura.

Con el avance destructivo e invasivo del capitalismo occidental sobre el conjunto del planeta, comienza a ser criticado este concepto de cultura (Friedman 2001). En los años cincuenta se ponen de moda los estudios sobre “aculturación” o, según otras tradiciones, “transculturación”, como posteriormente Melville Herskovitz y otros los

<sup>1</sup> Un texto útil para seguir este debate es *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, que reúne escritos de Tylor (1871); Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959) y Goodenough (1971), compilados y prologados por J. S. Kahn (Barcelona: Anagrama, 1975).

<sup>2</sup> Sigo libremente en este trabajo ideas de Gellner (1997), en particular del Capítulo Primero, “La unicidad de la verdad”, uno de los textos más brillantes que se han escrito acerca de la trayectoria de la antropología y, en particular, del posmodernismo.

denominaron.

## Contactos y choque cultural o pasar gato por liebre

La energía ni se crea ni se aniquila, por lo menos dentro de los sistemas culturales; simplemente se transforma.

Leslie White (1949)

Esta aseveración de White, derivada de las ciencias físico-matemáticas, se transformó en un principio no desautorizado ni criticado de la antropología del siglo veinte. Las dinámicas culturales no tenían, ni podían tener, pérdidas. No había un exceso de energía que se perdiera. Se trataba de sistemas cerrados,<sup>3</sup> de modelos abstractos. En esta línea, White define la cultura como un orden continuo, suprabiológico y extrasomático de las cosas y los acontecimientos, que fluye a través del tiempo, de una época a la siguiente.

Esta mirada sistémica de la cultura requería de una teoría del cambio cultural. *Aculturación* fue un concepto propio de la tradición anglosajona que sirvió para comprender estos fenómenos. Con el tiempo fue siendo criticado, por comprender solamente el proceso de destrucción cultural que ocurriría cuando una “cultura mayor”, asunto altamente controversial, se impusiera sobre una considerada “menor”. Los “transculturalistas”, por su parte, entendieron que no sólo existiría un sistema de destrucción, sino que siempre hay procesos de transformación. Se produce en el encuentro de dos o más culturas un enfrentamiento que llevaría a rupturas, reemplazos parciales, fragmentación y superposición. Ese fue un intento por salvar el concepto de cultura haciéndolo dinámico o, supuestamente, más flexible. Pero el modelo teórico se mantenía, de una u otra manera, idéntico. Se trataba de círculos culturales cerrados que, al chocar entre sí, se cerraban y volvían a cerrarse en otros círculos también fragmentarios, donde convivían los aspectos anteriores de la “cultura” con la parte sometida a la fragmentación por el “choque cultural”. El desenlace consistía en un nuevo estadio de reconstrucción cultural, en un nuevo nivel de totalidad e integración.

Buena parte de los discursos antropológicos se basan en este concepto de *totalidad*. Se comprende que los seres humanos buscan la construcción de unidades culturales producto de choques culturales, “núcleos culturales” que o se silencian o se mantienen como los principios de unidad de la nueva totalidad, en la cual se incorporan los elementos que provienen de otras formaciones culturales.<sup>4</sup>

Hoy en día, al hablar de las identidades, muchas veces se afirma el mismo paradigma: se señala que la identidad no es estática, sino dinámica; y que avanza a partir de choques, fragmentos, retazos que van siendo incorporados en otros sistemas. Esta aseveración, común en el debate, no hace más que repetir la discusión teórica de los

<sup>3</sup> No es necesariamente culpable la antropología de esta concepción sistémica cerrada. La economía clásica, y Marx entre sus representantes, también comprendió el sistema económico como suma cero, esto es, cerrado en sí mismo. Han sido el ecologismo y el movimiento ambientalista los que comenzaron a criticar este concepto al hablar de externalidades y consecuencias e impactos no deseados. Hoy se puede decir lo mismo de las ciencias de la cultura. Muchas veces, hay solamente destrucción. La transformación supuesta de culturas en otras culturas sin pérdida de energía, es una ilusión.

<sup>4</sup> En esta revisión bibliográfico teórica no voy a ingresar por la vertiente que discute la cultura desde el concepto de totalidad. Néstor García Canclini tiene el enorme mérito de haber iniciado los estudios de “hibridación” o “mestizaje cultural”. La importancia de su mirada es que comprende la cultura—o las culturas— no como totalidades homogéneas, sino como conjuntos heterogéneos, los que asimila al



años cincuenta sobre aculturación y transculturación. No se ha avanzado demasiado, salvo que se ha cambiado subrepticamente la palabra “cultura” por la palabra “identidad”, de modo quizás poco respetuoso y científico. Es lo que decimos: pasar gato por liebre.

## La incredulidad hermenéutica, o un asunto sólo para adultos

... no deseo que se me interprete mal. De ninguna manera estoy abogando por la prohibición de la hermenéutica. Deseo que esto quede absolutamente claro. [...] Yo no recomiendo ninguna acción legislativa contra la hermenéutica. Soy un liberal que se opone a toda innecesaria limitación de las libertades individuales por parte del Estado. La hermenéutica practicada entre personas adultas que están de común acuerdo no debería ser, a mi juicio, el objeto de restricciones estatales. Sé demasiado bien lo que esto implicaría. Si se prohibiera la hermenéutica, surgirían por todas partes clandestinas tabernas hermenéuticas, la mafia haría llegar por contrabando desde Canadá, descripciones densas en camiones de carga, la sangre y la significación densa se cuajarían en las cunetas a medida que las pandillas de contrabandistas semióticos se lanzaran en una serie de actos sangrientos y emboscadas. Los adictos estarían sujetos a la extorsión.

Ernest Gellner (1997)

La crítica del concepto de cultura se inicia cuando se comienza a “mostrar”, o “demostrar”, o también —desde un punto de vista posmoderno— “desmontar” el origen, la forma y estructura de sus contenidos; cuando los así denominados “contenidos culturales” pierden su inocencia. Y este es un asunto relativamente tardío en la antropología y en las ciencias de la cultura. Se introduce la “sospecha” como elemento metodológico central, y las así denominadas “estructuras de la cultura” comienzan a ser revisadas ya no de acuerdo con la función que supuestamente ellas desempeñan, sino con el origen epistemológico que permitió su concepción.

Quizás para muchos, entre ellos el que acá escribe, el descubrimiento y publicación tardía del diario de campo de Malinowski en las islas Trobriand, en el Pacífico, ha sido una experiencia altamente significativa.<sup>5</sup> En unas de sus páginas leemos que, durante un día luminoso en que camina por las colinas de las islas, se siente confundido por ciertos perturbadores sueños que ha tenido la noche anterior; quiere apurar el tranco para refugiarse en una novela que está leyendo, un folletín de la época; pero se la ha presentado el gobernador inglés y, en ese momento, se ha transformado en su mayor y mejor informante. Finalmente mira desde una colina el atardecer en la laguna rodeada de arrecifes, donde los isleños pescan en sus barcas, y “ve” exactamente lo que había ido a ver a esas lejanas islas de coral. El surgimiento de la sospecha frente a

“pastiche”: combinación abigarrada de elementos provenientes de diversas fuentes que se superponen unos a otros, sin confundirse y sin llegar a ser una totalidad integrada. Pero tampoco se molestan necesariamente. Esta ruptura del concepto de totalidad es sin duda un cambio en las miradas sobre la cultura. (Véase García Canclini 1990, 1995 y 2001).

<sup>5</sup> Véase Gellner (1997), Cap. “Pasado y presente”, en que trata en detalle el pensamiento y acción de Malinowski. Y de este, *Journal de l’ethnologue* (1996).

las obras de Malinowski después de haber leído su diario —o, como ya es bien conocido, “el diario”— conduce a la relativización de prácticamente todas sus afirmaciones: la “observación científica de la cultura” se transforma en un conjunto de afirmaciones a las que se ha “escamoteado el sujeto”. De manera deliberada, pero imprudente, el sujeto que observa ha sido sacado del escenario. Pero también de manera quizás imperdonable, el “sujeto que habla” ha sido dejado sin interlocutor. ¿A quién le explica su cultura el sabio local? ¿Qué distancia hay entre ese discurso y la práctica cotidiana o ritual? ¿Cuál es, finalmente, la representación que cada actor está formulando?<sup>6</sup>

La cuestión no es del todo fácil, y condujo a algunos intelectuales y a una corriente de la antropología, y también de otras ciencias de la cultura, como la psicología, a abjurar de todo conocimiento que fuese más allá de las confusas sensaciones que el sujeto experimenta al enfrentarse a su sociedad, y en especial al enfrentarse a otra diferente. Podríamos decir que esa corriente retoma y retorna a las viejas ideas filosóficas del subjetivismo —o también denominado idealismo absoluto— en que el conocimiento, esto es, la salida del espíritu de sí mismo, para decirlo en términos hegelianos, es una aventura imposible. Encerrado en la autoconciencia como etapa casi insalvable del conocimiento, el espíritu debe hacer un esfuerzo, que algunos consideran imposible, para llegar a conocer la materialidad, al “otro”, incluso la “trascendencia”. En la fenomenología, Hegel considera que se trataría de un ejercicio ascético, al estilo de la “subida al Monte Carmelo” en que San Juan de la Cruz, el sujeto, debe ir perdiendo su carga para así, de un modo místico, llegar a la contemplación de Dios, de la verdad del ser. De una u otra manera, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, el subjetivismo ha tenido la sospecha de que la así denominada “realidad”, es decir, lo que el ser humano observa ingenuamente fuera de él, es un conjunto borroso de elementos que sólo adquieren sentido en la medida en que el mismo ser humano, ya sea con sus categorías *a priori*, a la manera de Kant, a partir de la matemática o a partir de conocimientos certeros, puede dilucidar, ordenar, clasificar, comprender en coordenadas culturales. Ese principio filosófico, epistemológico, la *desconfianza*, ha sido central en el proceso de conocimiento de la cultura occidental. La “duda metódica” se transformó en la herramienta del conocimiento del racionalismo cartesiano. Algo muy diferente, sin embargo, es la “incredulidad” como postura científica o epistemológica. Por ello, Gellner señala que siempre que se practique entre adultos, la hermenéutica no debiera ser prohibida. Diferente sería si sirve para adoctrinar a “niños sin criterio formado”.

## El juego de los invisibles o la destrucción del otro

Clifford Geertz, en su trabajo sobre la pelea de gallos en Bali (1973), comenta que cuando él y su esposa caminaban por las calles de esa ciudad, los balineses los consideraban invisibles, no los miraban a los ojos, no los saludaban y ni siquiera parecían darse por enterados de su presencia. Es una observación que va a ser central en sus

<sup>6</sup> Balandier ya se había dado cuenta de que el África de la antropología era poscolonial, y se escamoteaba la masacre que había quedado y la eliminación de los reinos africanos que les daban sentido a las comunidades locales. Véase Balandier (1955) y Friedman (2001).

teorías posteriores, y que lo introduce en la imposibilidad de hacer relaciones siquiera entre el sujeto cognoscente y las culturas de las que pretende decir algo.<sup>7</sup> Lo hará famoso su teoría hermenéutica de la cultura, según la cual lo máximo que podría lograr el antropólogo es interpretar las culturas como quien mira un cuadro: observar los trazos y los colores, lo que él denominará “guiños”, esto es, señales llenas de confusión, de picardía, sentidos diversos y contradictorios. Esos sentidos están dados y son conocidos principalmente por quienes los hacen. Es a partir de esos fragmentos que el investigador comenzará a elaborar un orden nuevo, propio de quien observa, que no es otra cosa que —al igual que en el caso del crítico de arte— una interpretación. El autor del cuadro, sus sentimientos, el sentido de su pintura, la materialidad de sus colores, quedará más allá de lo aprehensible, como las figuras ideales alumbradas por la fogata en el piso de la caverna a la que los humanos nos encontraríamos encadenados, según la tan manoseada metáfora de Platón. Sus sombras son todo lo que podemos desplegar en esos “relatos” donde se articulan identidades y culturas.

Sin bien Geertz, fundador de la así llamada antropología posmoderna, llega hasta ese punto en la teoría del conocimiento, muchos de sus discípulos fueron cada vez más lejos,<sup>8</sup> llegando algunos de ellos a la convicción de que no sólo el concepto de cultura sería—a esta altura del conocimiento humano— una construcción inútil, sino que el conocimiento cultural es imposible. Se ha producido, así, un proceso de disolución del conocimiento, un atropello a la capacidad de la razón, una turbadora caída del individuo en sí mismo, una vez más y no por casualidad.

## El mundo depresivo del fin del siglo

Para sus detractores, Geertz, junto con los geertzianos, conforman algo así como una nueva Gnosis de Princeton, que intenta deconstruir mediante una retórica seductora el programa científico de las ciencias del hombre, arrojándolas a las garras de la fenomenología seudofilosofante que ya asoma en los galimatías tautológicos de sus referencias a Shultz. Para sus partidarios, la ecuanimidad olímpica de Geertz, su prudencia, su distanciamiento de los

<sup>7</sup> Además de “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” (1988), véase, del mismo autor, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (2000) y su libro más famoso, *El antropólogo como autor* (1989), conjunto de conferencias realizadas en Standford en 1983.

<sup>8</sup> Véase Geertz, Clifford y otros (1996). El compilador, Carlos Reynoso, de la Universidad de Buenos Aires, escribe una polémica “Presentación” criticando por exagerada esta tendencia, que él compila, lo cual es curioso y no habitual. Los autores compilados son el propio Geertz, en un artículo de mucho interés denominado “Géneros confusos, la refiguración del pensamiento social”; James Clifford, Stephen Tyler y Dennis Tedlock. Reynoso discute también con Michael Taussig, antropólogo australiano, profesor en Columbia y autor, entre otros trabajos, de *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A study in terror and healing* (Chicago: Chicago University Press, 1986) y *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* (México: Nueva Imagen, 1993). Ambos textos deben separarse un tanto de la corriente anterior en la medida en que, como señala el propio Reynoso, Taussig busca un encuentro entre el posmodernismo y la crítica. Muchas ideas expresadas en este artículo provienen de un seminario en que me tocó participar con Taussig en España y en el cual, a través de imágenes, pinturas, fotografías de la más diversa procedencia, realizaba la crítica a los “usos” de la figura de Simón Bolívar. El Seminario fue publicado en la serie “De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo”, vol. 3: *La formación del otro*, editado por Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León Portilla (México y Buenos Aires: Siglo XXI, 1993).

extremismos, constituyen premisas sinceras que fundamentan la única alternativa viable de cara a un cientificismo que ya ha consumado su fracaso.

Reynoso (1988: 11).

La reacción es entendible, e incluso históricamente comprensible. Haciendo un poco de sociología del conocimiento, los años ochenta y noventa no son precisamente un período marcado por las convicciones; por el contrario, representan el derrumbe de la mayor parte de ellas, si no de todas las convicciones del siglo veinte, nacidas el diecinueve, entre ellas el marxismo, ni más ni menos. Cuestionar la cultura como concepto material, estructura sólida y consolidada capaz de explicar los comportamientos humanos, no sólo habría sido una necesidad, sino una actividad terapéutica. La introducción de la “sospecha” como el elemento metodológico indispensable se transformó una vez más —Descartes revisitado— en una tabla de salvación.

Geertz publica su libro *La interpretación de las culturas* en 1973. Plena guerra de Vietnam. Muchos antropólogos trataron de comprender al “otro”, el guerrillero vietcong. La AAA, American Anthropological Association, tomó cartas en el asunto. Problemas éticos, se dijo. Pero no eran solamente éticos. No se entendía, desde la antropología, nada de lo que allí sucedía. Los especialistas en Asia, como Geertz, no comprendieron cómo esos aldeanos, de pautas prescritas, viviendo en sistemas de parentesco rígidos y normados, podían tomar las armas y acabar con la crema de la juventud norteamericana.<sup>9</sup>

A partir de 1973 explota buena parte del mundo, del mundo de los “primitivos”, del mundo adonde los antropólogos iban a hacer sus tesis de grado. Chile, entre otros. Para qué decir lo que comienza a ocurrir en África, donde los nuer, u otros grupos clásicos de la antropología, se ven inmersos en el torbellino de las guerras, de la globalización galopante.

En los veinticinco años finales del siglo veinte, se produce la “revolución del objeto de estudio de la antropología”; o, como se suele decir, la “revolución de los sujetos”. Así, los nativos americanos le exigieron al Smithsonian Institute que les devolviera los cadáveres de sus ancestros. Los objetos de la ciencia, en este caso de la arqueología, tienen parientes y, además, los reclaman. Los indígenas latinoamericanos no lo hicieron menos en la década de los ochenta.

No es el momento de analizar en detalle el asunto, pero no cabe duda de que los últimos veinte años del siglo veinte fueron demoledores, y la mayor parte de las grandes teorías, los mega-relatos, como dicen los posmodernos, se hicieron pedazos. En ese contexto se ubican, a mi modo de comprender, las reflexiones, que ingresan en el solipsismo absoluto. A partir de ese momento, el concepto destruido posibilita la reconstrucción hacia otros derroteros en los que los conceptos de identidad, de discurso —en fin, conceptos de carácter mucho más subjetivo— surgen cada vez con mayor presencia y capacidad interpretativa.

## Identidades e intercomunicación generalizada

<sup>9</sup> Geertz publica en 1975, con Hildred Geertz, *Kinship in Bali*, estudio relativamente tradicional de un tesisista de doctorado de una universidad norteamericana. Podría decirse que no es aún un texto plenamente geertziano.

Encontramos una pista adicional de esta aproximación conceptual a la identidad en la fenomenal extensión del sistema de comunicaciones ocurrida en la segunda mitad de siglo veinte. Anthony Giddens sitúa el comienzo de la denominada “globalización” en el minuto en que se ponen en línea las grandes bolsas de comercio de Nueva York, Tokio, Frankfurt, etc., y se disuelve la temporalidad del capital financiero. Es un buen punto. Lo que importa es que las diversas formas de vida en que los seres humanos se debaten se van encontrando irremediamente, y ya nadie podría sostener que se trata de “contactos culturales”. Evans-Pritchard, al llegar con las tropas coloniales a Sudán, al África inglesa recién descubierta por Occidente, podía imaginar que se encontraba frente a un conjunto cultural relativamente cerrado al cual se le “contactaba” con una “cultura superior”; superior si no en capacidad espiritual —lo que siempre dudó este autor—, en todo caso en capacidad material y, sobre todo, militar —lo que de una manera u otra nunca reconoció abiertamente—. Hoy en día la imagen es insostenible. No se puede comprender la actual intercomunicación como “préstamos interculturales”, de una cultura occidental sobre culturas particulares. Se produce, por tanto, una suerte de compenetración invasiva de tal naturaleza, que los fragmentos de algo que hubiese creído existir como una unidad, estallan en mil pedazos. Más aún, comienza a existir la sospecha de que cada una de esas estructuras comprendidas como totalidad ha sido “imaginada” por las generaciones sucesivas, no existiendo siquiera el concepto de “tradicción” más que en el discurso, las más de las veces interesado, de quienes controlan el poder material y simbólico de la o de esa sociedad.

A partir de esta constatación de la fragmentación y de su necesidad inevitable, surge el concepto moderno o actual de *identidad*. Necesidad inevitable, decimos, ya que incluso el fundamentalismo, versión aparente de la esencialidad y materialidad de la cultura como un todo irreductible, es parte de un discurso de reconstrucción de trozos desparramados y vueltos a ordenar de manera a veces desesperada e, incluso, histérica. Pertenecer a lo que algunos autores han denominado las “identidades asesinas”.

En materia de identidades, los nacionalismos han sido el objeto central de la crítica. La discusión de las identidades se relaciona estrechamente con este tipo de afirmaciones. La identidad nacional, entendida como esencia, comporta siempre un tufo peligroso. No lo es menos el esencialismo regionalista, etnicista o de cualquier naturaleza, que finalmente, al fijar las identidades en un conjunto delimitado de elementos, establece fronteras, adversarios, enemigos, terreno desde el cual fácilmente se produce la acción chauvinista o xenofóbica. La búsqueda de “purezas” ha tenido malos finales en la historia humana, y por ello el ejercicio de la crítica es indispensable.<sup>10</sup>

## Destinos o espejos cruzados

Las identidades surgen del temor, del miedo a la pulverización de los sentidos, de la ausencia de parámetros conductores de la vida cotidiana, de contradicciones no resueltas en un mundo intercomunicado. Ante la pregunta ¿quiénes son ustedes?, surge la necesidad de *performance*, representación de la cultura.

Estudios recientes sobre los efectos del turismo en las culturas de las islas del Pacífico han permitido comprender con mucha mayor profundidad este fenómeno.

El discurso se multiplica de manera explosiva. Está la mirada estereotipada, pero <sup>10</sup> La literatura en materia de nacionalismos es muy amplia. Entre los trabajos que dan un buen marco acerca de estos asuntos están, de Hutchinson y Smith, *Nationalism* (1994), un “reader” de mucha utilidad que reúne 49 artículos de la más variada procedencia; de Fernández Bravo, *La invención de la*

no irreal, del turista que quiere encontrar “la isla de la fantasía”. Están las prácticas tradicionales, o así consideradas, de quienes allí habitan. Y está la necesidad de construir un puente que permita una “plataforma cognitiva de comunicación” entre ese conjunto abigarrado de informaciones y comunicaciones dispares. Es en ese instante que va a aparecer el “discurso identitario”, en el cual se resume la “identidad”.

La *teoría de los espejos* es quizás la que mejor gráfica la aproximación que acá intentamos desarrollar sobre el concepto de identidad. El rostro se percibe en el espejo y viene a ser lo que este refleja. Si el espejo está deformado, poco importa. Nos ven los otros a través de los cristales de sus propios espejos, nos vemos en cómo nos ven y actuamos en consecuencia. Las mujeres de la Polinesia nunca han sido tan sensuales como frente a quienes las han visto como el prototipo de la sensualidad, podríamos decir siguiendo a Sahlins (1988), en su relato de la llegada de los ingleses a Hawai.<sup>11</sup> Estoy parafraseando también en este momento a Gastón Bachelard, en su *Poética del espacio*, cuando establece la relación entre los nenúfares de Monet y las propias flores en los estanques de los jardines de la Isla de Francia. Siglos de imágenes expectantes fueron preparando este juego de espejos en el caso de las islas del Pacífico. Paul Gauguin hizo lo suyo en Tahití construyendo un discurso —más bien un relato—, que se transformará con el tiempo en cultura e identidad. Relato necesario e insustituible para la *performance* en el mundo contemporáneo, indispensable para sobrevivir y determinante en la economía de las islas.

En ese complejo juego discursivo de espejos que hacen rebotar las imágenes hasta el infinito, surgen las identidades modernas. Suelen ser un pálido reflejo de lo que los etnólogos, creyendo ser los únicos observadores, neutrales además, describieron cuando creían que esos mundos eran prístinos. Nunca lo fueron, tampoco. Las oposiciones entre grupos, sociedades, tribus, naciones, son parte inherente de la historia humana y nadie, nunca —señala el psicoanálisis— ha logrado mínimamente saber quién es, sin la existencia de un principio de alteridad. El “sí mismo” se construye necesariamente en la oposición, en la afirmación frente al otro, que por razones propias de la individuación trata siempre de diferenciarse. Afirmación identitaria y alteridad son dos elementos consustanciales, y no por conocidos pueden dejar de ser tomados en cuenta al tratar de analizar esta cuestión.

## La falsedad de la esmeralda perdida

Es en este proceso discursivo que podemos comprender la disolución del concepto de cultura que proponía Sahlins hace unos años en su seminario de la Universidad de

---

*nación* (2000), una compilación de artículos, algunos de ellos clásicos, de Renan, Mariátegui, Fanon, más una entrevista muy interesante con Bhabha. En ambos compendios viene el artículo “Narrating the nation”, de Homi Bhabha, uno de los clásicos de este tiempo. De Hastings, *La constitución de las nacionalidades* ([1997] 2000) es un estudio teórico y referido a Inglaterra. Friedman, en *Identidad cultural y proceso global* ([1994] 2001), plantea los desafíos de la antropología en un mundo global. Muchas ideas, aunque no necesariamente citadas en el presente artículo, provienen de este trabajo.

<sup>11</sup> Según Sahlins, el origen de la imagen erotizada de las mujeres polinesias vendría de ciertos misioneros que, al observar la fiesta anual del Hula, la consideraron pecaminosa.



Londres. Acá surge, por tanto, una variable diferente, y diferenciadora, de la ansiedad posmodernista por conocer al otro. Más aún, podemos comprender, o al menos acercarnos, al equívoco y quizás falsedad de la propuesta. Porque, finalmente, el intento solipsista de la teoría del conocimiento que ha inaugurado Clifford Geertz, y quizás sobre todo sus discípulos, considera la existencia de una “realidad oculta” a la mirada del observador. Es la vieja caverna de Platón. El etnógrafo cree enfrentarse a una gran cantidad de cadenas, de barreras, de impedimentos, que le impiden llegar a conocer algo que “existe”, una cultura escondida, por ejemplo; una “esmeralda perdida” en el sueño imaginario de quienes se dedican a esta aventura del conocimiento. Su “humildad bajo sospecha” los conduce a considerar solamente la relación, el *rapport* como único campo de conocimiento, un espacio intermedio entre dos supuestas mónadas incapaces de comunicarse. Por ese camino, la antropología y las ciencias de la cultura fueron llegando a un callejón sin salida. Pero, a nuestro entender, es un falso callejón, ya que no existe, no ha existido nunca esa “identidad ocultada”, esa “cultura secreta”, escondida a los ojos de los extraños, que se repite ceremoniosamente alrededor de una fogata ritual en medio de la noche y fuera de la mirada de las visitas. Incluso si existiera ese rito vedado a los extraños, hasta ese rito es parte también de un discurso regenerado, recreado permanentemente, contaminado —podríamos decir impropriamente— de la red de espejos discursivos en los que las personas viven, en los que las sociedades se reflejan. Contaminados de intereses, de poder, de sometimientos y resistencias.

La identidad entendida de esta forma no es ni puede ser otra cosa que el discurso o relato sobre la identidad. No hay alternativa ni elemento escondido que indagar. Por cierto, esos relatos pueden ser expresados de muchos modos, enmascarados, falsificados por sus intereses, y también los puede haber de buena o mala calidad.

La discusión, por tanto, respecto de si las identidades son esenciales o dinámicas, también —a nuestro modo de ver— se ha disuelto absolutamente en los actuales estudios y análisis acerca de estas materias. No es un problema acerca de la imposibilidad de conocer, sino de qué conocer. Ubicar el problema pareciera ser la primera cuestión que establecer para la comprensión posterior de este complejo fenómeno.

Volvemos al inicio con Huntington. ¿Quiénes somos? La afirmación se realiza en el presente y la búsqueda de un pasado constituyente es solamente un recurso de mago, un sacar un conejo de la chistera. Decir que Estados Unidos se define por lo que fue su origen constitutivo, blanco, cristiano, etc..., es un “discurso de poder”, un sistema de señales destinadas a subyugar a los “recién llegados”, aunque estos sean todos aquellos que llegaron después del Mayflower. Es lo mismo que situar el “nosotros” de los chilenos en el mundo hacendal del siglo diecinueve, en sus casas de campo y tejas coloradas, en sus huasos pillos, escamoteando las golpizas de los mismos chilenos esencializados a sus mujeres, denominadas despectivamente “chinas”. Y lo que es válido para los norteamericanos y chilenos, es también válido para los mapuche, aymara y otros que buscan denodadamente la esencia de su cultura y las profundidades de su identidad.

Pero, como a esta altura es evidente, esos discursos, nuevas elaboraciones culturales, no florecen en el aire. Está íntimamente presente la memoria, el archivo colectivo y personal que permite recomponer piezas al modo de un rompecabezas, y retomar el hilo de la historia. Está también el territorio, lugar físico donde se habita y que en-

marca las posibilidades infinitas de paisajes y recuerdos. Olores, fragancias, gustos, y tantos otros depósitos culturales, se van combinando con los que aparecen en el diario vivir y que de una u otra manera se transforman en cultura e identidad.

Sin embargo, queda pendiente un asunto central: ¿por qué hay discursos que expresan efectivamente las identidades colectivas y se convierten en la identidad reconocida de un grupo, y otros discursos que no lo son, que fracasan o que son marginales? ¿Cómo, en definitiva, se construyen los discursos acerca de la identidad? Es lo que trataremos de analizar en lo que sigue. El tema es la “persuasión”, la capacidad de autorreconocimiento o también de manipulación. No hay demasiada diferencia entre la retórica y la propaganda, y no fue por casualidad que ya los griegos se dedicaron a estudiar el arte de convencer a los demás de las propias ideas, el arte de persuadir.

## Discurso y poder<sup>12</sup>

Según lo expresado hasta aquí, las así llamadas *identidades* son fundamentalmente *discursos* y *construcciones*. Son representaciones. Quizás la etiqueta de la botella de vino es un buen y fácil ejemplo para hablar del discurso de la identidad, o la producción de una metaintentidad discursiva, pues tiene que representar en un espacio pequeño un conjunto atractivo de características. ¿Qué elementos de identidad describe? ¿Cuál es el conjunto o grupo escogido hipotético de recuerdos, memorias, relatos, y datos también, de esa sociedad que recoge la etiqueta? La etiqueta dice, por ejemplo, que ese vino tuvo su origen en vides provenientes de Francia y que se salvaron de la peste de la filoxera, señalando de ese modo una relación histórica insinuante. Agregará que el nombre del vino proviene de una tarde en que una gran dama acogió, en los inicios de la Independencia de Chile, a 120 militares que huían de algún desastre. Los escondió en la bodega. Uno podría preguntarse qué tiene que ver esa anécdota con la calidad del mosto envasado en la botella. Tiene que ver. Provoca un imaginario, a algunas personas a lo menos. Más de alguno creará que se está bebiendo un sorbo de la Patria. Otro hablará de la familia que vino de lejanas tierras y que cultivó en silencio y con esmero el viñedo. Más allá habrá una etiqueta que señale la calidad y pureza de las aguas que bajan de la Cordillera de los Andes. Y finalmente se afirmará cosas como que “le dejará un aroma a ciruelas secas”, o se aconsejará servirlo para acompañar tal tipo de carnes, pescados o comidas. No es casualidad que uno de los elementos más importantes de las etiquetas en un tiempo de globalización se refiera al origen. Se lo conoce como “denominación de origen”, de modo que nadie pueda inventar una historia, un relato, que sea absolutamente fraudulento. Es una certificación de que la etiqueta, y todo lo que ella contiene, es veraz.

En todo proceso de construcción discursiva existe una cierta hipótesis, defendida como si se tratase de una verdad. Esa hipótesis va a transformarse en afirmación y esa afirmación, en discurso propositivo. Será un discurso sobre la realidad y, de una u otra manera, será una esencialización de la realidad, en la medida en que, a partir de una hipótesis, establece cuáles son los elementos “esenciales” de esa realidad que está depositada en los archivos de la memoria.<sup>13</sup> Y en ese sentido, el proceso de producción

<sup>12</sup> Esta parte del trabajo está basada en apuntes de clase de un curso titulado “Identidad e identidades”. Por ello, muchas de las afirmaciones provienen de una diversidad de lecturas que no siempre hemos sido cuidadosos de citar apropiadamente.

de las identidades es siempre un proceso de reducción. En el caso de las sociedades nacionales,<sup>14</sup> como en el de las sociedades parciales que hay en una sociedad, el discurso es siempre una suerte de clasificación, una suerte de escoger entre elementos de la memoria, entre fragmentos, en torno a una hipótesis.

La pregunta que sería necesario plantearse a continuación es cómo una hipótesis de esta naturaleza, que deviene en un proceso de reconstrucción, puede transformarse en un discurso identitario que se impone por otros posibles.

La respuesta no proviene necesariamente del propio discurso, sino de la situación de poder en que ese discurso se encuentra. Esa situación de poder va a otorgarle al discurso legitimidad, coherencia, capacidad de acción, capacidad interpretativa del pasado; en fin, va a darle al discurso de identidad un grado de legitimidad que en sí mismo no tiene por qué tener.

El ejemplo más clásico de lo que aquí estamos señalando es el discurso racial. Se ha dicho que el discurso sobre el racismo y los discursos raciales —la preeminencia de una raza sobre otra— no tienen ninguna base científica y son la *miseria de la teoría* en materia social, según el famoso dicho de Marx. Efectivamente, los discursos racistas son de una debilidad absoluta. No se sostendrían en sí mismos si no existiese un “poder racial” que hace de ese discurso un instrumento textual para la realización de acciones específicas (véase Ballibar y Wallerstein 1995). Son las acciones específicas racistas, que provienen de iras contenidas, de situaciones de desesperanza, de diversas situaciones sociales patológicas, las que van a justificar el discurso, y no al contrario. Todos los blancos racistas saben perfectamente que los extranjeros no son quienes les están quitando los puestos de trabajo, aunque el discurso racial globalizado, xenofóbico del mundo actual así lo diga. Sin embargo, la acción antiextranjera va a servir para expresar la frustración, el odio, la incapacidad que tiene un grupo social empobrecido en las sociedades industrializadas —y también en las sociedades semiindustriales, como la chilena— para integrarse a la sociedad actual. La debilidad del discurso racial, su no científicidad, la imposibilidad de demostrar que los puestos de trabajos son ocupados por extranjeros, se ve transformada por la enorme adrenalina que tiene la acción racial misma; esto es, el ir a golpear a una persona, el sentirse superior a otros, el creer que la sociedad los ha transformado en víctimas.<sup>15</sup>

Esta manera de relacionarse el discurso con la práctica política no es nueva en la antropología. La Sociedad Antropológica de París en la segunda mitad del siglo diecinueve, con el Dr. Broca a la cabeza, intentó infructuosamente establecer series craneanas que demostraran que la capacidad y tamaño encefálico de los negros y otros grupos humanos considerados inferiores, eran menores que los de los blancos. Coleccionaron cráneos por todo el mundo, los midieron, y nunca lograron establecer

<sup>13</sup> Es interesante señalar, desde esta perspectiva, que los aspectos que se recogen en un relato, los aspectos escogidos, tienen como correlato todos aquellos elementos, fragmentos, que han sido negados, olvidados. Siempre memoria y olvido van de la mano. Sin embargo, eso no es válido para las identidades profundas; no es válido para los inconscientes colectivos, como tampoco es válido para los inconscientes individuales, donde los olvidos están grabados en lo más profundo de los meandros de la conciencia.

<sup>14</sup> Muchas de las ideas aquí expuestas provienen de la lectura de Rodney Barker, *Legitimizing Identities. The self representation of rulers and subjects* (2001). Especialmente útil me ha sido el capítulo segundo, páginas 30 y ss. Lo que se puede decir para los sistemas de legitimización del poder político es válido también para otros niveles de legitimización.

una serie adecuada a sus intereses ideológicos. La esclavitud, el racismo, el discurso, era anterior a la demostración empírica. Se realizaron todos los subterfugios habidos y por haber con tal de salvar un presupuesto doctrinario y de acción práctica. De igual modo, las teorías racistas de Gobineau no son más que divulgaciones de estereotipos descritos con tinta de cientificidad. Lo que se quería demostrar era lo que ya se tenía decidido.

## El taxonomista y las clasificaciones

El elemento central de la narrativa social, del discurso identitario, es y ha sido siempre la clasificación. El que clasifica, el taxonomista, tiene el poder bíblico, el de “ir y nombrar a todas las especies”.

La clasificación es también un aspecto de la situación de poder. La posibilidad de clasificar del taxonomista cultural se debe a que tiene una cierta dosis de poder,

<sup>15</sup> Las teorías esencialistas de la cultura, como las teorías nacionalistas, son generalmente como los “mono porfiados”: se las puede criticar mil veces y vuelven a levantarse. Así, por ejemplo, la fama de Huntington, con su libro *El choque de las civilizaciones*, no ha estado en el hecho de que exista o haya existido en la historia humana un permanente choque entre Occidente y el Islam, aunque sí lo ha habido; y menos aún en que lo que caracterizará al mundo del futuro será esa contradicción. La prueba de la verdad de su postulado no está en su razonamiento interno, sino en lo que efectivamente ocurrió el 11 S en las Torres Gemelas de Nueva York, en la guerra de Irak y las consiguientes campañas, que conducen a pensar que en verdad estamos en medio de un choque entre dos civilizaciones, la del bien y el “imperio del mal”. Para el gran público, e incluso los líderes poco ilustrados que a veces suelen manejar el mundo, es más fácil entender un pensamiento maniqueo de la lucha entre los buenos y los malos que un pensamiento lleno de fisuras (Deleuze), fragmentos, complejidades, que si bien se acerca más a la realidad de las cosas, no permite la toma de posición dura de quien, antes de leer a Huntington, ya quería ir a la guerra. El libro y sus ideas sólo justifican decisiones anteriormente tomadas. Como señala Ballibar respecto del racismo, son teorías dependientes de la acción, y no al revés. No hay teoría racista que se sostenga sin movimiento racial; así también, no hay teoría nacionalista sin movimientos nacionalistas, sin “apetencias” nacionalistas. De igual modo, los datos que utiliza Huntington para demostrar su tesis de que los mexicanos y latinos no se integran a la sociedad norteamericana son inexactos y en muchos casos incorrectos, como ha sido demostrado recientemente en un seminario en la Universidad de Bielefeld por el profesor Francisco Hernández Lomelí, de la Universidad de Guadalajara, México. Con profusión de datos estadísticos ha mostrado que la primera generación de migrantes hispanos habla, como es obvio, la lengua materna, y con dificultades el inglés. Que ya la segunda generación habla el inglés mejor que el español, y que la tercera generación habla con muchas dificultades el español, siguiendo el mismo patrón de integración lingüística de las migraciones italianas, europeas, etc., que supuestamente se integraron con mayor rapidez. Lo que ocurre es que casi un 70 por ciento de los 40 millones de latinos en Estados Unidos son de primera generación, por lo que es evidente su transitoria inadaptación. El profesor de la Universidad de Texas, Austin, José Limón, señaló además que en la medida en que llegan masivamente migrantes, los profesionales de las generaciones anteriores tienen como principal fuente de empleo servir de intermediarios entre esa enorme masa de hispanoparlantes y el medio angloparlante norteamericano. Por ejemplo, los abogados latinos de dos o tres generaciones deben hablar español, ya que una de sus principales fuentes de empleo está constituida precisamente por los nuevos migrantes. Estas teorías, mucho más apegadas a la realidad de las cosas, no son ni claras, ni duras, y van contra el estereotipo construido no por Huntington, sino por el medio al cual este autor se debe. Es más fácil para quienes deciden la política migratoria, y que no quieren que ingresen más latinos, leer a Huntington que les da argumentos, que leer a estos autores, que analizan mucho más complejamente los datos, aunque no sean siquiera muy favorables para una visión mexicanista de la migración.

en la cual su puesto o su situación o su lugar va a ser establecido de tal suerte que de él va a depender la situación relativa de los otros. Clasificar es ordenar de acuerdo a jerarquías, establecer oposiciones. Frente al caos de los sentidos, frente al caos de la memoria identitaria profunda, frente a las decenas, centenas o miles de posibilidades que ofrece el “armario de la memoria”, el ordenar, clasificar, es parte esencial del relatar. Quien lo hace establece el principio de ordenamiento y, por tanto, el principio del poder.

Retomando una pregunta ya insinuada: ¿cómo se puede transformar un discurso de la naturaleza que estamos señalando en un proceso de identidad grupal? O, de otro modo, ¿cómo ciertos elementos de la memoria, ciertos argumentos, se transforman finalmente en la identidad de un grupo? Esto es, en sentido común, en discurso generalizado y, sobre todo, en un espejo en el cual las personas de ese grupo se pueden observar.

Lévi-Strauss, en *La identidad* (1977), plantea tres elementos a su juicio fundamentales en el discurso para que se produzca ese proceso de transformación: constancia, unidad, ambos internos al discurso, y un elemento externo a él, como es el reconocimiento.

El primero, la “constancia”, es un elemento de carácter temporal. Es decir, se trataría de que el discurso sea de carácter constante. Podría pensarse que el antropólogo francés se refiere a la reiteración del discurso. Esto nos parece apropiado particularmente al discurso nacional: es un discurso de larga duración, podríamos agregar, siguiendo la tradición francesa. Es un discurso que se sostiene en el tiempo y de tal manera reiterado que se transforma en conocimiento general adquirido. Cuando el Estado asume un discurso y lo reitera de manera permanente a lo largo de períodos como el que aquí estamos analizando —uno a dos siglos—, obviamente ese discurso va penetrando en las capas tectónicas de la sociedad y se hace parte de la identidad nacional.

El segundo elemento que plantea Lévi-Strauss en su estudio sobre la identidad es la inexistencia de elementos discursivos contradictorios, disruptivos. Es lo que llama la “unidad del discurso”. Es evidente que la protomemoria o los niveles tectónicos de la identidad tienen elementos contradictorios entre sí. El discurso de la Patria, sobre el cual básicamente está hablando Lévi-Strauss, requiere de un relato unitarista, homogeneizador, integrador de los diversos fragmentos presentes en las memorias, capaz de unificarlos y, finalmente, capaz de ofrecer una explicación relativamente racional a la diversidad. Esa racionalidad, sin embargo, no es demasiado evidente, y normalmente en los discursos nacionalistas quedan zonas oscuras. En el caso chileno tenemos varias de ellas. Por ejemplo, el caso de la memoria indígena y la incapacidad por parte del discurso estatal nacional de incorporarla al discurso unitario del país. Queda sometida exclusivamente a un pasado prehistórico donde el “heroico araucano” luchó contra la tiranía y dominación extranjera, pero se diluye y pierde en el siglo veinte. El araucano de antes no es el araucano de hoy y, por lo tanto, no tiene lugar en el discurso nacional; no tiene —señalémoslo claramente— un lugar discursivo, que es la base del elemento unitario que ha señalado Lévi-Strauss.

En el discurso de la Patria hay siempre subterfugios, silencios y ocultamientos. Es cosa de ver, por ejemplo, los discursos acerca de la Patria de Chile, Perú y Bolivia. No cabe duda de que son diferentes, y sin embargo se refieren en muchas oportuni-

des a hechos, tiempos y situaciones que les son comunes y donde hubo participación de todas las partes. La relativización del discurso patriótico o su cambio por uno de mayor pacifismo va a ser rechazada.<sup>16</sup>

Constancia en la explicitación del discurso, y un mínimo de unidad y coherencia de ese discurso, aparecen como las dos condiciones internas del discurso de identidad. Sin embargo, ellas serían insuficientes para comprender el proceso de transformación que aquí estamos trabajando; esto es, cómo un conjunto de relatos se transforma en identidad. El tercer elemento, que también señala Lévi-Strauss y que, como decíamos, va a ser externo al grupo, es lo que denomina el “reconocimiento”.<sup>17</sup>

El reconocimiento va a ser —siguiendo el imaginario de los espejos— la mirada que los otros tendrán sobre el grupo social. Que el grupo social se autoobserve como trabajador y ordenado, no será suficiente para que esa percepción se transforme en un discurso identitario profundo, hegemónico, si el otro —es decir, los otros, las otras sociedades— no lo reconocen como ordenado, trabajador, frugal. La etiqueta de la botella de vino puede ser muy hermosa y muy evocativa, pero si en su interior solamente hay un vinagrillo, no resistirá la prueba.

El reconocimiento está íntimamente relacionado con el juego de los estereotipos. “Es así como nos ven, como me veo y, por tanto, como me comporto”, dice el adagio de Marcel Mauss, el antropólogo francés y antecesor de Lévi-Strauss. En las identidades existe una relación estrecha entre reconocimiento y autocomprensión; entre la mirada que el otro tiene de mí, y la mirada que yo tengo de mí mismo. No sirve de mucho, como es obvio, que una persona, un individuo, yo mismo, se crea muy inteligente y simpático, si los demás no reconocen en él la inteligencia ni la simpatía.

En la medida en que no existe un reconocimiento del discurso, no existe ese proceso de transformación que lo llevará a constituirse en identidad. Por el contrario, se va a transformar en una situación patológica, una situación en la cual el grupo, o la persona, va a considerar que su identidad es tal o cual, y el resto de las poblaciones, los otros, no lo van a considerar del mismo modo. Va a existir una no correspondencia entre la autoimagen y la imagen proyectada y aceptada por los demás.

## No todo se puede inventar

En esta concepción lévi-straussiana de identidad aparece un elemento que es de la mayor importancia; esto es, que no cualquier discurso identitario es posible. Debe haber, agregamos, algún grado de correspondencia entre el discurso y ciertos elementos de la memoria, de la vida cotidiana, de la organización social. No cualquier identidad

<sup>16</sup> En su libro *El dios cautivo* (2004), el profesor Sergio González, de la Universidad Arturo Prat, realiza una reconstitución de una página vergonzosa de la historia de Chile, la chilenización forzosa del Norte Grande. Allí se muestra y demuestra la vida social y política que existía en Iquique con anterioridad a la invasión chilena. No cabe duda de que es una página molesta de la historia nacional y el libro no ha tenido ni muchos comentarios, ni tampoco suscitado debates públicos, a pesar de ser un estudio de la mayor excelencia.

<sup>17</sup> Hemos trabajado el tema del reconocimiento sobre todo en los grupos minoritarios o minorías. En estos casos aparece imperativa no solamente la “existencia” de un grupo con características particulares, sino su “reconocimiento” por los otros. La existencia está condicionada por el reconocimiento. Véase Bengoa (1998).



es posible de inventar. Consideramos que este elemento es básico para la discusión de la reconstrucción de las identidades en la globalización, en la modernidad, en el mundo actual.<sup>18</sup>

Toda invención identitaria es siempre una reorganización de elementos preexistentes, y también una reelaboración de situaciones y conductas existentes en la práctica cotidiana. Si alguien dice “aquí estamos un grupo indígena, somos un pueblo indígena ancestral”, en fin, levanta la bandera de una nueva identidad étnica; su discurso, para constituirse en identidad, deberá a lo menos tener los tres elementos señalados, internos y externo. Así, si no existiera ningún dato, ninguna memoria, ningún recuerdo, ningún antecedente de la relación ancestral entre ese grupo humano y ese territorio, la ancestralidad reclamada no tendrá el elemento de unidad que exige Lévi-Strauss en su definición. Pero, además, en la medida en que el discurso así reclamado no va a tener esa coherencia, no existirá el reconocimiento y, por lo tanto, no será fácil que ese grupo adquiera la categoría étnica que está demandando.

Esta tendencia teórica a la que adscribimos se cuida, por una parte, de la mirada ingenua de considerar la llamada “realidad” como un dato dado acríticamente por verdadero —empirismo absoluto, se lo podría denominar—, y también del nihilismo metodológico, en que todo es discurso, invención y nada se puede decir de los sujetos actuantes. Afirmamos, a esta altura del artículo y de la discusión bibliográfica que estamos siguiendo, que se puede reafirmar el conocimiento más allá de una pura hermenéutica, que se puede indagar en la búsqueda de “verdades”, esto es, de elementos significativos de la acción social. Sin ese anclaje tensionado, no habría posibilidades de conocimiento y, por el contrario, nos quedaríamos encerrados en el solipsismo.

Hay otro aspecto que nos parece necesario agregar a los tres establecidos por Lévi-Strauss en su trabajo sobre las identidades. Me refiero a la capacidad práctica, la capacidad de acción que va a tener el discurso identitario, y que pareciera ser central respecto de su vigencia o no vigencia en un mundo moderno. Porque, tal como se ha señalado a lo largo de este trabajo, las identidades modernas surgen casi exclusivamente como consecuencia de las amenazas, de las crisis, es decir, de una invasión cultural, de una situación de temor frente al no saber cómo enfrentarse y enfrentar la modernidad arrasante.

La identidad, entendida como discurso, como metadiscurso, como texto de representación, tiene por objeto, en primer lugar, otorgar legitimidad a un sistema de hegemonía que se pretende lograr o que se ha logrado. Esto es válido tanto en el ámbito de la política como en el económico. En este último, por ejemplo —para seguir con la imagen de las etiquetas—, una región que produce vinos se trata de reconstruir como una región viñatera. Los dueños del vino, los dueños de las bodegas y plantaciones vitivinícolas, tratan de imponer esa identidad al conjunto de otros elementos y fragmentos existentes en esa región. Esos mismos dueños realizan una recuperación

<sup>18</sup> El afamado caso del iceberg llevado a la Expo Sevilla por el Gobierno de Chile, tiene un poco de lo que aquí señalamos. Se quería expresar una imagen de pureza, blancura, frialdad, etc., como identidad nacional. Las personas que lo vieron quedaron muy impresionadas, pero sacaron conclusiones muy diferentes. El recuerdo de casi veinte años de dictadura estaba demasiado reciente para apreciar la “frescura” del hielo. Los chilenos quedamos más bien como unos “frescos” que querían olvidar lo ocurrido y dar una imagen falsa de nosotros mismos. El iceberg no nos sirvió de espejo y terminó derritiéndose en las sucias aguas del Guadalquivir.



histórica de diversas memorias que le van a dar coherencia a la afirmación de que se trata de una región tradicionalmente viñatera,<sup>19</sup> y todo eso en función de una eficacia práctica, de una eficacia simbólica y, finalmente, de una acción comercial. Por lo tanto, una primera característica de estos discursos es tratar de otorgar legitimidad a un plan de acción, intentar establecer hegemonía simbólica en función de una acción práctica.

Un segundo nivel de este aspecto es la capacidad de integración. La mayor dificultad que tienen los grupos sociales, las comunidades, en sus diversos niveles, se da en torno a la integración. Por razones absolutamente obvias, los seres humanos son diferentes, estratificados, segmentados, y hay relaciones entre ellos de dominación y subordinación. La comunidad ideal y utópica es justamente eso: un deseo que siempre ha tenido el ser humano, y que nunca ha llegado a construir. Por lo tanto, la desintegración social como tendencia permanente de todas las sociedades se resuelve principalmente a nivel simbólico en la capacidad de integración que tengan los discursos identitarios.

Siguiendo con el ejemplo anterior de una región vitivinícola que se reclama a sí misma con una vocación en esta materia, va a ser ese discurso identitario regional el que va a “limar” las asperezas que provienen del trabajo asalariado, mal remunerado; en fin, de la explotación existente en la región productora de vinos, y que va a representar permanentemente el peligro de constituirse en un elemento disruptor de ese ideal simbólico expresado en el discurso. Va a conducir, además, a defensas o “resistencias” territoriales, como ha ocurrido en Chile en el último tiempo.

Hay una tercera característica en las necesidades de acción, en este requerimiento de capacidad de acción que tiene el discurso identitario textual o, dicho de otra manera, el discurso metaidentitario. Me refiero esta vez a su capacidad de explicar. Esto es producto principalmente de la existencia de un sistema cada vez más intercomunicado, donde son necesarias explicaciones directas, muchas veces estereotipadas, pero de carácter principalmente práctico.

En el ejemplo anterior, la capacidad de explicar aparece evidente. La región vitivinícola es demandada en explicaciones sobre la calidad de sus vinos. El discurso que aparece en la etiqueta de sus productos debe explicarlo en cinco líneas: se trata de una producción que llega a la zona con los primeros colonizadores; luego, productores franceses o italianos se instalan en el lugar elaborando un vino de calidad; esa familia se ha mantenido a lo largo de cientos de años produciendo vinos, y hoy día los ofrece al mercado internacional. La verdad o falsedad de esa explicación no está en ella misma, sino en la capacidad de acción que ella establece. Si el contenido de la botella es apreciado como coherente con la etiqueta, es decir, con el discurso, va a haber una aceptación del discurso sin mayor cuestionamiento y la necesidad de explicación va a estar satisfecha.

En cuarto lugar, el discurso identitario posee un elemento evidentemente práctico: la capacidad de reproducir el proceso de dominación, el proceso de hegemonía, de

<sup>19</sup> El concepto de tradición, como puede haberse visto, no ha sido utilizado aquí más que críticamente, ya que es sin duda una suerte de discurso de justificación de un programa de acción presente. Es también una invención, como lo ha demostrado Eric Hobsbawm en *The invention of the tradition* (1983), donde analiza las denominadas “tradiciones inglesas”, consideradas muchas veces como “evidentemente tradicionales”, esto es, antiguas, y casi sagradas.

apropiación del poder. Nuevamente estamos hablando tanto al nivel más genérico de lo político, como también al nivel más específico de lo económico, de lo étnico, de lo juvenil, etc. La capacidad de reproducción implica que el discurso tenga la suficiente anchura y largura para mostrar su carácter permanente. Es por ello que cuando el discurso apela al “nosotros”, es necesario aguzar la mirada crítica y preguntarse quién es ese “nosotros”. Los chilenos, se dice con una enorme soltura, somos así y somos así, y a veces esos discursos tienen eco. La generalización conceptual, “los chilenos”, esconde una diversidad que el discurso explícitamente quiere opacar. La mayor parte de las veces se trata de señalar que estas características que identifican a esta sociedad, a este grupo, son ancestrales, “tradicionales”; es decir, se remontan a períodos míticos de la historia. Y, por lo tanto, se va a decir que estas características también se reproducirán en el tiempo sin que ningún elemento externo las pueda cambiar. Son permanentes. En este sentido, el discurso tiene un elemento evidente de reproducción.

La transformación del discurso en identidad obedece, entonces, a cuatro elementos: dos de carácter interno —la constancia y la unidad del discurso—; uno de carácter externo —el proceso de reconocimiento— y un cuarto elemento, que es una síntesis de lo interno y de lo externo, y que es la capacidad de acción. Este último factor es interno, hacia adentro, en la medida en que permite la integración, otorga legitimidad a los procesos de dominación y permite su reproducción; y es externo, hacia fuera, en la medida en que permite explicar.

## La representación<sup>20</sup>

Existe una necesidad evidente de los individuos de reconocerse en un grupo determinado. Quizás allí reside el instinto gregario del ser humano, o simplemente el instinto de supervivencia. Esta necesidad social es siempre una cierta demanda de representación, en que los individuos se perciben o se creen miembros de un grupo y, por lo tanto, producen diversas representaciones, un cierto teatro donde se va a representar la obra de la identidad. Es quizás este elemento central —es decir, la representación— lo que caracteriza a los procesos identitarios modernos. Los procesos identitarios premodernos eran de carácter principalmente ritualizado. En el ritual —en la combinación de expresiones gestuales, de procedimientos, palabras, en un conjunto de procesos realizados de forma colectiva— se producía, se construía y, sobre todo, se reproducía la identidad. En la época moderna, producto del carácter textual que ha adquirido la comunicación, del carácter visual representativo a través de los medios de comunicación que ha adquirido el sistema de información cultural, a través de las características mediáticas que son de toda evidencia, se requiere de un nivel de representación diferente y superior al carácter meramente ritual anterior. Esto no significa que la ritualidad no sea el aspecto muchas veces central de las culturas y donde va a estar una de las bases de la elaboración de los metadiscursos. Y así, en

tanto ritual, la producción de diversas representaciones va a ser una necesidad grupal en el mundo moderno actual.

Las características comunes al discurso identitario de representación suelen ser las siguientes. En primer lugar, se plantea normalmente una versión mitificada del origen del grupo. En los grupos de jóvenes hip hop que abundan en todas las ciudades del mundo, por ejemplo, hay una suerte de mito sobre por qué surgió este tipo de música. Los jóvenes punk, por su parte, que llevan colgando los suspensores de sus pantalones, explican que el origen de ese movimiento está en el cierre de las industrias en Inglaterra y el consiguiente lanzamiento de los obreros a la calle, que dejaron caídos los suspensores que mantenían arriba sus pantalones de trabajo. Eso explicaría también la existencia de zapatones de trabajo gruesos, botas de trabajo, como parte de su indumentaria.

El segundo nivel de descripción discursiva es la historia o trayectoria del grupo, cuestión que puede ser resumida de manera muy breve en algunos trazos sacados de por aquí o de por allá, de libros, o simplemente del relato oral de alguno de sus miembros.

Un tercer elemento indispensable en el discurso identitario es la explicación de la naturaleza del grupo, lo propio, lo que lo caracteriza. En este nivel, muchas veces el discurso flaquea. Recuerdo la visita realizada a comunidades garífunas de la costa caribeña de Honduras, donde el nivel de la identidad profunda era absolutamente evidente. Se trata de comunidades extremadamente aisladas en la costa, que recién en los últimos cinco a diez años han comenzado a tener que explicar cuáles son sus características particulares. Sin hacer siquiera la pregunta, ellos, y sobre todo las mujeres, explicaban que lo que marcaba la naturaleza del grupo era un tipo de comida, un tipo de cocina que se hacía moliendo la yuca y otros productos en unos morteros de madera que tienen una fuerte ascendencia africana. Es evidente que la explicación textual era menor que la realidad allí observada, de comunidades extremadamente aisladas y, por lo tanto, con diferencias muy marcadas respecto del resto de la población.

En cuarto lugar, el discurso incorpora normalmente el futuro del grupo, es decir, cuál es la utopía que el grupo está planteando. Esto es, va a terminar el discurso señalando “qué es lo que queremos” y, de esta forma, estableciendo en ese proceso discursivo el plan de acción.

La identidad, nos dice Lévi-Strauss, es una suerte de “foyer virtual”, esto es, un hogar virtual o un sitio virtual —para decirlo en términos computacionales—, al cual nos sería o nos es indispensable referirnos para explicar un cierto número de cosas y un cierto número de asuntos de la vida social e individual, pero sin que tenga jamás una existencia real.

Este carácter de virtualidad de la identidad moderna es su aspecto específico. En

<sup>20</sup> El concepto de “*performance*” que traducimos, creo que correctamente, como “representación”, se ha hecho común y clave en las teorías actuales de la cultura. Se habla de “cultura de performance” para referirse a las nuevas formas de cultura, cada día más teatralizadas. Un buen estudio es el capítulo tercero de Barker (2001), donde analiza los rituales o ceremonias del poder. Hemos usado el libro de Carlson, *Performance. A critical introduction* (1996) y el más clásico en esta materia, de Turner, comp., *The anthropology of performance* (1987). Los estudios de Turner, inicialmente con los ndembu de Zambia, lo llevaron a construir una teoría que denominó el “*social drama analysis*”, en que emplea la dinámica teatral en el análisis de ritos, y también de la vida cotidiana. Turner se relaciona y diferencia con los estudios conocidos de Erving Goffman (véase, por ejemplo, Lemert y Branaman, eds., *The Goffman Reader*, 1997). En este capítulo sigo de manera libre estas lecturas.

el discurso se plantean necesariamente estos elementos antes anotados: origen, trayectoria, naturaleza, futuro. Y, por tanto, el individuo se refiere a esos elementos como fuente de explicación de sus conductas individuales y de las conductas colectivas; a través de ellos establece la relación entre los asuntos de la vida social y los asuntos de la vida individual. Sin embargo, interpretando la definición del antropólogo francés, ese discurso adquiere una existencia real, habiendo una distancia enorme entre el nivel discursivo y el nivel práctico cotidiano. El ejemplo de la región vitivinícola puede nuevamente ser expresivo. La región se ha definido “hacia los otros” como vitivinícola y, por tanto, esa definición ha permitido el desarrollo de un conjunto de acciones: construcción de represas y canales para dotar de agua a la zona, rechazo de —por ejemplo—, una planta de celulosa que podría contaminar el ambiente de una región limpia y caracterizada por la producción de vinos finos. Sin embargo la vida cotidiana de las personas, los conflictos, el conjunto de actividades que allí ocurren, jamás van a reducirse al discurso del carácter vitivinícola de la región. Es por eso que en los trabajos sobre hermenéutica se señala, con razón, que la unicidad, la singularidad de todo hombre o grupo es una ficción protegida por una mnemotécnica y no por una esencia identitaria. Esta ficción protegida va a servir a todos los miembros del grupo. Va a considerarse un discurso útil y, por lo tanto, se lo va a “proteger”. Sin embargo, esa aceptación no implicará necesariamente una sobredeterminación, de tal suerte que fije la existencia humana de forma permanente. Lo mismo pasa con esas identidades primordiales, que van a ser hechos discursivos capaces de llenar de orgullo a las personas a quienes se refieren, que incluso le van a dar sentido a parte de sus vidas, pero que no necesariamente les van a otorgar existencia como una estructura determinante del hacer social. Cuando esto ocurre, se cae en el fundamentalismo.<sup>21</sup>

Memoria social o colectiva es, por lo tanto, desde esta perspectiva, el conjunto de recuerdos de las memorias reconocidas por un grupo dado; reconocidas como propias o como “el conjunto de recuerdos comunes a un grupo humano”. Bertrand Russel señalaba ya hace bastante tiempo que “no se puede confundir el relato de un suceso que ha ocurrido, con el recuerdo que guardan los que en ese suceso participaron”. Esa distinción, que posteriormente va a hacer suya Wittgenstein, señala que la parte del recuerdo, es decir la evocación, que se ha verbalizado no es necesariamente ni puede ser nunca la totalidad del recuerdo. Esto indica, en forma muy sencilla, que nunca el discurso sobre el pasado, el discurso sobre la identidad, puede recuperar el conjunto de la memoria; siempre la memoria va a ser inalienable, siempre va a haber un elemento irrecuperable en el discurso.

Ahora bien, cuando aquellos elementos que están en la memoria profunda, en la memoria silenciosa, pasan a ser una “conmemoración” —esto es, representación de una identidad establecida—, en ese momento se transforman en discurso. Un ejemplo es la celebración que se realiza en las caletas para la fiesta de San Pedro. Por quizás decenas de años —es muy difícil saber desde cuándo—, los pescadores de la costa de Chile han celebrado el día de San Pedro y San Pablo, sacando al primero, patrono de los de su oficio, sobre una lancha en procesión por la costa cercana. El rito no tenía una mayor explicitación y era asumido como parte de la costumbre, de la tradición; es decir, de las reglas prescritas, de las cosas que hay que hacer. En los últimos años,

<sup>21</sup> Los portadores de bombas suicidas serían a la vez portadores de esas “identidades asesinas” o mortíferas que hemos señalado atrás. El fanático es quien hace de su vida personal un reflejo sin mediación de la identidad colectiva.

y sobre todo frente a una situación de amenaza creciente por parte de la pesca industrial a la pesca artesanal, este ritual se ha transformado en la conmemoración y representación de la nueva identidad de los pescadores, de sus demandas, de sus luchas. Aparece allí, por lo tanto, un conjunto de mitos compartidos, relatos, ceremonias, bailes, rituales, monumentos, sitios sagrados, un conjunto de elementos que han sido rearticulados en función de una lucha por la supervivencia de la pesca artesanal.

## La retórica de la identidad, o la necesidad del discurso persuasivo

Hemos planteado que la pregunta acerca de las identidades es cómo ellas se construyen. Cómo se construye un discurso identitario que finalmente, y por lo general, va a ser expresado por un individuo o por un grupo, un cenáculo de individuos, y que va a exponerse de tal suerte que poco a poco se va a ir integrando en el grupo social, transformándose en propiedad colectiva, en discurso colectivo, y finalmente en reflejo de lo que se cree que se es, y por último en lo que se es, simplemente, en identidad. Y hemos propuesto que ello está íntimamente ligado a la capacidad persuasiva del discurso. Llegamos, con ello, al fin de esta paradoja de las identidades, paradoja por tratarse de una dialéctica en que unos tienen la necesidad de ser persuadidos y los otros, de persuadir. Tal es el principio central de la integración, del vivir juntos, del carácter gregario del ser humano. En ese juego del poder, del poder político propiamente tal, se juega la cuestión de las identidades.

Cómo es este proceso de persuasión. Por qué algunos de estos discursos tienen éxito y otros no lo tienen. Ya analizamos algunos de los aspectos de ese proceso; sin embargo, nos queda concluir más finamente sobre la retórica de la identidad, asunto que se nos aparece como central en esta investigación.

Paul Ricoeur (2001) habla de la “configuración narrativa” que es básica para establecer no sólo los sistemas de comunicación, sino también la conformación de las identidades. Ricoeur nos dice que explicar la cultura es explicar *por qué ciertas ideas son contagiosas*. Por qué existen ciertas ideas con capacidad de persuasión.

La pregunta es, por lo tanto, cómo se transforman ciertas ideas dominantes, incluso ciertas ideas de grupos, en relatos persuasivos, relatos creíbles, relatos representados.

No cabe duda de que, en primer lugar, debemos acudir al papel de los intelectuales y de aquellos centros de formación cultural en los cuales, ya sea individualmente o en colectivo, se está produciendo cultura. Me refiero no sólo a centros de investigación, sino también a organizaciones sociales, organizaciones étnicas, líderes que van elaborando un discurso, el cual se va transformando en hegemónico.

En segundo lugar, debemos decir que la teoría de los espejos, que ya hemos presentado, señala como elemento explicativo que “así como me proyecto me ven y como me ven, me comporto”. Esta mirada cruzada, sin duda permanente en la historia humana, se hace más compleja en el momento en que los medios de comunicación visual se han transformado en hegemónicos en la sociedad global.

El caso aymara chileno es significativo en esta materia. Durante mucho tiempo, décadas, los aymaras chilenos no fueron reconocidos ni por la sociedad en general, ni por la sociedad regional del norte del país donde vivían. Por su manera de vestir, hablar, por su carácter indígena aymara, eran “vistos” más bien como bolivianos. Tanto es así, que quienes vivían en las quebradas o habían bajado a las ciudades debieron “chilenizarse”, en algo que se conoce hoy en día como el proceso de “chilenización forzosa”.

En la década de los ochenta nació un pequeño movimiento de reconocimiento por parte de un grupo de aymaras dedicados principalmente a la venta de artesanías. Uno de ellos, don Gumersindo Mamani, líder de una agrupación aymara y aymarista del altiplano, natural de Cancosa, cerca de Lirima, en el altiplano chileno, comenzó a desarrollar un discurso acerca de la existencia de los aymaras en el lado chileno de la cordillera. Ese discurso, y esa agrupación relativamente marginal ubicada en Iquique, tuvieron la oportunidad mediática de ir al programa de televisión *Sábados Gigantes*, del popular animador Don Francisco. El grupo que viajó a Santiago a ese programa fue seguido con cuidado por numerosos de sus amigos y personas provenientes del altiplano en Iquique, e incluso fue registrado en video. En ese momento, Don Francisco reconoció al grupo que allí participaba como aymaras chilenos, dándoles una cierta fe de bautismo, de reconocimiento público, y jugando de esta forma, a través del medio televisivo, a los espejos. La indumentaria, la manera de hablar, las características que en ese programa de televisión fueron expresadas, si bien estereotipadas, permitieron iniciar o reforzar un proceso identitario de la mayor importancia en el norte de Chile, que poco a poco había venido produciéndose y que con esa *performance* adquirió un nivel mayor de ciudadanía. Más adelante, el reconocimiento del Estado a través de las leyes indígenas, y finalmente los programas de “acción positiva”, posibilitaron el florecimiento y fortalecimiento de un neodiscurso aymara.<sup>22</sup>

En tercer lugar, junto con los procesos de reconocimiento necesarios, se requiere la refrendación por la acción. La identidad no logra transformarse en hegemónica si no es capaz de dar curso a una acción concordante con ella. Es lo que Ricoeur llama “la validación de la praxis”.<sup>23</sup> Si la praxis no es capaz de legitimar el discurso, obviamente este se caerá por sí mismo. Siguiendo con el ejemplo vitivinícola: si el vino es bueno se comprará y, por lo tanto, el discurso va a tener un grado de realidad. Lo mismo puede ocurrir con otros elementos, como el enunciado “Chile es un país moderno”, o “Chile será desarrollado para el Bicentenario”, discurso frente al cual claramente se debe actuar en consecuencia, o no resiste la prueba de la validación de la praxis. La llamada “realidad”, aunque la consideremos lejana, opaca, difícil de atrapar por las palabras, se revelará en la acción. Por ello, reiteramos, no todo es solamente un discurso, ni todos los discursos tienen o pueden tener el mismo nivel de apelación a la realidad. Pero, sin duda, en la historia ha habido discursos que, incluso delirantes, han convocado a las peores masacres, y ello la mayor parte de las veces en nombre de las identidades, de la nación, de la etnia y de otras difíciles e inaprensibles entelequias humanas.

La retórica de la identidad es, por tanto, no sólo una narración, sino la capacidad de persuasión que tiene la narración. Siguiendo a Ricoeur, la memoria colectiva aparece como un discurso de la alteridad o de la posesión de una historia que el grupo no comparte con otro y que le otorga su singularidad, su diferencia y, así, una cierta identidad. Es decir, esta memoria colectiva se constituye en la diferencia, y la narración se constituye también en la diferencia. Desde la propia hermenéutica hay un reconocimiento a ciertas prácticas, acciones, conductas, que están incluso más allá del puro discurso y que lo limitan.

Ricoeur dice que “el tiempo deviene o llega a ser tiempo humano en la medida en que es articulado de manera narrativa”. Esto significa que el tiempo, o esa memoria existente en los meandros de las conciencias, en los recuerdos dispersos, se articula solamente de manera narrativa y ahí adquiere el carácter humano. Podríamos retomar lo señalado en la discusión de Sahlins con que iniciamos este artículo, diciendo que allí reside la cultura. Reside allí, en esa tensión del tiempo humano organizado en función de una narración; o, más bien, de narraciones que pueden ser tan diversas como lo son las campanas de las iglesias medievales que ordenaban la vida de los campesinos y de los monjes en los conventos, y las seriales de televisión que marcan en nuestra sociedad el límite entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre. El reordenamiento permanente de los recuerdos, de las acciones comunes, también de las confrontaciones, va produciendo la cultura, la transforma permanentemente y nunca es capaz de ser asido.

Toda narrativa es siempre una reconstrucción; toda narración tiene un principio de totalidad, un intento comprensivo, un principio de ordenamiento, que permite reconstruir los distintos fragmentos que la componen, contar una historia. Narrar un conjunto de acontecimientos no es un hecho

<sup>22</sup> Véase el DVD, *Los aymaras del Norte Grande* (ARTV, proyecto Fondecyt 1020266).



simple, no es solamente la repetición de sucesos; es siempre un acto real de creación, porque hablar siempre es recordar; porque, por lo tanto, hablar es reconstruir.

Llegado a este punto y habiendo partido de la disolución de las identidades en Chile, de la disolución del concepto de cultura, nos podemos preguntar acerca de cuál puede ser ese principio de totalidad que permita recomponer un discurso en el que todos los que habitan en el territorio, con distintas memorias y miradas, puedan reconocerse en un mismo texto.

No tenemos respuesta directa a esta pregunta, ni pretendemos realizar un ejercicio escolar de diseño de un nuevo, o nuevos discursos. Habrá siempre personas disponibles para intentarlo. Nosotros, en cambio, lo intentaremos con parábolas, con imágenes, con investigaciones dispersas y complejas. Junto con analizar nuestras memorias colectivas y la erosión del discurso patriótico, ingresamos en el tema del miedo y el dolor, asuntos centrales para comprender el vivir juntos, el reclamo de nuestras identidades.

Es así que no podríamos hablar de “la identidad de los chilenos”, como de cierto modo propone Huntington para los norteamericanos, al preguntarse y responderse acerca de quiénes somos. Diríamos que se trata de un entramado de debates, discursos contrapuestos, diferentes maneras de ordenar las memorias existentes en la sociedad y, por cierto, pretensiones de poder y hegemonía. Siempre habrá quienes, intelectuales, políticos, ideólogos, como se decía antes; publicistas y comunicadores, como se dice ahora, tratarán de “fijar” la identidad grupal en imágenes fuertes, fronteras delineadas, rasgos fáciles de comprender y de identificación simple. Afortunadamente ninguno de ellos logra agotar el sentido, y finalmente será la situación coyuntural de poder la que posibilitará que ese discurso tenga mayor sonoridad que los otros. Sin embargo, por mucho que sea el ruido, no logra nunca acabar con los silencios.

<sup>23</sup> “Podemos decir que una acción, a la manera de un acto de habla, puede ser identificatoria no sólo según su sentido proposicional, sino también según su fuerza práctica. Ambos constituyen su contenido de sentido. Como el acto de habla, el acontecimiento en forma de acción desarrolla una dialéctica similar entre su estatuto temporal, como acontecimiento que aparece y desaparece, y su estatuto lógico, por tener tales y cuales significados identificables o contenido de sentido” (Ricoeur 2001: 178).





## Referencias bibliográficas

- Balandier, George. 1995. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique central*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ballibar, Étienne; Immanuel Wallerstein. 1995. *Race et racisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barker, Rodney. 2001. *Legitimizing identities. The self representation of rulers and subjects*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Bengoa, José. 1998. "Existencia y reconocimiento de las minorías". Grupo de trabajo de minorías de las Naciones Unidas, Consejo Económico y Social, 6 de julio de 1998. En: [www.identidades.cl](http://www.identidades.cl)
- Bhabha, Homi K. 1990. "Introduction: Narrating the nation". En: *Nation and Narration.*, ed. Homi K. Bhabha. New York: Routledge and Keegan Paul.
- Boas, Franz. 1993. "Antropología cultural temprana. Las limitaciones del método comparativo de la antropología". En Bohannan y Glazer 1993, pp. 81 y ss.
- Bohannan, Paul y Marc Glazer. 1993. *Antropología. Lecturas*. 2ª edición. Madrid: McGraw-Hill.
- Carlson, Marvin. 1996. *Performance. A critical introduction*. Nueva York: Routledge.
- Fernández Bravo, Álvaro, comp. 2000. *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Friedman, Jonathan. 2001. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- . 2001. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books. Edición española: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- . 1988. "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988, pp. 339 y ss.
- . 1989. *El antropólogo como autor*. Buenos Aires: Paidós, Colección Studio.
- . 2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós
- ; James Clifford et al. 1996. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editado y compilado por Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Hildred; Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Gellner, Ernest. 1997. *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- González, Sergio. 2004. *El dios cautivo*. Santiago: LOM Ediciones.
- Gossen, Gary H.; Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León Portilla. 1993. *La formación del otro*. Vol. 3 de la serie "De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo". México y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hastings, Adrian. 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge and New York: Cambridge University Press. Edición española: *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Hobsbawn, Eric; Terence Ranger, eds. 1983. *The invention of tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. 2004. *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.

- Hutchinson, John y Anthony D. Smith, eds. 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, J. S., comp. 1975. *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Lemert, Charles; Ann Branaman, eds. 1997. *The Goffman Reader*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1977. *L'Identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au College de France, 1974-1975. Paris: Presses Universitaires de France.
- Malinowski, Bronislaw. 1996. *Journal de l'ethnologue*. Paris: Flammarion.
- Reynoso, Carlos. 1988. Introducción a *La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, Paul. 2001. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Turner, Victor, comp. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- White, Leslie. 1949. *The Science of Culture*. New York: Grove Press.

# Procesos de la memoria individual y colectiva en víctimas del régimen dictatorial, Santiago de Chile 1973-2003 \*

Tamara Montiglio B.  
tamimontiglio@yahoo.com

En el presente artículo se intenta comprender y describir, desde el período actual, los procesos de la memoria individual y colectiva construidos por las víctimas durante y después de la dictadura. Además de ello, se propone describir y caracterizar la existencia de ciertos “lugares de culto” y de una “geografía sacra” para la conmemoración de los caídos. El estudio se focaliza, por una parte, en las víctimas; y por otra, en las agrupaciones y organismos de Derechos Humanos surgidos durante la dictadura, con el objeto de establecer una comparación entre ambos. La comparación se establece a partir del hecho de que los últimos son organismos institucionalizados, a diferencia de las víctimas, que figuran como sujetos individuales al margen de toda institucionalidad.

## Introducción

El análisis de la investigación se desarrolló a partir del trabajo etnográfico realizado en los actos de homenaje del día 11 de septiembre de 2003; del registro de las diversas formas o manifestaciones de la memoria,<sup>1</sup> entre las que se cuentan la exposición retrospectiva en el Museo de la Solidaridad Salvador Allende, diversas muestras

\* Este artículo se basa en la tesis del mismo nombre presentada por la autora para optar al grado de Licenciada en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y que fue uno de los proyectos ganadores en el 5° Concurso Nacional de Tesis en Derechos Humanos, de la Fundación Vicaría de la Solidaridad, octubre de 2003. [N. de E.]

<sup>1</sup> El año 2003 se produjo un mayor despliegue de memoria, puesto que se cumplían treinta años del golpe de Estado, hecho que contribuyó de manera positiva al desarrollo de esta tesis.

fotográficas, lanzamientos de libros, música y otros; y de las entrevistas realizadas a familiares y amigos de los caídos,<sup>2</sup> y a organismos de Derechos Humanos y agrupaciones de familiares.<sup>3</sup>

El texto se estructuró en cuatro grandes temas: memoria, lugares de culto, conmemoración y ritualización, y símbolos.<sup>4</sup>

La memoria no es una reconstrucción estática  
de los hechos del pasado,  
sino una reconstrucción colectiva,  
un proceso de interpretación de los acontecimientos  
que fueron o que pudieron haber sido. [...]  
La realidad social es cambiante. El presente y el pasado  
están en continua construcción  
y entre ambos está la memoria,  
que les da continuidad.  
Mediante la memoria se construyen  
y resignifican los acontecimientos. (Piper 2000: 92-93)

## Memoria

Son múltiples los autores que han aportado con su teoría al tema de la memoria. En el curso de esta investigación, sin embargo, consideramos como punto de partida la clasificación de Stern (2000: 15-17) acerca de cuatro memorias emblemáticas, y nos centramos fundamentalmente en la *memoria como una ruptura lacerante no resuelta*, aquella que ha estado marcada por el dolor y la muerte y —en nuestro caso— ha sido elaborada por las víctimas de la dictadura.

A lo largo de este texto, el término “víctimas” se utiliza, en un sentido amplio, para nombrar no sólo a aquellos que como consecuencia de la represión desatada durante la dictadura perdieron la vida, sino también a sus familiares y amigos, los que, de manera directa o indirecta, también vieron vulnerados sus derechos fundamentales. No obstante, a efectos de la exposición, hemos decidido hilar más fino, entendiendo por “víctimas” a los sobrevivientes de la dictadura y, más específicamente, a los familia-

<sup>2</sup> Debido a la imposibilidad de entrevistar a todos y cada uno de los familiares y amigos de los caídos durante la represión, optamos por elegir una muestra representativa que nos pudiera aportar la información requerida para este estudio. De este modo, decidimos entrevistar a familiares y amigos de los caídos, dos de cada uno de ellos, entendiendo que corresponderían a lo que denominamos “memoria individual”.

<sup>3</sup> Los organismos de Derechos Humanos con los cuales se trabajó son Fasic (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas) y Codepu (Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo); y las agrupaciones de familiares son la AFDD (Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos) y la AFEP (Agrupación de Familiares de Ejecutados Políticos). De cada uno de ellos se entrevistó a una persona, entendiendo que corresponderían a lo que denominamos “memoria colectiva”.

<sup>4</sup> Cabe señalar que tal estructura es utilizada sólo como un facilitador para el análisis, puesto que en todo momento estos cuatro elementos (memoria, lugares de culto, conmemoración y ritualización, y los símbolos) interactúan y se complementan, sea en las entrevistas, sea en el desarrollo de los actos de recordación y conmemoración.

res y amigos; y por “caídos”, a aquellos que perdieron la vida, ya sea en calidad de detenidos desaparecidos o de ejecutados políticos. Del mismo modo, por “actos de recordación” entenderemos aquellos desarrollados en el ámbito privado; y por “actos de conmemoración”, los desarrollados en el ámbito público.

En el marco señalado, podemos distinguir dos expresiones de la memoria: una individual o familiar y una pública o colectiva. Ellas, sin embargo, en ciertos momentos se entremezclan, puesto que la primera, a pesar de ser individual, también es una construcción social o colectiva que remite a un determinado contexto y a una situación social específica; de esta forma, desde el ámbito privado es llevada al ámbito público, por ejemplo en las marchas y actos masivos donde los participantes no sólo se manifiestan con su presencia física, sino que también llevando la fotografía del familiar desaparecido colgada en el pecho o en pancartas que llevan la leyenda “¿Dónde están?”.

Es así como, al hacer público lo privado y, por lo tanto, explicitar esta memoria, se busca el reconocimiento social de que efectivamente hubo violaciones a los derechos humanos y, como consecuencia de ello, hay ejecutados políticos y detenidos desaparecidos; y esto, tratándose de algo que hoy en día ya nadie pone en duda, podría entenderse como un logro obtenido. Además, se busca que la gente tome conciencia de lo que pasó y que las futuras generaciones conozcan los hechos. En estas materias, Augé (1998) sostiene que “una cierta ambigüedad va ligada a la expresión ‘deber de memoria histórica’, tan frecuentemente utilizada hoy en día. En primer lugar, quienes están sujetos a este deber son evidentemente quienes no han sido testigos directos o víctimas de los acontecimientos que dicha memoria debe retener” (p. 101).

La necesidad de rememorar, entonces, cumple varias funciones desde la óptica de los familiares directos y amigos de las víctimas: por una parte y, entremezclándose con el ámbito público, está al servicio de recomponer una memoria, esta vez desde “los vencidos”, y hacer efectivo el “nunca más” y el “ni perdón ni olvido”, que han sido algunas de las consignas usadas como bandera de lucha desde los inicios de la dictadura. Por otra parte, y ya en un ámbito privado, cumple con la función de mantener vivo el recuerdo de las víctimas; y en el caso específico de los hijos, ofrece la posibilidad de conocer y reencontrarse con los padres y, de cierta forma, suplir su ausencia, puesto que en la mayoría de los casos perdieron la vida cuando ellos eran muy pequeños. De esta forma, “al recordarlos se los trae al presente”.<sup>5</sup>

Al respecto podemos citar a una entrevistada:

Bueno, tiene dos connotaciones rememorar: está aquella que corresponde a lo individual, que es el acordarse de los seres queridos; y la rememoración pública tiene que ver con lo que hemos peleado mucho los familiares de detenidos desaparecidos, en general de víctimas de la represión durante la dictadura, que es el reconocimiento público.<sup>6</sup>

Ligado a lo anterior, la forma de recordar al familiar y al amigo ausente surge de manera espontánea en la cotidianidad de la vida diaria y, por lo general, no se busca una fecha específica para hacerlo; sin embargo, en el caso

<sup>5</sup> Entrevista a Pablo, hijo. 13 de abril de 2004.

<sup>6</sup> Entrevista a María Eugenia, viuda. 3 de marzo de 2004.

específico del GAP, ellos recuerdan a sus amigos de manera especial el día 4 de septiembre.<sup>7</sup> De esta forma, en función del vínculo con la víctima, podemos ver que, en términos generales, todos los recuerdan permanentemente, pero que cada uno pone un énfasis distinto en la forma de recordar: en el caso de los amigos está más presente el hecho de haber compartido y haber luchado por un mismo ideal, lo que significó que algunos perdieran la vida; en el caso de las madres, sienten que les arrebataron a los hijos en la plenitud de la vida; para las viudas (al menos una de ellas lo destaca con mayor detalle), la ausencia se manifiesta en fechas importantes para la familia, por ejemplo, cuando esta se agranda; para los hijos, en cambio, como ya se señaló, es una manera de conocer a sus padres.

Del mismo modo, en cuanto a la necesidad de rendir homenaje a los caídos, en las entrevistas se destaca de manera casi unánime la noción de heroísmo, de consecuencia y lealtad al entregar la vida por un ideal, razones más que suficientes para un merecido homenaje.

Por su parte, la elaboración de una memoria pública se diferencia un poco de la anterior en que no sólo busca mantener vivo el recuerdo de los caídos, sino que presenta un componente reivindicativo. Así, en los actos públicos se suele marcar una posición política y se manifiestan las demandas relativas a temas aún no resueltos, como el de la justicia (que está muy presente en las entrevistas realizadas). Es así que, en un primer momento, surgieron organismos de Derechos Humanos como el Fasic y el Codepu para prestar asesoría legal a las víctimas; posteriormente, además, se han dedicado a prestarles asistencia psicológica a través de programas de salud mental.

A lo anterior podemos agregar ciertas diferencias entre las agrupaciones de familiares y los organismos de Derechos Humanos. En las agrupaciones destacan la utilización de símbolos propios del mundo de los derechos humanos —como el clavel rojo, las fotos de los familiares y las velas— y el procurar rendirles homenaje a todos y cada uno de los compañeros caídos en el aniversario de sus muertes. En el caso de los organismos, ellos siempre han trabajado en función de las víctimas, apoyando las actividades organizadas por los familiares.

En cuanto a las actividades recordatorias, podemos observar una situación similar, ya que las agrupaciones de familiares realizan actividades en fechas clave.

Hay fechas que son de siempre, ¿no? Y las fechas que son de siempre son, por ejemplo, el 11 de septiembre, obviamente, que es una fecha conmemorativa imborrable, y no solamente imborrable, sino que yo creo que es una fecha que nunca va a pasar y ojalá nunca pase; el 8 de marzo, que es un día internacional que se conmemora en todo el mundo y que siempre fue un día en que se recordó y se conmemoró a las víctimas del género femenino, las mujeres; el día 1 de noviembre [...]. Posteriormente está la Semana Internacional del Detenido Desaparecido, que se conmemora la última semana del mes de mayo de cada año; el 30 de agosto, que es el Día Internacional del Detenido Desaparecido [...]; el 10 de diciembre que es el día de la Declaración Universal de los Derechos Humanos; el primero de mayo, donde se rinde homenaje a los trabajadores víctimas de la represión; el 4 de marzo, que es el día de la entrega del Informe Rettig.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Entrevista a Manuel, amigo y sobreviviente del GAP (Grupo de Amigos Personales, del Presidente Allende), 7 de enero de 2004.



Los organismos de Derechos Humanos también han estado presentes en fechas importantes, como el funeral de Sola Sierra (presidenta de la AFDD) o el reconocimiento de restos de detenidos desaparecidos.

A lo anterior cabe agregar que uno de los grandes aportes a la memoria histórica nacional lo constituyen los archivos de la AFDD, del Fasic, del Codepu y de la Vicaría de la Solidaridad, los cuales forman parte del Patrimonio de la Humanidad. Ello refleja no sólo la importancia y veracidad de la información en ellos contenida, sino que implica también su reconocimiento en el ámbito internacional. En este sentido, podemos señalar que los archivos, en sí, son un soporte de memoria en tanto operan como un testimonio o documento escrito. Ahora bien, si entendemos como sinónimos los términos “archivo” y “documento”, podemos rescatar las palabras de Le Goff (1991: 228), que sostiene que “el término latino *documentum*, derivado de *docere*, ‘enseñar’, ha evolucionado hacia el significado de ‘prueba’ y está ampliamente usado en el vocabulario legislativo”.

Retomando el tema de la memoria pública, es posible encontrar otro ejemplo de ella en acciones concretas. Una de estas es, por ejemplo, el cambio de nombre del Estadio Chile al de Estadio Víctor Jara, que cumple con las nociones antes mencionadas, ya que reivindica la memoria de ese artista brutalmente asesinado, lo que, en cierto modo, es un acto de justicia. También las muestras fotográficas, recitales, lanzamientos de libros y discografía, y la exposición retrospectiva que tuvo lugar en el Museo de la Solidaridad en septiembre de 2003, no sólo se presentan ante la memoria de toda la población como un acto reivindicativo, sino como una materialización de la memoria puesta al servicio de los vencidos —y, por qué no, de los vencedores—, en tanto opera como una “sanación a nivel nacional”,<sup>9</sup> ya que aquello que estaba oculto pasa a ser un saber colectivo.

## Lugares de culto

Respecto de los lugares de la memoria, a partir de las entrevistas podríamos establecer ciertas diferencias entre aquellos que, casi en su gran mayoría, son reconocidos por los entrevistados como “lugares institucionalizados”, y aquellos lugares que constituyeron los centros de detención y tortura. Entre los primeros se menciona el Palacio de Gobierno, la puerta de Morandé 80, el monumento a Salvador Allende en la Plaza de la Constitución y el Memorial al Detenido Desaparecido y Ejecutado Político del Cementerio General. Entre los segundos se pueden mencionar Villa Grimaldi, Londres 38, José Domingo Cañas. Y si bien la gran mayoría de las víctimas murió en los centros de detención, producto de la tortura, los homenajes suelen hacerse en los lugares señalados en el primer grupo.

En el caso particular de Villa Grimaldi, al haberse recuperado este espacio y haberlo convertido en un Parque por la Paz, poco a poco también se ha ido *institucionalizando* como uno de los que hemos denominado “lugares de culto”, a pesar de haber sido lugar de detención y tortura.

<sup>8</sup> Entrevista a Mireya García, vicepresidenta de la AFDD. 17 de febrero de 2004.

<sup>9</sup> Terminología utilizada por María Eugenia, viuda. Entrevista 3 de marzo de 2004.

Los lugares de culto adquieren, entonces, un carácter simbólico, puesto que se les atribuye un significado especial que no radica en el hecho de que, como ya lo mencionamos, en ellos se hayan producido específicamente las muertes, sino que su simbolismo viene dado por otros motivos: en primer lugar, la puerta de Morandé 80 tenía la importancia histórica de permitir el ingreso del Presidente a La Moneda sin que se le rindieran honores por parte de la Guardia de Palacio; en segundo lugar, todos quienes defendieron La Moneda durante el bombardeo fueron tomados prisioneros y trasladados vivos a centros de detención, a excepción del Presidente; en tercer lugar, como una manera de borrar todo lo anterior, en la reconstrucción de La Moneda durante la dictadura se colocó una ventana en lugar de la puerta de Morandé 80; y al cumplirse los treinta años del golpe militar, la puerta fue reabierta como una forma de recuperar todo lo que ella simboliza. Por otra parte, La Moneda en sí es simbólica, puesto que representa la institucionalidad democrática y, en oposición a ello, su bombardeo constituye el símbolo del poder derrocado.

En este mismo sentido, el monumento a Salvador Allende podría entenderse como el reconocimiento público a sus obras, a semejanza de lo que se ha hecho respecto de tantos otros Presidentes de la República; sin embargo, en este caso particular, más que un reconocimiento a su obra ha sido un homenaje y reconocimiento público a la forma dramática en que murió.

Ahora bien, un hecho no menor es que tanto La Moneda como el monumento a Salvador Allende se encuentren en el centro cívico de la ciudad, por lo tanto, un lugar por donde se transita habitualmente. No ocurre lo mismo con el Memorial del Cementerio General, que se encuentra en los extramuros de la ciudad —como señala Marco Antonio León (1997: 262), en la “ciudad de los muertos”—, ofreciendo de esta manera un espacio para la memoria, pero bastante apartado del centro: se lo hace público, pero distante del quehacer diario de la ciudadanía. El Memorial está inserto en lo que podríamos denominar el “espacio de la muerte” por excelencia, allí donde se supone que descansarán en paz los restos de los que fueron. Cumpliría con la doble función de remitir a la memoria y, al tener a su costado algunos nichos vacíos, ser el lugar adecuado donde enterrar a aquellos desaparecidos que puedan ser reconocidos. Sin embargo, da que pensar el hecho de que la cantidad de nichos sea insuficiente si pensamos que, entre detenidos desaparecidos y ejecutados políticos, suman alrededor de tres mil caídos.

Ahora bien, pese a su lejanía, el Memorial se ha constituido en el lugar donde culminan los actos de conmemoración, puesto que, aunque las muertes no ocurrieron ahí, se le atribuye un gran valor simbólico: es un reconocimiento público, por parte de la autoridad, de la existencia de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos; y ello implica que dejan de ser anónimos, ya que el nombre de cada uno está inscrito en esa inmensa lápida. Frente a ello, Todorov (2000: 18) aporta a nuestro análisis cuando señala que

nada debe impedir la recuperación de la memoria [...]. Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar. Existe, en Francia, un ejemplo perfecto de esa tarea de recuperación: el memorial de los deportados judíos, creado por Serge Klarsfeld. Los verdugos nazis quisieron aniquilar a sus víctimas sin dejar rastro; el

memorial recupera, con una sencillez consternadora, los nombres propios, las fechas de nacimiento y las de partida hacia los campos de exterminio. Así restablece a los desaparecidos en su dignidad humana. La vida ha sucumbido ante la muerte, pero la memoria sale victoriosa en su combate contra la nada.

En oposición a ello, no podemos dejar de mencionar que al interior del Cementerio General también nos encontramos con el Patio 29, lugar en el que fueron enterrados de manera clandestina muchos prisioneros en calidad de NN (es decir, no identificados). A partir de los gobiernos posdictatoriales, algunos de ellos han sido reconocidos tras las exhumaciones de restos óseos realizadas en función de las investigaciones judiciales que así lo ordenaron. En consecuencia, sus restos ahora tienen nombre y un lugar donde descansar.

## Conmemoración y ritualización

Señalábamos a Villa Grimaldi como un lugar que ha ido adquiriendo un carácter sacro luego de su transformación en un Parque por la Paz, en tanto año a año se desarrollan homenajes cada vez más masivos y emotivos en su interior. No obstante, al encontrarse alejada del centro de la ciudad, queda un poco marginada del tradicional trayecto que se recorre todos los 11 de septiembre. Es por ello que creemos que los lugares de culto por excelencia siguen siendo la puerta de Morandé 80, en el Palacio de La Moneda; el monumento a Allende, en la Plaza de la Constitución; y el Memorial del Cementerio General. Estos lugares —los primeros más que el último— son de tránsito permanente; sin embargo, cada “once” se transforman de espacio profano a espacio sagrado, revestidos por toda la simbología antes mencionada. A través de una “tradición inventada” (Hobsbawm 2002: 8), que surge de un hecho histórico real y concreto, cada año se desarrolla un despliegue ceremonial en que se recuerda a los familiares y amigos caídos durante la dictadura. De esta manera, a través del rito, se trae al presente aquel pasado doloroso, estableciendo una continuidad con él.

Los elementos antes mencionados nos permiten señalar que el vínculo entre la memoria y los espacios sacralizados donde ella se materializa, lo establece la ritualización desplegada en los actos de recordación y conmemoración de los caídos.

Tal como lo señala Marco Antonio León (1997), durante el siglo diecinueve la autoridad ya había establecido con claridad el trayecto que debían seguir las romerías hacia los Cementerios Católico y General. Dicha ruta inicialmente variaba un poco, según la iglesia donde se velaba al difunto, pero generalmente tomaba calle San Antonio, Puente sobre el Mapocho, Recoleta, Balmaceda, Avenida del Rosario y Cementerio.

De modo similar, la columna que marcha cada “once” sigue un recorrido ya estipulado. El rito se lleva a cabo de manera perfecta iniciándose en la puerta de Morandé 80; continúa en el monumento a Allende; luego sigue por calles Catedral, Bandera, Puente sobre el Río Mapocho, bordea el río hasta Avenida La Paz, y concluye en el Cementerio General en el Memorial del Detenido Desaparecido y del Ejecutado Político. Todo este itinerario se constituye, entonces, en una “geografía sacra”, en tanto los espacios profanos se sacralizan a través del ritual.

De esta forma, entonces, el recorrido que se sigue año tras año entre Morandé 80 y el Memorial comienza, de manera simbólica, en el espacio de la vida para concluir en el de la muerte.

Tomando en cuenta este recorrido, podemos complementar nuestro análisis a través del esquema siguiente en el que, en palabras de Mircea Eliade (1972: 335), podríamos considerar al Memorial como los extremos del recorrido por las calles y Villa Grimaldi y el espacio diferente al del mapa geográfico sa-



cralizado, el que incluye la Villa Grimaldi corresponde a la cartografía mental de un espacio mítico: ese que el rito recrea periódicamente y donde se despliega el relato de la vida y muerte de los héroes, en un ciclo siempre renovado.

Nuestro centro o *axis mundi*, por tanto, es el punto de partida de todas las ma-

<sup>10</sup> En relación con el “simbolismo del centro”, el autor señala que “si abarcamos los hechos en una visión general, podemos decir que el simbolismo en cuestión se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1º, en el centro del mundo se encuentra la “montaña sagrada”, allí es donde se encuentran el cielo y la tierra; 2º, todo templo o palacio y, por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una “montaña sagrada” y promovidos así cada uno de ellos a la categoría de “centro”; 3º, a su vez, el templo o la ciudad sagrada, puesto que son el lugar por donde pasa el *axis mundi*, son considerados como el punto de unión entre el cielo, tierra e infierno”.

nifestaciones conmemorativas del 11 de septiembre; corresponde al centro cívico de la ciudad y, por ende, a un lugar de tránsito permanente; es, por lo mismo, un espacio de vida.<sup>11</sup> Por su parte, Villa Grimaldi y el Memorial del Cementerio General se encuentran bastante alejados del centro y constituyen espacios de la muerte.

En relación con ello, en el punto relativo a los lugares de culto nos referimos al Memorial como “espacio de la muerte”. Respecto de Villa Grimaldi, también ya hemos señalado que con el correr del tiempo, y particularmente desde que se convirtió en un espacio de la muerte, se ha constituido en un lugar de culto y un espacio para la



Villa Grimaldi



Palacio de La Moneda



Memorial del  
Cementerio General

memoria; y ello no sólo para los familiares de los prisioneros y sobrevivientes de la Villa, sino que para la izquierda en general. Ya su entrada nos señala que “el olvido está lleno de memoria”. Hay quienes prefieren este espacio tal como se lo mantiene en la actualidad, en que sólo se conservó el portón de madera cerrado con candado de la que en el pasado fue la entrada al recinto, tras haberse demolido las demás estructuras originales para ser reemplazadas por monolitos o placas recordatorias que señalan los diferentes lugares donde, por ejemplo, se mantenía reclusos a los prisioneros, o donde se les torturaba. Entre ellos, uno de nuestros entrevistados se manifiesta de la siguiente manera:

En el caso de Villa Grimaldi, que se le cambia el sentido, se le cambia el sentido de que era una casa de tortura, con todo lo que ello implicaba, y es un parque, y a mí me produce una sensación mucho más placentera esa transformación a recordarla en otro contexto.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cabe agregar a lo anterior que La Moneda (nuestro *axis mundi*) es el centro del poder político nacional, lo cual, de por sí, la reviste de una importancia mayor a la de cualquier otro lugar.

Otros, por el contrario, piensan que “hay que ser fiel a la memoria, aunque duela”. Así lo señala un sobreviviente de ese centro de detención y tortura, y agrega que:

los lugares donde fueron los centros de tortura, los campos de detención, pero eso hay que recordar porque ahí hubo una parte de la historia, un proceso histórico que llegó hasta ahí. Entonces no podemos perderlo; hemos perdido mucha memoria; por ejemplo, Villa Grimaldi la demolieron y hoy día tenemos un Parque por la Paz, pero no es lo mismo. Fíjate que en los países europeos a nadie se le ha ocurrido demoler los hornos; los mantienen tal cual, no los demolieron.<sup>13</sup>

Tenemos, de esta manera, dos visiones respecto de un mismo hecho, y puede sorprendernos más aún que un ex prisionero prefiera conservar tal cual un lugar que sólo remite al dolor, del cual él también fue parte. Surge entonces la siguiente pregunta:

¿Por qué Villa Grimaldi tiene el significado que tiene? Porque por ahí pasó todo el dolor, porque por ahí pasó la tortura, porque por ahí pasó la muerte, porque pasó la desaparición y, por lo tanto, siempre va a tener una connotación del dolor; y por mucho que se haya transformado en un Parque por la Paz, siempre va a tener la connotación del dolor.<sup>14</sup>

## Los símbolos

A partir de la información obtenida a través de las entrevistas realizadas, podríamos señalar que entre los símbolos que se reconocen como propios del mundo de los derechos humanos encontramos las fotografías de los familiares desaparecidos, el clavel rojo y las velas. Todos ellos caracterizan los homenajes en tanto son elementos identificatorios que no sólo otorgan un sentido de pertenencia, sino que también son diferenciadores.

Cada uno de ellos tiene un significado particular y, en este sentido, pueden entenderse como un lenguaje de la memoria.

### *El clavel rojo*

Llevar flores al cementerio en homenaje a los muertos constituye una práctica habitual en nuestra cultura. Y llevar un clavel rojo es la forma que ha adoptado esa costumbre cuando se trata de recordar a los caídos por causas políticas. Antes de la existencia del Memorial y antes de encontrar a muchos de sus familiares, al no tener a quién llevarle una flor de manera específica —con nombre y apellido—, los deudos la llevaban al Patio 29, pensando que su familiar podía estar ahí. Que sea una flor roja también tiene su significado: por una parte, el rojo es un color de vitalidad, es un color que resalta y entrega fuerza y, de alguna manera, es contrario al negro, al luto, al dolor; es la conexión entre la vida y la muerte que los familiares no han podido vivir con plenitud.

<sup>12</sup> Entrevista a Pablo, hijo. 13 de abril de 2004.

<sup>13</sup> Entrevista a Gerardo, amigo y ex prisionero de Villa Grimaldi. 23 de abril de 2004.

<sup>14</sup> Entrevista a Mireya García, vicepresidenta de la AFDD. 17 de febrero de 2004.

Por otra parte, el rojo tiene que ver con que los familiares eran de izquierda, la cual siempre ha estado identificada con ese color.

Como señala Marco Antonio León (1997), las flores —el llevarlas año a año— expresan el deseo de crear una perennidad del recuerdo, así como lo hacen las fotografías que solían dejarse en algunas tumbas de los cementerios. También se las asocia al ciclo de renovación, por lo que representan la vida; pero, a la vez, son perecederas: al igual que los seres humanos, nacen de la tierra y, al morir, vuelven a ella.

### *Las velas*

En relación con las velas, Marco Antonio León (1997: 129) señala que su uso en los velorios fue significativo, pues “se decía, [que] era más fácil que el alma del difunto encontrase el camino hacia la luz celestial”. Ahora bien, dentro del contexto de los actos de derechos humanos, las velas tienen la simbología de la luz, de la esperanza, y la simbología del color: el amarillo irrumpiendo en la oscuridad de la noche. Las velas son también un tributo o una ofrenda que se les entrega a las víctimas como una manera de dales vida a través de la energía que fluye de la vela encendida. Son, de alguna forma, la “llamita de la esperanza”, que se extingue cuando se extingue la vela. Al igual que en el caso de las flores, aquí nos encontramos con la misma simbología, en tanto las velas también son perecederas: el fuego que de ellas emana tiene vida, pero es tenue y se extingue junto con la vela.

### *Las fotografías*

¿Qué ocurre cuando es negada la posibilidad de realizar un rito funerario, al no existir los cuerpos de las víctimas?

En estos casos, las fotos cumplen con el objetivo de evidenciar que esa persona existió, que tenía vida al momento en que se la llevaron y, por lo tanto, está desaparecida por la acción del hombre. La fotografía constituye, así, una clara materialización de la memoria; incluso, ocupa un lugar especial en el cuerpo: no se lleva en cualquier parte, sino que en el lado del corazón. Además, muchos familiares la llevan siempre consigo, casi como una forma de protección.

La fotografía puede entenderse, entonces, como la materialización del duelo inconcluso: al no existir el cuerpo del familiar asesinado, su imagen fotográfica no sólo evidencia este hecho, sino que además es la manera a través de la cual sus deudos le rinden homenaje; es decir, suple, de cierta forma, la no existencia de un cuerpo que sepultar, y de una sepultura que visitar.

Martine Déotte (2000: 94-96) hace un interesante análisis al respecto, remontándose al rito funerario realizado por los griegos a los desaparecidos en combate:

El cadáver inencontrable después de una guerra constituye una tremenda prueba que sacude a los vivos, y el rito funerario debe desplegar un desfile simbólico: sobre la cama vacía, llevada con gran solemnidad, descansan los cuerpos doblemente desaparecidos de los ciudadanos/soldados. Para los griegos, las almas de aquellos cuerpos privados de sepultura eran condenadas a vagar sobre el *Styx* durante cien años, cautivos de los peores tormentos. Para evitarles este sufrimiento, tanto a los vivos como a los muertos,





Fuente: *20 años. Un camino de imágenes* (Santiago: Corporación Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, 1997).

los antiguos elevaban un cenotafio, un ataúd vacío para todos aquellos cuyos restos no podían ser encontrados e invitaban las almas de los muertos a adueñarse de él, a residir en él. [...] Los funerales prescinden difícilmente del cuerpo, que sirve de punto de apoyo a diferentes prácticas: maternación, aseo, velorio, cortejo y exequias. Su ausencia trae una duda interminable en cuanto a la realidad de la muerte y la imposibilidad del rito funerario que debe canalizar el trabajo del duelo en el sentido de Freud. [...] Es, por tanto, crucial fijar la traza de la muerte con una cama vacía, un retrato, un nombre grabado, una cruz, una estela. Sólo se puede matar al muerto, como dicen los Mossi (una etnia de Costa de Marfil), si sus restos o un sustituto están fijados en un lugar que permitirá cultivar su memoria. [...] La desaparición programada de los cuerpos es insoportable para los sobrevivientes. Para aquellos que quedan, no hay duelo posible sin que el sufrimiento pueda anclarse en un lugar y en relatos. [...] La paz de los vivos, para retomar las palabras de L. V. Thomas, o bien el trabajo del duelo, sólo se obtiene mediante los ritos necesarios de la muerte, que se apoyan esencialmente en la atención prestada al cadáver o a su sustituto. Este último exige respeto y consideraciones, anclaje en un lugar para su puesta en memoria. [...] Cuando se les prohíbe a los vivos enterrar a sus muertos negándoles sus cuerpos o sus últimos relatos, pareciera que el espacio público y político, el pasado, la filiación, la sobrevivencia misma, se encuentran devastados para siempre. Se les prohibió el cementerio y, por lo tanto, el duelo a las madres de Buenos Aires y a otras en América Latina y también hoy en Argelia y ellas, con gran sabiduría, se tomaron la plaza para reclamar justicia y verdad.

Como lo señala el autor, ya en la Grecia antigua el rito funerario se presenta como una necesidad para los familiares de las víctimas, en el sentido de poder cerrar

un ciclo, el de la vida que, por cierto, termina de manera natural con la muerte. Sin embargo, cuando esta posibilidad es negada, el duelo de los familiares se posterga de manera interminable. Como consecuencia de ello, en el caso nuestro se repite una y otra vez, año a año, cada 11 de septiembre, el cortejo funerario con la ausencia del cuerpo del difunto pero, a cambio de ello, su fotografía. De esta forma, el cortejo fúnebre culmina de manera lógica —podríamos decir— en el espacio de la muerte, en un Memorial donde, de manera simbólica, están inscritos los nombres de cada uno de los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos con una presunta data de muerte, lugar al cual se les lleva flores.

## Recapitulando

Después de un recorrido por aquellos lugares donde se realizan los actos de recordación y conmemoración a los caídos en Santiago de Chile, pudimos describir y analizar los procesos de la memoria, tanto individual como colectiva, desarrollada por *los vencidos*; memorias que, como vimos, presentan elementos diferenciadores, pero que a veces también se entremezclan.

De este modo, al hablar de una elaboración de la memoria se la puede entender en el sentido literal del término, es decir, como un proceso de construcción —o de elaboración y reelaboración— en el tiempo, donde es el propio ser humano el actor protagónico en la selección de los elementos que deben ser recordados año a año a través de acciones concretas (actos, homenajes, ritualización). Así, este despliegue de memoria surge como una construcción social y cultural por parte de *los vencidos* y se instala de manera concreta en lugares específicos a través de los actos de recordación y conmemoración. Dicho de otra forma, *los vencidos*, pese a todo lo que sufrieron producto de las violaciones a sus derechos fundamentales, fueron capaces de construir y desarrollar esta memoria.

Otro elemento importante de destacar en la construcción de la memoria colectiva es la existencia de una identidad de grupo; percibida en las manifestaciones públicas, denota un sentimiento de pertenencia que remite a los ideales plasmados en el proyecto de la Unidad Popular y establece la diferenciación con “los otros”. De esta manera, memoria e identidad van de la mano: el poder recordar ciertos elementos del pasado refuerza, a la vez que sostiene, la identidad de grupo. A ello podemos agregar que, tanto la memoria como la conmemoración, son un soporte de esa identidad de grupo, la que podríamos caracterizar como fundamentalmente femenina, puesto que la gran mayoría de quienes perdieron la vida fueron hombres y, como lógica consecuencia de ello, quedaron las madres y viudas construyendo esa memoria. Sin embargo, frente a esta generalidad podemos distinguir el caso de los GAP, en que nos encontramos ante una identidad de grupo mayoritariamente masculina, en tanto dicho grupo estaba constituido preferentemente por hombres.

Finalmente, podemos señalar que el hecho de que se conmemoraran los treinta años del golpe de Estado contribuyó de manera positiva en el desarrollo de esta investigación, puesto que dicha situación condujo a un mayor despliegue de memoria y, por tanto, a enriquecer el fenómeno de estudio a través de reportajes especiales en los periódicos y canales de televisión, muestras fotográficas, lanzamientos de libros y discografía, exposiciones, actos conmemorativos por parte del Gobierno, además

de los realizados tradicionalmente por las agrupaciones de familiares y los partidos políticos de izquierda.

## Referencias bibliográficas

- Augé, Marc. 1998. *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Déotte, Martine. 2000. "Desaparición y ausencia de duelo". En *Políticas y estéticas de la memoria*, ed. Nelly Richard. Santiago: Cuarto Propio.
- Déotte, Jean-Louis. 1998. *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*. Santiago: Cuarto Propio.
- Eliade, Mircea. 1972. *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era.
- Hobsbawm, Eric. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica S.L.
- Le Goff, Jacques. 1991. *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- León, Marco Antonio. 1997. *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago: LOM Ediciones.
- Piper Shafir, Isabel. 2000. "Memorias del pasado para el futuro". En *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, comp. Mario Garcés y otros. Santiago: LOM Ediciones.
- Stern, Steve. 2000. "De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)". En *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, comp. Mario Garcés y otros. Santiago: LOM Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

# E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales en las Américas

Sebastian Thies \*

Sebastian.Thies@uni-bielefeld.de

Partiendo de las tendencias actuales de integración económica, política y cultural en las Américas, el siguiente texto indaga en cómo la nación, después de su crisis en los años ochenta y noventa, se va reacomodando en este contexto político y cultural globalizado. En la medida en la que se ha ido perdiendo la estructura monológica de la “pedagogía nacional” (Bhabha) y su pretensión de representar a todos y a cada uno de los grupos sociales que forman parte de la nación, la función de este discurso se ha modificado en manos de diversos actores sociales y culturales, para convertir a la nación en un recurso político y cultural adaptable a una gran diversidad de intereses y de públicos.

Estos desarrollos han sido enfocados, entre otros, en el Simposio Internacional “E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales en las Américas”, celebrado en abril de 2005 en la Universidad de Bielefeld, Alemania, que se presenta en la segunda parte de este texto.

## La nación como recurso político y cultural en los procesos de integración interamericana

La integración económica, política y cultural de las Américas que actualmente se está negociando en la Organización de los Estados Americanos, en el marco del Área de Libre Comercio de las Américas y en los otros organismos transnacionales de la región (Mercosur, Pacto Andino, la Asociación Latinoamericana de Integración – ALADI, la

\* Universidad de Bielefeld, Alemania, Facultad de Lingüística y Estudios Literarios; Profesor de Literaturas Hispánicas y de Comunicación.

Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe – ALBA, etc.), constituye un proyecto con un marcado carácter utópico, por estar vinculado mayoritariamente a los intereses políticos y económicos de reducidas partes de las hegemonías nacionales y transnacionales. Por eso no sorprende que el ambicionado itinerario de EEUU de establecer el Área de Libre Comercio hemisférico para el 1 de enero de 2005 se haya frenado por medio de una masiva movilización de la sociedad civil en su contra, y de la consiguiente oposición de algunos gobiernos latinoamericanos. Este hecho ya ha producido un cambio de rumbo en las negociaciones, abriendo perspectivas para otras formas de participación de la sociedad civil. Todavía no se puede decir hasta qué grado se impondrán finalmente los intereses de las grandes multinacionales estadounidenses y el *grand récit* de la modernización neoliberal propagado por los conglomerados transnacionales de los medios masivos. Tampoco se puede vislumbrar el alcance que tendrán los acuerdos sobre la gobernabilidad, los derechos humanos y los derechos de minorías étnicas en la cultura política de las Américas y la vida de sus habitantes. Lo que sí queda claro, sin embargo, es que la renegociación de las relaciones interamericanas y la transnacionalización de los medios y de la industria cultural que la acompañan acabarán transformando profundamente el imaginario del hemisferio americano y de los Estados-naciones que lo componen.

La discusión acerca de estos procesos políticos y culturales de la transnacionalización tiene una tendencia a dejar de lado el papel de la nación como modelo de organización política o de narración identitaria, juzgándolo un concepto hasta cierto grado caduco. La siguiente propuesta, no obstante, considera que la transformación de la nación y de las comunidades imaginadas nacionales (Anderson 1983) es un aspecto clave para el entendimiento de estos procesos de integración interamericana. Es cierto que desde la perspectiva posmoderna o “poshistórica” de los años ochenta y noventa parecía ya inminente su desaparición o disolución (Castells 1997: 27). Una gran variedad de factores había contribuido a que mundialmente se produjera una crisis de la nación y de las narraciones identitarias en que ella se funda. Entre las causas principales que se aducían figuran factores de índole macroeconómica y política. Por un lado, la globalización económica hace que los instrumentos de intervención nacional parezcan insuficientes. Por otro lado, el ajuste en el sistema internacional después del fin de la guerra fría ha ejercido una fuerte presión sobre las naciones, llevando así a una integración transnacional para poder hacer frente a las fuerzas hegemónicas de nivel internacional.

De igual importancia han resultado cuestiones de índole cultural relacionadas con los imaginarios sociales de lo nacional y lo transnacional: la multiculturalidad, resultante de la migración masiva, y la multiétnicidad han puesto en tela de juicio la pretensión del discurso nacional de representar a todos y a cada uno de los grupos sociales que componen la nación (Bhabha 1994). En este contexto, ha sido de gran influencia la deconstrucción de los conceptos esencialistas de lo nacional. Los conceptos constructivistas, narrativos o performativos que han tomado su lugar reconocen el hecho de que, en las circunstancias actuales, la identidad nacional constituye para el individuo sólo una entre varias posibles identificaciones en todo un sistema de referencias identitarias complementarias o competitivas.

Otro factor importante en la crisis de la nación es el de las repercusiones que tuvieron el desarrollo tecnológico de los medios masivos y la Internet para la configuración de las comunidades imaginadas. La transnacionalización de los medios y de

las industrias culturales ha disminuido en los países latinoamericanos las posibilidades por parte de las hegemonías nacionales de monopolizar lo que Bhabha (1994) concibe como “pedagogía nacional”. Mientras hasta los años ochenta, la radio y la televisión habían podido forjar para las sociedades heterogéneas latinoamericanas una imagen de lo que era la comunidad nacional, en las sociedades contemporáneas la ubicuidad de bienes culturales provenientes de EEUU o producidos por los grandes consorcios mediáticos latinoamericanos desdibuja modelos identitarios nacionales homogéneos y claramente definidos (Barbero 1993). A partir de los años noventa, estas industrias culturales han sido las que han marcado los imaginarios sociales y se han vuelto puntos de referencia de las narraciones de identidad colectiva. El manifiesto pastiche “Presentación del país McOndo” de Alberto Fuguet y Sergio Gómez ejemplifica, mediante un coqueteo posvanguardista con posiciones homólogas a la “colonización” espiritual efectuada por la industria cultural estadounidense, cómo se construyen identidades culturales en este contexto:

Latinoamérica es, irremediablemente, MTV latina, aquel alucinante consenso, ese flujo que coloniza nuestra conciencia a través del cable, y que se está convirtiendo en el mejor ejemplo del sueño bolivariano cumplido, más concreto y eficaz a la hora de hablar de unión que cientos de tratados o foros internacionales. De paso, digamos que McOndo es MTV latina, pero en papel y letras de molde.

Y seguimos: Latinoamérica es Televisa, es Miami, son las Repúblicas bananeras y Borges y el Comandante Marcos y la CNN en español y el Nafta y Mercosur y la deuda externa y, por supuesto, Vargas Llosa. (Fuguet y Gómez 1996: 16)

En el fondo, el texto es una crítica subversiva a la estrechez de las culturas nacionales latinoamericanas y a los mercados editoriales sustentados por ellas, porque falta una estructura de distribución internacional, lo que impide a los escritores nacionales la acumulación de capital simbólico al nivel transnacional. Por lo tanto, las manifestaciones de la cultura audiovisual transnacional y sus íconos se vuelven referencia obligada para una generación cuyo capital cultural común se basa tanto en sus hábitos de consumo televisivo como en las pasadas glorias del *boom* latinoamericano que la precede. Su identidad colectiva como generación yace en la transgresión de los confines que les impone la identidad nacional y, al mismo tiempo, en la desacralización de la Gran Patria bolivariana que había sido punto de referencia para el discurso identitario de los integrantes del *boom*. En un acto de ruptura, Fuguet y Gómez sustituyen el sueño bolivariano por las manifestaciones culturales de la industria mediática hegemónica. De esta manera, fundamentan la identidad de su generación en una negación del legado cultural “propio” y en una afirmación de lo que los hace formar parte de un segmento social de alcance transnacional.

Mientras que en la industria televisiva, editorial y cinematográfica predominan estructuras vinculadas a ciertos centros hegemónicos que controlan la producción, distribución y contenidos de bienes culturales, el World Wide Web constituye un reto distinto al discurso de la nación. Por su estructura participativa descentrada y los costos reducidos de la producción y distribución transnacional de discursos y de bienes culturales, el WWW constituye un factor considerable en la transformación de nociones de espacio público nacional. Proporciona la base para la formación de movimientos sociales que operan al mismo tiempo a escala local y transnacional y

logran tener una influencia considerable en la agenda política nacional e internacional (Castells 1996). La “guerrilla mediática” del movimiento neozapatista y sus redes de apoyo internacional se han vuelto un ejemplo paradigmático de cómo la sociedad civil organizada por medio del WWW pudo frenar la represión militar en un conflicto social y étnico que, tan sólo unos años antes, se hubiese considerado un problema de la heterogeneidad nacional mexicana sin trascendencia sobre las relaciones internacionales (Trejo Delarbre 1994; Cleaver 1998; Castells 1997: 72-83). En la era de la “network society”, sin embargo, el caso constituyó uno de los pasos principales hacia el desmantelamiento del gobierno priista y del centralismo político y cultural mexicano en que había basado su poder en las décadas anteriores.

En los aspectos arriba mencionados se manifiesta, sin duda, una profunda crisis de la nación. Sin embargo, la relación entre la nación y la globalización no es de ninguna manera tan contradictoria como nos lo quiere hacer creer la perspectiva teleológica del *grand récit* del neoliberalismo. Como destaca Castells en su crítica a Gellner y Anderson, la aparente contradicción entre nación y globalización surge solamente cuando se iguala el Estado-nación, que sí está siendo severamente afectado por el nuevo orden globalizado, con la nación como comunidad imaginada (Castells 1997). El discurso de la nación, lejos de desaparecer, ha mostrado en los últimos años una considerable reacomodación en este contexto globalizado. Esto no se puede atribuir sencillamente a repentinos brotes de una ideología ya caduca en las supuestas periferias subdesarrolladas del orden mundial. Más bien, se puede ver en todo el mundo occidental que la nación ha tenido un auge como recurso político y retórico entre políticos de las más diversas orientaciones: desde la derecha neoconservadora en EEUU, con sus poderosas “fábricas de consenso”, hasta sus antagonistas políticos de izquierda, como el presidente venezolano Hugo Chávez. Al estudiar los manifiestos del mismo Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), para retomar el ya mencionado ejemplo paradigmático de la lucha transnacional antiglobalizadora, se puede mostrar que existe en ellos un profundo arraigo en el discurso nacional-revolucionario. Como parte de la lucha, el EZLN recurre estratégicamente a conceptos identitarios nacionales y los invierte, sin que trascienda en el fondo la semántica de lo nacional.

Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria. [...] Estamos en medio de una gran guerra que ha sacudido al México de finales del siglo XX. La guerra entre quienes pretenden la perpetuación de un régimen social, cultural y político que equivale al delito de traición a la patria, y los que luchan por un cambio democrático, libre y justo. La guerra zapatista es sólo una parte de esa gran guerra que es la lucha entre la memoria que aspira a futuro y el olvido con vocación extranjera. (García de León 1998: 81 y s.)

Otro factor muy influyente en la reacomodación del discurso de la nación es la crisis actual de la multiculturalidad. Este concepto que, hace unas décadas, había contribuido a cuestionar el imaginario del espacio cultural homogéneo de la nación, ha sufrido severas críticas desde los centros hegemónicos nacionales. Es un hecho evidente que hay una heterogeneidad social y cultural en los países del hemisferio occidental que, por la migración masiva y los flujos transnacionales de bienes culturales, va en pleno aumento. Sin embargo, el creciente número de teóricos del neo-etnocentrismo europeo o euroamericano, entre ellos el Samuel Huntington de *Who are we?* (2004), ha logrado tener una influencia decisiva en los dispositivos de la política



intercultural en gran parte del mundo occidental y cuenta, además, con un considerable apoyo popular.

Todo esto muestra la situación paradójica de que la nación sigue siendo un instrumento político imprescindible en el ámbito globalizado —inclusivo para imponer las mismas políticas de la globalización mercantil que, en el fondo, menguan su poder—. El discurso de la nación sirve tanto para legitimar la política económica unilateralista y expansionista de los EEUU, como para contraponérsele y fortalecer la imagen del Estado-nación como último baluarte contra la globalización desenfrenada.

El hecho de que hasta los exacerbados reivindicadores del Estado-nación y de su —bien o mal cumplido— papel como protector de la sociedad nacional sienten la necesidad de vincularse de manera transnacional y de participar en la “network society” de la “era de información”, muestra, según se ha dicho, que en el fondo no existe una incompatibilidad entre las identidades nacionales y la globalización. A pesar de que se están renegociando constantemente las narraciones identitarias en las que se basan las comunidades imaginadas nacionales, su existencia misma parece obedecer más bien a factores que exceden el orden de la *courte durée*. Así, Smith afirma ya en los años ochenta:

Through a community of history and destiny, memories can be alive and actions retain their glory. For only in the chain of generations of those who share an historic and quasi familial bond, can individuals hope to achieve a sense of immortality in eras of pure terrestrial horizons. In this sense, the formation of nations and the rise of ethnic nationalisms appears more like the institutionalization of “surrogate religion” than a political ideology, and therefore far more durable and potent than we care to admit. (Smith 1989, cit. en Castells 1997: 31) <sup>1</sup>

A pesar de esta aparente continuidad, la función misma de la nación parece haber cambiado de manera sustancial, adaptándose en forma y contenido a las circunstancias políticas y a los nuevos medios en los que se basa. No se puede hablar ya de una estructura monológica del discurso de la nación controlado desde la cúspide del poder. Más bien hay una gran variedad de grupos —hegemónicos o no-hegemónicos— que hacen uso estratégico de este discurso para imponer sus propios intereses políticos, económicos o culturales. La nación, que había sido el marco incuestionado de significación cultural de una sociedad, se convierte en un mero recurso político o cultural.

En *Consumers and Citizens*, García Canclini reflexiona acerca de las repercusiones que la transnacionalización de las industrias culturales y los nuevos medios tendrán sobre las identidades nacionales y las narraciones en las que se basan:

[...] national and local identities will endure to a degree that we resituate them within multicontextual communication processes. Dynamized in this way, identity will not be

<sup>1</sup> “Por gracia de una comunidad de historia y destino, los recuerdos pueden vivir y las acciones retener su gloria. Porque sólo en la cadena de generaciones de aquellos que comparten un vínculo histórico y casi familiar, pueden los individuos tener la esperanza de lograr un sentido de inmortalidad en eras de horizontes puramente terrestres. En este sentido, la formación de naciones y la emergencia de nacionalismos étnicos parece más la institucionalización de una ‘religión sustituta’ que una ideología política; y con ello, mucho más durable y potente de lo que nos atrevemos a admitir”. [Trad. de Ed.]

seen simply as a ritualized narrative, the monotonous repetition proclaimed by certain fundamentalisms. As a narrative that we renew continually, that we reconstruct with the collaboration of others, identity should be understood as a coproduction. (García Canclini 2001: 95)<sup>2</sup>

Refiriéndose a éxitos internacionales del cine latino, como *Como agua para chocolate* (dir.: A. Arau, 1992), García Canclini destaca de qué manera la distribución y el marketing por parte de las industrias culturales transnacionales producen un efecto de “desfolclorización”: “Tales películas revelan que la identidad y la historia —incluso las identidades locales o nacionales— aún caben en las industrias culturales con exigencias de alto rendimiento financiero” (García Canclini 2001: 93). De esta manera, se produce un efecto de “reterritorialización” dentro de prácticas culturales globalizadas y “desterritorializadoras”, con la finalidad de diversificar la oferta de bienes culturales por parte de las grandes multinacionales de la industria mediática.

La problemática a la que García Canclini alude se manifiesta de manera acentuada en el cine de Hollywood, que tiene que recaudar gran parte de las altas inversiones necesarias en los mercados del extranjero —mayoritariamente en Europa y en América Latina—. En este cine existe una gran variedad de prácticas de “streamlining” intercultural, es decir, que aprovechando gustos y hábitos de consumo que coinciden en ciertos segmentos sociales a escala global, se producen contenidos híbridos y homologables a las diversificadas exigencias de los mercados internacionales (García Canclini 2001: 121 y ss.). Sin embargo, una parte considerable de la producción cinematográfica y televisiva estadounidense se caracteriza —sobre todo en tiempos de crisis como los nuestros— por un exacerbado discurso nacionalista, una cosmología dicotómica, una ética minimalista y una “cartografía cognitiva” que divide al mundo en “la” Nación y en los “otros” espacios, lo que en conjunto colinda con un ideario abiertamente expansionista o neo-imperialista (Kaplan y Pease 1993). El hecho de que películas como *U 571* (dir.: J. Mostow, 2000), *Pearl Harbour* (dir.: M. Bay, 2001), *Black Hawk Down* (dir.: R. Scott, 2001) y *Windtalkers* (dir.: J. Woo, 2004), para nombrar tan solamente algunas de las muchas películas hollywoodenses financiadas por el Pentágono en los últimos años (Robb 2004), encuentren un mercado en el exterior no puede atribuirse a que el público “desfolclorice” su discurso identitario nacionalista. Tampoco se trata de una sencilla imposición de gustos por parte de los cuasi monopolios hollywoodenses a un público reticente en sus supuestas periferias —es decir, América Latina y Europa—. Si estas películas tienen un público en el exterior, es porque el nacionalismo y sus mono-mitos constituyen de por sí un código cultural globalizado. La industria mediática estadounidense tiene, por su ubicuidad, una influencia determinante sobre la matriz de interpretación de bienes culturales audiovisuales a escala global. Es por eso que, en el extranjero, el discurso nacional “ajeno” que dicha industria propaga puede servir como una especie de “significante flotante”, es decir, como trasfondo sobre el

<sup>2</sup> “[...] las identidades nacionales y locales pueden persistir en la medida en que las resituemos en una comunicación multicontextual. La identidad, dinamizada por este proceso, no sólo será narración ritualizada, la repetición monótona pretendida por los fundamentalismos. Al ser un relato que reconstruimos incesantemente, que reconstruimos con los otros, la identidad es también una coproducción”. Versión en español en <http://www.nossa.unal.edu.co/biblos/consumidoG0001.rtf> (visitado 26 octubre 2005).

que se puede proyectar el anhelo propio de pertenecer a un colectivo caracterizado por las mismas estructuras identitarias nacionalistas. De esta manera, se puede considerar parte de la homogenización cultural globalizada la propagación y afirmación de identidades nacionales en las supuestas “periferias” de Hollywood, a partir de la apropiación del “contenido de la forma” (White) del discurso nacionalista y hegemónico estadounidense.

La asimetría en las relaciones culturales entre Angloamérica y América Latina impide que los procesos antes mencionados se inviertan. Sin embargo, la afirmación de la cultura nacional en bienes culturales latinoamericanos puede ser más que un mero llamado a una recepción de tipo exotista<sup>3</sup> en EEUU. Esto se puede ver en el videoclip “Frijolero” (2003), de Molotov, un grupo mexicano de *metal hip hop* que, con himnos de empoderamiento popular, ha alcanzado renombre internacional en la contracultura antiglobalizadora y, no obstante, forma parte del sistema estelar de la MTV latina. Por basarse en una transculturación de la contracultura afroamericana originada en los guetos urbanos de EEUU, la música de Molotov constituye ya de por sí un cruce intercultural e interamericano. Sin embargo, en las canciones que tienen un marcado carácter político y antihegemónico, Molotov retoma elementos musicales de la música popular latina, recurriendo así a un lenguaje musical que facilita la identificación de un público masivo entre latinoamericanos y latinos en EEUU. Estas canciones —entre ellas “Frijolero”, con su referencia a la música norteña y a los Tigres del Norte— ofrecen un lenguaje musical y una narración identitaria basados en un lenguaje ritual comunitario, lo que sin duda contribuye a su éxito en un público masivo perteneciente a segmentos sociales muy variados.

“Frijolero” escenifica un diálogo violento entre unas figuras prototípicas mexicanas que cruzan la frontera norte y un agente de la Patrulla Fronteriza. La negociación de identidades que aquí se lleva a cabo hace uso de toda la gama de recursos retóricos posmodernos de la cultura fronteriza: un concepto de identidad performativo afín al discurso poscolonial, la re-ocupación simbólica del territorio fronterizo por los mexicanos, la transgresión del orden social discriminatorio en los EEUU, la deconstrucción de la supremacía de la población WASP (White Anglosaxon Protestant) y el festejo carnavalesco de la hibridización cultural. Sin embargo, el videoclip constituye una especie de entrecruzamiento de conceptos identitarios contrapuestos y dirigidos a distintos segmentos del público internacional de la MTV latina. Mientras que para el público de los *borderlands* —de las zonas limítrofes— el videoclip propone un espacio fronterizo en el que se desvanecen las jerarquías sociales basadas en las identidades étnicas, este mensaje se sobrepone a un discurso de afirmación acrítica de la narración de la nación mexicana. En “Frijolero”, la narración se apropia de la voz subalterna de los espaldas mojadas en su “destino manifiesto” camino al norte como sinécdoque de la comunidad nacional, y crea desde una posición centrista una narración identitaria basada en un discurso de victimización nacional que culmina con el grito de autoafirmación en el refrán de “No me llames frijolero, pinche gringo...”.

Como en gran parte de la cultura latina de EEUU, son los espacios intersticiales

<sup>3</sup> El calificativo “exotista”, proveniente de los estudios de la literatura modernista (Juan Ramón Jiménez), se refiere en este contexto a una hermenéutica de “lo otro”, que reduce a este a un estatus de cliché exótico.

de la frontera los que desempeñan la función de un núcleo argumentativo en esta narración de identidades interamericanas. Al mismo tiempo, el discurso identitario propuesto por Molotov afirma un concepto identitario basado en un imaginario territorial e imbuido de una simbología nacional mexicana. En esto difiere marcada-mente de las actuaciones del conocido artista mexicano-americano y “border brujo” Guillermo Gómez Peña,<sup>4</sup> quien niega radicalmente la futura subsistencia de identidades nacionales en el “menudo chowder” identitario del hemisferio americano, y pronostica que nada quedará céntrico y todo se convertirá en frontera (Gómez Peña 1996: 7). En el fondo, existe una serie de analogías entre las obras de Peña y de Molotov en cuanto al acoso de las fronteras topográficas, étnicas, sociales y simbólicas existentes para los latinos en EEUU, y en la poetología carnavalesca y performativa de sus obras. Sin embargo, el arte performativo de Peña circula sólo en los reducidos circuitos de consumo cultural de la pequeña elite multicultural estadounidense, porque aún para el público masivo en los *borderlands*, el desvanecimiento completo de las identidades nacionales parece ser una visión más bien desconcertante que anhelable (García Canclini 2003: 301). En cambio, el polivalente discurso identitario de Molotov en “Frijolero” responde tanto a la imaginación de transgredir las fronteras culturales y étnicas, como al anhelo de la reafirmación de lo nacional como lo “propio”. Esta estrategia puede considerarse como perfectamente homologable por una industria cultural transnacional que maneja las identidades nacionales, la interculturalidad y la hibridación obedeciendo una lógica de mercado.

El hecho paradójico de que sea la industria cultural transnacional la que cubre la demanda de narraciones identitarias nacionales en un público masivo de ambos lados de la frontera México/EEUU, muestra la dialéctica que existe entre el orden nacional y el transnacional en los actuales procesos de la globalización —es decir, de la “integración política, económica y cultural” interamericana—. Los intereses económicos de la industria cultural y las repercusiones que tienen sobre la divulgación de narraciones identitarias nacionales en un público masivo son, sin duda, tan sólo una parte de los múltiples factores que influenciarán el futuro papel de la nación. Sin embargo, constituyen un indicio de que las identidades nacionales continuarán desempeñando un papel importante mientras la industria cultural los considere redituables económicamente, produciendo así un factor de retroalimentación de los imaginarios nacionales desde el orden transnacional.

### Simposio Interamericano “E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales”, en la Universidad de Bielefeld, Alemania

Las complejas relaciones entre identidades nacionales y transnacionales son también el tema del programa de Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld, Alemania. Basándose en una cooperación interdisciplinaria con expertos en estudios

<sup>4</sup> “*Border Brujo* (video, 60 min. color, 1989) muestra un viaje ritual-lingüístico a través de la frontera Estados Unidos/México. Fue escrito y actuado por el artista interdisciplinario Guillermo Gómez Peña. Este, en la guisa de un shaman intercultural, encarna a quince figuras diferentes, cada una hablando en un idioma distinto, representación simbólica de las fronteras entre el norte y el sur, lo anglo y lo latino, el mito y la realidad, la legalidad y la ilegalidad, el arte y la vida”. En <http://www.twn.org/record.cgi?recno=116> (visitado 26 octubre 2005). [N. de E.]

culturales, sociales y políticos de Iberoamérica, EEUU y Canadá, este programa se propone indagar las (re-)negociaciones de lo nacional en los procesos de integración interamericana y las repercusiones culturales y sociales que estos procesos están causando en la actualidad. Para iniciar esta cooperación, se celebró en abril de 2005 el Simposio Internacional de Estudios Interamericanos “E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales en las Américas”, con la participación de académicos destacados de Chile, México, EEUU y Alemania en la Universidad de Bielefeld. El simposio se centró en tres núcleos temáticos: a) la importancia fundamental de los medios de comunicación en la construcción de identidades colectivas; b) la influencia de instituciones políticas nacionales e internacionales en la integración interamericana; y c) cuestiones relacionadas con la heterogeneidad cultural y étnica.

En el primer núcleo temático partimos del importante papel que desempeñan los medios en los procesos de (de)construcción de identidades nacionales y transnacionales. Asimismo, se analizó el impacto de Internet y de la industria televisiva y cinematográfica en la construcción de nuevos espacios públicos. Especialmente Internet, con su estructura descentrada —aunque de acceso limitado—, sugiere cambios sustanciales en la constitución de grupos sociales portadores de identidades transnacionales. Además, se manifiestan cambios sustanciales en la forma y la semántica de las narraciones identitarias colectivas que se pueden relacionar con estructuras igualmente cambiantes en la participación mediática.

Otro aspecto de gran interés para los estudios interamericanos es la oferta de medios masivos para la minoría cultural hispanohablante en EEUU, ya que ella desempeña una función clave en el imaginario de una proyectada integración cultural interamericana. Retomando la polémica causada por el libro de Samuel Huntington, *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*, Francisco Hernández Lomelí (México) enfocó el impacto de la televisión latina sobre la lengua, la cultura y la identidad hispana en EEUU. Además, hubo una serie de estudios que versaron sobre las narraciones identitarias en el cine chicano, las representaciones de la comunidad chicana desde una perspectiva ‘queer’,<sup>5</sup> y las políticas culturales de la industria musical con sus circuitos de distribución diferenciados para el mainstream y la música latina. Muy discutido fue en este contexto la perspectiva del “mainstreaming”<sup>6</sup> integracionista que amenaza la identidad cultural de los latinos en EEUU, al mismo tiempo que les abre mayores posibilidades de participación mediática.

El segundo núcleo temático entabló un diálogo entre los estudios culturales y cuestiones de índole sociológica y politológica. Se investigó el papel de las instituciones nacionales e internacionales en la integración política y cultural de las Américas a partir de dos ejemplos: por un lado, la contextualización recíproca de las políticas de la memoria en Chile y Argentina; y por otro, las propuestas de integración política de la Organización de Estados Americanos. Una de las cuestiones principales discutidas en este contexto fue de qué manera los derechos humanos desempeñarán una función clave en la creación de una cultura política de dimensiones transnacionales.

En el marco de los estudios sobre la heterogeneidad cultural y étnica en las Américas, que formaron el tercer núcleo temático de este simposio, José Bengoa (Chile)

<sup>5</sup> Para una introducción a la teoría “queer”, que abarca la reciente crítica cultural a conceptos de heteronormatividad y patriarcado, véase Teresa de Lauretis (1991).

expuso sobre los procesos de formación identitaria en la sociedad chilena capitalina, haciendo hincapié en las experiencias traumáticas que siguen marcando el Chile posdictatorial. Bengoa destacó la relación paradójica que se da entre la adelantada globalización de la economía chilena y la orientación de la población hacia identidades colectivas locales.

Esta fragmentación de lo nacional y la relación estrecha entre el nivel local y el transnacional caracteriza también a los movimientos indígenas, a los que se dedicaron dos estudios sobre la etnización y la des-etnización del espacio político en la región andina. Se enfocó, entre otras cosas, la relación entre etnización y gubernamentalidad, mostrando cómo movimientos étnicos y conceptos de multiethnicidad pueden ser integrados al paradigma neoliberal por parte de instituciones internacionales.

A estas investigaciones se sumaron algunas aproximaciones, desde una perspectiva generacional, a los cambios lingüísticos y a la formación de identidades de clase dentro de la minoría cultural hispanohablante de EEUU. Entre ellas, destaca la aportación de José Limón (EEUU) sobre la formación de una clase media mexicano-americana. Al describir desde un enfoque biográfico el carácter procesual de la formación de identidades colectivas, este estudio dio pie a la indagación de tendencias integracionistas de grupos étnicos minoritarios en EEUU. Estas reflexiones llevaron a una crítica de los conceptos de hibridez, de transculturación, de mestizaje cultural y del “third space” (Bhabha 1994) que se discutieron, relacionándolos con las subyacentes narraciones identitarias y su sesgo cultural y teórico.

A manera de conclusión, se puede mencionar que el fructífero diálogo internacional e interdisciplinario que caracterizó al Simposio Interamericano “E Pluribus Unum? Identidades nacionales y transnacionales” hizo hincapié sobre la necesidad de seguir estudiando más a fondo los imaginarios culturales en las Américas que se están formando en torno a lo nacional y a la transnacionalización de los espacios políticos, económicos, étnicos y culturales. Para tal finalidad, las discusiones iniciadas en “E Pluribus Unum?” se complementarán con la organización de dos encuentros interamericanos en la Universidad de Bielefeld: “ImagiNaciones. Cine documental y la narración de la nación en las Américas”, que tuvo lugar en noviembre de 2005; y “De Patrias y ‘Matrias’: Género y nación en las Américas”, en noviembre de 2006.

## Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Barbero, Martín. 1993. *Communication, Culture, and Hegemony: From the Media to Mediations*. New York: Sage.

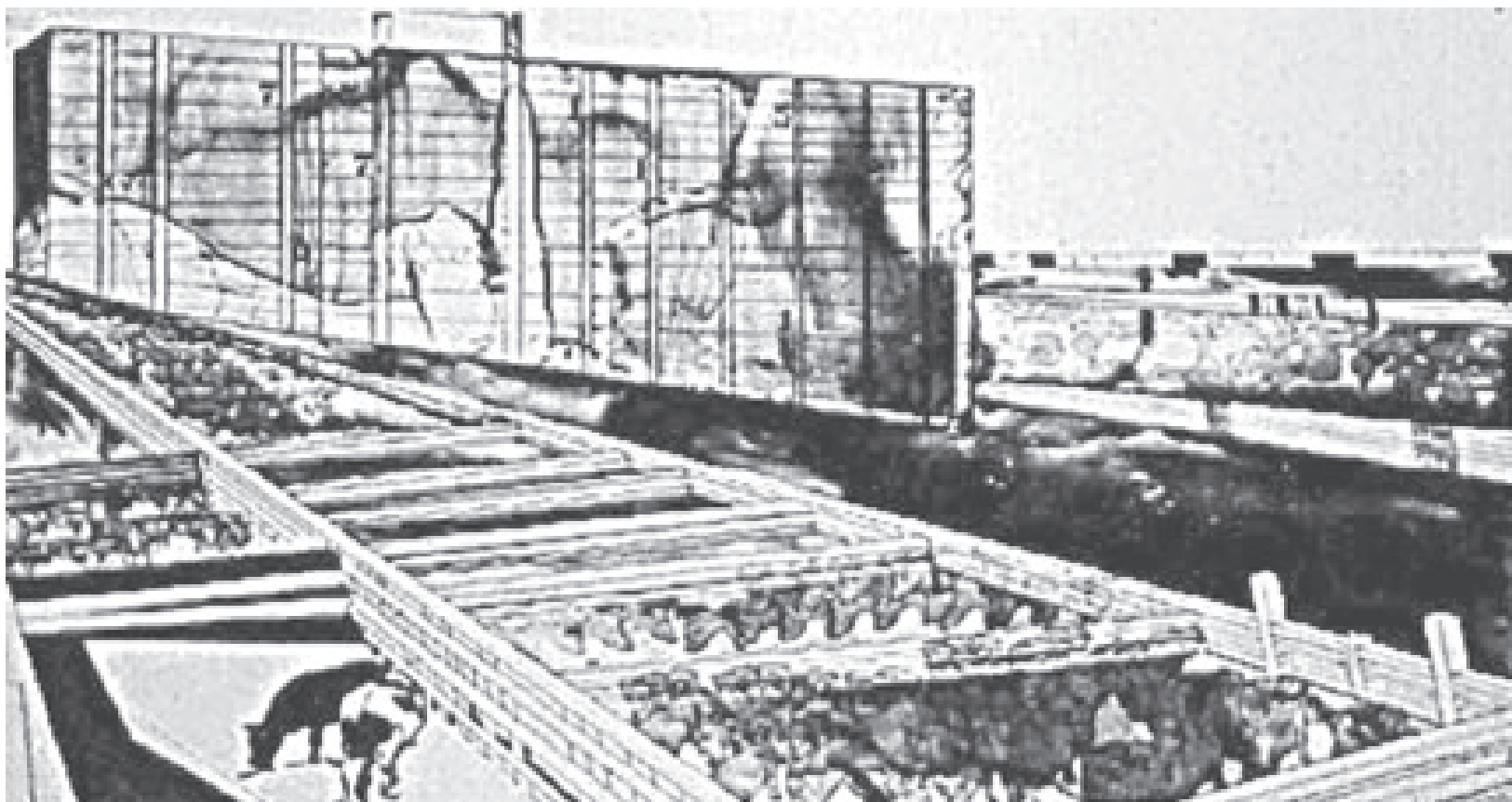
Bhabha, Homi. 1994. “Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”.

<sup>6</sup> La expresión “mainstream” (corrientes predominantes) se refiere al sector de la sociedad cuyas aspiraciones de integración y movilidad social se canalizan a través de vías institucionales, y cuyos comportamientos y expectativas se ajustan a las normas y valores predominantes. Véase Rubén Katzman, “Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos”, *Revista de la Cepal* Santiago) 75 (dic. 2001): 171-189. En: <http://www.undp-povertycentre.org/publications/poverty/Seducidosyabandonados-Katzman2001-CEPAL.pdf> (visitado 26 octubre 2005). [N. de E.]



- The Location of Culture*. New York: Routledge, pp.139-170.
- Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA: Blackwell.
- . 1997. *The Power of Identity*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Chomsky, Noam; Edward S. Herman. 1988. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.
- Cleaver, Harry. 1998. "The Zapatista Effect: The Internet and the Rise of an Alternative Political Fabric". *Journal of International Affairs* 51, no. 2: 621-640.
- de Lauretis, Teresa. 1991. "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction". *differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (verano), no. 2: iii-xviii.
- Fuguet, Alberto; Sergio Gómez. 1996. "Presentación del País McOndo". *McOndo*. Barcelona: Mondadori, pp. 9-18.
- García Canclini, Néstor. 2001. *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2003 [1989]. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.
- . 2002 [1999]. *La globalización imaginada*. México, D.F.: Paidós.
- García de León, Antonio, ed. 1998. *EZLN. Documentos y comunicados*. Vol. 3: 2 de octubre de 1995 - 24 de enero de 1997. México, D.F.: Era.
- Gómez Peña, Guillermo. 1996. *The New World Border: Prophecies and Loqueras for the End of the Century*. Los Angeles: City Lights.
- Huntington, Samuel. 2004. *Who are we? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Kaplan, Amy; Donald E. Pease, eds. 1993. *Cultures of U.S. Imperialism*. Durham: Duke.
- Robb, David L. 2004. *Operation Hollywood: How the Pentagon Shapes and Censors the Movies*. New York: Prometheus Books.
- Smith, Anthony D. 1989. "The Origins of Nation". *Ethnic and Racial Studies* 12, no. 3: 340-67. (Citado en Castells 1997, 31).
- Trejo Delarbre, Raúl. 1994. *Chiapas. La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas*. México, D.F.: Diana.
- White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in a Global Era*. Durham: Duke University Press.
- . 1997 [1992]. "Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America". En *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, eds. George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores. Minneapolis: University of Minnesota Press.





"Otrosí", 1985. Heliografía iluminada sobre papel, 160 x 100 cm. Serie *Vacas*.

## Identidades urbanas

La ciudad se ha segmentado en Chile, y también en muchas partes del mundo. Santiago es varias ciudades. La existencia de espacios públicos se ha reducido y se han construido crecientemente espacios enrejados, que hemos denominado "espacios corporativos". Las personas buscan vivir bien, mejorar sus calidades de vida, compartir con los demás, pero la ciudad se cierra sobre sí misma, creando fronteras urbanas.

En esta sección se analizan diversas formas de vivir en la ciudad, desde la de quienes ven en la segregación de los condominios una salida comunitaria valorada y valorable, a la de aquellos que recuerdan los antiguos barrios de ciudadanos, como San Miguel; también están los que se ven enfrentados a una modernidad salvaje, como en La Florida, y los pobladores que viven a orillas del río Mapocho. Es una ciudad segregada y desigual: unos viven en ella con opulencia, mientras otros subsisten en la miseria. Por ella intentan caminar las siguientes reflexiones.

# Identidades urbanas en Santiago de Chile\*

Francisca Márquez B.\*\*

Este artículo indaga en la construcción de aquellos principios de identificación y diferenciación que a los habitantes de la ciudad de Santiago les permiten o dificultan reconocerse como parte de un mismo país, de una misma ciudad.

## Presentación

A modo de hipótesis, la investigación se planteó que los sistemas de integración de la sociedad chilena se habrían erosionado fuertemente, afectando sus antiguos referentes. Como mostraremos en este artículo, el estudio realizado en distintas localidades de Santiago confirma dicho supuesto, pero indica que en esta ciudad coexisten y se superponen numerosas formas de integración social. Tal planteamiento tiene como base cinco estudios monográficos de comunas, barrios y grupos en que se construye o reconstruye un discurso identitario: i) adultos de estratos medios de San Miguel; ii) adultos de estratos medios de La Florida, iii) adultos de estratos medio altos de Huechuraba; iv) adultos de estratos bajos y pobres de Renca, Maipú y Cerro Navia; y v) jóvenes de estratos bajos pertenecientes a grupos juveniles hip hop.<sup>1</sup>

\* Este artículo presenta los principales resultados de la investigación sobre identidades urbanas, realizado en el marco del proyecto Fondecyt 1020266, "Identidad e identidades: La construcción de la diversidad en Chile".

\*\* Universidad Academia Humanismo Cristiano; Colegio de Antropólogos de Chile.

<sup>1</sup> Los cinco fueron desarrollados en el mismo proyecto Fondecyt citado, y sus resultados particulares se presentan en este mismo volumen.

Un primer rasgo, común a estos ciudadanos, es la percepción de que la acelerada modernización que vive el país —y cuyo principal exponente es la ciudad— es un proceso que irrumpe avasallando todo aquello que fueron o quisieron ser. Sea que se trate de familias de estratos medios o de sectores populares, predomina en ellas la percepción de que sus proyectos identitarios tienden a erosionarse y abortarse en el contexto de esta metrópolis que es Santiago.

Enfrentados a una modernización despótica y en la cual la ciudad pareciera perder sus espacios públicos y de encuentro, surge el temor al otro y el repliegue entre iguales, y ello especialmente entre los estratos medios. En los sectores de estratos bajos y pobres, por su parte, la experiencia se construye desde la obligada exclusión y el estigma de peligrosidad que representan para el resto de la sociedad.

Tres aspectos son, a nuestro parecer, relevantes para comprender las identidades urbanas en Santiago: i) la tensión entre modernización y construcción de “fronteras” identitarias, que en el caso de esta ciudad tiene como contexto una segregación territorial histórica, a la que se superpone de forma creciente la segmentación social; ii) la contradicción entre modernización y formas comunitarias, que en este caso toma la forma de una ciudad privada, moderna, anónima y excluyente, frente a la localidad o el barrio como espacio de convivencia, encuentro y actoría local; y iii) como consecuencia de los dos aspectos anteriores, se da una tendencia creciente al abandono de la metrópoli en tanto modo de vida urbano, ya sea por la recreación de nuevas formas de vida en los bordes de la ciudad, la salida hacia regiones (tal como lo indica el último Censo 2002), o simplemente a través del ensimismamiento en la melancolía y la añoranza de una ciudad y un modo de vida pasados.

Estos tres aspectos están fuertemente articulados entre sí. Todos dan cuenta de una transformación de esta sociedad urbana frente al acelerado proceso de modernización y globalización que vive nuestro país. La chilena es una sociedad que desde los años setenta ha visto desaparecer progresivamente el Estado protector al que estaba habituada y que durante la década de los noventa logró, de manera relativamente exitosa, adaptarse a las condiciones de la economía de mercado, pero que sorpresivamente descubrió la fragilidad y vulnerabilidad de esa promesa. La crisis de fines de los años noventa está presente en gran parte de los relatos recogidos en los diversos estudios, pero en especial en la clase media emergente, que ciertamente sufrió con mayor fuerza la contracción del crecimiento económico. Los efectos de esta crisis tuvieron impacto en los modos de vida de cada uno. Desprovistos de protección social y sin las redes de sociabilidad tradicionales, estos habitantes urbanos comenzaron a repensar nuevas respuestas frente a la violenta modernización de los noventa y a buscar una mejor calidad de vida. Lo hicieron ya sea a través de la recreación de comunidades cerradas, la construcción de tribus juveniles, el encierro en los estrechos márgenes de las villas, la reclusión en los hogares, o simplemente mediante la construcción de un relato nostálgico e idealizador de la vida de antaño... Cada uno, a su particular manera, busca responder y mitigar los efectos de una modernización que rompe con las expectativas que la misma incubó en cada uno de ellos.

Chile es uno de los países, junto con Argentina y Uruguay, más urbanizados de América Latina. Desde temprano, en los años treinta, se consolidó el predominio de la población urbana. En 1952, el Censo Nacional indicaba que Santiago había pasado de poco más de 900 mil habitantes en 1940, a casi 1.400.000 habitantes. La extensión del área urbana aumentaba también a un ritmo vertiginoso y Santiago se transformaba en una *ciudad de masas*, al decir de Armando de Ramón.

Un modo de vida urbano caracteriza a cerca del 90 por ciento de la población chilena, que habita desde hace ya generaciones en las ciudades. Para el año 2002, una gran cantidad de hogares medios, y también pobres, contaba con las condiciones básicas de la vida urbana, evidencias de una sociedad que mejora sus ingresos, modifica sus pautas de consumo y adhiere a un modo de vida urbano.

Hasta la década de los sesenta, la Región Metropolitana era la principal y prácticamente la única que atraía población, mientras las demás eran expulsoras de



Fig. 1. Dibujo de Santiago realizado por una pobladora que habita en Cerro Navia. Santiago toma la forma de Chile. Los puntos señalan los lugares que ella habitualmente visita. Destaca la antigua fábrica Fanaloza donde trabaja su marido, la Municipalidad de Providencia donde vive. En el extremo de su dibujo señala Estación Central, donde toma el tren para visitar a sus parientes en el sur.

ella. El imaginario de Santiago como ciudad de las oportunidades se asentaba.

El crecimiento de la ciudad, sin embargo, alimentado por la migración de una población predominantemente rural y de trabajadores no calificados, hoy parece detenerse. Por primera vez, el crecimiento de la población metropolitana no se explica por los flujos migratorios, como sucedió en el período de las grandes migraciones rurales-urbanas de los cincuenta y sesenta. Asimismo, es la primera vez que se observa que, en conjunto, las demás regiones son capaces de retener e incluso atraer población metropolitana. Según el último censo, se puede observar que son más los que salen que los que entran a la Región Metropolitana, y esta diferencia tiende a acentuarse en la población adulta mayor (INE 2003).

Aun así, la tendencia a la concentración demográfica en la Región Metropolitana persiste.<sup>2</sup> Santiago continúa siendo la gran ciudad del país, muy superior al resto de las ciudades en magnitud demográfica, poder económico, político y cultural. La apertura de la economía chilena a los mercados mundiales reafirma el papel de San-

tiago como nodo secundario dentro de la red de las grandes ciudades globales (De Mattos 2004). Contrariamente al discurso descentralizador, se reconoce en Santiago una tendencia a la concentración de actividades y capital. Analizando el fenómeno de la metropolización, De Mattos comprueba que desde mediados de los ochenta en adelante, en Santiago se concentran los servicios financieros (sedes de bancos extranjeros, sistema bancario nacional, bolsa); los servicios al productor (consultoría, marketing, informática); los servicios educacionales superiores; las actividades industriales y la inversión extranjera. Santiago es aún Chile.

Sin embargo, al finalizar la década de los noventa, como lo señala el PNUD en su Informe de Desarrollo Humano del año 1998, a pesar de los avances en términos de su "urbanización" y mejoramiento de los indicadores macroeconómicos, los indicadores subjetivos de los chilenos dan cuenta de una gran disgregación e insatisfacción.



Fig. 2. Dibujo de Santiago realizado por una pobladora de Cerro Navia. Santiago adquiere la forma de Chile. En él se observan algunos puntos de referencia: la comisaría, la Teletón, la catedral, el consultorio, el cementerio... lugares que ella visita regularmente por sus hijos, cuando han sido detenidos o han muerto después de largas enfermedades. El Palacio de La Moneda, está al centro de su dibujo, al igual que el Hogar de Cristo. A ambas instituciones recurre por problemas económicos y familiares.

Los relatos de los habitantes de Santiago indican que las aspiraciones a la modernidad se viven y se sufren contradictoriamente, que la tensión existencial y social no está ausente.

No sólo el crecimiento económico del país no fue suficiente para terminar con la pobreza, sino que también, junto a una economía abierta y globalizada, la vulnerabilidad de la sociedad entera se agudizó. Hoy la enorme magnitud de la brecha de desigualdad entre los chilenos se deja sentir en toda su crudeza. Las prácticas y discursos se caracterizan por el descontento de parte importante de la población y su desconfianza hacia un modelo con evidentes dificultades para conjugar modernización y distribución más equitativa de las oportunidades, en una sociedad cada vez más

<sup>2</sup> Según el Censo del 2002, en la Región Metropolitana la población urbana cuadruplica a la población urbana de las dos regiones que la siguen, la Quinta y la Octava: respectivamente, 5.875.013 habitantes; 1.409.902 y 1.528.306.

estamental y fragmentada.

Tal vez sea justamente en esta evidencia que haya que buscar las claves explicativas para comprender por qué, a pesar de que en las cifras y en la percepción de gran parte de los chilenos Santiago sigue teniendo la centralidad de siempre, pareciera llegar a su fin la tendencia histórica marcada por las grandes migraciones, y el imar-

urbana y de las oportunidades



Fig. 3. Dibujo de Santiago según una mujer de estrato alto. En él, la ciudad comienza en Américo Vespucio y termina en la cordillera. Destacan la Avda. Kennedy y sus grandes edificios, el Hotel Hyatt, el Mall Parque Arauco y los exclusivos barrios de La Dehesa y Los Dominicos. El resto de la ciudad no aparece.

de movilidad y progreso.

### Segregación y fronteras identitarias

Una primera conclusión de esta investigación da cuenta de la percepción de los santiaguinos de vivir en una ciudad que, si bien cuenta con signos evidentes de modernización (más viviendas en altura, más metros, más centros comerciales, más carreteras, más medios de comunicación...), también persiste en construir fronteras y murallas que la vuelven territorialmente segregada y socialmente segmentada. Esta es la contradicción de una urbe que, junto con modernizarse, conserva históricos patrones de segregación territorial y a la que se superpone de forma creciente el *temor al otro*.

La segregación territorial en Santiago es un buen espejo de la desigual distribución del ingreso de los habitantes de esta ciudad. En Santiago, los datos de pobreza e indigencia exhiben, ya iniciado el siglo veintiuno, una expresión espacial muy diferenciada. Los extremos fluctúan, según la encuesta Casen 2000, desde un nivel de pobreza de 26 por ciento por ciento en la comuna de La Pintana —zona periférica sur, con grandes conjuntos de vivienda social— a un 0,3 por ciento en la comuna de Las Condes. El Índice de Desarrollo Humano (PNUD), que incorpora además indicadores de salud, educación e ingresos por comunas, confirma esta tendencia. En efecto, los sectores que tienen un IDH más alto están ubicados hacia el nororiente de Santiago,<sup>3</sup>

mientras que hacia el poniente se ubica un conjunto de comunas de menores ingresos y con niveles muy bajos de IDH.<sup>4</sup>

Esta segregación no sólo tiene una expresión residencial y de acceso a los servicios públicos, sino que también se materializa en las pautas de movilidad espacial de los habitantes de las distintas zonas de la ciudad. Según datos de Celade (J. Rodríguez 2005), en sectores de estratos altos, como Vitacura y Las Condes, más de 60 por ciento de los residentes se desplaza sólo entre tres comunas de la zona oriente (Vitacura, Las Condes, Providencia) para trabajar. En comunas pobres y periféricas como Cerro Navia, en cambio, sólo 20 por ciento de los habitantes trabaja en su misma comuna, y el resto debe movilizarse para hacerlo en comunas más céntricas de la ciudad.

Tal como lo advierten los grupos de debate y las etnografías, la persistencia de la segregación residencial tiende a agravar para los más pobres la desocupación, la delincuencia y la violencia intrafamiliar al interior de sus territorios. La tendencia a la guetización de los territorios más pobres y marginales no sólo contribuye a una fuerte estigmatización de sus habitantes, sino que también destruye y erosiona la organización de la vida urbana, haciendo que los residentes en la ciudad progresiva-

vigilada. La percepción



Fig. 4. La ciudad de Santiago según los dibujos de un matrimonio que habita en la comuna periférica de Maipú. A la izquierda el dibujo de la mujer; en él destaca las comunas donde tiene parientes, todas comunas pobres. A la derecha el dibujo del hombre; en él se observa la mayor parte de las comunas de Santiago, que él conoce gracias al trabajo en fletes que realiza con su camioneta.

de inseguridad en la ciudad y el propio barrio aumenta a menores ingresos de las familias. Mientras 71 por ciento de los habitantes de estratos altos se siente seguro en su vecindario, sólo 55 por ciento de los pertenecientes a estratos bajos percibe que su vecindario ofrece seguridad. Pero la cifra más decidora es que pobres y ricos se sienten altamente inseguros en el centro de la ciudad de Santiago (71 por ciento), lugar

<sup>3</sup> Las comunas de Vitacura, Providencia, Las Condes, Lo Barnechea, La Reina, Ñuñoa y La Florida.

<sup>4</sup> Las dos comunas con IDH más bajo son Cerro Navia y Lo Espejo.





ser ciudadano. Con la dispersión del espacio público, el distanciamiento casa-trabajo, la falta de espacios intermedios, la pregunta por este ciudadano se vuelve más compleja e inasible. Los habitantes de San Miguel, la llamada República Independiente, nos recuerdan a través de su relato melancólico cómo los componentes que marcaron alguna vez sus identidades se han desterritorializado, quedando muchedumbres fraccionadas,



Fig. 6. Dibujo de Santiago según una mujer analfabeta y migrante del sur de Chile. En él destacan las banderas chilenas y los principales referentes de esta capital: la catedral, la comisaría, el campamento (la “toma”) y, finalmente, la sede social.

con apenas vagos residuos de historia colectiva.

En una ciudad que se moderniza y se fragmenta a ritmo vertiginoso, no es de extrañar que las identidades que en ella se incuban tiendan a desdibujarse, a volatilizarse. Sin imágenes, sin referentes urbanos, sin lugares significativos que permitan orientarse y reconocerse en la diversidad morfológica y gris de la ciudad, la identidad urbana tiene dificultades para construirse (Lynch 1998). Como la profesora de La Florida que, emocionada, narra su horror cuando descubre que los viejos árboles de su comuna, que a ella tanto le gustaba contemplar, habían sido cortados para construir el metro. O los pobladores de la periferia que no logran reconocerse y resignificar el nuevo espacio de la villa, añorando el campamento construido a pulso por generaciones de pobladores.

Estos habitantes nos indican que el proceso de construcción de la identidad urbana se ha complejizado porque las formas de vivir, de habitar y transitar la ciudad se han vuelto contradictorias y riesgosas. Recorrer la ciudad, desear caminar por ella, se hace difícil, peligroso, para unos y para otros. La identidad ya no se delimita únicamente por el lugar de origen o por el barrio en que se habita, sino por una diversidad de convenciones y elementos culturales en permanente movimiento, como el vestir, el habla, el estilo, el *habitus*, la trayectoria, la clase, el trabajo, el consumo, la inclusión o la exclusión del mercado. Al mundo de la ciudad y de la vida urbana —en su calidad de diverso y heterogéneo— se le teme. En un contexto de desigualdad, la diversidad de referentes culturales que atraviesa la cotidianidad de este *urbanitas* es

leída como signo de la vulnerabilidad que acecha en cada esquina. Orientaciones y significados fragmentados hablan de una *'desapropiación'* y erosión creciente de los viejos referentes identitarios y entidades colectivas que confirmaban la oposición entre los de abajo y los de arriba, los ciudadanos y el Estado, los empleados y los patrones...

Frente a este vacío, las fracturas urbanas, las fronteras al interior de la ciudad, aparecen como la expresión y el recurso de integración e identificación al interior del propio grupo de pertenencia; pero también de exclusión y distinción en relación al resto de la sociedad. El actual proceso urbano da cuenta de la consolidación progresiva de un modelo de ciudad de fronteras, marcada por la afirmación de una ciudadanía privada y una comunidad fuertemente fragmentada.

Lo señalado nos advierte que los procesos modernizadores vividos al interior de la ciudad de Santiago no han permitido atenuar los problemas de polarización social y segregación residencial; por el contrario, han ido reafirmando los procesos de estigmatización y temor mutuo entre los mismos ciudadanos. Santiago sigue siendo una ciudad segregada a "gran escala".

El acelerado desarrollo de la ciudad de Santiago se ha ido plasmando en modos de relación social que se superponen y se evitan en el espacio, generando una temida heterogeneidad cultural en la ciudad. Santiago, país del centro, esconde en su interior un sinnúmero de fronteras y murallas internas que demarcan este territorio de archipiélagos y dificultan la identificación de sus habitantes con ella. A la ciudad preexistente se superponen hoy muchas ciudades que emergen. La ciudad en permanente explosión de los años cincuenta pareciera no cesar de expandirse y, simultáneamente, fragmentarse.

## Modernización, comunidad y ciudadanía

Una segunda conclusión de nuestra investigación nos muestra la profunda contradicción que actualmente se percibe entre modernización urbana y formas comunitarias de vida, entendidas estas últimas como el predominio de los lazos de confianza y horizontalidad en la ciudad. Esta contradicción se expresa en la percepción de habitar una ciudad moderna, pero fundamentalmente privada, anónima y avasalladora, sin espacios comunes que permitan significarla. Frente a este anonimato progresivo, la localidad o el barrio, concebidos como espacios de convivencia, encuentro y actoría local, resurgen en el imaginario de los santiaguinos con nuevas fuerzas.

La percepción de que la modernidad se impone y rompe con la posibilidad de hacer y tener un lugar en la ciudad está, desde distintas miradas, siempre presente entre estos habitantes de Santiago. La ausencia de espacios públicos e intermedios entre la vivienda y la gran ciudad no sólo exacerba la percepción de indefensión frente al otro, sino que también promueve el repliegue y la privatización de la ciudad. El uso y disputa de las escaleras de los blocks en los conjuntos de viviendas sociales constituye el caso más extremo de ausencia de espacios intermedios entre la vivienda y la ciudad como totalidad que permitan desplegar una sociabilidad propia. Si, para los pobladores, el campamento —con sus pasajes y sus rincones laberínticos contruidos con el compromiso de todos— protegía y resguardaba frente a las amenazas de la ciudad y otorgaba una impronta identitaria, la villa —conjunto de casas estrechas, homogéneas y desprovistas del cobijo y de los espacios comunitarios contruidos

participativa y colectivamente— no puede sino ser lugar de disputa, de indefensión, serialidad y anonimato, y negación de la propia identidad.

Junto al deseo de vínculos sociales de protección y sociabilidad, entre los santiaguinos persiste también el imaginario y la nostalgia por la vida bucólica y rural. La experiencia de haber vivido en el campo no es condición necesaria para que este imaginario identitario opere. Ya sea como “resistencia” y “resguardo” frente a los males de la modernidad, o bien como “fuerza” y “recurso” para vivir en la urbe y levantar un “estilo” de vida más acorde a las propias aspiraciones, el deseo de una mejor calidad de vida, más calma, más verde, más apacible y más comunitaria, está siempre presente. Surgen identidades nostálgicas de la comunidad perdida, que como resistencia a la vida urbana y moderna conducen a escapar de ella y refugiarse en un modo de vida “rural”, o a reproducir en la ciudad viejos modos de sociabilidad comunitaria; son identidades que a partir de sus añoranzas y propuestas construyen —o al menos reproducen— un proyecto de sociabilidad comunitaria en su territorio, que paulatinamente introduce transformaciones a la trama urbana.

Todos estos relatos identitarios, pasivos o activos en términos de la concreción de un proyecto de vida, nos hablan de lo que sus habitantes quisieron y querrían que fuera el modo de vida urbano. Más que distanciarse de la urbe, lo que se desea es tomar distancia de lo que ella representa y del modelo de sociedad predominante que en ella se expresa. El territorio del barrio se constituye progresivamente en una unidad (imaginada o practicada) de resistencia comunitaria y de posibilidad de construir una ciudad más propia en su dimensión social (la *civitas*) y material (la *urbe*).

Lo paradójico es que la vida social y la cultura, a pesar de los crecientes procesos de globalización y metropolización de nuestra ciudad, siguen estando ligados a la comunidad territorial, al barrio. La hipótesis según la cual en la urbe habría una tendencia a la dislocación o desaparecimiento de los fundamentos de la vida comunitaria, pareciera matizarse. En las sociedades urbanas, la comunidad pareciera prevalecer a través de la primacía de la consanguinidad, la soberanía de la costumbre, la ilusión colectivamente mantenida de una reproducción de la identidad (Bonte & Izard 2001). Y cuando ello no ocurre, como es el caso de las villas o guetos urbanos, la nostalgia por esas formas de sociabilidad comunitaria nos recuerda la importancia de no confundir modernización y globalización con democratización e igualdad.

Es evidente, por otra parte, que el sentimiento de pertenencia en nuestras ciudades pareciera ya no ser propio solamente del vecindario, sino de un gran espectro de espacios dispersos en el contexto urbano. Aun así, una creciente revalorización de los vínculos de intercambio simbólico y afectivo toma lugar en el pequeño territorio que representa el barrio y el vecindario. Por tanto, si bien se ha transformado la homologación entre sentimiento de pertenencia y proximidad espacial, lo cierto es que también asistimos a una resignificación de las referencias identitarias en el contexto urbano.

Coincidimos con Richard Sennet (1995) cuando afirma que el surgimiento de comunidades cerradas sobre sí mismas es una respuesta a la impersonalidad del sistema capitalista, una suerte de reivindicación o apuesta por una forma de vida más humanitaria. Pero, ciertamente, junto a la sacralización del territorio local, el *amor al gueto* acecha, negándose así un principio básico a la vida moderna y urbana, que es justamente la libertad que otorga el intercambio de experiencias con otros.

La creciente segmentación territorial de las ciudades y del país hace que este proceso de guetización sea válido para todos los sectores sociales (la adscripción a un espacio no es privilegio sólo de los pobres). Por cierto, el territorio constituye hoy día en nuestra ciudad de Santiago un recurso de integración e identificación al interior del propio grupo de pertenencia, pero también de distinción y diferenciación en relación al resto de la sociedad. Las representaciones de nosotros mismos en el mundo están íntimamente ligadas con las maneras en que ocupamos el espacio y hacemos territorio.

Hoy, en un escenario donde los Estados-naciones pierden capacidad de aglutinar todos los sentidos e imaginarios de su pueblo, las ciudades y sus barrios resurgen como escenarios privilegiados para el avance de nuevas formas de ciudadanía, con referentes más “concretos” y manejables que los de las abstracciones nacionales. Las antiguas identidades nacionales y de clases parecieran ser reemplazadas por una multitud de identidades particularistas que se expresan de manera esporádica y reactiva en la ciudad (Salman et al. 1999).

Frente a la modernización, las tecnologías y las ciudades anónimas, el campo y sus tradiciones surgen como una última esperanza frente a los procesos y fenómenos de la globalización y de la modernización, señala García Canclini (1993). La búsqueda de habitar entornos más amables, donde el anonimato no sea parte de la vida entre los individuos, responde a la recuperación del sentimiento de comunidad: de vivir con quienes comparten historias y experiencias comunes, además de procesos de construcción de identidad.

Como dice Touraine (1998b), de las ruinas de las sociedades modernas y sus instituciones salen, por un lado, redes globales de producción, consumo y comunicación; y por el otro, un retorno a la comunidad. Si en algún momento la ilusión de la modernidad albergó la idea de que era posible crear al ciudadano del mundo, libre de atávicos lazos territoriales (en un notable paralelo con el capital transnacional contemporáneo, carente de lazos de identidad territorial), Boisier (1996) nos advierte que hay que convenir en que la crisis de la racionalidad moderna echó por tierra tal autonomización. Hoy día, por el contrario, se percibe un movimiento de “vuelta al terruño”.

Si la ciudad centra y orienta a sus habitantes y sus afanes en el espacio urbano, la pregunta que se levanta entonces es, ¿cómo engendrar una ciudad cuyas configuraciones sociales reflejen las búsquedas de quienes residen en ella?

Para los antiguos pensadores, era evidente que la sociabilidad humana, la ciudadanía, se ejercía en las relaciones cotidianas, entre los habitantes de un mismo espacio, y que allí se hacía real y efectiva la política. En el pensamiento griego, la ciudad confería al hombre y su vida privada una suerte de segunda vida, su *bios politikos*. Desde Platón a Moro y Campanella, los modelos de *vida justa* se construyen al interior de las murallas de la ciudad, en una espacialidad accesible y compartida.

Santiago, sin embargo, no fue una sola desde sus inicios. La ciudad se configuró lentamente y sobre la base de la negación de la multiculturalidad y el desconocimiento de la diversidad de imaginarios y relaciones sociales que fueron coexistiendo en ella. Así se configuró una sociedad polimórfica y estratificada bajo la visión monista del Estado-nación, que fue dejando su huella multiforme en la ciudad. Hoy la multiculturalidad se ha vuelto más explícita y los habitantes de Santiago transitan no sin

problemas por una multiplicidad de ciudades.

¿Cómo rehacer el mapa de la ciudad de manera más democrática? ¿A través de qué procesos la democratización de las decisiones públicas y la expansión de una ciudadanía responsable permitirían rehabilitar el espacio de lo público, entendido como “espacio del encuentro”, y a la vez controlar la impronta del mercado y los intereses privados sobre el desarrollo de la urbe?

En esta perspectiva, adherimos a Sennett (1975) cuando nos propone el imperativo de abrirse a una mirada nueva de la ciudad, ya no como un lugar de coherencia y orden, sino como un lugar de la diferencia y el respeto al otro. Diversos son los autores que muestran cómo la concentración de actividades y de flujos generan hoy en la ciudad un campo fecundo para la proliferación de la actividad cultural, multicultural, signo distintivo de cada ciudad global.

Pero lo cierto —y esta es una conclusión central a los artículos que a continuación se presentan— es que la relación entre ciudad y ciudadanía no puede ser desligada del espacio de lo público y del movimiento de los habitantes en él. La ciudad requiere, además de los espacios privados (Durkheim dice “privados de su uso originario, que era común”), de espacios comunes como la plaza, el templo, el mercado... Si no existen estos espacios intermedios, condición de toda ciudad democrática, la *polis* pierde lugar. La vida activa, en los términos de Hanna Arendt (1961), es movimiento entre lo público y lo privado, entre lo común y lo propio, entre la habitación y el mundo. El proceso de metropolización, de segregación y migración de los habitantes de Santiago, abre la discusión justamente en este sentido. Es una discusión que no sólo refiere a las morfologías socio-espaciales que adquiere nuestra ciudad fragmentada, sino que se extienden también a cuestiones como la construcción del sujeto urbano y su participación en esta espacialidad, y el goce del patrimonio urbano; finalmente, al ejercicio de la ciudadanía y del gobierno de la ciudad.

## Referencias bibliográficas

- Arendt, Hanna. 1961. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Belmessous, Henry. 2002. “Voyage à travers les forteresses des riches”. *Le Monde diplomatique*, nov., pp. 47-65.
- Bengoa, José; Francisca Márquez y Susana Aravena. 2000. *La desigualdad. Testimonios de fines del siglo XX*. Santiago: Ediciones SUR.
- Boisier, Sergio. 1996 “La geografía de la globalización: un único espacio y múltiples territorios”. Ponencia presentada al I Congreso Interamericano del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD) sobre Reforma del Estado y la Administración Pública, Rio de Janeiro, noviembre.
- Bonte, Pierre et Michel Izard. 2001. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France.
- Bozzo, Scarlett, Cristóbal Villablanca y Matías Wolff. 2003. “Acercamiento a la identidad de la clase media en la comuna de La Florida”. Informe final de práctica profesional. Fondecyt 1020266. Santiago. ([www.identidades.cl](http://www.identidades.cl))
- De Mattos, Carlos. 2004. “Santiago de Chile. Metamorfosis bajo un nuevo impulso de moder-



- nización capitalista". En: Carlos de Mattos et al. 2004. *Santiago en la globalización: ¿Una nueva ciudad?* Santiago: Ediciones SUR / EURE Libros.
- De Ramón, Armando. 1992. *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*. Madrid: Mapfre.
- García Canclini, Néstor. 1993. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . 1999. *Imaginario urbano*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gravano, Ariel, comp. 1995. *Miradas urbanas: visiones barriales*. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad.
- Haumont, Antoine. 1993. "La mobilité intra-urbaine: rétrospective et prospective". *Les annales de la recherche urbaine: Mobilité* (Paris), no. 59-60 (Juin-Septembre): 108-118.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 1992. *Censo de Población y Vivienda 1992*. Santiago: INE.
- . 2002. *Censo de Población y Vivienda 2002*. Santiago: INE.
- . 2003. *Cuánto y cómo cambiamos los chilenos: Balance de una década. Censos 1992-2002*. Santiago: Cuadernos Bicentenario.
- López, Robert. 1996. "Hautes murailles pour villes de riches: Un nouvel apartheid social". *Le Monde diplomatique*, no. 504 (Mars).
- Lynch, Kevin. 1998. *La imagen de la ciudad*. México, D.F.: Gustavo Gili.
- Márquez, Francisca y Rossana Forray. 2004. "Historias, trayectorias e imaginarios urbanos de los habitantes del Gran Santiago: 1950-2000". Proyecto Fondecyt 1050031 ([www.tallerurbano.cl](http://www.tallerurbano.cl))
- Márquez, Jaime. 2002. "Ciudad y forma". Apuntes de clase, Cátedra de Antropología Urbana, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Montulet, Bertrand. 1998. *Les enjeux spatio-temporels du social*. Paris: L'Harmattan.
- Moreno, Marcela; Cecilia Muñoz y Gabriela Palacios. "Etnografía de Villa El Resbalón de Cerro Navia". Informe Final Etnografía. Fondecyt 1020318. Santiago.
- Pérez, Francisca; Gladys Retamal y Daniela Serra. 2002. "Identidad y condominios urbanos: La vida como antaño". Informe Final Etnografía. Fondecyt 1020266. Santiago. ([www.identidades.cl](http://www.identidades.cl))
- Pérgolis, Juan Carlos y Danilo Moreno H. 1998. "El barrio, el alma inquieta de la ciudad". En *Barrio-Taller, Serie Ciudad y Hábitat*, no. 5, <http://www.barriotaller.org.co/publicaciones.htm>.
- Pérouse de Montclos, M. Antoine. 1996. "L'ordre règne sur l'Afrique fortunée". *Le Monde diplomatique* (Mars).
- PNUD – Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 1998. *Informe Desarrollo Humano en Chile: Las paradojas de la modernidad*. Santiago: PNUD.
- Remy, Jean et Liliane Voyé. 1992. *La Ville: Vers une nouvelle définition?* Paris: L'Harmattan.
- Rodríguez, Alfredo. 1999. "Santiago, una ciudad con temor". *Temas Sociales* (Santiago: Boletín de Programa de Pobreza y Políticas Sociales de SUR), no. 26 (agosto).
- . 2004. "Hacer ciudad es algo más que 'real estate'". *Temas Sociales* (Santiago: Boletín de Programa de Pobreza y Políticas Sociales de SUR), no. 51 (noviembre).
- Rodríguez, Jorge. 2005. "Movilidad territorial en comunas del Gran Santiago". Santiago: Celade - Cepal (inédito).
- Sabatini, Francisco y Gonzalo Cáceres. 2001. "Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción". *EURE* (Santiago) 27, no. 82: 21-42.
- Salman, Ton et al. 1999. "Las culturas urbanas en América Latina y Los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo". En *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*, eds. Ton Salman y Eduardo Kingman. Quito: Flacso-Ecuador.



- Sennet, Richard. 1995. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- . 2002. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Ediciones Península.
- Touraine, Alain. 1998a. *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 1998b. "La transformación de la metrópolis". Revista electrónica *La Factoría*, no. 6 (junio septiembre), <http://www.lafactoriaweb.com/default-2.htm> (visitado diciembre 2005). También en <http://www.diba.es/cerc/interaccio2002/cursgen/docu11cg.htm>.

# Prácticas y representaciones de la vida barrial

## El caso de los condominios y los conjuntos de vivienda social\*

Francisca Pérez P.  
fperez@academia.cl

Este trabajo examina la agudización de los fenómenos de segregación y dualización espacial ocurridos en la ciudad de Santiago durante las últimas décadas, en el marco de los procesos generalizados de globalización a que están sujetas las ciudades latinoamericanas. Específicamente se reflexiona sobre el crecimiento disperso que ha adoptado Santiago hacia la periferia, considerando, por un lado, los conjuntos de vivienda social construidos por el Estado, como la villa Nuevo El Resbalón en la comuna de Cerro Navia; y por otro, el surgimiento de condominios cerrados para las clases medias y medias altas, como en el caso del condominio Los Naranjos, de la comuna de Huechuraba, que dan cuenta de la fuerte presencia del mercado a partir de la actividad de las empresas inmobiliarias.

### Introducción

El crecimiento de las ciudades latinoamericanas de las últimas décadas se ha caracterizado por lo que se ha denominado 'fractura' o 'dualización' espacial, para hacer referencia a la agudización de los procesos de segregación espacial que viven nuestras ciudades. En este contexto se inserta el modelo de expansión que ha adoptado la ciudad de Santiago: extensión hacia la periferia de manera desregulada, a partir de

\* Este artículo corresponde a una síntesis de la tesis "Una mirada etnográfica al espacio residencial: El caso de los condominios y los conjuntos de vivienda social", presentada por la autora para optar al título de Antropóloga Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y realizada en el marco de los proyectos Fondecyt 1020266: "Identidad e identidades: La construcción de la diversidad en Chile", y Fondecyt 1020318: "Historias de movilidad social de familias pobres urbanas: Respuestas estatales".

la construcción de espacios residenciales para los distintos sectores sociales: por un lado, grandes proyectos habitacionales producto de la iniciativa privada, a través de las empresas inmobiliarias, destinados a las clases medias y altas en comunas periféricas tradicionalmente habitadas por sectores pobres; y por otro, proyectos de vivienda social generados por el Estado para los sectores menos favorecidos (Hidalgo 2003). Es sobre este escenario urbano que interesa reflexionar, considerando el surgimiento de condominios o barrios cerrados como una de las utopías urbanas hoy en boga; una utopía que atraviesa todos los sectores, pero que tiende a concretarse como sueño realizado en los sectores medios y altos de la sociedad, y sueño frustrado en los conjuntos de vivienda social de las periferias de nuestras ciudades.

Este artículo indaga precisamente en los matices que la segregación espacial toma en las representaciones y prácticas de los habitantes de dos espacios residenciales diferenciados: el condominio Los Naranjos, en la comuna de Huechuraba, y la villa Nuevo El Resbalón, de la comuna de Cerro Navia.<sup>1</sup>

Partimos del supuesto de que el espacio es una construcción social en la cual se inscriben y plasman las diferencias existentes en la estructura social (Bourdieu 1998), y que está constituido tanto por las prácticas como por las representaciones que los sujetos se hacen de él. Desde esta perspectiva, interesa comprender las estrategias, los sentidos y atribuciones que, a través de sus usos cotidianos, los sujetos le otorgan al espacio residencial. Este es entendido así como un *habitus* que permite el despliegue de estrategias de distinción a través de las cuales se apela a la construcción de un “nosotros” y la diferenciación de “los otros”, eje central de la construcción identitaria (Bourdieu 1979). Tales estrategias tienden a materializarse mediante un estilo de vida distintivo, en el cual se intenta recrear una *vida barrial* de la que se valora la seguridad, la cercanía con la naturaleza y las relaciones comunitarias.

El objeto de este trabajo es comparar las estrategias de distinción que se manifiestan en los dos espacios diferenciados que se estudian.

## La segregación urbana: fractura y dualización espacial

La principal consecuencia que ha tenido la globalización sobre la forma que ha

<sup>1</sup> El condominio Los Naranjos es uno de los veinticinco condominios de El Carmen de Huechuraba, y el primero construido en la zona, a mediados de los noventa. Está conformado por 48 viviendas (con aproximadamente 458 metros cuadrados de terreno y casas que van desde los 140 a los 172 metros cuadrados), y es habitado por matrimonios de jóvenes profesionales que se encuentran en el ciclo de crianza de los hijos (con un promedio de tres hijos por familia). La mayoría proviene de las comunas del sector oriente de Santiago: Las Condes, Vitacura, Providencia). Por su parte, la villa Nuevo El Resbalón fue construida por iniciativa del Programa Chile Barrio, con el fin de erradicar el campamento El Resbalón, ubicado en la ribera del río Mapocho frente a la actual villa. Gran parte de las familias residentes provienen de ese campamento, aunque también llegaron familias de otros campamentos y poblaciones de la comuna, a partir del ahorro individual. Está compuesta por 92 viviendas, 80 departamentos y 12 casas-taller. Las casas-taller son un nuevo tipo de construcciones realizadas por el Estado, destinadas a aquellas familias que tienen una microempresa. Existen tres tipos diferentes de departamentos, según su tamaño: Departamento A: 47,12 metros cuadrados; Departamento B: 46,71 metros cuadrados; Departamento C: 46,95 metros cuadrados. Con respecto a las casas-taller, hay dos tipos: Vivienda taller terminal: 63,98 metros cuadrados; y Vivienda taller intermedia: 63,00 metros cuadrados. La villa fue entregada el año 2001.

adoptado el crecimiento urbano en Latinoamérica, tiene que ver con la expansión del mercado: si antes las ciudades crecían relativamente sujetas al marco de una planificación normada por el Estado, hoy en día —como la mayoría de los ámbitos de la vida societal—, ese desarrollo ha pasado a depender de las decisiones del mercado. Esto significa que el crecimiento urbano depende más de la especulación inmobiliaria, de las leyes de la oferta y la demanda, que de una política estatal planificada (Gross 1998: 324). América Latina se encuentra así en un proceso de agudización de la segregación espacial, derivado de múltiples causas que provienen, en términos generales, del debilitamiento de la acción estatal y el aumento de la inseguridad social (Svampa 2000). Tal proceso se grafica en dos procesos: uno, la búsqueda, por parte de las clases altas y medias, de espacios al interior de las ciudades (o de sus bordes) en los cuales recluirse: los condominios privados; y dos, la expulsión de los sectores pobres a la periferia de la ciudad: las viviendas sociales entregadas por el Estado.

En países como México, Brasil y Venezuela —y actualmente también en Chile— se han consolidado los condominios o barrios cerrados similares a los de Estados Unidos, caracterizados por la vivienda unifamiliar y la seguridad privada.<sup>2</sup> Ello nos coloca frente a un nuevo tipo de ciudadanía, caracterizada por una sociabilidad que prioriza el exclusivo encuentro entre iguales y apela a compartir el espacio residencial con aquellos considerados como semejantes cultural, económica y socialmente. Según plantea Svampa (2000), esta “sociabilidad entre nos” es un mecanismo que garantiza la seguridad precisamente a partir de la homogeneidad residencial.

Otros autores han señalado que la tendencia latinoamericana hacia la segregación espacial no es un fenómeno reciente, sino uno cuyos antecedentes se remontan a comienzos del siglo veinte (Borsdorf 2003). Lo que se materializa en los tugurios de Perú, las vecindades de México y los conventillos de Chile, son tempranas estructuras de segregación que dan cuenta de ciudades previamente fragmentadas. Se plantea que este tipo de construcciones tendían a una segregación similar a la de los barrios cerrados que hoy se levantan en la periferia de las ciudades latinoamericanas. Pese a la relevancia de esta anticipación en relación con lo que hoy se designa como dualización o fractura social, en tanto nos permite una visión histórica de larga data de los procesos de segregación, es necesario considerar las diferencias en los contextos históricos y urbanos en los que se insertan. Los barrios cerrados de estratos altos en la actualidad están situados en la periferia de la ciudad y se enmarcan en un fenómeno global de transformaciones de las ciudades, que incluye grandes autopistas para acceder a los centros urbanos, la construcción de grandes centros comerciales suburbanos, y servicios destinados a los residentes de los nuevos espacios. Es decir, están insertos en un tipo de urbe muy distinta a la de las primeras estructuras de segregación, esas que se daban al interior de la ciudad,<sup>3</sup> diferencia que establece un contraste importante en la forma en que la segregación se pone en marcha. Es cierto que el antiguo conventillo también segregaba (y protegía) en tanto tenía una reja que lo separaba de la calle. Sin embargo, estaba emplazado en zonas centrales y no periféricas, lo que ofrecía una serie de ventajas a sus residentes, principalmente facilidades de acceso a

<sup>2</sup> Svampa denomina “fractura social” este proceso, el cual no es ajeno a la realidad europea, donde el modelo norteamericano de “ciudad cerrada” se está superponiendo al europeo de “ciudad abierta”, donde prima la ocupación del espacio público como expresión de ciudadanía.

servicios y oportunidades laborales. Además, surgieron como soluciones habitacionales principalmente para la población inmigrante del campo a la ciudad, que se instalaba en los barrios antes ocupados por los nacientes sectores acomodados de Santiago.<sup>4</sup>

Ahora bien, no obstante la importancia de la histórica segregación en América Latina, este artículo se centrará en el análisis de los procesos globales a los que está sujeta la expansión urbana, sobre todo con respecto a las nuevas estructuras residenciales. Según el enfoque de Saskia Sassen (1999), se trata de aquellos procesos a través de los cuales las ciudades se constituyen como lugares clave para el desarrollo financiero de la economía global. En este contexto, la competencia entre ciudades llevaría a una reorganización de los modelos urbanísticos con el fin de atraer inversiones extranjeras, lo que lleva a la distorsión de la especulación inmobiliaria y, en consecuencia, a la dualización espacial.

Dos fenómenos van de la mano con esta dualización del espacio en el contexto de la segregación espacial actual. Por un lado, tenemos una suerte de autosegregación de sectores acomodados, en dos variantes: i) la denominada “gentrificación”, que tiene que ver con la ocupación por grupos de clase media o media alta, de zonas que fueron tradicionalmente marginales, y que correspondería al surgimiento de condominios y urbanizaciones privadas en América Latina, proceso dentro del cual se insertan los condominios de Huechuraba; y ii) el proceso de “ruralización” de las clases acomodadas, que tiene que ver con el rescate para fines habitacionales de espacios en los que prime el verdor por sobre el cemento que caracteriza a la ciudad (Svampa 2000: 52).

Por otro lado, junto a esas dos formas de urbanizaciones para clase media y alta en la periferia de la ciudad, nos encontramos, también en los sectores periféricos, con conjuntos habitacionales de vivienda social construidos por el Estado para las personas con menores ingresos, a los que se accede principalmente por el subsidio habitacional.

Estas dos caras o polos opuestos del crecimiento de Santiago nos muestran las contradicciones de la sociedad de libre mercado en el ámbito del espacio urbano como espacio diferenciado, ya que las condiciones urbanas correspondientes a cada una de las formas de segregación se oponen diametralmente, ya sea en cuanto a infraestructura, tamaño de los terrenos y viviendas, o en la calidad de estas y de los servicios al alcance de los residentes. Como señala María Elena Ducci (1998: 89), Santiago posee

<sup>3</sup> Un discusión más extensa sobre las características que ha adoptado la segregación en América Latina, y en Chile en particular, se ha desarrolla en la tesis de Grado de la cual es tributario este artículo. Tal discusión tiene su fundamento en la postura que ha sostenido el grupo de investigadores del Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales (IEUT), de la Pontificia Universidad Católica de Chile, principalmente el trabajo de Sabatini y Cáceres (2001), y Salcedo (2002).

<sup>4</sup> En el caso de Chile podemos considerar Santiago como una ciudad tempranamente segregada (incluso antes del surgimiento de los conventillos). En este sentido, Armando de Ramón (2000) recuerda que desde la intendencia de Vicuña Mackenna de Santiago, en 1850, se intentó diferenciar dos ciudades: la que se denominó como “ciudad propia”, caracterizada por la opulencia, el cristianismo y la intelectualidad, situada en el centro; y la de los “arrabales”, ubicada en la periferia y descrita como foco de infección y vicio. Este proceso se comenzó a agudizar a fines del siglo diecinueve con la parcelación de las zonas agrícolas en la periferia, que se destinaron tanto a sectores populares como a la clase media que comenzaba a emigrar del centro, debido al alza de la renta del suelo. Este proceso de parcelación fue posible, como señala De Ramón, gracias al mecanismo de renta de la tierra y la Ley de Comuna Autónoma, que otorgó los medios legales para urbanizar.

grandes extensiones de terrenos urbanizables en la periferia; sin embargo, los de mejor calidad y mayor tamaño están destinados a la clase media y alta, mientras las viviendas sociales por lo general se ubican en aquellos marginalizados del resto de la ciudad, y son tan pequeñas y de mala calidad que el desarrollo de la vida familiar y social se hace muy difícil.

Los proyectos de vivienda social se caracterizan por una alta cobertura de la extensión urbana donde prima el uso intensivo del terreno, con muy poca relación con los sectores aledaños y prácticamente nulo diseño arquitectónico (Rodríguez 2001). Lo que predomina en las políticas habitacionales para los sectores de escasos recursos es la cantidad versus la calidad. En este sentido, se prioriza un criterio económico por sobre el urbanístico y estético, orientado a la consecución de una mejor calidad de vida. A modo de referencia, el promedio de superficie de las viviendas aprobadas en comunas como Lo Barnechea y Vitacura es de 200 metros cuadrados, y en la periferia sur de Santiago, de 40 metros cuadrados, lo que grafica en términos del espacio habitacional la dualización espacial (Rodríguez 2001: 5).

Desde otra perspectiva, para comprender los fenómenos de segregación y de dualización espacial de América Latina, es preciso conocer las transformaciones que se han dado en el desarrollo de las clases medias y el surgimiento de lo que se ha denominado la 'nueva pobreza'. Las clases medias se han vuelto cada vez más heterogéneas desde el punto de vista social y ocupacional, lo que dificulta integrar los intereses de clase como un todo unificado. Se habla así de una nueva clase media, definida por su capacidad de consumo y por la búsqueda de estilos de vida distintivos, lo que implica formas de habitar específicas, como los condominios. En estas materias, entre las transformaciones que se han dado en las representaciones de las clases medias está la tendencia generalizada a un repliegue hacia el espacio privado. En contraste con la antigua burguesía asociada al Estado y a estilos de vida austeros, la clase media moderna se caracteriza hoy por su vínculo con el mercado y un nuevo estilo de vida más hedonista (Svampa 2000: 33).<sup>5</sup>

Como fenómeno paralelo a la fragmentación de las clases medias a partir de la década de los noventa, se ha comenzado a hablar de un nuevo tipo de pobreza, producto de las transformaciones en la estructura socioeconómica y ocupacional. Esta pobreza ha sido denominada como 'la pobreza de los modernos', y se la ha caracterizado por su heterogeneidad. Ella abarcaría, por un lado, un sector que es insensible a las políticas sociales y que se define culturalmente por el rechazo a la integración social y la reivindicación de la condición de marginalidad; y por otro, aquella pobreza que sí es sensible a las políticas sociales, que aspira a un mejoramiento de la calidad de vida y apela a la integración social (Bengoá 1995). En este contexto, los sectores sociales beneficiados por los subsidios estatales, como el destinado a la compra de una vivienda, apelan a una transformación de sus condiciones de vida no sólo en términos de los soportes materiales, sino también de los elementos culturales involucrados. De esta forma, la lucha por la casa propia incluye una demanda por la integración social y reconocimiento por parte del Estado.

<sup>5</sup> Con respecto de los estilos de vida hedonistas, véase Lasch (1991) y Lipovetsky (1986). Ambos autores reflexionan sobre el repliegue en la vida privada y su relación con las características narcisistas de la sociedad contemporánea.



## Prácticas y representaciones de la vida barrial

### *La valoración de un espacio seguro*

Tanto en los condominios de Huechuraba como en la villa Nuevo El Resbalón de Cerro Navia, la seguridad constituye uno de los elementos centrales dentro del estilo de vida deseado. En Huechuraba, la seguridad es una prioridad en función de la crianza de los hijos. La vida en un sistema de condominios, con altas medidas de protección, posibilita que los niños puedan desenvolverse de manera libre, pero dentro de un espacio cerrado por rejas y cuyo acceso es controlado por guardias. En este caso, la seguridad es un deseo materializado, en tanto que el poder adquisitivo de los residentes permite incorporarlo en los esquemas habitacionales y urbanísticos.

Vivir acá es súper cómodo: tienes una reja afuera y te despreocupas de los niños; o sea, no es que te despreocupes, pero estás mucho más segura. (Cristina, Los Naranjos)

La presencia de extraños al interior del condominio es percibida de forma negativa, ya que el espacio es seguro en la medida en que las personas que circulen en su interior son conocidas. El miedo al “otro” es también una de las razones para vivir bajo estrictas normas de protección. El “otro” pone en duda o rompe el “mito de la comunidad purificada” (Sennett 1975: 74), en el sentido de que esta se construye principalmente a partir del reconocimiento de un “nosotros”. Frente a la presencia de un extraño, de un “otro”, se pierde la coherencia de esta comunidad y se provoca un desorden en la rutina diaria de la vida comunitaria. De esta forma, las redes sociales entre un grupo que comparte características comunes se convierte en un mecanismo de protección tan importante como las rejas y muros que circundan el condominio: es una especie de muro de protección social, que debe ser resguardado permanentemente. Todo aquello que pueda transmitir una sensación de diferenciación pone en jaque la concepción coherente del “nosotros”.<sup>6</sup>

Bueno, siempre te vas a encontrar con gente que no te agrada tanto o que [...] encuentras más rasca, por último, por decirlo de alguna manera; pero cuando nosotros llegamos a este condominio, éramos muchos que nos conocíamos... (Macarena, Los Naranjos)

La seguridad que otorga un condominio es una de las principales razones para optar por un modelo residencial cerrado. Los mecanismos de control y vigilancia funcionan como resguardo del orden social por el cual se ha optado, orden que se opone al desorden que caracteriza a la ciudad y a la vida urbana en general. En este sentido, la seguridad —entendida como reestablecimiento de una vida comunitaria ordenada— opera también como un rechazo al caos que impera en la ciudad, y a la

<sup>6</sup> El hecho de que los habitantes de este condominio tengan un poder adquisitivo que les permite pagar por el servicio seguridad, facilita la realización del mito de “comunidad purificada”. Sennett plantea que la abundancia material posibilita una vida comunitaria coherente, puesto que contar con recursos facilita controlar materialmente los límites y composición interna del lugar de residencia.

vida urbana en general. Desde esta perspectiva, la ciudad es concebida principalmente como un lugar inseguro, pues en ella no se pueden controlar los encuentros fortuitos con lo diferente, con lo potencialmente peligroso. Esto se traduce en la distinción que establecen los residentes de condominios entre un *barrio* y un *condominio*: a diferencia de este último, el barrio es concebido como algo no resguardado, un espacio abierto, característico de la vida urbana; ello no implica un rechazo a la *vida barrial*, pero se la sitúa en el contexto del condominio.

Lo que pasa es que yo "barrio" le llamo a una cosa que no tiene guardias, que es calle; o sea, ponte tú, vives en Cuarto Centenario y ahí no hay guardia; es barrio, no es condominio... (Macarena, Los Naranjos)

En la villa Nuevo El Resbalón, de Cerro Navia, el tema de la seguridad también parece ser relevante; pero, a diferencia de Los Naranjos, en Huechuraba, la villa no cuenta con altas medidas de protección, no existen los accesos controlados, ni tampoco guardias o sistemas pagados de alarmas. Ello no implica que la seguridad no sea un tema contingente que atañe a la mayoría de los vecinos, los que han buscado sus propias estrategias de seguridad.<sup>7</sup> La mayoría de las modificaciones realizadas a las viviendas apuntan a su protección, pero la inseguridad sigue siendo un sentimiento generalizado; a diferencia de los condominios de Huechuraba, la seguridad es un tema no resuelto y que queda en manos de la iniciativa de cada familia.

Lo otro que quiero yo es que pongan un buen cierre y que cada persona tenga su llave, porque tú dormís con el corazón en la mano, porque cualquier bulla, cualquier bulla que sienta... (Gloria, El Resbalón)

La villa no se percibe como un espacio que garantice seguridad y tranquilidad para el desarrollo de la vida barrial. Para financiar el cierre de la villa, los vecinos han debido organizarse y reunir el dinero entre todos. Esto implica que las redes sociales se despliegan en torno a la obtención de determinados objetivos, dentro de los cuales la seguridad sería esencial.

El discurso de la seguridad está presente en estos dos espacios urbanos diferenciados. En ambos, el miedo al otro, a lo diferente, incide en la concepción de los sujetos sobre los lugares habitados cotidianamente, los que son más seguros mientras más medidas de protección posean. Esto se traduce materialmente en el uso de rejas, alarmas, guardias y todas aquellas medidas al servicio de la protección de las viviendas y del espacio residencial circundante. Estas iniciativas no consideran que las redes sociales entre vecinos, los vínculos de amistad o buenas relaciones, también funcionan como un sistema de seguridad y una práctica social tan importante como las medidas materiales. En el caso de El Resbalón esto se ve claramente, ya que los conflictos inter-

<sup>7</sup> Por ejemplo, el primer piso de una de las naves fue cerrado de lado a lado por sus habitantes; cada familia tiene una llave del portón, por lo que permanece cerrado constantemente. Esta iniciativa fue copiada por otro primer piso, que cerró el ingreso común con un portón metálico. Otra modificación realizada de manera individual con miras a la seguridad fue la instalación de protecciones en los departamentos del primer piso. En las casas-taller, algunos han cerrado los patios que colindan con el de la villa para impedir el acceso por la pandereta, y han cambiando las rejas externas originales por otras más altas.

nos existentes entre las personas que provienen de asentamientos precarios, como los campamentos, y las llegadas desde otros tipos de conjuntos habitacionales, han llevado a que incluso cada block busque protegerse por separado, ya que ni los vecinos son considerados personas confiables. En este sentido, la villa se aleja de la “comunidad purificada” sennettiana, en tanto que el otro, el extraño y diferente está instalado en el mismo espacio residencial.

### *La nostalgia por la comunidad y lo rural*

En el estilo de vida que se desarrolla en los dos espacios residenciales analizados, la nostalgia es factor determinante. Hay una vuelta atrás, una mirada al pasado (un pasado muchas veces mitificado), una búsqueda de lo que alguna vez se tuvo o se creyó tener y que se desea revivir. La vuelta a las relaciones cercanas, personalizadas, representa la huida de la vida moderna propia de las ciudades, caracterizada en este aspecto por los permanentes encuentros con desconocidos y relaciones impersonales. En el caso de Cerro Navia, se desea reestablecer la vida comunitaria y la sociabilidad específica que se desarrollaba en el campamento organizado, y que se vio debilitada o derechamente desapareció con el cambio a la villa. En Huechuraba, por su parte, se apela a lo comunitario a través del imaginario de lo que era la vida de barrio, entendida esta como algo del pasado que la ciudad actual ya no ofrece.

En el contexto del espacio residencial, tanto en el condominio como en la villa, la nostalgia de la comunidad tiene que ver con la añoranza por recuperar una suerte de vida de pueblo, donde las relaciones cara a cara son centrales. En Huechuraba, el condominio es de alguna manera entendido, representado y practicado como un pueblo chico donde todos se conocen, saludan y construyen en la vida cotidiana un proyecto de comunidad. Por su parte, en El Resbalón, pese a la cercanía de las personas al interior del conjunto habitacional, la idea de comunidad está fracturada debido a la heterogeneidad interna de sus residentes, pero existe en la memoria como aquello que se tuvo en el campamento, y que se añora.

Por otra parte, la idea de comunidad se expresa en una nostalgia de lo rural que se manifiesta en reiteradas menciones al campo. Tanto los habitantes de Huechuraba como de los de Cerro Navia construyen un discurso que alude a la idea de lo rural. La idea de *vida de pueblo* que implícitamente agregan al concepto de *comunidad* está asociada con lo rural, a partir de la importancia que atribuyen a las tradiciones en su constitución y continuidad. En este sentido, la nostalgia se transforma en un viaje en el tiempo; se vuelve al pasado, a la antigua casa en el sur o al antiguo campo que alguna vez existió, y se viaja al futuro a partir del deseo de volver a vivir en provincia o en un entorno rural. Esto a pesar de que la nostalgia no funciona de igual manera en los condominios de Huechuraba y en la villa de Cerro Navia.

Kundera (2000) define la nostalgia como el sufrimiento que provoca la imposibilidad del regreso. Tal vez esta sería la definición de nostalgia que mejor grafica lo que sucede en Cerro Navia. Para aquellas familias que tuvieron la experiencia de vivir en el campamento, el cambio a la villa significó la pérdida de relaciones comunitarias que ahí se desarrollaban.

Más solo, como más tristes estas casas igual las hallo, no sé. Ponte tú, yo vivo con música prendida, yo canto, bailo a todo volumen... o sea, nunca tanto tampoco. Y así me entretengo

haciendo las cosas, salgo, barro, pero igual como que echas de menos, como que te falta algo así. Lo que se echa de menos es compartir, una cosa así; lo que teníamos más antes nosotros, compartir... (Gloria, El Resbalón)

Se extrañan las relaciones que se daban en el campamento, los momentos en los que se desarrollaba una vida colectiva en conjunto en la que primaba la solidaridad para con los otros. En este sentido, el campamento representa las características centrales de una comunidad, en tanto las relaciones que ahí se desarrollaban eran estrechas y solidarias y, además, el entorno era mucho más cercano a lo rural. Pese a las malas condiciones, se rescata el hecho de haber estado en un espacio abierto en el que se podía tener contacto directo con la tierra, donde se podía tener una pequeña chacra. El traspaso a la villa implicó el cambio a un espacio más reducido y el paso desde relaciones comunitarias al individualismo, a un mundo donde cada cual hace su vida.

Lo echo de menos en la gente que nos reuníamos en las tardes; por ser, a esta hora estábamos todas afuera, en la fogata; hacía frío, pero igual salíamos pa' fuera, conversábamos entre nosotros, hacíamos onces, en la Sede, de repente, pa' dar opiniones, cosas así. [...] aquí cada uno se rasguña con sus uñas; ahí no, porque uno sabía si a alguien le faltaba un pedazo de pan, hacía colecta entre toda la gente y se ayudaba. (Rosalía, El Resbalón)

En Huechuraba, por su parte, la nostalgia por la vida rural se expresa en la añoranza por relaciones más cercanas entre las personas y el desarrollo de una vida en un entorno más parecido a lo pueblerino. Esta nostalgia se esboza a partir de un relato que pone especial énfasis en un estilo de vida que parece haber existido alguna vez. Se apela a imágenes como la casa chilena o elementos del "fundo". A diferencia de Cerro Navia, el sufrimiento por la imposibilidad del regreso que propone Kundera se aplaca en alguna medida, en tanto que el nivel socioeconómico de los sujetos posibilita un retorno metafórico al campo a través de la residencia en un sector que alguna vez fue un fundo y que ha dejado algunas señales de su presencia (los caballos con sus establos, la cruz de la capilla, el nombre del condominio, el tipo de construcciones). Si no se regresa del todo, al menos se paga por un viaje ficcionado, un pequeño simulacro a partir de la puesta en escena que realizan las empresas inmobiliarias, del pasado rural y de la vida de barrio, que es constantemente exacerbada en la publicidad. En este sentido, considerando la idea de "nostalgia rural" propuesta por Bengoa (1996), se construye un vínculo que lo posibilita y que inserta al sujeto en la historia a la que le hubiese gustado pertenecer.

Eso que tú veés los domingos, las familias paseando a caballo o las vacas cruzar por la calle, yo no lo veo en ningún otro lado, me encanta. O sea, igual civilización, o sea me dio pena cuando llegaron las micros acá, pero era necesario, porque las nanas o los lolos que estudian en la universidad tenían que moverse en micro [...]. Pero rico, porque igual tu veés las vacas aquí detrás del colegio, ponte acá al frente van a pastar los caballos, subir con los niños el cerro a caminar... (Marcela, Los Naranjos)

Se intenta una vuelta a la vida de pueblo, se haya vivido o no en uno, como si en el imaginario colectivo siguieran operando las reminiscencias por un estilo de vida a pequeña escala, que reivindica el pasado colonial chileno.

Claro, exactamente, son casas estilo chileno, casas de tejas. (Francisca, Los Naranjos)

Los paseos a caballo o las clases de equitación que ofrece el club ecuestre instalado en las antiguas caballerizas del fundo El Carmen de Huechuraba también se enmarcan en una vuelta a lo rural, asociado a un estilo de vida más exclusivo.

...caballos acá hay cerca, en la entrada del colegio están los caballos; montón de gente hace equitación. Es como la nueva moda, entretenido, salvaje, y los papás hacen paseos los fines de semana, lo pasan regio. No es la mayoría, pero el grupo al que le gusta la equitación igual se mueve harto. (Macarena, Los Naranjos)

Sin embargo, en esta mirada nostálgica hay mucho de metáfora, ya que el lugar donde están estos condominios está en un proceso acelerado de urbanización, que implica que cada vez queden menos elementos rurales.

La nostalgia en El Resbalón opera desde una lógica diferente. Tiene que ver con una manera de relacionarse que se tuvo mientras se vivía en el campamento y que se perdió o se está perdiendo en la villa. En este sentido, hay un dejo de tristeza por lo ausente y por lo que, a diferencia de Huechuraba, no se puede revivir...

### *La búsqueda de la tranquilidad y el verde*

La calidad de vida es otro de los elementos valorados dentro del estilo de vida que se desarrolla en estos espacios residenciales. En Huechuraba se asocia principalmente al hecho de salir de Santiago, estar “lejos del mundanal ruido” de la ciudad y todos sus potenciales males. Podríamos hablar de un estilo de vida antiurbano, que algunos autores denominan “estilo verde” (Svampa 2000) y que, además, es fuertemente promovido por la publicidad. Tal es una de las características de las aspiraciones de la clase media emergente de América Latina, que se asocian a los valores posmaterialistas, donde prima lo sano y el contacto con la naturaleza. En este sentido, los habitantes de condominios representan las transformaciones que han experimentado las clases medias en relación con las necesidades que tradicionalmente les estaban asociadas: la obtención de la casa propia debe estar acompañada de elementos que aseguren no sólo un techo donde vivir, sino, además, una forma de vida particular (Lipovetsky 1986). En definitiva, esta nueva clase media tiene una representación diferente de lo que es el sujeto y la sociedad, proceso relacionado con el surgimiento de una mayor reflexividad del sujeto, así como de nuevas normas e identidades.

Queríamos venirnos a un lugar tranquilo, no más Santiago, no más micro, no más auto, taco. Ya estábamos apestados de eso y de la vida que era ir a los supermercados, a los shopping [...] y la verdad que era impresionante ver el cambio; [...] antes [los niños] llegaban del colegio, almorzaban, hacían sus tareas y a jugar. Queríamos que salieran a andar en bicicleta, que tuvieran grupo, que tuvieran barrio; en Santiago ya se perdió mucho. (Cristina, Los Naranjos)

Este “estilo de vida verde” armonioso y tranquilo debe ser constantemente resguardado. Buscar una mejor calidad de vida significa querer que los hijos crezcan

en un ambiente de tranquilidad en el que se puedan desenvolver como niños, con las posibilidades de sociabilidad que ofrece un espacio protegido donde sólo residen “iguales”. El hecho de que los niños puedan jugar fuera de la casa con otros niños, visitar a los vecinos, es el discurso predominante. Por otro lado, además de los beneficios que existen para los hijos, el vivir en condominio también ha sido provechoso para las relaciones de pareja y los contactos sociales de los adultos.

La calidad de vida ha cambiado todo; mi vida de pareja me ha cambiado. Allá vivía en una casa chiquitita pareada [...]. Venirse para acá te cambia todo. Además, me muevo todo el día; tampoco tengo una paz, me muevo todo el día. Yo creo que allá no hacía nada. Me llama hacer cosas. No sé, voy al fútbol con todos los niños, al campeonato de esto, aquello. Allá no participaba mucho, poco. (Cristina, Los Naranjos)

En El Resbalón, vivir en un espacio marcado por las diferencias internas y los conflictos entre vecinos limita las posibilidades de una mejor calidad de vida en lo que respecta a la sociabilidad con los vecinos. Además, implica que la percepción que los demás tienen sobre la villa sea mala y sus habitantes sean designados a partir de connotaciones negativas. Pese a ello, surge otro tipo de necesidades que apuntan hacia un mejoramiento de la calidad de vida en términos generales. Al igual que en la clase media, los sectores pobres han ido reelaborando sus demandas, estableciendo dentro de ellas valores asociados a un estilo de vida similar al que aspira la clase media.

Yo pienso que una villa debe ser gente que sepa vivir, como persona, no andar peleando, no andar cahuineando todas esas cosas, cada uno en su casa. Eso yo creo que es una villa, tranquilos, todo en conjunto, todos vecinos; no andar con insultos, con cosas así. (Carmen, El Resbalón)

La villa es percibida como un lugar en el que se debería vivir en armonía con los vecinos. Sin embargo, debido a las distinciones internas y a los conflictos producidos por las diferencias entre los residentes, esta idea no se materializa.

Aparte de las dificultades que se producen por las diferencias internas, la calidad de vida se ve limitada por la falta de espacio físico. Los intentos por mejorar el espacio —por ejemplo, la iniciativa de vecinos del primer piso por hacer un jardín— han desencadenado conflictos en términos de la apropiación espacial: el jardín es valorado en términos estéticos, pero es criticado porque limita el espacio para que los niños jueguen. Además, la falta de espacio implica que las personas no se identifiquen con el lugar y que el uso que puedan hacer de él se vea limitado. En este sentido, los habitantes de El Resbalón no están conformes con la calidad de vida que ofrece la villa y demandan mejoras en términos de áreas verdes y espacio público de uso común. Así, la búsqueda del *verde* en la villa se manifiesta a partir de la demanda por áreas verdes de uso común.

No lo siento mío, porque no participo en el patio. Me quiero ir a sentar ahora mismo, está el medio barrial. Me quiero ir a sentar, hay una banca, dos bancas, y siempre están ocupadas. Entonces me tengo que sentar en la escalera. Faltan espacios, faltan bancas, faltan juegos, áreas verdes. Abajo es muy chiquitito para tanta gente... (Gloria, El Resbalón)



La ausencia de patio es una de las críticas que las personas de departamentos plantean en torno a la villa. Pese a que el traslado del campamento a la villa para muchas familias ha significado un proceso de movilidad social, mayor acceso al suministro de servicios básicos, sienten haber perdido espacios, sobre todo en lo que respecta al contacto con la naturaleza. Las casas no eran propias, no había agua potable ni baños, pero tenían la posibilidad de un patio.

Lo único que no tengo acá es espacio para las plantas, las tengo todas amontonadas; además, no las puedes poner allá afuera porque se pierden. (Laura, El Resbalón)

Pese a la mala percepción generalizada de los vecinos de la villa en términos de espacio público, áreas verdes y tranquilidad, existen personas que la valoran en términos estéticos. Desde esta perspectiva, el traslado a la villa se percibe como un elemento de ascenso social.

Bueno, describiría la villa completa, porque yo encuentro preciosa toda la población, toda la villa. (Carmen, El Resbalón)

## Palabras finales

Podemos concluir esta investigación planteando que el espacio residencial en una ciudad segregada como Santiago toma características particulares en función de las diferencias estructurales de los habitantes que residen en condominios privados para clase media, y conjuntos habitacionales construidos por el Estado para los sectores más pobres. El espacio residencial refleja las desigualdades sociales entre las clases medias y los sectores socioeconómicos más desfavorecidos, tanto en términos de la infraestructura como de la calidad de vida que se puede desarrollar en su interior. Sin embargo, pese a las diferencias estructurales entre los habitantes de Los Naranjos y Nuevo El Resbalón, en ambos espacios los sujetos apelan a la construcción de una vida barrial armoniosa, que se manifiesta a través de prácticas y representaciones que apuntan principalmente a la construcción de vínculos sociales comunitarios.

Comprender la ciudad a partir de las características de sus distintos espacios residenciales, nos lleva a buscar en la vida cotidiana la manifestación de estilos de vida que buscan principalmente constituirse como modos distintivos de habitarla. En este sentido, las personas que habitan en Los Naranjos optan por un estilo de vida específico, que se diferencia de la vida urbana de Santiago. Lo que distingue al condominio es una búsqueda de la *comunidad*, que se traduce finalmente en el anhelo por una vida segura, cercana a la naturaleza y tranquila. La relación de sus residentes con el mercado a través de su posición en la estructura socioeconómica permite que esta búsqueda se materialice. La vida en condominio, como estilo de vida distintivo, apela a una diferenciación basada en la homogeneidad entre sus habitantes. Podríamos hablar de un fenómeno de autoexclusión, que implica que los sujetos se apartan de la ciudad y deciden recluirse en un espacio residencial con sus iguales. El hecho de compartir el espacio con iguales económica, social y culturalmente es una estrategia de distinción que también se formula como una respuesta contraria a la ciudad, en el entendido de que esta es un espacio heterogéneo. Por otro lado, la decisión de irse a vivir a los bordes de la ciudad implica reproducir allí un proyecto de vida integral



que incluye la educación de los hijos, el desempeño laboral en el caso de las mujeres y el desarrollo de actividades recreativas de participación.

En contraposición a lo que sucede en Huechuraba, en El Resbalón se da un fenómeno de exclusión social en que los individuos son segregados por el Estado, donde la capacidad de decisión sobre las condiciones en que quieren vivir son mínimas, si no inexistentes. En el caso de El Resbalón también encontramos estrategias de distinción, pero que se despliegan al interior del espacio residencial. El hecho de que en un mismo espacio convivan personas con procedencias diferentes implica que constantemente se establezcan juicios acerca de lo que se considera distinto. Así, la pobreza, como sector social que se diferencia de otros, también establece sus propias diferencias internas. Como consecuencia, y en contraposición a lo que sucede en Huechuraba, la construcción de comunidad en El Resbalón, si bien se anhela, se ve limitada por los conflictos de integración internos. Este aspecto es fundamental, y lleva a concluir que la vida barrial desarrollada en un espacio residencial, sea este condominio o conjunto de vivienda social, se construye sobre la base del anhelo de reconocimiento en los otros y la constante búsqueda de un “nosotros”.

En el marco del desarrollo de una ciudad que crece rápidamente y que está plagada de contactos impersonales, el regreso a una vida con vínculos sociales estrechos implica el regreso a la comunidad. La mirada está puesta en la familia y en el vecino, a la espera de relaciones que aseguren la estabilidad que se ha perdido en otras esferas de la vida. En este contexto, se manifiesta en ambos lugares la tendencia hacia la reclusión entre iguales en desmedro de una vida en contacto con lo diferente, lo que también lleva a la idea de la privatización de la vida, a encerrarse entre aquellos con los cuales cada uno se identifica y a la distinción con aquellos considerados diferentes.

A partir de lo anterior, puede inferirse que las prácticas y representaciones de la vida barrial al interior de espacios residenciales diferenciados se construye desde el eje nosotros/otros. Es decir, el adecuado funcionamiento del espacio residencial se hace posible en la medida en que los individuos se reconocen con sus semejantes y se distinguen de quienes se diferencian. Esta distinción opera principalmente por la adscripción a modos de vida que son diferenciadores y que están asentados en el *habitus*, en tanto se involucran en esa diferenciación elementos del capital económico, cultural y social.

Finalmente podemos concluir que los estilos de vida que se generan en ambos espacios apuntan no sólo a la conquista de beneficios en términos materiales, sino a mejorar la calidad de vida. El espacio local inmediato se reivindica como lugar donde esto es posible, básicamente por ofrecer la posibilidad de un modelo de sociabilidad que apela a lo comunitario como respuesta al aumento acelerado del individualismo e inseguridad propios de la ciudad.

- . 1996. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, Gastón. 1975. *La poética del espacio*. 2ª ed. en español. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José. 1995. "La pobreza de los modernos". *Temas Sociales* (Boletín del Programa de Pobreza y Políticas Sociales de SUR, Santiago), no. 3.
- . 1996. *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: Los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago: Ediciones SUR.
- Borsdorf, Axel. 2003. "Hacia la ciudad fragmentada. Tempranas estructuras segregadas en la ciudad Latinoamericana". *Revista Electrónica de Geografía Ciencias Sociales* (Universidad de Barcelona) 7, no. 146(122) (1 de agosto). En [http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(122\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(122).htm) (visitado 19 octubre 2005).
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- . 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- . 1998. *La miseria del mundo*. Madrid: Santillana.
- . 2000. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Caldeira, Teresa. 2000. *City of Walls. Segregation and citizenship in Sao Paulo*. Los Angeles, CA: University of California Press.
- De Ramón, Armando. 2000. *Santiago de Chile (1541-1991)*. Santiago: Sudamericana.
- Donoso, Francisco; Francisco Sabatini. 1980. "Empresa Inmobiliaria compra terrenos". *EURE* (Santiago) 7, no. 20: 25-49.
- Ducci, María Elena. 1998. "Santiago, ¿una mancha de aceite sin fin? ¿Qué pasa con la población cuando la ciudad crece indiscriminadamente?" *EURE* (Santiago) 24, no. 72: 85-94.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- . 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- Gross, Patricio. 1998. "Un acercamiento a los planes de transformación de Santiago de Chile (1875-1985). En *Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana*, comp. Jorge Enrique Hardoy y Richard P. Morse. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Lasch, Christopher. 1991. *La cultura del narcisismo*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Lipovetsky, Gilles. 1986. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Kundera, Milan. 2000. *La ignorancia*. 5ª ed. Barcelona: Tusquets.
- Moreno, A. 1975. "Ferdinand Tönnies. El conflicto entre comunidad y sociedad". *Ethica. Revista de Antropología* (Barcelona) 10: 85-98.
- Sabatini, Francisco; Gonzalo Cáceres. 2001. "Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las últimas décadas y posibles cursos de acción". *EURE* (Santiago) 27, no. 82: 21-42.
- Salcedo, Rodrigo. 2002. "Condominios: Nueva ciudadanía y cultura nacional". *Avances* (Santiago) 43: 22-28.
- Sassen, Saskia. 1999. *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Schneider, Graciela. 1990. "América Latina. Una historia urbana". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (Unesco), no. 125: 355-372.
- Sennet, Richard. 1975. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
- . 1978. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.

———. 1980. *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós.  
Svampa, Maristella. 2000. *Los que ganaron. La vida de los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.

# Vivir a orillas del río Mapocho, o la ocupación de la frontera\*

Cecilia Muñoz Zúñiga \*\*  
cmunoz@equisconsultores.cl

El presente artículo quiere ser un relato que revele los sentidos y significados que posee la ocupación histórica que han hecho pobladores “sin casa” de las riberas del río Mapocho. Considerando la riqueza de las fuentes históricas, los testimonios de ex y actuales pobladores de las riberas y las aproximaciones teóricas existentes, busca comprender los procesos de conquista y ocupación del territorio, materialización de una casa-hogar, y acción y reacción frente al desalojo. Asimismo, se propone analizar el río Mapocho como un espacio social-cultural fronterizo dentro de la ciudad de Santiago y, en tanto tal, escenario de múltiples procesos de construcción identitaria.

## Introducción

Investigar el fenómeno de las viviendas populares espontáneas<sup>1</sup> en las riberas del río Mapocho involucra no sólo adentrarse en la existencia de moradas temporales de personas “sin casa”, como podría pensarse, sino que se relaciona fuertemente con

\* Artículo elaborado a partir de la tesis “Vivir en la frontera entre la ciudad y la no ciudad: la vivienda popular espontánea en las riberas del río Mapocho” para optar al título de Antropóloga Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

\*\* Cecilia Muñoz Zúñiga es Antropóloga Social de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y se desempeña como investigadora del Equipo de Investigación Social Consultores, Santiago.

<sup>1</sup> Este concepto debe entenderse, para efectos de este artículo, como la construcción material y simbólica de un albergue familiar que surge como solución habitacional inmediata ante la carencia absoluta de una vivienda formal.

los procesos sociales que han caracterizado la formación y desarrollo de la ciudad de Santiago. Esto se debe a que el río Mapocho<sup>2</sup> se ha levantado históricamente como un referente natural y cultural de la “división de la ciudad”, que debe entenderse no sólo en términos geográficos, sino también como una separación cultural, económica y social entre las personas que han vivido a uno u otro lado, “adentro” o “afuera” del río.

Ya en el siglo dieciséis, los primeros antecedentes nos hablan de la entrega de las riberas, por parte de la administración conquistadora, a indios y negros, para que se asentasen en un lugar que no representaba una gran pérdida, debido a su escaso valor agrícola. Ya en esa época, el río Mapocho se levantaba y construía como una “gran frontera”, concepto que se iría fortaleciendo y reelaborando a medida que la ciudad de Santiago tomaba la forma que las sucesivas administraciones políticas le fueron dando y que, paralelamente, los sucesivos movimientos de poblamiento espontáneo se han encargado de “complicar”.

En este proceso de conformación de la ciudad de Santiago, dos procesos se han entrecruzado e influido mutuamente: mientras en cada intento por transformarse en “ciudad propia” ha debido sortear esos “obstáculos” que son las viviendas populares espontáneas, estas han ido interviniendo —voluntaria o involuntariamente— en la forma y sentido que va tomando la metrópoli. Claro ejemplo de esto son las viviendas populares espontáneas asentadas en las riberas del Mapocho, que históricamente se han hecho presentes en los procesos de crecimiento urbano de la capital. A lo largo de la historia de esta ciudad han sido testigos clave a la hora de definir y conformar el espacio social de Santiago, con los procesos de segregación, inclusión, exclusión y control que ellos involucran.

Para comprender este fenómeno, en este artículo se hace un cruce metodológico en que intervienen las fuentes históricas, la evidencia teórica, la narrativa literaria y el relato de los pobladores de manera de contar una historia que siempre ha estado ahí, latente para quien quiera escucharla.

## Vivir a orillas del río

### *¿Cómo es una vivienda popular espontánea?*

Rancho, arrabal, cuarto, callampa, latones, gangochos, guangualí:<sup>3</sup> todos nombres comunes para denominar la autoconstrucción de una vivienda, la premura de una casa-hogar, la materialización de un espacio propio, la canalización del deseo de habitar.

<sup>2</sup> En cuanto a la toponimia de la palabra, R. L. Echaíz (1975: 30) asevera que Mapocho viene del mapudungun “mapu-cho”, que se podría traducir como “el río que se pierde en la tierra”. También se dice que es una contracción del vocablo mapuche “mapucheco”, que significa “río de los mapuche” ([www.educarchile.cl](http://www.educarchile.cl)). Acerca del origen fluvial, el río Mapocho nace del río San Francisco y del río Molina, ambos brazos del estero Yerba Loca que surge en la precordillera (Piwonka 1999: 47).

<sup>3</sup> Las viviendas populares espontáneas recibieron estos nombres hasta principios del siglo veinte, cuando se comenzó a utilizar el apelativo “población”. Anteriormente se denominaba población a pequeños sectores rurales, como Carrascal, El Resbalón, Las Barrancas, Blanqueado, etc.

La casa se irá armando e imaginando a medida que se vive en ella, a medida que el espacio se va haciendo propio, a medida que la necesidad activa la creatividad.

En el transcurrir de su vida [de los pobladores] están presentes muchos deseos y la mayoría son inquietudes que se inclinan hacia el adquirir o el poseer, pero prima el deseo de habitar, el de buscar un amparo que les dé seguridad en medio de la incertidumbre del mundo y solidez para aterrizar lo cotidiano. Se necesita urgentemente plantar raíces en un lugar fijo para materializar por fin un “adentro” que nos proteja de la avalancha que asedia en el “afuera”. (Rivera 1996: 1)

Levantar una vivienda implica asegurarse un lugar en el mundo y dejar expresada la posición de las personas en él, para así clarificar los diversos “adentros” y “afueras” que componen nuestros referentes de alteridad y que permiten tomar conciencia del nicho cultural que cada uno construye. Además, definir los “adentros” y “afueras” se transforma en una práctica bilateral, ya que así como los habitantes de las riberas establecen su *imago mundi*, la mirada institucional también se hará parte en este proceso y definirá claramente los límites entre lo que denominamos o es denominado como *salvaje* o como *civilizado*.

[...] i en su mayor parte, las han dividido en pequeños lotes en donde los individuos que los arriendan construyen sus viviendas de paja, sus ranchos como regularmente se los llama, viviendas que, si malas e inadecuadas son en los campos [...], peores, inmensamente peores son esas pocilgas inmundas que agrupadas en los suburbios de nuestra población [...] que más que destinadas a dar albergue a civilizados seres humanos, parecen chozas o tolдерías de salvajes, cuya incapacidad intelectual i moral les impide mejorar su propia condición. (Vicuña Mackenna 1872: 25-26)<sup>4</sup>

Tal como vemos, ya en el siglo diecinueve fue una práctica y una reflexión habitual el vincular los asentamientos espontáneos con problemas sociales; o, como dice Luis Alberto Romero refiriéndose a los arrabales de la misma época, “se sumaron los problemas sanitarios con los morales: todo era allí un horrendo revoltijo de miseria y corrupción” (Romero 1997: 11). Ante los ojos de los otros, las viviendas populares espontáneas representaban —como lo siguen haciendo— todo lo prohibido, lo ajeno, fuera de las leyes de los hombres y de Dios. Materialmente constituían un conjunto de construcciones precarias, muchas veces ni siquiera de material sólido, sino de trapos y latas, unas al lado de otras. Más aún, una de las características de las viviendas populares en esa época era su movilidad: en algunos relatos se menciona el traslado periódico a que estaban sujetas, al parecer dependiendo de las crecidas del río en las diferentes épocas del año.

De la forma que fuere, las viviendas espontáneas marcaban fuertemente su presencia en sectores que ya comenzaban a perfilarse como céntricos de la ciudad: el sector de la Estación Mapocho y del Mercado Central, cuyo protagonismo comercial a fines del siglo diecinueve y principios del veinte era notorio, siendo una puerta de entrada a la ciudad y, por tanto, la cara oficial del “progreso” logrado por Santiago

<sup>4</sup> Extracto de carta de Dn. Manuel Domínguez a Dn. Benjamín Vicuña Mackenna, citado por Vicuña Mackenna.



en esos años. Visto así, las viviendas populares en las riberas del Mapocho —amontonadas una al lado de la otra y surgidas de un momento a otro, como “callampas” después de la lluvia— representaban todo lo que la ciudad quería ocultar y todo lo que el ciudadano moderno quería olvidar: ese pasado ligado a la tierra donde la naturaleza provee de forma inmediata de albergue y protección. Así también lo expresa Cecilia Urrutia en su libro clásico acerca de las poblaciones callampa: “Nuestro pueblo, rico en imaginación y con el fatalismo burlón que tiene para referirse a sus desgracias, descubrió el sentido escondido de la palabra callampa, la afinidad con sus propias miserias y la transformó (o la deformó) hasta convertirla en una palabra-idea, una idea-lugar, un lugar-casa, una casa-callampa” (Urrutia 1972: 33).

Este concepto de la casa-callampa, que surge a mediados del siglo veinte, además de resumir todo el sentido que una vivienda espontánea tiene, habla también de la precariedad de su naturaleza: son viviendas fácilmente “arrancables” por la mano que quiera recobrar ese territorio y devolver lo limpio, lo liso y el orden a un sector que visualmente perturba y que recuerda constantemente la presencia de “los otros”.

Para los habitantes de la periferia, el autoconstruir su vivienda es, por una parte, la única alternativa viable que les permite cuidar lo único que poseen, su vida y la de su prole; por la otra, el irrealizable sueño de una casa que se debe perseguir día a día, convirtiéndose en el incentivo que anima un difícil vivir. Así la obra que se va consolidando con el pasar de los años puede, antes nuestros fisgones ojos de extraños, presentar deficiencias si se evaluara desde parámetros tradicionales. [...] La ausencia de lo totalizante y terminado, que produce la sensación de estar siempre en obra, de todo ser provisional, no concuerda con la idea de la obra “finita” que ofrece el mercado de la vivienda. (Avenidaño 2000: 6)

En cuanto al entorno de las viviendas populares, debemos considerar, en primer lugar, las características que presentaba el río para sus pobladores. Los antecedentes señalan que los terrenos que pertenecieron al corregidor Zañartu y posteriormente al Monasterio Carmelita (Rosales 1887: 201) —hoy vereda norte de la Estación Mapocho— no eran más que grandes extensiones de viñas, las que abarcaban muchas cuadras desde el río mismo hacia el norte y hacia el poniente. Al parecer, el cultivo de la vid fue una práctica común en los terrenos aledaños a las riberas; de hecho, los antiguos pobladores del campamento El Resbalón así lo ratifican. Por tanto, estamos en presencia de terrenos particularmente similares a un entorno campesino, lo que incide —a nuestro parecer— en la conceptualización simbólica y material que los pobladores de las riberas del Mapocho levantaron de dicho lugar. El estar insertos en un espacio de tránsito entre el campo y la ciudad les ha permitido hacer confluír dos miradas estructuralmente distintas en un mismo espacio: por un lado, se relacionan directamente con un entorno de tierra, con un cauce natural, con vegetación silvestre que posibilita, entre otras cosas, la crianza de pequeños animales para la subsistencia familiar; pero, por otro lado, se enfrentan a un modelo de vida, expresado en la ciudad, que no se conecta con sus prácticas cotidianas y que se manifiesta en el discurso nostálgico de los pobladores: “Es que era como campo; uno tenía su patio, lavaba, tendía, tenía pollos, perros, tuve pavos; entonces eso se echa de menos...”

La ribera da seguridad, ofrece cobijo, porque es la vuelta al terruño, al *lugar sin límites*, como decía el escritor José Donoso.

## Construir una casa en el Mapocho: la materialización del deseo de habitar

“Sentí alegría de tener un pedazo donde poder vivir tranquila y donde los niños podían jugar, uno tenía más privacidad”. Quizás esta frase, expresada por una ex pobladora del campamento El Resbalón, resume la importancia que adquiere el sentir que se tiene un lugar en el mundo, que un pedazo de tierra es *de uno*. Sin embargo, resulta paradójico que ese sentimiento de *propiedad* y de *privacidad* se dé en un espacio tan singular como lo es la ribera del Mapocho. Si bien se podría pensar que se trata de un lugar netamente *público* y a vista de todos, vemos cómo la apropiación del espacio va más allá de los límites del territorio mismo, de las características que posea y de la carencia de documentos oficiales de propiedad. El deseo de habitar va a ser manifestado y desarrollado en cualquier espacio que brinde la posibilidad y que deje fluir el anhelo por levantar la idea de una casa; y ese deseo muchas veces escapa a la lógica de la *propiedad privada*, porque lo que impera a la hora de sentirse dueños no es la legalidad del terreno, sino la legitimidad de habitarlo.

La construcción de una vivienda popular por lo general ha estado asociada a la idea de que se trata de una casa provisional, “por mientras”; un albergue de emergencia en espera de mejores oportunidades; un llamado de atención a las autoridades para que tomen en cuenta el problema que aqueja a los sectores más pobres de la sociedad, una medida de presión para la mano institucional. Sin embargo, en el contexto habitacional del río Mapocho, lo provisional o lo permanente no necesariamente constituye un criterio a la hora de levantar una vivienda. La mayoría de los pobladores siente sus casas como definitivas, pero también saben que algún día pueden ser erradicados. Por lo tanto, más que pensar en un futuro desalojo, las familias se plantean un habitar en el presente, proyectando mejoras a sus casas, las que se transformarán en definitivas a medida que el desalojo tarda más en llegar. Al respecto, no deja de ser paradójico que muchas de las viviendas populares levantadas en el río Mapocho hayan sido construidas con el beneplácito de antiguas administraciones municipales,<sup>5</sup> que vieron en estos terrenos una posibilidad real y legítima de provisión de un albergue urbano para alguno de sus habitantes. En este sentido, el “territorio Mapocho” actúa en ciertos casos como un soporte habitacional de más larga estadía y, por tanto, no presenta las mismas características ni de posesión ni de construcción ni de apropiación del espacio que convergen en el caso de una “toma” de terreno, donde la ocupación del territorio se hace a sabiendas de la vulnerabilidad del espacio habitado y del desalojo inminente. Si bien las riberas del río no están exentas de correr ese riesgo, no se trata de un espacio *con dueño* de cuerpo visible, como lo es generalmente el terreno de una toma. En el caso del Mapocho, sus pobladores se sienten con derecho a apropiarse de ese espacio porque está ahí, disponible para cualquiera, esperando la llegada de alguien. Al hacer posesión del territorio que sostendrá su hogar, el poblador lo comprende y asimila simbólicamente, dando paso a un acto de conquista, a una dominación de la

<sup>5</sup> Es el caso de los primeros pobladores de Las Lomas en Lo Barnechea, que llegaron a habitar las riberas durante los años cuarenta y cincuenta, tras concedérseles un permiso otorgado por la Municipalidad de Las Condes. Algunos de estos pobladores eran trabajadores de la Municipalidad, situación que les permitió establecer un acuerdo formal con el alcalde de la época.

naturaleza que se hace cultura.<sup>6</sup>

En el proceso de levantamiento de viviendas populares podemos distinguir tres etapas, considerando la caracterización que realizó Carlos Martner (Garcés 1999: 94-96). La primera de ellas consiste en la elección del lugar, el traslado de materiales y la construcción del *primer reparo*, es decir, de una habitación que acogerá a la familia mientras se levanta una vivienda de mejores condiciones. Así lo recuerda una ex pobladora del campamento El Resbalón:

Yo arrendaba, pero después quedé sin pega y no tenía cómo pagar [...] entonces yo vi que había gente viviendo en la orilla y preguntamos si podíamos venirnos y dijeron que bueno [...] pero que teníamos que rellenar porque había un hoyo, y ahí después instalamos una pieza en la noche...

A medida que se afianza la permanencia de la familia en la ribera, se da pie a la segunda etapa: conseguir acceso a los servicios básicos. En el caso de El Resbalón, la luz se conseguía directamente al “colgarse” de la red pública o también pagando una cuota a un “proveedor local”; el agua había que ir a buscarla a pilones públicos o, al igual que la luz, cancelando una cuota mínima. En cuanto a las letrinas, si no se construía una aledaña a la vivienda, se utilizaba directamente el río. Además, es durante esta etapa que en la vivienda original se empieza a realizar mejoras y diferenciar espacios, sobre todo entre los dormitorios y los lugares más funcionales. Se trata de una fase de vital importancia en el proceso de construcción de una vivienda espontánea, ya que marca un límite entre el sentido provisional y semipermanente que la casa-hogar va a tener.

Una tercera etapa consiste en el mejoramiento global del asentamiento espontáneo, una vez que los pobladores han conseguido acceso a los servicios básicos y tienen la intención común de realizar mejoras en el emplazamiento de viviendas (calles, letreros, ornamentación, etc.), que a estas alturas ya es conocida como *campamento* o *población*. De esta forma dan origen a sus propios sistemas identificatorios y a la determinación de márgenes dentro de la frontera. Así lo recuerdan los pobladores:

Después, cuando ya se tomaron mucho, empezaron a tomar sectores y a darles número. Ahí uno sabía que esa era la casa tanto, esta otra tanto [...] Mi abuelo abrió ese camino, que es Los Areneros ahora, porque como tenía el carretón no podía pasar, porque todo esto era pura mora así que él hizo ese camino.

De esta manera, la materialización del deseo de habitar involucra no sólo la construcción física de la casa-hogar, sino un proceso simbólico paralelo de apropiación del mundo: “Una conquista territorial sólo se convierte en real después del —o más exactamente por el— ritual de toma de posesión, el cual funciona como una copia del acto primordial de la creación del mundo” (citado por Silva 1997: 51).

<sup>6</sup> En palabras de Franco (1996: 2): “Con apropiación se refiere, entonces, a las herramientas culturales que el hombre conoce, o habiéndolas conocido previamente las reedita, para luego adoptarlas y apropiárselas, en la búsqueda de mantener una relación exitosa con su medio ambiente. Estas herramientas, en el proceso de apropiación y una vez apropiadas, se inscriben en el cuerpo cultural del hombre y pasan a ser parte del sistema simbólico”.

## *La conquista de un territorio: el emplazamiento de las viviendas populares espontáneas en el río Mapocho*

Levantar un refugio a orillas del río Mapocho ha sido una solución habitacional que, a lo largo del tiempo, ha dado cabida a todas aquellas personas y grupos familiares que no han sido considerados por el sistema convencional de acceso a la vivienda. Sus riberas han otorgado ese espacio abierto que los pobladores necesitan para establecerse en una franja que los protege, que les permite construir un *adentro* junto a personas de similares historias, y así ir dando forma a un “nosotros”.

La autoconstrucción de una vivienda popular espontánea en las riberas del Mapocho contiene en sí una carga simbólica que adquiere ribetes mayúsculos cuando se trata de apropiarse de un espacio dentro de la ciudad, en el centro de la legalidad. Los terrenos que ocupan son por lo general de escaso o nulo valor agrícola,<sup>7</sup> dada la constante erosión por el curso fluvial y el peligro —inminente cada invierno— de las crecidas, que fácilmente pueden arrasarse con cualquier intento humano de habitarlos.

En el siglo diecinueve, el establecimiento de viviendas populares en las riberas fue ampliando su radio de ocupación a medida que la ciudad de Santiago también iba aumentando su superficie habitable. Un gran número de los asentamientos de las riberas se ubicaba en el perímetro urbano de la ciudad, muy cerca de los sectores de comercio y servicios, ya que estos ofrecían oportunidades laborales para los habitantes de viviendas populares. Diversos testimonios hablan de ocupaciones de las riberas del río, y también del Zanjón de la Aguada, por aquellas personas que no podían pagar alquiler de ningún tipo. En el caso del Mapocho, estas primeras ocupaciones tomaron forma bajo el nombre de El Pino, El Carmen y El Arenal; de este último se tiene la siguiente descripción, correspondiente al año 1828:

Durante esta época, la Quinta de Zañartu iba ya perdiendo este nombre. En sus primeras cuadras desde el río, el pueblo la denominaba El Arenal, por el cascajo i sedimentos arenosos que dejaban las avenidas por ese lado. Los ranchos del Arenal eran los que estaban en mayor número de todo Santiago desde hacía algún tiempo. La jente ahí aglomerada con el transcurso de los años, vivía en plena libertad, sin vijilancia de jueces ni de curas. Era aquello una Araucanía minúscula. (Rosales 1887: 200)

La ocupación de las riberas va dando cuenta de los límites de la ciudad de Santiago iniciado el siglo diecinueve: el Zanjón de la Aguada por el sur y el río Mapocho por el norte, dos franjas naturales que encierran en su interior lo que posteriormente será la “ciudad propia”, el proyecto impulsado principalmente por Vicuña Mackenna (V. Mackenna 1872: 18). Dos márgenes que, además de demarcar los límites, dan cabida involuntariamente a los no considerados en ese proyecto. Paradójico pero no casual resulta, además, el paralelo entre el establecimiento de viviendas populares en estos

<sup>7</sup> Según René León Echaíz, el primer antecedente escrito de levantamiento de rancheríos en las riberas del Mapocho data de 1586, cuando la administración colonial entregó dichos terrenos sin provecho agrícola a indios yanaconas. Estos terrenos cedidos a la población indígena comprendían lo que conoceríamos posteriormente con el nombre de La Chimba (Echaíz 1975: 24).

sectores y la imagen de una “Araucanía minúscula”,<sup>8</sup> nuevamente como referente de un sector bárbaro, salvaje, sin normas e indecoroso, dentro de la urbe civilizada.

Avanzada la segunda mitad del siglo diecinueve, encontramos nuevas descripciones acerca del emplazamiento de las viviendas populares espontáneas, pero esta vez no sólo en la caja del río, sino también en las calles aledañas al barrio La Chimba: Cequiún, Dávila, Sauce, Cañadilla.

[...] en la pedregosa ribera del Mapocho, desde el mismo puente de Calicanto hacia el oeste, ahí se levantaron los populares barrios de Guangualí, Petorca o Villa del Carmen, arrasados por la gran avenida o inundación de 1827 [...]. Los rancheríos continuaban en las inmediaciones de Puente, en la calle del Ojo Seco (luego de Zapata)<sup>9</sup> y al otro lado del río, en el legendario Arenal. Pero el núcleo del arrabal oriental creció al oriente y al poniente de la rampa norte del puente, en la zona baja próxima al río, donde se conformaron dos populosos rancheríos: El Campamento al oriente y El Arenal al poniente, sobre tierras separadas por la Quinta del Corregidor Zañartu [...]. Desaparecieron los rancheríos de Petorca y El Carmen que ocupaban la ribera sur del Mapocho [...] para reaparecer un poco más allá, en el sector limitado por San Pablo, el río, Negrete (Brasil) y Matucana, límite de la ciudad por el oeste. El rancherío surgió sobre las tierras bajas y pedregosas, propiedad de doña Dolores Portales Larraín, y se prolongaba en la propia caja del Mapocho; las viviendas se amontonaban unas sobre otras, siempre amenazadas por la creciente del río. (Romero 1984: 13)

Hacia 1890 surgieron dos grupos de rancheríos entre el río Mapocho y la calle Mapocho, cerca de la estación, denominados Puelma y Manuel Rodríguez. Asimismo, se instaló otro grupo de viviendas espontáneas por la actual calle Bellavista, desde Constitución hacia el oriente. Pero no fue sino hasta la década de 1930 que el poblamiento espontáneo se agudizó tras la demolición de conventillos o la saturación de estos, lo que produjo el repoblamiento del Zanjón de la Aguada y del río Mapocho, fenómeno que se hizo brutalmente visible para la sociedad santiaguina alrededor de los años cincuenta.<sup>10</sup> Hubo además otros factores que aumentaron los asentamientos informales, tales como la continuidad de las migraciones campo-ciudad, una débil industria de la construcción, la ausencia de una política de Estado eficiente, bajos salarios, catástrofes naturales, entre otros. El poblamiento espontáneo de esta época incluso se vinculó muchas veces a trabajos agrícolas en sectores en ese entonces rurales de Santiago, como Las Condes.

De esta época, específicamente de 1949, data una Encuesta del Servicio Social de la Dirección del Trabajo (Garcés 2002: 437) que permite ubicar geográficamente el

<sup>8</sup> El indio ha representado históricamente al otro, que en la ciudad asume el mismo rol o, en palabras de Bengoa (2003), “el peligro de que se transforma en roto” (p. 607), es decir, la personificación de los males sociales. Se puede incluso hacer una analogía entre esta descripción y el criterio que operó unos años después, específicamente desde 1866, para llevar a cabo lo que se conoce como “pacificación de la Araucanía”, donde el proyecto país define los criterios y las fronteras que demarcan el mundo de los nuevos ciudadanos de la República.

<sup>9</sup> Actual calle General Mackenna.

<sup>10</sup> De hecho, el período de máxima expansión de las poblaciones callampas en Chile fue entre 1953 y 1959 (Duque y Pastrana 1972: 56). En 1952 se realizaron dos censos de importancia: uno fue el primer censo de viviendas, y otro fue el primer censo especial de poblaciones callampas, que arrojó como resultado un 30 por ciento de población del país que carecía de una vivienda apropiada (Garcés 1999: 76).

emplazamiento de viviendas populares en las riberas del Mapocho. Dicho documento da cuenta de la existencia de la Población Colo-Colo, uno de los emplazamientos más conocidos durante la década de los cincuenta, ya que se trataba de una población que originalmente se había instalado en un sector cercano a la orilla de río, pero que tras una crecida tuvo que establecer una nueva ubicación en los terrenos donde actualmente se extiende el Parque de los Reyes. Posteriormente, sus pobladores fueron erradicados hacia las poblaciones San Gregorio y Lo Valledor.

Ya en los años sesenta, se fortaleció un proceso que tomará real forma durante el gobierno de la Unidad Popular: el poblamiento de las riberas del Mapocho en las comunas de Las Condes, Vitacura y Lo Barnechea. La expansión de la ciudad, que desde los años cuarenta había comenzado a manifestarse hacia el sector oriente de la ciudad, generaba nuevas expectativas respecto de la creación de nuevas fuentes laborales, lo que favoreció el poblamiento de las riberas en estas zonas. Estas, como hemos visto, estaban habitadas desde hacía tiempo por pobladores oriundos del lugar, cuyo historial económico-familiar se relacionaba con la existencia de fundos y parcelas en el sector. Con la llegada del gobierno socialista al poder y como parte de la euforia del proceso de reivindicaciones de las clases oprimidas, se generó a escala nacional una explosión de tomas de terrenos y asentamientos populares. En este contexto, se propició la ocupación por parte de pobladores de territorios ideológicamente estigmatizados como “de ricos”, movimiento que formaba parte de un proyecto mayor de romper con la división social de las comunas de Santiago.

### *Los procesos de desalojo: el esfuerzo estatal por hacer invisibles las viviendas populares espontáneas*

Las viviendas populares autoconstruidas en las riberas del Mapocho han sido consideradas por lo general como un obstáculo tanto para las obras de intervención y canalización del río, como para las acciones de ordenamiento de la ciudad. Y es que las riberas del Mapocho se han caracterizado por significar para sus pobladores la materialización directa del territorio *libre*, sin dueño, disponible, ideal para la instalación de asentamientos que buscan la solución inmediata a un problema habitacional. De esta manera, las sucesivas administraciones de Santiago han tenido que lidiar con las diversas iniciativas de apropiación de este espacio e imponer sistemas de control para evitar la reproducción de tales acciones. Un primer testimonio al respecto data de 1764 y da cuenta de una acta del cabildo de Santiago, firmada por el corregidor Zañartu y los cabildantes don Pedro Gregorio de Echeñique, don Diego de Armida y don Miguel Pérez Cotapos, que señala lo siguiente:

Acordaron los cabildantes que respecto a estarse dando principio a juntar los materiales para la fábrica de la obra del puente del río, y que siendo preciso, como se tiene proyectado, formar dos tajamares que, en forma de canal, recogida el agua la entre a los ojos del puente y que por este motivo quedan a la ribera del río más varas de sitio que las que al presente hay, las cuales tienen tomadas los vecinos a dicha ribera de uno y otro lado; que para precaver este inconveniente se les notifique a todos los dichos vecinos desde el basural de Santo Domingo para arriba que exhiban los títulos y escrituras que tengan de sus solares, con apercibimiento que se declararán por de propios conforme a la Real Cédula de Concesión que tiene esta ciudad para sobrantes de tierra. (Rosales 1888: 21)



De allí en adelante, la ocupación de la ribera del Mapocho será un tema recurrente para las diversas administraciones de la ciudad, ya que se trata de un acto *sin ley*, de acuerdo con los parámetros de ordenamiento urbano desde la perspectiva del Estado: “[Los asentamientos espontáneos] crean un hecho consumado completamente ajeno a todas las estructuras legales y administrativas del gobierno comunal, urbano o nacional, que sobrepasa y contradice todas las definiciones de ‘uso del suelo’ y las programaciones del crecimiento urbano de los planes reguladores y de las estrategias de desarrollo vigentes” (Santa María 1973: 105).

En ese contexto, la institucionalidad ha tenido que enfrentarse continuamente con las reiteradas manifestaciones de autoconstrucción que se realizan fuera de un marco regulatorio de las políticas estatales, y ha debido imponerse a través de la erradicación, control y desaparición de estas viviendas. El mismo criterio ordenador fue utilizado para defender los terrenos que comenzaban desde la ribera norte del Mapocho a la altura del puente de Cal y Canto, lo cual consta en el documento presentado por el Procurador de la ciudad a la Corte de Apelaciones de Santiago el 25 de noviembre de 1823, y que dice lo siguiente:

Que el fundador del Monasterio del Carmen de San Rafael, don Luis Manuel de Zañartu, le dejó entre otros fundos i capitales la finca principal que está a su frente, ordenando que no se enajenase [...]. Esa finca principal tiene a continuación como tres cuadras eriazas que nada le producen i lo que es sobre todo más sensible, que una porción del pueblo bajo ha hecho una ranchería i al abrigo de varias entradas i salidas que ha formado en toda la extensión de una larga pared, al mismo tiempo que sirve de antemural i como de cortina a sus desórdenes, se sustrae de la ronda de los jueces i se ha hecho inaccesible a la corrección de unos exesos que serían indisimulables aún en el país más corrompido. [...] El buen orden civil i la moral exigen que ese terreno que en el día sirve de asilo a los delitos, se transforme en multitud de casas con otras tantas familias de lustres i utilidad. (Rosales 1887: 200-201)

Posteriormente, en 1853, se despejó esa gran extensión de terreno que incluía los viñedos de Zañartu y los rancheríos de El Arenal, y sobre ellos los hermanos Pastor y Matías Ovalle se encargaron de edificar casas baratas destinadas a obreros, las que posteriormente darían forma a lo que se conoció como Población Ovalle. Años más tarde, en 1857, se promulgó una ingenua ordenanza municipal que prohibía la construcción de ranchos y viviendas precarias en el radio urbano. Este dictamen intentaría tomar real fuerza muchos años más tarde, en 1891, con la promulgación de la Ley de Comuna Autónoma que, entre otras cosas, otorgaba poder a cada municipio para establecer los criterios de uso y comercialización del suelo.

Idéntica línea de acción siguió con igual o mayor fuerza bajo la administración de Vicuña Mackenna, quien, a través del programa global de transformación de Santiago, y más específicamente con el proyecto de canalización del río Mapocho y la consolidación del Camino de Cintura, vio una excelente posibilidad para terminar con el gran número de rancheríos que en esa época poblaban las riberas del Mapocho.

108 Paso ahora a ocuparme del estudio de las diversas vías que se han indicado [...] habría que destruir todos los pequeños edificios que hai hacia la parte sur de la calle de Artesanos al pie de la rampa del puente de Calicanto [...]. De aquí hasta la Cañadilla la línea no tiene obstáculos serios, porque hasta la calle de Salas no encontraría a su paso más que ranchos

[...]. Pero hasta la altura de la calle de los Baratillos i con mayor razón más allá del pedregal del río, desaparece todo obstáculo serio, salvo unos cuantos ranchos de poco valor. (Vicuña Mackenna 1872: 146-147)

Asimismo, la canalización del Mapocho pretendía:

Incorporar a la ciudad propia, formando un solo cuerpo con ella, los hermosos y hoy relegados barrios de ultra Mapocho. [...] Suprimido por el sólo hecho de la canalización del actual depósito de inmundicias de todo género que ofrece el lecho del río en su forma presente, mediante las avenidas en invierno i el uso de las compuertas en el verano, las aguas canalizadas pueden ser un poderoso medio de aseo i desinfección constante para la ciudad. (Vicuña Mackenna 1872: 13)

Ya entrado el siglo veinte, fueron varias las medidas que intentaron frenar el poblamiento espontáneo de las riberas del Mapocho. Una de ellas fue el decreto promulgado en agosto de 1923, que gravaba en un 20 por ciento adicional los sitios eriazos y la edificación inapropiada dentro del radio urbano más central, distinguiéndose cuatro áreas de prohibición: i) Las Delicias, Río Mapocho, Santa Lucía, Av. Brasil; ii) Ambos costados de la Alameda, desde Plaza Italia hasta Plaza Argentina;<sup>11</sup> iii) Parque Forestal en toda su extensión; y iv) Calle Dieciocho, Ejército, República, Av. España y Blanco Encalada (De Ramón y Gross 1985: 13).

Los intentos del Estado durante los primeras décadas del siglo veinte se caracterizaron por crear y dar forma a una gran cantidad de decretos, códigos y documentos legales que intentaban desesperadamente dar un golpe de timón al tema del poblamiento irregular; sin embargo, dichos intentos se orientaban más al control de conventillos y arriendos de piso, que por la época proliferaban en Santiago, sobre todo como albergue para obreros fabriles que comandaban una nueva oleada migratoria campo-ciudad.<sup>12</sup> No fue sino hasta el gobierno de Alessandri Rodríguez que encontramos acciones directas tendientes a controlar el poblamiento espontáneo. Una de ellas, de 1958, consistió en acelerar los trabajos de urbanización en las emergentes poblaciones San Gregorio y Lo Valledor, para erradicar definitivamente a los habitantes de viviendas populares espontáneas tanto del río Mapocho como del Zanjón de la Aguada (Garcés 1999: 411). En 1959 se dio inicio al plan habitacional “estrella” de su gobierno, el DFL 2, y en 1960 se sumó a este plan una nueva iniciativa, el Programa de Radicación de Pobladores, además de un plan para el incentivo del ahorro para la vivienda. Ambos influyeron directamente en la expansión caótica de la ciudad al no establecer restricciones a la utilización de los terrenos, antecedente clave a la hora de analizar los actuales problemas urbanos que sufre Santiago (Garcés 1999: 413).

En 1965, bajo el gobierno de Frei Montalva, se promulgó la ley que creaba el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (Minvu), cuyo principal objetivo sería “la construcción y

<sup>11</sup> La plaza Argentina, hoy inexistente, se encontraba en las afueras de la Estación Central.

<sup>12</sup> Los antecedentes señalan que las políticas de “mejoramiento urbano” de principios del siglo veinte se realizaron en sectores que proyectaban un aumento en el precio del suelo o que producirían ganancias notables tras la regularización y remodelación, no siendo, por tanto, las riberas del río Mapocho una prioridad de gestión. El problema vendría años más tarde (década de los treinta) cuando, tras la demolición de conventillos, se produjo el repoblamiento del río Mapocho y del Zanjón de la Aguada (De Ramón 1985: 207-208).

equipamiento de grupos habitacionales, así como la remodelación urbana de las principales ciudades del país” (Garcés 1999: 415). Asimismo, se dio inicio a la Operación Sitio, a través de la cual se entregaba a los pobladores erradicados un terreno semiurbanizado que debían autoconstruir y pagar a largo plazo. Sin duda, se trató de un intento por parte del Estado de establecer una especie de diálogo con la gran cantidad de movimientos de pobladores que se gestaron y desarrollaron durante estos años.

Los tiempos de la Unidad Popular (1970-73) se caracterizaron por dar espacio a un *boom* de asentamientos espontáneos e incorporar a los pobladores marginales en el discurso político del proyecto socialista. De hecho, una de las principales tareas consistió en romper con la segregación social histórica de la ciudad y destruir los privilegios a la hora de vivir en uno u otro lado. Así es como se construyeron viviendas populares en sectores de Las Condes, como un intento ideológico material de recuperar la ciudad para los pobres. Asimismo, la implementación del sistema de “fábricas de viviendas” fue un intento por incorporar al poblador-trabajador en el proceso de construcción y apropiación de la casa, tanto en términos materiales como simbólicos —por ejemplo, por el hecho de que ellos mismos *bautizaran* con nombres su población y sus calles—, dando pie con ello a un proceso de significación y sentido de su entorno. Pero los intentos por romper con la segregación espacial de Santiago se vieron rápidamente cancelados con el advenimiento del régimen militar, e incluso la división de la ciudad fue *propiciada* por el nuevo gobierno.

Durante el período de la dictadura de Pinochet, la política habitacional sufrió un enorme vuelco: en 1978 se declaró el suelo como un recurso no escaso; esto abrió paso a la especulación inmobiliaria, que asumió un papel preponderante en la construcción de viviendas. Es más, el derecho a intervenir y edificar en la ciudad fue entregado a privados, mientras que el papel del Estado se concentraba netamente en la provisión y mantenimiento de la infraestructura urbana general. Esta premisa fue la principal causa del desalojo de los pobladores de viviendas espontáneas de las riberas del Mapocho en la comuna de Las Condes, Vitacura y Lo Barnechea, sectores que vieron incrementado el valor del suelo, dándose paso a la construcción de conjuntos habitacionales de alto precio para personas pudientes. Obviamente, la existencia de viviendas populares en estas áreas obstaculizaba los proyectos habitacionales del sector, tanto en términos de territorio como sociales (Rojas 1984: 10-16).

En estas materias, la época del gobierno militar se caracterizó por un incremento de la segregación espacial, que recuerda en más de algún aspecto la administración de Vicuña Mackenna y su obsesión por dividir la ciudad. Atisbos de este discurso lo encontramos en las palabras de Marco López, jefe de la Dirección de Desarrollo Urbano del Minvu en 1979: “Hay que aceptar que existe una forma natural en el comportamiento de la sociedad urbana, tanto en su forma de localizarse como en distribuir sus preferencias dentro del espacio disponible” (citado en Gross 1991: 48).

## Vivir frente al Estado

Este breve recorrido por algunas de las acciones implementadas desde el Estado para controlar el poblamiento espontáneo sirve de base a algunas ideas que intentaremos analizar. La primera de ellas se refiere a la tensión que existió, existe y existirá entre

los pobladores de viviendas espontáneas y el Estado, que durante décadas han estado empeñados en un juego de huida y persecución, prohibición y desacato, desalojo y repoblamiento. Frente a estas dicotomías, sólo cabe pensar que la lucha y la tensión entre ambos se debe a distintas formas culturales de entender el orden del mundo, el derecho a una casa y a un trozo de tierra, el poder sobre un territorio. Es más, ello se relaciona con convicciones morales respecto de lo que significa lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, lo correcto y lo punitivo; y, por tanto, mientras para los pobladores el derecho a ser *visibles* dentro de la ciudad se relaciona con la legitimidad suprema del acto de ocupación, para el Estado se vincula con la ilegalidad de la apropiación, motivo suficiente para luchar por la *invisibilidad* de los primeros.

### *La imposición de un orden*

La necesidad de tener un lugar en el mundo y ejercer poder sobre él ha sido uno de los temas de conflicto más comunes en los miles de enfrentamientos sociales-culturales de las diversas comunidades humanas. Las figuras del errante, del vagabundo, del asceta, del peregrino, del exiliado, son algunas de las personificaciones de la carencia de un territorio, de la no pertenencia a una tierra, del no poder permanecer, del no poder ser. Luchando contra ello, los pobladores de viviendas populares espontáneas construyen en su gran mayoría un lugar en el mundo sin papeles, sin leyes, y se adueñan de un espacio territorial por derecho propio, por el simple hecho de habitarlo, de ocuparlo, de significarlo, de comprenderlo. No es difícil no traer a cita esa antigua frase que, en otro contexto, decía “la tierra es para quien la trabaja”, como mandato supremo del derecho que tienen las personas a *ser* y *estar*. El *ser* y *estar* en un determinado lugar no adquiere gratuitamente sentido con la posesión legal, sino que se relaciona con la construcción y reelaboración constante que hace el individuo y la comunidad del espacio significado. Es decir, la adquisición de una vivienda formal no comporta necesariamente el sentido de pertenencia a una nueva comunidad, siendo este uno de los grandes temas no resueltos por los últimos programas concertacionistas de ordenamiento del poblamiento espontáneo, que incluso han generado procesos adversos y/o conflictivos para la vida comunitaria. Tal como dice Francisca Márquez, “pareciera ser que el Estado y sus políticas han descuidado no sólo su rol en la construcción del lazo social que vincule de manera significativa y activa a los ciudadanos. Ha olvidado también su deber de construir un relato del nosotros” (Márquez 2004: 3). Porque la construcción del “nosotros” no es un acto automático, no es gratuito ni tampoco se compra. Surge de la cultura relacional, del reconocimiento entre pares, de la valorización de sus historias, de rituales de apropiación de un espacio comunitario que ha sido significado y legitimado a través del trabajo, del esfuerzo heredado, del sudor comunitario.

Siguiendo con este análisis, llama poderosamente la atención que tras siglos de políticas públicas e intentos por ordenar la ciudad, el resultado sea tan caótico como el que existe actualmente. Los sucesivos intentos institucionales por imponer un orden y, por tanto, un *imago mundi* que cristaliza discursos ideológicos, sólo han conseguido acelerar una máquina devoradora de ciudad que avanza sin control y que deshumaniza cada vez más el espacio habitado. Cabe preguntarse si acaso no era más lógico y necesario controlar y ordenar, primero que todo, las miles de acciones institucionales

que han persistido en darle *forma* a nuestra ciudad en vez de *sentido*; es decir, el derecho a tener una institucionalidad que piense en la ciudad que quieren sus habitantes y en la ciudad que construyen sus ciudadanos. Porque las políticas de erradicación y radicación no sólo se han relacionado con el acto de barrer con viviendas populares; ellas han implicado un proceso de relocalización espacial que influye directa y radicalmente en las dinámicas culturales de los grupos afectados. Si analizamos el proceso de erradicación de viviendas populares del Mapocho durante los años 1983-84, llama en primer lugar la atención el perfil de las comunas receptoras: La Granja, Maipú, La Pintana, Conchalí, San Bernardo, Renca, Puente Alto, Peñalolén, Pudahuel. Todas ellas son comunas integrantes de un cordón periférico que, tras sucesivas intervenciones, se han ido poblando arbitrariamente con familias expulsadas muchas veces de sus territorios de origen en la ciudad, dando paso a comunas multiculturales que, debido a este mismo proceso de segregación socio-espacial, comienzan a ser estigmatizadas por el "otro" ciudadano, aquel incorporado a la ciudad. Ejemplo de esto se evidencia en el siguiente relato de un ex poblador del campamento Puente Nuevo de Las Condes:

Ahí estuvimos hasta el 82, cuando nos sacaron y de ahí tuvimos que emigrar pa'1 [paradero] 39 de Santa Rosa y mis viejos se estaban separando en ese tiempo entonces a uno le dieron pa' La Pintana y a otro pa' Conchalí [...] yo anduve como quince años entre Conchalí y El Castillo y no me gustó vivir en ninguno de los dos lados. [...] Nos avisaron del desalojo como un mes antes y ahí te enviaban albergado a un colegio y ahí tenía que esperar hasta que empezaba el sorteo, unos pa' allá, otro pa' acá, así poh, y como éramos hartos estábamos en varios colegios. [...] No nos gusta allá porque no pasa nada allá, acá igual uno es antiguo y te podís mover mejor, pero cuando te llevan a un lugar es charcha, porque estai acostumbrado a un lado y que te echen pa' ir a parar el dedo a otro lado, no pasa na'. Aparte no es la idea salir de la comuna tampoco.

Como respuesta a esta reubicación socio-espacial, los pobladores de viviendas populares han ido adaptando sus mecanismos de adscripción e identificación y han intentado armar un nuevo puzzle identitario en nuevos espacios, con nuevos vecinos, con distintos contextos, otras o ninguna posibilidad de trabajo, otro o ningún sentido de pertenencia. Se les dice cómo tienen que vivir, cómo se tienen que relacionar con sus vecinos, cómo deben compartir los lugares comunes, cómo organizarse. Los que aún no han sido erradicados sufren el temor constante a la erradicación. Incluso algunos pobladores vivencian diariamente un control quizás más solapado y más sutil por parte de los municipios, que juegan con la amenaza de la erradicación como forma de mantener identificado e individualizado a cada habitante del emplazamiento popular.

Por otra parte, el constante ir y venir de nuevos pobladores rompe con un principio fundamental al interior de cualquier comunidad y se relaciona con los circuitos de confianza, algo que los pobladores de Las Lomas, por ejemplo, expresan abiertamente:

Entonces cuando sacaron a esa gente, la misma municipalidad empezó a dividir más los terrenos y trajeron más gente. [...] Aquí han venido las visitadoras a decirme que tengo el sitio desocupado y que tengo que tener conciencia que aquí hay gente que necesita y yo le dije que no porque para eso yo había pagado tantos años contribuciones y me pidió que se las mostrara y se las mostré porque no me creía. [...] Al principio habían pocas familias,

pero después empezó a llegar caleta de gente y a nosotros nos achicaron el sitio pa' que se instalara más gente acá. [...] Y andan robando aquí mismo y antes no pasaba eso; si antes uno podía salir y ni un problema, pero ahora uno no puede llegar más allá de las ocho porque da miedo.

Las políticas de erradicación y radicación de los gobiernos de la Concertación se han encargado de institucionalizar y estandarizar una idea de casa, una nueva forma de vivir, una *condominización* de la imagen y sentido de comunidad. Y es aquí donde el balance de las políticas públicas de vivienda social resulta pavoroso, porque se rompe con procesos de años de formación social y cultural por parte de los pobladores. En los campamentos, los residentes se conocen unos con otros, se establecen códigos y referentes de confianza y de desconfianza, se construyen imágenes y sentidos del mundo únicos y se convive sobre la base de particulares nociones de comunidad. Todo eso se pierde cuando son trasladados mecánicamente a nuevas viviendas sociales que, en muchos casos, no responden en nada a las necesidades reales y expectativas de un grupo familiar chileno actual, tanto en términos de espacios comunes como de dimensiones, calidad de la construcción, etc. Y, sobre todo, donde son *obligados* a convivir con personas de distinto origen, pero que a ojos del Estado son personas iguales, como si compartieran una *raza*, una condición natural, un destino común: ser y seguir siendo pobres en una casa nueva. Así también lo sienten los ex pobladores de las riberas. Uno señala que

... nosotros nunca nos quisimos ir de ahí [del río], porque en realidad uno conoce a los cabros que son medio malulos, a los volaos, pero uno llega a otro lado y es diferente, porque uno tiene que de nuevo conocer gente y uno tiene que andar con cuidado [...]

Una pobladora, en tanto, señala:

Si a mí me dieron casa en el cerro 18 y la rechacé, porque no me gustaron porque eran muy chicas y uno ahí le escucha todo al vecino de al lado y yo no quería eso porque yo estoy acostumbrada a estar más aislada [...]. Además, esos departamentos los paga uno, no los regala el gobierno ni los regala nadie [...] Si uno también tiene derecho a vivir bien...

Una de las principales consecuencias negativas del proceso impulsado por el Programa Chile Barrio, específicamente, radica en la destrucción de la red social que por años configuró el soporte cultural de los asentamientos populares. Las dinámicas sociales particulares de los pobladores pierden sentido y ni siquiera tienen posibilidad de reelaborarse al interior de un condominio; la ubicación y estructura del espacio determina un orden familiar y una determinada funcionalidad de los espacios públicos, una normativa especial para levantar comunidad ("ley de copropiedad"), lo que incide directamente en que "se pierde el sentido de protección comunitaria y la seguridad se ha convertido en una mercancía" (Skewes 2002: 241). Porque las desconfianzas afloran y el "distinto" y "peligroso" no es ahora el que viene de afuera y traspasa los límites, sino el vecino.

No se trata de mantener a las personas en campamentos con el fin de guardar testimonio museográfico de sus prácticas culturales. Lo que se extraña y se precisa es establecer un diálogo honesto y serio acerca del sentido que quiere tener la ciudad



para sus habitantes, considerando todas sus variables multiculturales y sus proyectos singulares.

### *En torno a la idea de frontera*

Resulta estimulante vincular el río Mapocho con la idea de frontera, debido a la construcción simbólica y material del río como referente de distinción cultural y social dentro de la ciudad de Santiago. En este sentido, podemos concebir la frontera, en un primer momento, como una línea divisoria entre diversos mundos, una muralla que se establece entre un “adentro” y un “afuera”, ejerciendo un papel diferenciador entre sujetos y maneras y, por tanto, estableciendo referentes claros de distinción. Siguiendo el análisis de Silva (1997), podemos entender que “el borde visual funciona como un nudo, pues hasta allí se llega, pero también de allí se parte” (p. 52), dando origen a un nuevo mundo en su interior. Es decir, la frontera no sólo delimita territorios físicos y simbólicos, sino que al interior de ella nace un nuevo espacio de contacto cultural. Más claramente lo expresa la escritora chicana Gloria Anzaldúa, que nos dice al respecto:

Frontera se puede definir como el lugar que es seguro e inseguro, donde se distingue el *nosotros* de los *otros*. Una frontera es una línea divisoria, una franja angosta a lo largo de un puente escarpado. La frontera es un vago e indeterminado lugar creado por restos emocionales de un límite antinatural. Esto es, en un constante estado de transición. Sus habitantes son lo prohibido. Los atravesados viven aquí: los bizcos, los perversos, los raros, los molestos, los perros mestizos, los mulatos, los criados a medias, los muertos a medias. En resumen, aquellos que cruzaron o caminan por el límite de lo normal. (Anzaldúa 1999: 25; traducción personal)

La frontera se construye también como un receptáculo simbólico de los “males”, ya que al determinar un margen, abre un espacio, una zanja para que conviva todo lo que está fuera de lo permitido, al límite de lo concebido, al borde de lo imaginado. La frontera abarca no sólo la línea divisoria, real o simbólica, sino que se manifiesta en sí misma como territorio donde confluyen los conceptos de lugar y cultura, dando origen a un “espacio social” e identitario.

Así como el espacio físico se define por la exterioridad recíproca entre las partes, el espacio social se define por la exclusión mutua (o la distinción) de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales. Así, la estructura del espacio se manifiesta, en los contextos más diversos, en la forma de oposiciones espaciales, en las que el espacio habitado (o apropiado) funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social. (Bourdieu 1999: 120)

De esta manera, la frontera no sólo se levanta como franja limítrofe entre el adentro y el afuera, sino que también actúa con fuerza en su interior, como un referente para establecer un “nosotros”. Dicho en otras palabras, la frontera posee la particularidad de contener las dos caras de la construcción social e identitaria: la integración y la exclusión, la adscripción y la distinción, la similitud y la diferencia, estableciéndose como referente de alteridad y de distinción externa (frente a la ciu-

dad) e interna (dentro del espacio social, en este caso el de la ribera del río). En este sentido, tenemos que las personas que viven a orillas del Mapocho establecen un abanico de relaciones (con ellos, entre ellos, con los otros, con la ciudad, con el río) que influye en la configuración y armado de su propio puzzle identitario, y que al parecer —como lo muestran algunos relatos de ex pobladores— son relaciones que incluso se mantienen y reelaboran después de haber abandonado el río, haciendo que perduren en otro contexto las denominaciones y caracterizaciones que funcionaban al interior de la frontera.

Considerando lo anteriormente expuesto, proponemos entender por frontera aquel territorio físico y simbólico que delimita el cruce entre dos visiones de mundo y cuya particularidad radica en su capacidad de establecer referentes de inclusión y exclusión social que se canalizan en un posterior proceso de configuración identitaria.

### *El río Mapocho como espacio social-cultural fronterizo*

Cuando a finales de 1540 Pedro de Valdivia llegó a la cuenca donde posteriormente fundaría la ciudad de Santiago de Chile, se encontró con una población indígena que habitaba a lo largo y ancho de todo el valle del Mapocho. En ese entonces el río presentaba tres brazos: uno principal cuyo caudal conserva hoy, uno paralelo que después fue desviado para dar paso a la futura Cañada (Alameda de las Delicias) y un brazo diagonal, que posteriormente también fue desviado para dar origen al Camino de Chile, actual avenida Independencia (Echaíz 1975: 30). Estos tres brazos, más el cerro Huelén, fueron los referentes naturales a la hora de fundar, en medio de este valle, la ciudad de Santiago. El trazado cuadrangular de damero que la administración española dio a todas las ciudades coloniales, consideró estos puntos como límites naturales de la ciudad. En cuanto al río Mapocho, comenzó a asumir poco a poco diversos papeles en la vida social que se desarrolló en sus riberas tras la llegada de los españoles. No se tienen mayores antecedentes acerca de las consideraciones económicas, sociales y simbólicas que los primeros habitantes de la cuenca otorgaban al Mapocho; no fue sino hasta la llegada de las huestes de conquista que comenzaron los primeros relatos escritos acerca de este río y de su rol en la vida social, económica y cultural de la nueva ciudad, papel que se iría reestructurando con el correr de los años y de acuerdo con las necesidades y expectativas de la ciudad frente al río.

La utilización de las riberas del río se relaciona con el desarrollo que a partir del siglo dieciocho empezó a tener el sector norte de la ribera, específicamente el barrio de La Chimba, que poco a poco fue concentrando un número importante de población y de los servicios requeridos por los habitantes de Santiago. Este poblamiento de La Chimba representa quizás uno de los primeros fenómenos dentro de Santiago donde la multiculturalidad evidencia los colores de la pobreza: en un mismo sector habitan y conviven indios, negros, mulatos, mestizos y españoles pobres. Fue así como en el sector norte del Mapocho, con la frontera natural que establecía el río, se comenzó a concebir la ciudad extramuros, un área que hasta el día de hoy acogerá —parafraseando a Michel Foucault— “la vida de los hombres infames”. Esa fracción norte del Mapocho —incluida La Chimba— vio establecerse a lo largo de los siglos el leproso de San Lázaro, la Casa de Orates, el Convento de las Carmelitas con su orfanato respectivo, el Cementerio Católico y el Cementerio General, la Cárcel Pública,

la morgue, la calle de los Baratillos donde se establecían los comerciantes extranjeros (hoy Patronato) y la Recoleta Franciscana, con comedores populares y sus permanentes refugios para vagabundos y enfermos. Ocurría, sin embargo, que en ese entonces, el siglo dieciocho, “la Chimba estaba [...] muy lejos de Santiago. En invierno, los amigos de uno y otro lado del río no se veían más que por casualidad, y a las entradas de los primeros nublados se despedían para no saludarse hasta octubre a lo menos” (Rosales 1948: 81).

La necesidad imperiosa de levantar puentes que unieran en varios puntos los dos sectores de la ciudad, fue vital para desarrollar las riberas del Mapocho y los sectores aledaños como un “centro económico-social alternativo”, que si bien no constituía un lugar de concentración del poder político ni económico, sí se perfilaba como un espacio de interacción social de mucha importancia. La construcción de puentes fue así un paso importante para consolidar el carácter comercial de este sector de la ciudad, sobre todo considerando cómo, en cada invierno, las crecidas del río —o “avenidas”, como eran conocidas— dejaban tras de sí un escenario de destrucción e inundación. En estas circunstancias, los intentos por levantar puentes y controlar el río fueron muchísimos, y no siempre con el éxito esperado. Famosas son las referencias al “Puente de Palo” que se instaló frente a Recoleta, y cuya primera versión fue construida por los franciscanos en 1668, y al “Cal y Canto”, que cuenta con numerosa bibliografía, referencias históricas y soportes fotográficos que hablan al respecto, sobre todo de su caída tras el temporal del 10 de agosto de 1888:

Desde antes de las cinco de la tarde, la afluencia de gente en el río iba aumentándose con la multitud que a esa hora sale de sus ocupaciones del comercio, oficinas, etc. Todos contemplábamos el aspecto aterrante del río y el embate de sus olas, que momento a momento iban derribando las casuchas de los comerciantes situados en la ribera sur, a uno y otro lado del Puente de los Carros. Una de esas casuchas, al caer, cubrió una buena parte del río con miles de cabezas de cebollas allí almacenadas. (Rosales 1888: 149)

No fue sino hasta la década de 1930 que los puentes del Mapocho comenzaron a tener sus emplazamientos definitivos: de poniente a oriente, los puentes de calle Bulnes, Manuel Rodríguez, de Bandera, el de los Obeliscos, el de San Antonio; el Puente de los Carros, exclusivo para tranvías; el Puente Silencioso y Tranquilo, frente al Museo de Bellas Artes; los de Purísima, Pío IX y del Arzobispo. Todos pueden ser considerados como soportes culturales, ya que albergaron numerosas actividades sociales y económicas relacionadas con el río Mapocho, y también como “plataformas de observación”, ya que desde ellos empezó a observarse la existencia de las viviendas asentadas en las riberas, lo que sucedía en el río y en sus alrededores. Por otro lado, los puentes también comenzaron a ser utilizados en su “cara interna”, como refugio para los prófugos de la mano social disciplinadora:

Formábamos una sociedad muy singular. Lo compartíamos todo: perro, choza, miseria y risas. De vez en cuando también debíamos compartir las carreras que dábamos para huir de Mostachín, el paco del puente: bajo, regordete, bizco, colorado [...]. Todos los días realizaba su turno, paseándose por el puente de punta a punta. Cuando no lograba vernos bajo el puente se sentía intranquilo y molesto. Bajaba y empezaba a buscarnos matorral por matorral, adoquín por adoquín y sauce tras sauce hasta que nos encontraba. [...] Le

concedíamos la oportunidad de cumplir su misión de vigilancia y él hacía como que nos cazaba: las partes guardaban las apariencias: La ciudad gozaba con la caza. Tomaba tribuna en las barandillas del puente y se divertía viendo huir a la miseria. Algunos querían saber cómo corre el hambre. (Gómez Morel 1997: 129-130)

Los visitantes de la ciudad, que eran llevados a conocer el Paseo de los Tajamares o los adelantos en ingeniería de los nuevos puentes, frecuentemente se encargaron de plasmar la visión de Santiago en numerosas evidencias fotográficas que aún se conservan. En ellas impera el criterio de *postal*, donde la ciudad es un eterno telón por donde circulan simples *personajes*. Incluso las fotografías de conventillos o rancheríos entran en la categoría de “escenas de campo”, “costumbres campesinas”, “vida de indios”. En el caso de fotografías del Mapocho, por lo general son de la vida y muerte del Cal y Canto, o de paisajes del Mapocho a la altura de Barrancas, como imágenes campestres de los alrededores de Santiago. Más allá del juicio que se pueda realizar, y de pensar que el criterio responde sólo a los dictados por la época, se hace patente el nulo interés que despertaba fotografiar este tipo de viviendas en la ciudad. ¿A quién le podían interesar? ¿Quiénes quisieran recordar eso? ¿Quién quisiera ver cómo era vivir al otro lado de la frontera?

Los antecedentes señalan que el río Mapocho era el lugar utilizado por la ciudad de Santiago para diferentes fines. De Ramón y Gross (1985: 13) dan cuenta de un mercado de frutas y verduras que se instalaba desde agosto de 1897 en la ribera norte del Mapocho, entre el Puente de los Obeliscos y el de los Carros, y que después daría origen a los galpones de la Vega. Asimismo, en las riberas de río se congregaban los carretones y yuntas de bueyes, que utilizaban el río como bebedero y como basural. Este último, el basural, junto con las letrinas públicas, había sido desplazado hacia las riberas del río, ya que anteriormente ambos servicios se ubicaban en los terrenos donde hoy se encuentra el Mercado Central, conocidos como el basural de Santo Domingo.

Otro punto importante de analizar es la relación que existía entre la ciudad y sus otras fronteras, es decir, los sectores rurales periféricos que generaban lugares de esparcimiento para los santiaguinos. Entre ellos tenía gran popularidad el sector de El Resbalón, que “en la ribera sur del Mapocho frente al Perejil y Renca, ofrecía no sólo comida abundante y bebida más abundante todavía, música y baile, sino también la posibilidad de bañarse en el río durante las horas de calor” (De Ramón 1985: 241). Se trataba de una de las “chinganas” del lado sur de Santiago, espacios de diversión popular que contaban con la eterna desaprobación institucional y que Vicuña Mackenna trató de reglamentar imponiendo horarios, normas de funcionamiento y derecho de admisión: “La Chingana tiene celebrado consorcio con el rancho i la prole de ambos es el roto, es decir, el hijo del vicio i de la miseria, de la chicha i de la quincha, i así, mientras el roto viva arrebozado en su rito o cubierto con su poncho [...] es evidente que no existirá el ciudadano” (Vicuña Mackenna 1872: 89).

La cultura del ocio popular se expresaba de numerosas formas. Una de las más singulares fue la llamada “guerra de piedras”, junto al río Mapocho:

Las guerras de piedras de un barrio de otro, de una calle con la vecina eran la cosa más corriente del mundo. Pero el verdadero campo de batalla [...] era la caja del río Mapocho, adonde acudían combatientes de todos los barrios, prefiriendo el espacio comprendido

desde donde ahora está el puente de la Purísima hasta dos o tres cuerdas más abajo del de Calicanto. [...] En tan largo trecho jamás faltaban guerreros de uno y otro lado del río, entre chimberos y santiaguinos. [...] La línea divisoria de ambos ejércitos era el río, del cual se prefería la parte más angosta, tanto para alcanzar a herir al enemigo con menos esfuerzos como para pasarlo, en caso necesario, en su persecución. Esta última circunstancia era sólo favorable a los santiaguinos que, llegando casi siempre hasta los ranchos situados en el río y encontrándolos abandonados, saqueaban como vencedores esos ranchos, escapando sólo aquellos cuyos dueños eran mujeres indefensas. Estos saqueos no eran precisamente por robar, pues ya se sabe lo que en un rancho puede tentar la codicia, sino por imitar la guerra en todos sus pormenores y, más que todo, por el instinto de hacer daño inherente a los niños. (Zapiola 1872:74)

El alcance que hace el texto de Zapiola a *chimberos* y *santiaguinos* remite a dos membretes claros de denotación identitaria, clásicamente adscritos a un territorio; es decir, dan cuenta del pertenecer a uno u otro lado de la ribera, como dos bandos, dos pueblos, dos mundos, dos miradas de la ciudad. Unos dentro y otros fuera, premisa que se cumple para ambos lados, y el río nuevamente como demarcación de la frontera, el límite, el margen, la red de un juego que se repetirá décadas después en otro contexto social y político, pero que denota cómo la frontera también actúa simbólicamente como una trinchera casi lúdica en momentos de efervescencia social. Así lo expresa un poblador del campamento Puente Nuevo durante el período de dictadura:

Si las peleas de perros eran las únicas peleas que se veían y cuando había entretención era cuando pasaba el bus de los pacos por arriba y los agarrábamos a peñascos, y de repente nos terciábamos y nos llevaban detenidos, pero igual al rato nos soltaban. Y ellos, pa' mantener como el orden, no les gustaba que estuviéramos en grupo y siempre nosotros estábamos en grupo. Entonces a nosotros nos gustaba que bajarán, porque era la única entretención que teníamos... Claro, si era terrible de arranao ahí poh [...] habían callejones pero del ancho pa' que pasara una carretilla, entonces cuando bajaban los pacos te arrancabai por ahí; si total eso era como tu casa... y los pacos hacían redadas de puro aburríos no más, porque también se entretenían los hueones.

El carácter festivo del río se mantuvo por muchas décadas, e incluso en la actualidad sigue siendo un lugar de esparcimiento para muchas personas. Hoy, sin embargo, hay un dejo de nostalgia en los relatos de los pobladores que recuerdan cuando el río estaba abierto, dispuesto para que el visitante o el morador disfrutara de su propio balneario, de un recreo ciudadano, de un oasis regalado por la naturaleza.

Aquí siempre se ha bañado gente; si venían personas de Santiago y hacían ramaditas, traían carpas, hacían asados. Si era muy bonito aquí antes; ahora se perdieron todas esas tradiciones. Si aquí había una parte que era igual que El Trapiche, si ahora donde está el Parque Las Rosas, ya, eso mismo estaba abajo y había zona de picnic y ahí había puros bancos de arena y ahí se iba a bañar la gente; si era como playita y venía mucha gente...

Asimismo, el río se construyó como el espacio de socialización de muchos pobladores que de niños llegaron a las riberas, transformándolas en su plaza de juegos, su lugar de reunión, el escenario de las lealtades.

Si nosotros igual no cachábamos ni un garabato; éramos terrible de pavos y ahí nos metimos

en el ambiente con los otros cabros y de a poco fuimos conociendo a un vecino, a una vecina. Entonces como que a través de los niños uno va conociendo a la gente de la población. Además que teníamos la media piscina y jugábamos caleta, porque nos organizábamos y hacíamos una poza grande, cachai, y llegaban todos a bañarse ahí, poh, nos tirábamos en las cámaras, vacilábamos harto; y como el río traía un polvo amarillo, en la orilla se secaba y quedaba resquebrajada y nosotros echábamos guerra con eso; y como era polvillo, se desarmaba cuando te pegaba en la espalda. Era chori.

Pero el río cambia su carácter en invierno, y se encarga de recordarles a los habitantes de las riberas que las casas levantadas, que simbolizan el esfuerzo y la conquista de un territorio, son mínimos y frágiles obstáculos ante la fuerza del caudal. Así lo recuerda un ex poblador del campamento Puente Nuevo en Lo Barnechea:

Porque en invierno mirabai el río, cómo venía, y te daban ganas de llorar; no te quedaba otra pa' desahogarte. Eso me pasaba a mí por lo menos... Si era tenebrosa el agua; no podíai dormir, porque allá en Puente Nuevo había caleta de gente que se inundaba, porque nosotros vivíamos en un hoyo, cachai. Ahora todo eso está con relleno, pero hubo un invierno en que el agua llegó a tope al puente y nos fueron a buscar de la municipalidad porque venía con mucha agua, pero era demasiada el agua [...] se reventaba la tierra, era pura furia... si era pa' entrar en pánico.

El río también ha sido por años testigo de matrimonios, bautizos, muertes, nacimientos, celebrados o recordados. En la mayoría de los casos, esos rituales rompían las fronteras familiares y pasaban a ser un acontecimiento comunitario, una instancia de reconocimiento entre pares y de reafirmación de lealtades, un espacio para la solidaridad y la algarabía:

Yo me acuerdo de los matrimonios que hemos hecho a medida que los hermanos se han ido casando, y ahí se hace una fiesta en grande, porque la familia es grande, y se invitaba a los vecinos, así como ellos nos invitaban a sus matrimonios. O cuando se hacían los bautizos, nosotros llamábamos al cura y aquí se hacía [...]. Yo me acuerdo que pa' los matrimonios se mataban chanchos y de repente pa' los cumpleaños de algún dueño de casa se invitaba a todos a la fiesta de amanecida, pero no habían peleas, cachai, y al chanco se le cocinaba entre todos, y al lado métale bailando y tomando [...]. Después con los viejos nos íbamos a la plaza a chupar nuestro vinito y nos íbamos juntos después pa' la pobla, pa' ayudar al que "se le apagaba la tele" [...]. Es que la gente que había antes era muy buena, toda esa gente que se la llevaron pa' arriba, era muy buena; de años que nos conocíamos y cualquier cosa que nos pasara nos ayudábamos entre todos. Si se moría alguien, se hacía una colecta... Si era gente muy buena y se han muerto casi todos; yo creo que casi la mayoría de los que vivían aquí están muertos, quedan los puros hijos no más. Pero era gente muy buena, siempre nos ayudábamos; si cuando uno tenía los hijos siempre alguien iba a buscar a la señora María Vera, que era la partera de aquí; si yo tuve a cuatro de mis chiquillos aquí en la casa y ella me ayudaba siempre.

Es como si con la muerte de los vecinos (y también con las erradicaciones o la llegada de nuevos vecinos) se fuera muriendo también el vínculo protector, la intimidad colectiva, el respeto, el prestigio, la red solidaria y, sobre todo, se transforma o desaparece el entramado de las confianzas que sustenta la existencia de una comunidad de pares legítimos. Porque la *confianza* en un espacio social como este es resultado



de un trabajo previo de reconocimiento del otro como alguien digno de confianza. Se trata de un espacio donde el *prestigio*, obtenido tras la manifestación de principios y actitudes vinculados —por ejemplo— al trabajo, al esfuerzo, a la amistad, la lealtad, la solidaridad, la discreción, se reconoce públicamente como un valor humano y social muy importante, que le otorga a su poseedor la legitimidad y aceptación de sus pares.

### Vivir del río: prácticas culturales económicas

La decisión de levantar una vivienda espontánea en las riberas del río Mapocho se relaciona directamente con las posibilidades económicas que el lugar ofrece. De esta manera, es posible analizarlo como un soporte culturalmente incorporado a las estrategias de sobrevivencia que han ido desarrollando sus habitantes y que aquí esbozaremos en cuatro grupos.

#### *Los recolectores*

Antiguamente el río Mapocho entregaba muchas oportunidades económicas, sobre todo en la época en que cumplía un papel importante dentro del eje comercial del sector de la estación. A orillas del Mapocho, entre las calles Manuel Rodríguez y Cueto, existía a principios del siglo veinte un inmenso botadero de basura, “hasta donde llegaban los pobres de la ciudad a buscar cosas para comer y para vender [...] la instalación de incineradores desde 1899 no fue tampoco una solución a este problema porque no evitó la llegada de personas hasta los botaderos” (De Ramón y Gross 1982:156).

En ese sentido, el río actuaba como parada obligada para los miles de carretones que transportaban alimentos hacia la ciudad, tales como carne, verduras, frutas, ya que —según dijimos—sus aguas servían como bebedero para los animales y como lugar de carga y descarga de mercadería. Asimismo, los carretones encargados de recolectar la basura que se amontonaba en cada esquina de la ciudad llegaban hasta el río para depositar su indecorosa carga. Ambas actividades cotidianas, y propias de una ciudad en movimiento y acelerado crecimiento, brindaban posibilidades de recolección a un sinnúmero de personas, habitantes o no del río, que se concentraban cada jornada en busca de algún sustento económico.

Otra de las más clásicas actividades económicas ha sido la recolección de objetos, materiales y desechos que arrastra el río desde sus zonas más altas. Sin duda, la recolección de residuos desde el Mapocho es una actividad que disminuye cada día más, porque las condiciones ya no son las mismas de cuando el río era un polo de desarrollo comercial y sus posibilidades de traer algo eran grandes. En el pasado, en cambio, sus aguas constituían un permanente proveedor de material que posteriormente podía ser vendido o reutilizado. Esta práctica requería de constantes esfuerzos por recorrer las riberas a lo largo de muchos kilómetros en busca de algo que pudiera servir para tales propósitos, lo cual sin duda lleva a vincular estas prácticas a las estrategias de los antiguos recolectores. Porque recorrer el río recolectando se relaciona directamente con la idea de la naturaleza como proveedora, de tomar las oportunidades que brinda en el momento preciso, de ser el elegido que encuentra en esas aguas un *fruto*.

### *Los cazadores*

Ese mismo desarrollo comercial que alguna vez concentró la zona del río permitió el despliegue de actividades económicas condenadas social y legalmente, como lo son la prostitución, el robo y la reducción de especies.

En aquella época Mayita era una chica de las noches mapochinas. Vivía en el puente, ciertamente, pero tenía derecho a ser del río. A mujeres como ella, el río las ampara y las protege y cuando llega el caso las defiende. No es la prostituta en sí. Es la mujer que se prostituye ocasionalmente porque no tiene otra salida. El río teme y desprecia a la prostituta profesional. La desprecia por su sentimiento de servidumbre y degradación, porque se da al explotador —al que teme— y para asegurarse el dominio de la calle en que ejerce su tráfico, delata. [...] Como Mayita quiso vivir al estilo de las chicas del amor triste, hubo de buscarse un protector [...]. Cuando estuvo frente al Rey del Río empezó: “Quiero que seai mi hombre, Zanahoria, estoy aburría con tanto palomilla que se las da de hombre, me quitan la plata y al final na ni na”. La pobre desgraciada quería seguir hablando, pero el Zanahoria la interrumpió con un gesto: “Hay algo Mayita que vos lo habís olviao. Sucee que yo no soy cafique. Yo me la gano choriando, ¿comprendís? ¿Qué diría el río si me viera caficheando?” (Gómez Morel 1997: 159-160)

Si bien hoy en día la concentración económica en los alrededores del río es menor, debido a la descentralización de las actividades económicas de Santiago, las actividades denominadas *ilícitas* siguen teniendo al río como aliado y como protector, uno que celosamente guarda los detalles de lo que en su interior sucede. Un protector que observa y calla, acepta y premia, rechaza y castiga, y que hace valer una especie de *código de honor* dentro de sus fronteras. Por esta vez, el lugar *sin Dios ni ley* asume una personalidad patriarcal.

### *Los areneros*

Si el río actúa como testigo y cómplice de lo punible, también se ha manifestado históricamente como un caudal dadivoso que entrega algunos de sus principales recursos: la arena y el ripio. Esta actividad es una de las más antiguas de que se tenga memoria, y se niega a morir. Generalmente en ella han participado grupos familiares completos, con diferentes funciones asignadas a cada uno de sus miembros, desde la extracción misma hasta la venta en el exterior. Para esta actividad es necesario contar con herramientas básicas, arneros y, en lo posible, un caballo con carreta que permita el traslado y venta directa del material. Así lo recuerda una ex pobladora de El Resbalón que se dedicó por años, junto a su familia, a esa actividad:

Sí... yo también sacaba material. Uno empezaba en la mañana temprano y paraba como a las doce para hacer algo pa' comer y después se trabaja hasta las tantas [...]. Allá donde están esos puestos, ahí tenía un pedazo yo, pero ahora ya no se puede sacar material de ahí... Por ejemplo, cuando el río se sube, ahí arrastra la arena, ahí deja material, pero cuando no, no poh... En invierno no, en el verano sí, porque en el invierno era más sufrío', no se podía trabajar na' [...]. Sí poh, hubo años en que no dejó... cuando se subió hartó el río, ¿se acuerda? Eso fue el año pasado; ahí dejó material, pero habían años en que era seco, y había que comprar material, pero igual sale caro, pero hay que revender pa' sobrevivir.

En algunos casos, el material extraíble del río no era de uso libre: existían “dueños de bancos areneros”, que extendían un permiso personalizado a cada arenero, previo pago de derechos, para que pudieran extraer material. Dicho trabajo era remunerado por el propio dueño, que pagaba por *tarea*, es decir, por trabajos puntuales y específicos, como harnear, descargar el banco, cargar el camión, etc. Así lo recuerda un ex arenero:

El banco [de arena] se llenaba cuando daban el agua en la tarde; se llenaba el banco con arena, yo no sé con qué facilidad, porque quedaba parejito el banco con arena, ripio, todo revuelto, y les pagaban a los hombres pa' que descargaran el banco y se les pagaba por “tarea”. Entonces, si la tarea era vaciar el banco que estaba lleno, era tanta plata, y el dueño volvía a echarle agua al banco; y si al otro día estaba buena la correntada del río, se llenaba al otro día y se llenaba de agua otra vez, entonces ahí pagaba de nuevo por harnear... Si esto era como una industria lo que había aquí, si ocupaban harta gente y hasta hace poco habían bancos [...]. La fecha en que se tomaba ese trabajo era en el mes de agosto hasta enero, hasta que se terminaba la nieve arriba en la cordillera; hasta esa fecha estaban los areneros trabajando y en esa época daban trabajo los dueños de los bancos.

Como vemos, las posibilidades de extracción de material dependen exclusivamente de “cómo se porte el río” durante dos períodos relevantes: invierno y verano. Son estas las estaciones que marcan la pauta de lo que es un año laboral y, por tanto, se establece un reloj natural considerando las horas de luz propicias para el trabajo.<sup>13</sup> Esta actividad es una de las pocas que se siguen realizando en las riberas del Mapocho y que aún reúne a algunos grupos familiares en torno a una misma actividad, aunque ya no con la misma intensidad de antes ni con las mismas expectativas. Sin duda, la disminución de la actividad arenera generó una transformación en la vida económica de las familias pobladoras del Mapocho, porque se trataba de un oficio casi inherente al hecho de habitar el río. Si bien era un trabajo que nunca generó grandes dividendos, sí permitía contar con un ingreso mínimo, pero seguro, durante algunos meses del año. La merma de la actividad arenera llevó, especialmente a los hombres, a trabajar en el rubro de la construcción, actividad que ha ido en claro aumento tras la caótica expansión de Santiago y el consecuente desarrollo inmobiliario desde la década de 1980.

### *Los estrategas*

Los pobladores del río, aquellos del sector oriente, han sido mudos testigos de la ‘elitización’ de una zona que muchos han habitado desde siempre. Por lo tanto, pueden establecer comparaciones y trazar una línea de tiempo entre un antes y un después. Han visto cómo la urbanización ha barrido con los históricos predios agrícolas que caracterizaban la periferia santiaguina hasta hace unas décadas atrás y cómo ha cambiado su entorno inmediato. Sin duda esto ha repercutido directamente en ellos, porque la demanda de mano de obra en temporada agrícola ha disminuido marcada-

<sup>13</sup> Cabe señalar que la actividad arenera no era para los pobladores una ocupación exclusiva, pues también la combinaban con tareas temporales agrícolas.

mente y la oferta actual de trabajo se vincula a actividades ligadas a la jardinería, al servicio doméstico y al cuidado de niños. Es decir, en el espacio laboral en que antes se ocupaba una cantidad considerable de trabajadores (extracción de material, cosecha agrícola), hoy no se necesita más allá de cuatro personas, las cuales incluso muchas veces tienen que demostrar capacitación en el oficio que van a desempeñar.

Sin duda, la situación laboral ha cambiado drásticamente en este sector de la ribera durante las últimas décadas; sin embargo, las estrategias de sobrevivencia e innovación surgieron hace ya mucho tiempo, por lo general de la mano de las mujeres, ya que comenzaron a aprovechar oportunidades de temporada para ayudar al sustento familiar.

Yo en esos años amasaba; tenía un horno de barro y hacía pancito y ya me conocía mucha gente. Todos venían donde la señora Tina y me decían: “Señora Tina, ¿podemos tomar tecito aquí?”. “Claro”, les decía yo. Entonces yo tenía como un comedor y les vendía agua, té y les ponía la mesa... Si yo siempre trabajé, en una o en otra cosa, siempre trabajé; vendía pan, hacía empanadas, hacía chancho en piedra... Si incluso venía un caballero a puro comer pan amasado con chancho en piedra [...] a mí me ha costado mucho lo que tengo, mucho, me he esforzado cualquier cantidad.

El trabajo infantil también ha sido y es una realidad permanente, no sólo entre los pobladores del río, sino en los sectores populares en general. Muchas veces la desmotivación, la baja autoestima y la falta de sentido que tiene la educación, hacen que los niños abandonen la escuela para buscar un trabajo, el cual los hace pasar del anonimato de la sala de clases, a “ser alguien” en las calles. En el pasado, no siendo la escuela una prioridad para algunos niños, el río les brindaba otras oportunidades de aprendizaje, que posteriormente se vieron canalizadas en un oficio o en una ocupación, tal como lo expresa un ex poblador:

Ahí en el mismo río había bambú, porque antes, como era más de campo, no había tanto botadero por aquí y nos llegaba el bambú hasta la casa. Entonces yo aprendí de chico solo, porque agarraba los bambú y los unía con lanita, cachai, y les ponía perlititas que mi vieja me daba de unos collares y arriba les hacía unos nudos. Entonces los hacía al revés, pero después solo ahí fui pensando, y después me llegó una hoja con el macramé y ahí aprendí a hacer estas cuestiones pa’ las plantas. Pero ahora yo hago esos caracoles con puros palitos y me da gusto mostrarlos, porque nunca les van a encontrar ningún detalle.

Incluso, una vez formalizado el aviso de erradicación, los pobladores ven en el desarme de sus viviendas una posibilidad de reducir a dinero algunos materiales rescatables de ellas. Este punto es importante, porque así como algunos ven real esta posibilidad, otros pobladores rompen absolutamente con todo lo relacionado al recuerdo de la antigua casa, quizás como una forma de cerrar el círculo, de romper con la nostalgia y la melancolía y enfrentar el presente con la templanza de siempre. Al respecto, un poblador nos dice: “Ahí uno veía lo que podía salvar, lo que se podía vender, pero en general eran puros ranchos, puros ranchitos... Si algunos dejaron todo tirao no más. No estaban ni ahí con el rancho; sacaban las cosas que les servían y el resto, chao. Típico que uno se llevaba las planchas de zinc... Pero varias casas quedaron tirás”.

Ahora bien, cualquiera que fuese la estrategia económica para sobrevivir, no todas las personas que habitaban en las riberas del río dependían de él para subsistir. De hecho, en los últimos años, y más específicamente en el campamento El Resbalón, eran pocas las personas que se dedicaban a la extracción de material o a la recolección de desechos; por lo general, se dedicaban a la venta de productos en las calles de la ciudad (yerbateros, fruteros, etc.) o a trabajar de obreros en las diversas construcciones del Gran Santiago.

## Reflexiones finales

La existencia de viviendas populares espontáneas en las riberas del río Mapocho sin duda responde a una estrategia habitacional llevada a cabo por personas carentes de un espacio donde desarrollar su vida doméstica. Es así como la toma de posesión del territorio fronterizo entrega más que un pedazo de suelo: da pie para la materialización de un deseo inherente al hombre y que dice relación con la búsqueda del cobijo, con el ser y el estar, el estar y el permanecer, el permanecer y el fluir, evidenciando casi un circuito natural. Porque lo importante de las viviendas populares espontáneas no es si son provisorias o definitivas, porque al final la decisión no está a su alcance. Lo importante radica en que representan y recuerdan al habitante de Santiago que el derecho a una vivienda digna es vulnerado, que las políticas de poblamiento urbano no están hechas a escala humana y que la posibilidad de generar comunidad está restringida y vigilada. Asimismo, da cuenta una vez más de la imagen estereotipada y estática que se construye del “pobre”, del habitante de la ribera concebido como un salvaje, un ser indómito, sin Dios ni ley y que debe ser domesticado. De la misma forma, queda en evidencia cómo las políticas públicas encargadas del poblamiento urbano han puesto un irracional énfasis en ordenar y limpiar una ciudad que aún no se encarga de responder y dilucidar cuál es su norte y misión frente a sus habitantes-ciudadanos.

Por otro lado, el río Mapocho, a lo largo de su historia, ha desarrollado un proceso de “desnaturalización”, ya que de frontera natural y geográfica se ha transformado en un muro social y cultural, fomentado por las sucesivas administraciones que lo han utilizado como soporte de lo que se considera correcto, permitido y digno de ser ciudadano y civilizado. Silenciosamente el río ha permitido dichas estrategias políticas, pero también ha dado espacio para el desarrollo de múltiples formas de concebir, trabajar, habitar, morir y soñar la frontera. Porque la frontera no es manejable desde el exterior solamente, sino que tiene la facultad de reelaborarse internamente y en innumerables ocasiones, siempre que se necesite, siempre que se quiera. Es un espacio —no una línea divisoria— que asume diversas formas y que a veces acepta o rechaza, que acoge y expulsa. Porque la frontera tiene la particularidad de dar cabida a todas las dualidades, a todas las contradicciones, a todas las alteridades. No es un escenario fácil, y menos lo es para materializar el deseo de habitar, el deseo de una casa. Tampoco es fácil permanecer en ella y menos reconocerse en ella; como dice Diamela Eltit (1997), “el río es el lugar de la identidad posible, donde confluyen cauces, flujos, cuerpos, depósitos, naturaleza y cultura” (p. 49). Es el lugar donde se da cita lo mestizo y lo híbrido, lo originario y lo terminal, dando cuenta de un espacio social que tiene la capacidad de readaptarse y reelaborarse para y por sus habitantes. El río

adquiere el sentido que los pobladores le otorgan, y a su vez adquiere el estigma que sus celadores le dan.

## Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands – La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Avendaño, Fabio; Hernando Carvajalino. 2000. *Estudiar la espacialidad espontánea*. Bogotá: Ediciones Barrio Taller.
- Bengoa, José. 2003. "Encontrado la identidad en la celebración de la diversidad". En *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historia*, comp. Sonia Montecino. Santiago: Cuadernos Bicentenario.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Ramón, Armando. 1985. "Estudio de una periferia urbana, Santiago de Chile 1850-1900". *Revista Historia* (Santiago) no. 20: 206-241.
- . 1990. "La población informal. Poblamiento de la periferia de Santiago de Chile (1920-1970)". *EURE* (Santiago) 16, no. 50: 5-17
- y Patricio Gross. 1984. *Imagen ambiental de Santiago 1880-1930*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- . 1982. "Calidad ambiental urbana. El caso de Santiago de Chile en el período 1870 a 1940". *Cuadernos de Historia* (Santiago) no. 2: 141-165.
- Echaíz, René León. 1975. *Historia de Santiago*. Tomo I. Santiago: Imprenta Neupert.
- Eltit, Diamela. 1997. "Lengua y barrio, la jerga como política de la disidencia". *Revista de Crítica Cultural* (Santiago) no. 14 (junio): 46-51.
- Franco Silva, Francisco Javier. 1996. *Cuerpo, lugar de vida y cosmología. Las dimensiones culturales del espacio*. Bogotá: Ediciones Barrio Taller.
- Garcés, Mario. 2002. *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago (1957-1970)*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 1999. "La lucha por la casa propia y una nueva posición en la ciudad. El movimiento de pobladores de Santiago (1957-1970)". Tesis Doctoral. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Gómez, Juan Antonio. 1996. *Aproximaciones a la espacialidad de la vivienda provisional*. Bogotá: Ediciones Barrio Taller.
- Gómez Morel, Alfredo. 1997. *El río*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Márquez, Francisca. 2004. "El desconcierto en la cultura. Patios traseros y movimientos subterráneos". Documento de trabajo Fondecyt N° 1020318. Santiago.
- . 2003. "Apuntes de terreno: Los campamentos de Cerro Navia". En *Experiencias de desarrollo local*, ed. L. Winchester et al. Santiago: Ediciones SUR.
- Martner, Carlos. 1953. "Tipos de poblaciones callampas". Seminario de Título. Santiago: Facultad de Arquitectura Universidad de Chile.
- Pezeu-Massabuau, Jacques. 1988. *La vivienda como espacio social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, Estrella María. 1996. *El deseo de habitar y habitar el deseo*. Bogotá: Ediciones Barrio Taller.
- Rojas, Sergio. 1984. "Políticas de erradicación y radicación de campamentos (1982-1984)". Documento de Trabajo Flacso (Santiago), no. 215.
- Romero, Luis Alberto 1997. *¿Qué hacer con los pobres? Elite y sectores populares en Santiago de Chile*,



- (1840-1895). Santiago: Sudamericana.
- . 1984. "Condiciones de vida de los sectores populares en Santiago de Chile, (1840-1895)". *Revista Nueva Historia* (Londres) 3, no. 9: 3-86.
- Rosales, Justo Abel. 1948. *La Chimba antigua. Historia de La Cañadilla*. Santiago: Editorial Difusión.
- . 1888. *El Puente de Cal y Canto. Historia y tradiciones*. Santiago: Editorial Difusión.
- . 1887. *La Cañadilla de Santiago. Su historia i sus tradiciones 1541-1887*. Santiago: Establecimiento Tipográfico de La Época.
- Salazar, Gabriel. 2003. "Marginalidad: ¿Asilo contra la opresión?". *Semanario Opus Gay* (Santiago). <http://www.opusgay.cl/1135/printer-15317.html> (visitado 14 octubre 2005).
- Santa María, Ignacio. 1973. "El desarrollo urbano mediante los asentamientos espontáneos: el caso de los campamentos chilenos". *EURE* (Santiago) 3, no. 7: 105-112.
- Silva, Armando. 1997. *Imaginario urbanos. Cultura y comunicación urbana*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Skewes, Juan Carlos. 2002. "El diseño espacial de los campamentos y su desmantelamiento por las políticas de vivienda. *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR), no. 34: 233-245.
- Urrutia, Cecilia. 1972. *Historia de las poblaciones callampas*. Santiago: Ed. Quimantú.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. 1872. *La transformación de Santiago*. Santiago: Imprenta de Orestes Tornero.
- Zapiola, José. 1872. *Recuerdos de treinta años (1810-1840)*. Santiago: Impresos "El Independiente".

# La identidad en los grupos medios emergentes de la comuna de La Florida\*

Scarlett Bozzo\*\*  
scarlett@mi.cl

Este artículo se construye en torno a una reflexión sobre el proceso de conformación y desarrollo de la clase media en Chile a lo largo del siglo veinte, enfocado desde una óptica identitaria, pero centrándose en las características culturales que adquiere este sector a partir de la instauración del modelo económico neoliberal y el desmantelamiento del Estado de bienestar. Para ello hemos tomado como base un trabajo etnográfico realizado en la comuna de La Florida, en tanto postulamos que a partir de los años noventa ella se instala como un ícono de los sectores medios que “emergen” al alero del nuevo modelo de desarrollo. En este período, el lugar que antiguamente ocupó el Estado como el principal eje articulador de la clase media es dominado por el mercado, que mediante el marketing instala la promesa de un nuevo estilo de vida, con acceso a los bienes que se ofrecen mediante el consumo.

El trabajo busca indagar cómo el cambio en el nivel institucional influye en el plano cultural; es decir, cómo se ven afectados los individuos en sus prácticas cotidianas y cuáles son las nuevas formas de convivencia y cohesión que encuentra la clase media en este escenario, donde la influencia del mercado es cada vez más poderosa.

\* Este trabajo tiene sus antecedentes en el Informe Final de Práctica Profesional de Scarlett Bozzo, Cristóbal Villablanca y Matías Wolff (Universidad Academia de Humanismo Cristiano), “Acercamiento a la identidad de la clase media en la comuna de La Florida”, el cual formó parte del proyecto Fondecyt 1020266 (2003-2005), “Identidad e identidades: la construcción de la diversidad en Chile”, coordinado por José Bengoa. En: <http://www.identidades.cl/indexb.htm> (visitado 7 octubre 2005).

\*\* Licenciada en Antropología Social, Universidad de Chile.

## Introducción

Trabajar el tema de las clases medias desde una perspectiva cultural ha sido sin duda una tarea compleja; es difícil posicionarse frente a un objeto —las clases medias— que a primeras luces se presenta tan difuso, en el cual no están claros sus límites ni sus características. Casi cualquier persona puede decir ser parte de ellas, pero esta pertenencia es tan masiva como superficial. En definitiva, ser de clase media es no ser “ni chicha ni limoná”, ni rico ni pobre. Este “no ser” fue una marca que pesó sobre el sector en sus orígenes y que, durante el siglo diecinueve, les valió a sus miembros ser conocidos por descalificaciones como “pijes”, “siúticos” o “rotos acaballerados”, explicitándose así una pauta de distinción de la elite, donde se suponía que estaban los verdaderos “caballeros”.

En el transcurso del siglo veinte, el proceso social y político que vivió Chile se tornó más propicio para el desarrollo de una clase media con identidad propia, condición que —como se verá más adelante— sufrió un profundo vuelco a partir de 1973. Desde esta trayectoria es que nos hemos propuesto estudiar un grupo que se ha denominado “clase media emergente”, en tanto se trata de un sector social que surgió a partir de la instauración del modelo económico neoliberal y que se hizo especialmente visible en medio del auge de dicho modelo, con el período de bonanza vivido por el país en los albores de 1990. De esta manera, mientras los sectores “tradicionales” que quedaban como residuo de otras épocas guardaban una relación nostálgica con un pasado de estabilidad y seguridad, la clase media emergente se gestaba como una promesa del sistema económico que aseguraba un bienestar asociado a la privatización y al consumo.

Para profundizar en las características que posee este grupo en la actualidad, se trabajó en la comuna de La Florida. El enorme crecimiento experimentado por ella en las últimas décadas es en gran parte resultado de haber sido presentada como un “producto” ofrecido por el mercado a la clase media a través de un gran despliegue publicitario, centrado en asociarla con un estilo de vida que se adecua a las pautas del modelo neoliberal. Esta oferta se vio consolidada con la llegada del metro, que actualmente se está prolongando hasta la comuna de Puente Alto, así como por la instalación de dos megacentros comerciales.

Este escenario es el que sirve de marco a la pregunta acerca de cuáles han sido las repercusiones que ha tenido en la construcción de una identidad de clase media esa promesa materializada en La Florida, la de constituirse en una clase media “moderna”, con acceso a los bienes que ofrece la “modernidad”; en qué medida se han visto satisfechas sus expectativas; y cuáles son los ejes en torno a los cuales hoy día se mueven las expectativas de futuro.<sup>1</sup>

Comenzaremos por situar históricamente a la clase media, considerando que las características que adopta en la actualidad son producto de un proceso social que comienza a gestarse a fines del siglo diecinueve en nuestro país.

<sup>1</sup> La metodología utilizada en este estudio estuvo constituida por entrevistas en profundidad y la conformación de un grupo de discusión con los vecinos que viven en la comuna. La elección de estos instrumentos obedeció al propósito de abordar el tema con un enfoque cualitativo capaz de profundizar en los contenidos, por sobre la representatividad numérica que otorgan otras metodologías.

## Panorama histórico y político de la clase media en Chile

Existe consenso respecto del surgimiento de la clase media en el sentido de que es producto de la modernización de la sociedad. En cambio, existen distintas hipótesis sobre cuán activo fue su papel en esa transformación social que denominamos modernización. Luis Ratinoff las sintetiza en dos grupos: por un lado, están las hipótesis según las cuales la estructura de clases de las sociedades tradicionales, compuesta por dos polos bastante rígidos, se vio alterada por la modernización que trajo consigo el desarrollo urbano; este habría hecho emerger grupos intermedios que se enfrentaron a los grupos tradicionales, incorporándose al cuerpo político y estableciendo la institucionalidad propia de las sociedades industriales a través del Estado Moderno. Las hipótesis críticas, por su parte, cuestionan que las clases medias hayan sido un agente de cambio en la estructura tradicional; señalan que los intereses de los grupos medios pueden ser compatibles con los de las clases dirigentes y que se relacionan con estas por medio de “padrinazgos”; los conflictos, entonces, se provocarían cuando no se da esta relación (Ratinoff, citado en Salazar y Pinto 1999: 88).

En el caso de Chile, el surgimiento de la clase media está estrechamente vinculado a la crisis de la oligarquía, proceso iniciado en las últimas décadas del siglo diecinueve. Hasta antes de este período no había instancias que propiciaran su desarrollo; no hubo fomento de la industria ni del comercio, y la educación fue escasa; la enseñanza era en latín y generalmente los maestros eran sacerdotes. Los libros eran muy pocos, debido a que en el país no había imprentas ni periódicos (Alarcón 1947: 64).

Hacia 1850, sin embargo, comenzaron a producirse pequeños cambios, que más tarde serán relevantes para la conformación de un sector social intermedio independiente de la oligarquía. Entre ellos, es importante el surgimiento de un sector político que terminó con el “bipartidismo”, que hasta ese momento habían encabezado conservadores y liberales. Los principales ideólogos de la nueva corriente fueron Francisco Bilbao y Santiago Arcos. Inspirados en las ideas de la Revolución Francesa, generaron un quiebre en el Partido Liberal que llevó al desprendimiento de una rama, a partir de la cual se constituiría el Partido Radical. También en ese período se formó en Valparaíso la primera logia de la masonería, de espíritu reconocidamente mesocrático y laicizante. Otras instituciones relevantes en el fortalecimiento de la clase media pertenecen al área educativa: la Universidad de Chile, la Escuela Normal de Preceptores de Santiago y el movimiento intelectual de 1842. Las principales transformaciones de ese período se dieron, así, en la arena política y educacional; en el plano económico, en cambio, no se potenció un adelanto industrial que fomentara el desarrollo de este sector.

Hacia fines del siglo diecinueve, la crisis de la aristocracia se hizo más patente. El modelo de exportación primaria y el escaso fomento a la industria nacional repercutieron en una crisis económica interna, con fuertes consecuencias en el plano administrativo. La Guerra del Pacífico, la Pacificación de la Araucanía y la caída de Balmaceda son hitos que marcaron un período que se ha conocido como la “Crisis del Centenario”, el cual se extiende hasta 1920.

Fue justamente en el plano político donde, en ese momento, se advirtió la presencia de la clase media: “Al no poseer la clase media poder económico, que es lo que ha permitido históricamente la hegemonía de la clase alta en el poder político, ha

debido buscar en el Estado y en los partidos políticos los medios para poder acceder a dicho poder” (Estrada 1985: 38).

Luego de casi un siglo de política tradicional encabezada por la aristocracia, esta sufrió un vuelco en 1920 al asumir la presidencia Arturo Alessandri, cuyas principales banderas eran la modernización del Estado y una urgente legislación social, ofertas que lo posicionaban como el gobierno de las clases populares y medias. Paralelamente comenzó en Chile un proceso de incipiente industrialización, impulsado por la existencia de sectores urbanos amplios sumada a las necesidades surgidas del auge de la explotación salitrera, y que sería manejado por una elite empresarial.

Hacia fines de esta década, la de los años veinte, comenzó a organizarse un grupo de jóvenes católicos, motivados por la doctrina social de la Iglesia. Su participación política se inició con la oposición a la dictadura de Ibáñez, y luego con la formación del Partido Socialista en 1933 y la Falange en 1935, que constituyó la base del Partido Demócrata Cristiano en 1957. Paralelamente, a comienzos de los años treinta, el Partido Radical —que en sus inicios había mantenido posiciones cercanas a las de los grupos oligárquicos, aislando a los grupos radicalizados de la clase media— tuvo un viraje “hacia la izquierda” en la actividad política, donde asumió una postura casi socialista: “El Partido Radical, entre 1888 y 1938, evoluciona desde liberal a socialista de cátedra, incorpora el positivismo como metodología, se declara antimarxista —aunque reconoce la lucha de clases— y finalmente, se identifica con las clases asalariadas primero y con las desposeídas después” (García 1990: 112).

En definitiva, podemos observar cómo se va consolidando un sector de clase media estrechamente vinculado al poder político, cuya autonomía depende de la estructura que el Estado adopte para favorecerla como fuerza social. El aparato estatal y las formas que este toma no sólo afectan su composición interna, sino también su cultura e ideología. Y si bien a comienzos del siglo pasado la clase media tuvo en Chile un carácter progresista, a lo largo de ese período no dejó de debatirse entre las ideas de cambio y las conservadoras, en un permanente intento de mantener un orden capaz de proteger su estatus, diferenciándolo del de la clase trabajadora. De esta manera, siempre se mostró reacia a las ideologías de izquierda o revolucionarias, que cobraron fuerza mundialmente hacia la segunda mitad del siglo veinte.

Sobre amplios sectores de la clase media, especialmente en sus segmentos “altos” y “medios”, se desarrolló la idea y el temor de la existencia real del peligro de perder su tranquilidad y seguridad, rasgos que, esencialmente, la identifican como clase. Por ello que protegerse ante el terror de descender en la escala social, marcó en parte la conducta y el comportamiento político de ella en este período. (Cerdeña 1998: 149)

Esto ha llevado a que algunos autores sostengan que nunca existió un proyecto de clase propiamente tal. En este sentido, Salazar y Pinto (1999: 149) afirman que algunos sectores de la clase media optaron por el proyecto de la elite y otros por asumir las demandas de las clases populares, pero en ningún momento hubo una unidad ideológica por parte de estos grupos medios que les permitiera consolidarse como un grupo creativo y capaz de sostener una identidad común. Alarcón, a mediados de siglo, hace un llamado a reforzar una identidad independiente de las clases altas:

En efecto, a pesar de los progresos alcanzados por la docencia y por las transformaciones sociales que se han operado en el suceder histórico, seguimos en nuestro afán de formar con los poderosos. La conciencia de clase media no se ha posesionado firmemente de nosotros. Esa conciencia ya creada tenemos que robustecerla, dignificarla y superarla. Que el “pije” sea tal porque sí, y no por imitar a los otros. (Alarcón 1947: 111)

Independientemente de la postura que se asuma respecto de la clase media en términos identitarios, es innegable que en el período que va desde 1920 hasta 1973 se dio un clima propicio para que la estructura social cambiara a favor de los grupos intermedios. El Estado de bienestar fue clave en este proceso, definido por un modelo político y económico que potenció el crecimiento de los sectores medios mediante la generación de empleos en la industria nacional y el sector público, en general ocupaciones caracterizadas por un alto grado de estabilidad y protección social.

Paralelamente a ello, los gobiernos que impulsaron dicho sistema y por lo cual han sido llamado por los historiadores gobiernos “mesocráticos”, también promovieron un discurso reivindicativo de los valores de la clase media; se intentó transformar la imagen negativa del “pije” y del “siútico” en la del esforzado trabajador de carácter progresista y modernizador, que constituyó el proyecto de gobierno y de país durante esos cincuenta años. De esta manera se dignificó, desde el discurso político, la imagen de la clase media.

El Estado ha sido, entonces, el principal impulsor de la clase media y de su desarrollo, sea por la función de fomento económico, según la cual se encarga de impulsar el proceso de industrialización; por la función social, que lo lleva a ampliar el sistema educacional; o por la creación de empleos a través de la ampliación del sistema administrativo estatal.

Este sistema tuvo un brusco cambio a partir del golpe de Estado en 1973. El modelo económico tradicional se transformó en un régimen liderado por el capital privado y centrado en el desarrollo de una economía de mercado abierta al exterior. Esto produjo nuevas formas de integración y fragmentación social, que afectaron profundamente a la clase media. Si bien ello no significa que la clase media se haya extinguido, sí cambiaron sus condiciones dentro de la sociedad.

En su primera etapa el gobierno militar aplicó un “Plan de Reconstrucción Económica”, consistente en una serie de medidas entre las que destacan una redefinición del papel del Estado, orientada a eliminar los déficit fiscales crónicos, reducir el gasto fiscal y los impuestos, levantar los controles de precios, liberalizar los mercados y privatizar la mayor parte de las empresas estatales, el sistema de seguridad social y (parcialmente) la educación y la salud. Por otro lado, se impulsó una flexibilización de los mercados laborales a través de distintas medidas: la reducción del poder de los sindicatos y la eliminación de las barreras de entrada a la mayoría de las ocupaciones, la disminución de las regulaciones a los despidos y la eliminación virtual en la intervención estatal en la fijación de los salarios privados (Fontaine 1993: 252, citado en Sabatini y Wormald 2004: 8). Estas transformaciones en las condiciones y características del empleo influyeron drásticamente en la clase media, que en gran parte pasó del sector público al privado, lo que se tradujo en el tránsito desde un sector rígido y estable a otro mucho más fluido, inestable y desprotegido.



En este contexto también cambió la forma en que se asume la movilidad social, dado que el ascenso comenzó a entenderse como un logro personal, posible a todos. Pero esta idea de la fluidez de la movilidad fue (y es) engañosa, en tanto los vínculos sociales siguieron (y continúan) siendo preponderantes en las oportunidades laborales, lo que implica barreras para el ascenso y protección al descenso. Ante este escenario, la categoría de *lo que está al medio* pierde precisión; la clase media deja de ser un enlace donde descansa la posibilidad del ascenso, para transformarse en una postura defensiva que se enfrenta brutalmente al riesgo del descenso (Espinoza 2002: 95).

Los antecedentes expuestos respecto del desarrollo de la clase media y las transformaciones que experimentó toda la estructura social a partir de la instauración del modelo económico neoliberal, permiten afirmar que la identidad de los sectores medios se vio profundamente transformada. Con ello no estamos diciendo que los sectores medios no tengan identidad, pero sí que esta pierde sus directrices, viéndose fragmentada y sin bases comunitarias. Para lograrlas debe potenciar otras esferas en torno a las que constituirse, esferas diferentes al mercado, que es actualmente el que entrega los códigos según los cuales se articula y desarrolla la identidad de la clase media emergente.

### La Florida, escenario de la clase media actual

Al ser la clase media un fenómeno fundamentalmente urbano, las alternativas que la ciudad ofrece y las formas que adopta se vuelven centrales en la comprensión de la identidad que ese grupo conforme. Ello porque es indudable que el contexto urbano en que se desarrolla un sector social es un elemento capaz de moldear las actitudes y los estilos de vida de quienes lo componen; es indudable, si se considera que en la noción de “contexto urbano” están implícitas la forma, la organización, la cultura y la imagen de la ciudad, al igual que la mente de quienes la viven y usan. Ya no se trata sólo de la ciudad como espacio físico, sino de la experiencia urbana, la cultura de la ciudad, la psicología de sus actores, la antropología de sus grupos (Amendola 1997: 34).

Desde esta perspectiva, las formas de ciudadanía que se adoptan y cómo cambian de acuerdo con el modelo de desarrollo vigente, constituyen un tema central en la comprensión de la sociedad santiaguina actual, y específicamente de los valores y las bases en que se construye la identidad de los distintos grupos urbanos, lo que se refleja también en distintas formas de comprensión y ocupación de los espacios.

En el caso objeto de este estudio —los sectores de clase media que habitan en la comuna de La Florida—, postulamos, según está dicho, la hipótesis de que esta comuna se presenta como un “producto” que ofrece el mercado a la clase media que surge en Chile en un período de bonanza económica pos-crisis de 1982. De esta manera, vivir en La Florida se instala en el imaginario como un símbolo de estatus, una promesa de clase media exitosa que vive con las comodidades de la clase alta, pero en una comuna más barata.

Este nuevo rostro de la comuna, que dejó de ser una zona semirural para convertirse en un subcentro capitalino, está fuertemente influido por la política urbana de un neoliberalismo extremo vigente durante el gobierno militar. Según sus expertos, en Chile el suelo urbano no era un recurso escaso y su exigüidad sólo se debía a la falta de concordancia entre las normas técnicas vigentes (modelo Estado-céntrico), y la ofer-

ta y la demanda (modelo de inversión) por suelo en el mercado. En concordancia con esa visión, se estableció que las restricciones de uso de suelo “inflaban artificialmente” el precio del mismo, lo que condujo a ampliar considerablemente el área urbana (De Ramón: 1992). Como era de esperar, la falta de regulación produjo en muchos de los nuevos proyectos habitacionales un alto nivel de densificación, acompañado de una baja calidad de urbanización, reflejada en la carencia aguda de equipamiento, en áreas residenciales de carácter fragmentario y discontinuo, con un alto impacto en la accesibilidad y mínimos espacios públicos de esparcimiento.

A partir de 1990, los gobiernos de la Concertación han dado nuevas luces a este panorama. La llegada de la democracia generó importantes cambios en el plano político; en lo económico, en cambio, continuó vigente la línea neoliberal instalada durante la dictadura. El Estado no retomó el carácter regulador que fue característico durante los gobiernos anteriores, y se situó como actor pasivo ante muchos de los cambios que determinan el futuro de la sociedad, los cuales quedaron en manos del mercado y sus intereses. En el caso puntual de La Florida, la intervención que ha hecho el gobierno ha sido principalmente la instalación de servicios para abastecer a la enorme cantidad de gente que allí vive y transita, tomando en consideración que estamos frente a la comuna con mayor cantidad de habitantes del país (más de 328 mil residentes, según el Censo de Población y Vivienda 2002).

Si bien es cierto que la instalación de servicios básicos era indispensable en este contexto, creemos que queda un importante vacío en la reconstrucción democrática del país, el que se relaciona con la escasa participación ciudadana y el desencantamiento de la política. Se trata de una reacción sumamente coherente con la política adoptada por los gobiernos de la Concertación, que han tomado todas las decisiones de país a puertas cerradas, guiándose por los intereses del mercado y sin hacer esfuerzos por reestablecer el tejido social tan fuertemente dañado por los años de dictadura. Esto bien lo expresa el diputado por La Florida Carlos Montes:

Es difícil pensar el tejido social concreto cuando hay el tramado del mall; o sea, la mayor parte de la gente socializa [...] en el modelo mall, frente al mercado, frente a las tiendas, y el compromiso con los demás es mirándose dentro del mall, [...] todo el resto del tejido social, todo la forma de vínculo, ha disminuido mucho. Es muy grave que no haya organizaciones sociales mínimamente con algún peso, pero es así. No hay partidos políticos con algún peso, y [...] en los barrios más deteriorados la ausencia de partidos políticos es fundamental, porque no hay nadie que unifique, nadie que integre.

Este hecho tiene importantes repercusiones en la clase media, la que —como hemos dicho— en su nacimiento y desarrollo estaba fuertemente ligada al poder estatal, tanto en cuanto a seguridad social, fuentes de trabajo y beneficios sociales, como también en un plano simbólico. Los valores y el proyecto de país estaban fuertemente ligados a la clase media, que se constituía en torno a esos ejes capaces de generar un imaginario común. Hoy, en cambio, todas estas atribuciones han quedado en manos del mercado, lo que tiene implicancias en las nuevas formas de convivir y generar una identidad común en los distintos sectores sociales, al igual que en la manera de establecer distinciones entre ellos. “Las bases de la cultura cotidiana pierden sus referentes tradicionales de clase y estrato y se vuelven mucho más de ‘estamentos’. Se constituyen en torno a atributos de participación en el consumo, los mismos que son

capaces de definir identidades o ‘estilos de vida’ multilocales, sea por inclusión o por exclusión de los respectivos mercados y circuitos asociativos” (Márquez 2005: 13).

Esta investigación pretende profundizar en estas nuevas formas de convivencia e identidad, ahondando para ello en cómo es visto el tema por los propios vecinos de la comuna en estudio.

## Identidad: construcciones y carencias

Acercarse al tema de la clase media a partir de la pregunta por su identidad no es fácil, como ya mencionamos. Este sector surge y se desarrolla a lo largo del siglo veinte en nuestro país; en este período se define la estructura social de manera que deja cabida a un grupo que se desenvuelve en torno a una relación con lo laboral, lo económico y las esferas de poder. De esta forma, la clase media se convierte en un sector claramente identificable en términos macrosociales. En lo que respecta a lo cultural, en cambio, siempre se ha cuestionado la existencia de una cohesión interna en ella, al igual que la presencia de hábitos y costumbres propias capaces de generar un sentimiento de pertenencia a este sector en sí, y no como un constante remedo de las pautas que sugiere la elite.

Nuestra perspectiva es que el Estado de bienestar potenció la gestación de una identidad de clase media, que se congregaba en torno a asociaciones laborales, políticas o sociales determinadas; este modelo, sin embargo, cambió drásticamente con la abolición de las atribuciones del Estado, lo que generó un proyecto de país en que el papel de la clase media cambió, como también las formas que ella adopta.

En el caso de La Florida, un primer tema relevante resulta del hecho de que la comuna se haya poblado en su mayor parte en las últimas dos décadas. En su mayoría, nuestros entrevistados no nacieron en La Florida;<sup>2</sup> llegaron a ella siendo adultos, factor que complejiza la construcción de un sentimiento de pertenencia, de una identidad “floridana”, en tanto la memoria colectiva es un elemento fundamental en la construcción de una comunidad imaginada. En este caso, esa memoria es débil o nula.

Si bien el carácter reciente de la comuna es una de las causas que dificultan la construcción de un entorno con las características comunitarias de los barrios tradicionales, una serie de factores se suman a esta fractura en los vínculos sociales de los sectores medios emergentes. Uno de ellos es el creciente sentimiento de inseguridad, un fenómeno transversal al mundo globalizado, que se ha enfrentado de distintas maneras de acuerdo con el modelo de ciudadanía imperante, y que se ha vuelto central en la agenda política del país. En Chile, desde comienzos de los años noventa, la inseguridad se mantiene entre los problemas que más inquietan a la población, aunque, comparativamente, las tasas de los principales delitos son considerablemente más bajas que en Estados Unidos y otros países de América Latina (Ortiz 2003).

La política adoptada por el gobierno en materia de seguridad ha sido básicamente fomentar la vigilancia y los mecanismos represivos, opción que comparten tanto

<sup>2</sup> Trabajamos con una generación específica, adultos entre 30 y 50 años; es posible que los jóvenes constituyen un sector con características distintas en tanto han crecido en este lugar, lo que, en términos comunitarios, resulta diferente.

el oficialismo como la oposición, en tanto la expansión del temor lleva a reclamar y apoyar principalmente la “mano dura” como solución a la criminalidad.

Por otra parte, frente al diagnóstico que presentan los medios de comunicación y las políticas públicas respecto a la peligrosidad de la delincuencia y la propagación de ella, la ciudadanía ha tendido cada vez más a adoptar medidas tendientes a replegarse en los lugares que encuentran seguros, resguardados de quienes constituyen una amenaza. Este miedo a los “otros” potencia la segregación espacial, se establecen fronteras urbanas que instauran una clara separación entre el “adentro” y el “afuera”, entre “nosotros” y los “otros”.

A través de su historia, La Florida ha sido una comuna poblada por la diversidad; en sus inicios fue una zona rural que unía dos urbes, Santiago y Puente Alto. Luego, la extensión de Santiago hizo necesaria la ocupación de este espacio. Así se hizo, en parte por la intervención del Estado, que condujo a la ocupación de vastas extensiones con viviendas para familias de escasos recursos, y en parte por iniciativas privadas, que llevaron a la construcción de villas para sectores medios. Esto, sin embargo, no tuvo como resultado la integración de ambos estamentos de residentes, el acortamiento de distancias entre ellos y su aproximación a un estilo de vida cómodo y confortable. Al contrario, hoy en día grandes avenidas actúan como ejes que separan la comuna en sectores opuestos, en los cuales quienes tienen más temen a los que tienen menos, sin canales de comunicación o convivencia entre ellos. Estas “fronteras” —así hemos denominado a este fenómeno—, en el caso de La Florida están claramente marcadas. La diferenciación entre “los otros”, de los que debemos protegernos, y “nosotros”, gente de bien que debe estar resguardada en su hogar, es algo que se observa en forma patente. Esto produce una marcada tendencia al aislamiento y a la poca interacción social, lo que provoca altos grados de temor entre los vecinos.

Por la vía descrita, se ha instalado una forma de ciudadanía que sigue el modelo de ciudad cerrada, inspirada en el modo norteamericano, donde se fomenta la seguridad privada y se generan espacios públicos de acceso restringido y vigilado, contrariando la idea de ciudad que hace de las diferencias un potencial de socialización resguardado por el Estado (Svampa 2001).

Por otra parte, la idea de “fronteras” coincide con la posición que ha tenido tradicionalmente la clase media en la estructura social; es decir, una postura que se define elementalmente por la tendencia a marcar un límite entre las clases altas y las clases bajas. Este ‘no lugar’ de la clase media ha sido una constante en la definición de *identidad por negación* de este sector, puesto que quedan claramente definidas sus fronteras, pero la cohesión en su interior es difusa. Así queda demostrado en “los testimonios que hemos recogido, en tanto resulta muy fácil definir quiénes son y dónde se ubican los otros”, los pobres, los delincuentes. Así lo manifiesta uno de nuestros entrevistados:

Hay gente que es muy aprovechadora, digamos; yo digo La Pintana, pero hay muchas poblaciones más, como la José María Caro, La Legua... Hay gente que es floja, gente mala, gente horrible, y lo digo por experiencia, porque yo pasé... conocí muchas personas ahí y hay gente que es sinvergüenza, mala, gente mala; yo a esas personas las elimino... de raíz.

También existe distinción respecto de los ricos. En este sentido, Plaza Italia, el borde simbólico entre las comunas centrales y las del “barrio alto”, constituye un referente respecto de las fronteras urbanas. Según esta división, los floridanos sienten la exclusión que los afecta en relación con los sectores acomodados, y así lo manifiesta una entrevistada: “Las autoridades siempre menosprecian; yo siento esa diferencia, entre las comunas de Plaza Italia para acá, y las comunas de Plaza Italia para allá”. Sus palabras reflejan claramente que las fronteras, si bien se materializan en el plano físico, son también separaciones simbólicas. Plaza Italia es un punto clave, divide a los de “arriba” de los de “abajo” ¿Dónde se posiciona La Florida en esta división? Aquí nuevamente nos encontramos con una situación intermedia: por un lado, temen y discriminan a los sectores “bajos”; pero, por otro lado, están conscientes de las diferencias que los distinguen de los de “arriba”, condición que claramente no les acomoda.

En otro ámbito, ante el temor que genera la ciudad, los personas toman medidas de resguardo del mundo “externo” y peligroso, y en sus viviendas privilegian la seguridad por sobre todas las situaciones que puede ofrecer un vecindario. Tal es el caso de los condominios nuevos que se levantan en distintas zonas residenciales del país, muchas veces con accesos restringidos, enrejados, e incluso protegidos por guardias de seguridad privados. En general —y los dos casos de La Florida en que se realizó esta investigación no escapan a la regla—, se trata de recintos cuyo principal destinatario es la familia con hijos pequeños, a la que ofrece un estilo de vida que le resulta especialmente atractivo en tanto cuenta con un espacio donde los niños pueden salir a jugar dentro de límites resguardados.

La principal motivación que existe en la elección de estas viviendas, según opinión unánime de nuestros entrevistados, es la gestión privada de la seguridad que encuentran en su interior. El condominio se entiende, entonces, como un refugio en medio del peligro de la ciudad. El entorno, en cambio, se percibe como un lugar peligroso, imagen que ejemplifica muy bien una plaza que hay a pocos metros de los condominios donde llevamos a cabo nuestra investigación. Si bien es una plaza pequeña, rodeada de almacenes y en medio de un barrio residencial, es víctima del desprestigio general que hoy sufren los espacios públicos, considerados lugares propicios para la delincuencia y el consumo de drogas y alcohol.

Los vecinos, sin embargo, se ven forzados a sopesar los beneficios de la seguridad con una serie de problemas que trae consigo la vida en los condominios, pues de hecho son espacios pequeños que albergan a una gran cantidad de familias, lo que genera variados problemas de convivencia en su interior. Uno de los más frecuentemente mencionados tiene relación con el uso de la piscina; los dos condominios estudiados tienen una, pero de dimensiones demasiado pequeñas para los más de setenta departamentos que cada conjunto contiene. Esto ha hecho necesario establecer reglas estrictas para su uso, lo que complica a los vecinos, puesto que no pueden invitar a nadie ajeno al edificio.

De esta manera, los espacios comunes que existen al interior del condominio se transforman mucho más en un problema que en un beneficio para sus ocupantes. El motivo es simple: no alcanzan para todos, fueron pensados priorizando lo estético por sobre lo funcional. Esto produce relaciones conflictivas entre los vecinos, que deben convivir en un espacio muy pequeño, con poca privacidad y, más aún, con hábitos de vida muchas veces diferentes. En suma, la sociabilidad interna emerge como una suerte de “sociabilidad forzada” (Svampa 2001: 157), donde la única forma viable de

convivencia se alcanza mediante la reglamentación estricta de lo que se puede y no se puede hacer. La convivencia óptima, entonces, es aquella donde se dé el menor contacto posible con los vecinos, de manera de evitar roces y conflictos.

Esta idea, la de privilegiar la privacidad por sobre cualquier interacción u evento social que pueda hacer peligrar el equilibrio precario de las buenas relaciones, genera una vida de encierro y extremadamente poca sociabilidad, lo que —algunos de nuestros entrevistados reconocen—, llega a ser “aburrido”.

Los testimonios recogidos nos permiten afirmar que al interior del condominio se reproduce un modelo de ciudadanía privada, que desplaza el modelo de ciudadanía política. Es decir, las pautas de la vida colectiva están dadas por la adquisición de un producto; en este caso, el producto es la seguridad que se genera al interior de este recinto, donde sólo tienen acceso quienes tienen el estatus para hacerlo. Y aquí nuevamente nos topamos con uno de los problemas que históricamente ha tenido la clase media, y es que muchas veces ese estatus no es el que en definitiva se espera alcanzar. De esta manera, tampoco existe una comunidad en el interior de estas fronteras. La sociabilidad basada en pautas como la solidaridad y la amistad se fractura ante la presencia de “otros” que sólo son similares en términos de consumo. Este punto es importante en la definición de la identidad, puesto que frente al estatus que entrega el consumo, la clase media no se encuentra plenamente satisfecha; aspira a algo mejor para su futuro y, sobre todo, para el de sus hijos. Por lo tanto, este carácter *aspiracional* es a la vez transitorio, lo que dificulta la creación de vínculos permanentes con la situación actual.

Por supuesto, estamos hablando de consumo en un sentido amplio del término; nos referimos a que la privatización de los servicios que antes entregó el Estado hace situarse a los residentes de La Florida, en especial a los de condominios, como consumidores de los bienes que allí encuentran, y a través de los cuales se esfuerzan por generar distinciones respecto de las clases bajas. De esta manera, el lugar donde vivir, la educación que se entrega a los hijos, la salud, la seguridad, las formas de recreación, entre otros, son bienes privados a través de los cuales la clase media se hace distinguishable en relación con los polos sociales. Es así como se vuelve poseedora de un estatus basado en las posibilidades económicas de acceder a él. La educación es un claro ejemplo, ya que es concebida —al igual que tradicionalmente lo ha sido— como un elemento que asegura una posición social a futuro, pero que exige una inversión económica en el presente. No basta con ser un buen estudiante del liceo, hay que pagar por una buena educación que permita consolidar un estatus social distinto y mejor.

Este imaginario también queda representado en las formas que adopta la ciudad. La comunidad de consumidores se encarna fielmente en el centro comercial, donde se asegura la posibilidad de una sociabilidad “entre nos” mediante la creación de itinerarios protegidos, capaces de mantener lejos a los diferentes y los indeseables. La idea que subyace tras los grandes centros comerciales tiene relación con hacer del acto de comprar una experiencia social más que un simple acto de adquisición. Resulta especialmente decidor el hecho de que La Florida, en lugar de plaza central, tenga el mall Plaza Vespucio. Es así como se pretende dar al consumo características culturales, en la medida en que a través de él es posible manifestar preferencias que representan adhesiones y diferencias entre los grupos. Dentro de esta lógica, la estratificación so-



cial se delimita según la libertad de elección: mientras mayor esta capacidad, mejor el lugar que se ocupa.

Ocurre, sin embargo, que el consumo es una experiencia inmediata y privada; y el fin de la identidad social, en cambio, es justamente lo contrario: ser trascendente y colectiva. De esta manera, el consumo viene a ocupar el lugar de las causas colectivas y de los sentidos compartidos, que fueron desplazados junto con el poder político. La participación social a través del consumo refleja una carencia, y no nuevas posibilidades.

La dictadura militar es clave en este “barrido” de antiguas solidaridades: por un lado, mediante la represión y el miedo se terminó con la participación social; por otro, el sistema económico impuesto dio un nuevo sustento a la identidad. La respuesta social ante ello es diversa. La clase media, en particular, se vio especialmente afectada en tanto su proyecto, como ya hemos mencionado, estaba estrechamente vinculado al Estado de bienestar. La Florida representa un segmento de la clase media que se acogió a este nuevo modelo. Desencantados de la política, apostaron a las posibilidades que esta comuna ofrece como alternativa de vida, un proyecto que desde el marketing fue promocionado para “emergentes”, donde se escondía una promesa de vivir con altos estándares mediante el amplio acceso al consumo.

Hoy día se mira esta promesa con incertidumbre. El acceso a los beneficios del consumo no ha sido tal; en las últimas décadas han ocurrido crisis económicas e inestabilidad laboral que han generado climas de desconfianza e inseguridad difíciles de superar. A esto se suma una atmósfera de modernización constante en la comuna, los cambios permanentes del progreso, donde lo que pareció vanguardista al instante queda rezagado ante la necesidad de seguir avanzando. Esto es un obstáculo más a la construcción de una identidad a largo plazo, a la vez que mantiene viva la promesa y la esperanza de que esos cambios generen mejorías. Y ello pese a que la participación de los vecinos en el curso de tales avances es escasa o nula: ellos no deciden el curso que toma La Florida, son espectadores pasivos en la construcción de este futuro y en la modificación de su entorno.

## Conclusiones

En nuestro acercamiento a este sector de clase media en La Florida, pudimos observar un grupo social fuertemente marcado por el miedo, miedo que se expresa en diversos ámbitos: miedo a “los otros”, miedo a la pobreza, inseguridad laboral, etc.; sin embargo, creemos que todos esos temores son expresión de una misma causa: la pérdida de los lazos comunitarios, de las motivaciones colectivas.

El problema es que las únicas comunidades que pueden construir los solitarios, y que los administradores del espacio público pueden ofrecer si son serios y responsables, son aquellas construidas a partir del miedo, la sospecha y el odio. En algún momento, la amistad y la solidaridad, que eran antes los principales materiales de construcción comunitaria, se volvieron muy frágiles, muy ruinosas o muy débiles. (Bauman 1999: 23)

La clase media fue un sector especialmente afectado por este desmoronamiento de las causas colectivas, en tanto su desarrollo y crecimiento estuvieron vinculados al Estado, institución que la dictadura y el sistema económico neoliberal desarticularon

bruscamente, creando un nuevo escenario donde se promete generar una comunidad en torno al mercado.

Bien vemos, sin embargo, que el consumo es incapaz de generar comunidades solidarias movidas por una causa común, en tanto instala la fugacidad y la contingencia como norma. La identidad, en cambio, se basa en principios radicalmente opuestos, que dicen relación con la estabilidad y trascendencia. Esto alimenta una sensación instalada en el imaginario colectivo que asocia a la clase media emergente con un perfil consumista y arribista. La figura de “Faúndez”, que se hizo conocida por un comercial de televisión —el obrero con celular, en un momento en que este aparato constituía una innovación—, es la imagen de una caricatura del que consume solamente para aparentar ser alguien, fingir un estatus, puesto que las comunidades de consumidores se sustentan básicamente en los recursos estéticos. Obviamente apenas es necesario mencionar que nuestra crítica no está dirigida a la práctica del consumo en sí, sino a cómo se instala en una sociedad capitalista, que pretende hacer de él un sentido de vida en sí mismo.

Podemos concluir, entonces, que el consumo es la alternativa que promueve el sistema para llenar los vacíos identitarios, puesto que es funcional a sus fines. Sin embargo, es incapaz de cumplir con los requisitos para la conformación de una comunidad, en tanto sus directrices son elementalmente privadas e individuales. Esto genera diversas respuestas locales, ya que no todos los sectores se quedan de brazos cruzados ante los avances de este modelo. Pero la clase media, y en particular la clase media “emergente”, es un sector que se ve fuertemente dañado por él. Es difícil, si no imposible a la larga, construir identidad sobre ese “miedo inconcebible a la pobreza” de que habla la canción de Osvaldo Rodríguez, el Gitano, y que nos llevó a escuchar de uno de nuestros entrevistados argumentos como este: “El único dios mío, compadre, es el billete; ese es mi único dios, y te lo digo en buena onda”.

Pero bien sabemos que los billetes no son dioses ni líderes, y para la clase media tampoco son un fin en sí mismos: son un medio para llegar a ser algo, una promesa que difícilmente encuentra una respuesta favorable.

## Referencias bibliográficas

- Amendola, Giandomenico. 1997. *La ciudad postmoderna*. Madrid: Celeste Ediciones.
- Alarcón Pino, Raúl. 1947. “La clase media en Chile: orígenes, características e influencias”. Tesis para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Avendaño, Octavio y Rodrigo Figueroa. 2004. “Intereses e intervenciones en el ámbito público; una aproximación a la fragmentación del nosotros a partir del comportamiento de los grupos medios emergentes”. *Análisis del año 2003* (Santiago: Departamento de Sociología. Universidad de Chile): 85-109.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Cerda Albarracín, César. 1998. *Historia y desarrollo de la clase media en Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana.
- De Ramón, Armando. 1992. *Santiago de Chile (1541-1991): historia de una sociedad urbana*. Madrid: Mapfre.
- Dockendorff, Eduardo. 1990. *Santiago: dos ciudades*. Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo (CED).
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos; conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Covarrubias, Jaime. 1990. *El partido radical y la clase media*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- González, Raúl. 2002. "Reflexiones sobre el consumo; más allá de lo privado y más acá de la condena". *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 34: 46-61.
- Güell, Pedro. 1996. "Historia cultural del programa de identidad". *Persona y Sociedad* (Santiago: Ilades) 10, no 1: 9-28.
- Estrada, Baldomero. 1985. "Clase media en América Latina: interpretaciones y comentarios". *Cuadernos de Historia* (Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile) 5: 37-63.
- Espinoza, Vicente. 2002. "La movilidad ocupacional en el Cono Sur". *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 34: 89-100.
- Espinoza, Vicente y Eduardo Canteros. 2001. "Contactos sociales y carreras laborales en hogares chilenos de escasos recursos". *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 32: 186-205.
- Fernández, Miguel. 2001. "Consumo y el endeudamiento ¿y capital relacional? como pautas de estructuración social en Chile". Tesis de Magíster en Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago.
- Márquez, Francisca. 2005. "Comunidad e identidad urbana. Historias de barrios del Gran Santiago: 1950-2000". Proyecto Fondecyt N° 1050031
- Martínez, Javier y Lilian Mires. 1985. "Las clases medias y el desarrollo económico". Documento de trabajo. Santiago: SUR.
- Moulián, Tomás. 1999. *El consumo me consume*. Santiago: LOM Ediciones.
- Ortiz, Roberto. 2003. "La peligrosa Paz Ciudadana". *Punto Final* 555 (24 octubre-6 noviembre). <http://www.puntofina.cl/555/pazciudadana.html> (visitado 5 agosto 2005).
- Pinto, Mónica. 2004. "Consumo, endeudamiento y sobreendeudamiento de los trabajadores nivel operativo. Codelco Norte, faena Radomiro Tomic". Tesis para optar al grado de Socióloga; Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Universidad de Chile, Santiago.
- Salazar, Gabriel y Julio Pinto. 1999. *Historia contemporánea de Chile II; Actores, identidad y movimiento*. Santiago: LOM Ediciones.
- Serrano, Claudia y Dagmar Raczynski. 1997. *Estratos medios urbanos y la política pública*. Santiago: Asesorías e Inversiones Corporación Latinoamericana S.A.
- Svampa, Maristella. 2001. *Los que ganan; la vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.
- Sabatini, Francisco y Guillermo Wormald. 2004. "Santiago de Chile bajo la nueva economía, 1980-2000: crecimiento, modernización y oportunidades de integración social". Working Paper 04-04 a.2, Pontificia Universidad Católica de Chile. <http://cmd.princeton.edu/papers/wp0404a.2.pdf> (visitado 13 octubre 2005)
- Tironi, Eugenio y Javier Martínez. 1986. *Las clases sociales en Chile; cambio y estratificación 1970-1980*. Santiago: Ediciones SUR.
- Wormald, Guillermo. 2002. "Nuevas formas de fragmentación de las oportunidades de integración social en Chile". *Proposiciones* (Santiago: Ediciones SUR) 34: 101-115.



# La identidad y el sentido del trabajo

## Nostalgia, tensión y comodidad entre los trabajadores bancarios

Matías Wolff Cecchi \*  
jmwolff@vtr.net

Desde hace más de dos décadas, el trabajo ha sufrido profundas transformaciones en el mundo entero. La claudicación del sistema de producción fordista-taylorista, la globalización del capital financiero y la crisis del protagonismo estatal en la planificación económica, han producido un cambio crucial en el ejercicio cotidiano del trabajo de millones de personas alrededor del orbe. Gran parte de las regulaciones que caracterizaron al salariado como institución fundamental del capitalismo, están sufriendo hoy una debacle de proporciones, lo que ha provocado la pérdida de numerosos beneficios ganados antaño por los trabajadores. Pero más allá de la caída de esa institucionalidad, los salarios están siendo testigos, a su vez, de la crisis de los mecanismos de configuración de su identidad. En su experiencia cotidiana ven cómo la solidaridad, la carrera y el control del futuro, son reemplazados por el desarrollo personal y el imperativo de competencia. Asisten a la emergencia de un nuevo modelo de identidad trabajadora individual, que desprecia las concepciones pasadas. En las instituciones financieras de nuestro país este proceso se ha instalado desde hace una década. En el presente artículo, precisamente, nos acercamos a este problema estructural mediante el diálogo con una docena de trabajadores bancarios, rescatando los matices y las contradicciones que evocan sus experiencias.

### Introducción

\* Licenciado en Antropología, Universidad de Chile.

El trabajo hoy ya no es como el de antes, qué duda cabe. Mi padre, profesor universitario empleado por la universidad desde hace más de treinta años, resuena en mi cabeza como una suerte de privilegiado de otra época. Él recibe su sueldo todos los meses en el día estipulado. Pudo jubilarse anticipadamente en un sistema solidario y su pensión equivale a cinco veces el sueldo de la mitad de los chilenos. Fue recontratado por la universidad donde trabajó por más de veinticinco años y actualmente su jornada laboral es liviana, y su compromiso con su labor es verdaderamente conmovedor. Hace su trabajo porque le gusta y está plenamente consciente de que pese a tener un patrón —pese a ser un empleado, un salariado—, es capaz de legitimarse como ser humano a través de una actividad que lo enorgullece y lo dignifica... No tiene metas y objetivos que lo fuercen a hacer lo que debe a través de una imposición, puesto que su motivación proviene de un sentimiento de responsabilidad coherente con sus intereses y con los de la institución a la que pertenece. Y lo mismo pasa con sus colegas antiguos, gracias a lo cual tiene con ellos una relación fraterna, no exenta de conflictos ni disputas, pero que se sabe plenamente consciente de su solidaridad. Pertenece a una colectividad, y eso le da un poder suficiente para presentarse seguro en su contexto laboral.

Mi padre es, entonces, un sobreviviente. Suena cursi, pero es realmente así. Es literalmente así: trabaja de una forma particular en un mundo que lo hace categóricamente de otra. Hoy día cada vez tenemos menos colegas, porque ya casi nadie trabaja mucho tiempo en el mismo lugar. Los que lo logran ya no tienen las regalías de antaño y los que las mantienen deben dedicarse con tal fervor intelectual y físico a su trabajo, que ya no les queda tiempo para reconocerse en los demás. La solidaridad decae patéticamente y se celebra la llegada del camino individual, simbolizado ya no por la “carrera” como una institución generalizada, sino por una biografía personal supuestamente plena de elecciones asertivas y de riesgos enorgullecedores. Se enarbola la bandera de la autonomía, de la libertad ganada en contra de las extenuantes labores físicas del trabajo de antaño, pero no se repara en la sumisión que se guarece tras la autogestión, el manejo exitoso del estrés y la patética liviandad de las jornadas de reflexión y compañerismo de los “retiros”.

En ese sentido, el trabajo actual aparece como un problema espinudo, pero decisivo para entender el rumbo que habrá de correr la identidad de miles de personas en el futuro.

En consecuencia, el presente artículo es el resultado de un esfuerzo por abordar el tema de las actuales transformaciones en el mundo del trabajo desde una mirada cultural, centrada en el problema de la identidad de los trabajadores. Su marco conceptual se sustenta en la discusión teórica que ha ocurrido en los últimos veinte años, principalmente en el norte del mundo, acerca del destino del trabajo y del sentido que este habrá de tomar en el futuro. Esta discusión se ha suscitado bajo el influjo de la brutal transformación en que el capitalismo entró desde la década de los setenta, y durante la cual ha abandonado las trabas y regulaciones que tuvo durante la fase industrial-fordista, para emerger libre y capaz de moverse con liviandad y fluidez por todo el mundo (Bauman 2002). Ella, por lo demás, señala un hecho básico y fundamental: las características que el trabajo tuvo durante gran parte del siglo veinte y que procuraron el desarrollo de las sociedades occidentales, están hoy en crisis; una crisis que es generalizada, que está presente en todos los rincones del mundo capi-



talista y que afecta, de manera radical, la concepción que los trabajadores tienen de sí mismos, de sus pares y del tejido social y cultural que los rodea (Battistini 2004; De Gaulejac y Aubert 1993; Díaz et al. 2004; Dubar 1991; Schvarstein y Leopold 2005; Sennett 2000).

En nuestro país, el marco de ese conflicto ha tomado ribetes particularmente relevantes. A diferencia de lo vivido en Europa y Estados Unidos —en que el proceso de transformación, de transición de un capitalismo a otro, tomó años y fue discutido ampliamente por los sectores sociales y políticos—, en el contexto de control absoluto que significó la dictadura chilena, estas transformaciones pudieron ser fraguadas sin sortear ningún escollo, sin moldearse de acuerdo con una discusión política de ninguna especie (Aguilar 2001). Como efecto de ello, tras la llegada de la democracia, las bases del proceso de desregulación y liberalización en el mundo del trabajo ya estaban consolidadas, lo que presentaba un panorama cargado de múltiples contradicciones y tensiones, propias de los cambios impuestos de la noche a la mañana y por la fuerza. Hoy, la marcha triunfal de la heredada economía de mercado, celebrada majaderamente día a día por nuestros gobernantes, no se ha hecho cargo de lo que allí había ocurrido. Por el contrario, ha ocultado y subestimado las consecuencias, sobre todo culturales —“humanas”, en palabras de Richard Sennett (2000)— que esa imposición supuso para miles de trabajadores chilenos.

Enfrentados a esta situación, nos ha parecido interesante abordar este problema desde la mirada de los trabajadores, que son quienes, con sus experiencias, pueden darnos luces acerca de cómo se vive hoy en un mundo laboral precario, incierto y pleno de ambigüedades. Mediante la realización de entrevistas en profundidad, hemos intentado aproximarnos a las expectativas y a los deseos, a los conflictos y a los sacrificios que han debido enfrentar algunos trabajadores provenientes de un mundo laboral particular: el sector bancario. La información que ahí encontramos nos ha llevado a establecer, analíticamente, una categorización que permite señalar algunas de las formas en las que los trabajadores están enfrentando esta compleja vida laboral.

## La actual discusión sobre el sentido del trabajo

Hoy por hoy, el tema del sentido del trabajo ha asumido un rol central en las preocupaciones de los intelectuales de todo el mundo. Al constatar la crisis del modelo de producción fordista y la consiguiente transformación que ella comenzó a producir en el mundo laboral, la intelectualidad mundial comenzó a conjeturarse cuál sería el rol del trabajo en el devenir de la nueva sociedad que comenzaba a nacer. Las preocupaciones de esta discusión se materializan a través de una serie de sencillas preguntas: si las condiciones que crearon la emergencia de la sociedad salarial y toda la serie de consecuencias sociales que esta tuvo están transformándose o sencillamente desapareciendo, ¿cuál será entonces el papel del trabajo en esta nueva era? Si los elementos que han permitido la institución del salariado —a saber, el pacto social entre trabajo y capital, propio de la sociedad industrial de la posguerra— se caen a pedazos, ¿seguirá existiendo una justificación poderosa e insoslayable que arrastre a las personas a trabajar? En resumidas cuentas, ¿se puede seguir hablando del “trabajo”, con toda la carga que el concepto tenía durante la era industrial moderna?

Esta discusión se enmarca básicamente en dos claves fundamentales que parecen ser antagónicas: mientras algunos señalan que el trabajo (con su sentido anterior) se está “extinguendo” —parafraseando a una de las autoras más representativas de esta opción, Dominique Méda— y que ya es irrisorio depositar en él cualquier esperanza (Gorz 1998), otros rechazan aceptar ese hecho y proponen “salvarlo”, señalando, precisamente, que su legado es un derecho ganado por la humanidad como una forma de permitir una integración social sin precedentes (Castel 1996; 1997). Aquellos que propugnan la primera opción sostienen que basta mirar el desmantelamiento del Estado Social o Benefactor en Europa para darse cuenta de que depositar allí las esperanzas es una mera ilusión. Más vale ponerse a pensar en una nueva forma de integración social que no pase necesariamente por la existencia de un trabajo —más precisamente, de un trabajo asalariado— que el naciente capitalismo global, profundamente financiero e incorpóreo, es incapaz de entregar. Para los que piensan lo contrario, la alternativa es, precisamente, controlar y comprometer a ese capitalismo, impulsándolo a firmar nuevamente el pacto con el trabajo mediante el fomento de nuevas formas de legislación social y de poder estatal.

Sin embargo, un hecho crucial es reconocido por todos quienes participan de la disputa: pese a cualquier cambio previsto en el horizonte, el trabajo sigue significando en este momento, para millones de personas en todo el orbe, una serie de cosas trascendentales para la vida. Actualmente una cantidad enorme de personas en el mundo se gana la vida trabajando. En los países desarrollados o en vías de estarlo, esa cifra se duplica o triplica. Pero no sólo eso: más allá del sustento diario, es la dignidad, la expectativa, el deseo de crecimiento, el reconocimiento de sí mismo, la integración a un grupo, en resumen, la cultura y la identidad personal, lo que día a día se juegan millones de personas dentro de la esfera del trabajo (Dubar 1991; Sainsaulieu 1996).

Teniendo como telón de fondo la pregunta por el sentido del trabajo, cabe preguntarse cuáles son los elementos que el nuevo trabajo posee y que lo diferencian con ese antiguo, industrial y fordista. ¿En qué consisten, básicamente, las diferencias entre uno y otro, y por qué el cambio ha producido una crisis en la identidad de los trabajadores?

### *De la “relación laboral normal” a la normalización de la nueva relación salarial*

En la discusión sobre la realidad del trabajo en el mundo que se está llevando a cabo desde hace algunas décadas, el concepto de relación laboral normal ha servido para caracterizar una suerte de estado fundamental de la congruencia entre trabajo y capital. Al concepto se le han dado diversas definiciones, pero hoy es más o menos consensuado que la definición hace referencia a una forma particular de relación laboral que comparte al menos dos características fundamentales. Siguiendo lo planteado por una investigación hecha en nuestro país hace algunos años (Yáñez et al. 2001: 92), ellas serían:

- a) El empleo dependiente es la única fuente de ingreso y de provisión. Se realiza a tiempo completo y proporciona un ingreso que asegura al menos la subsistencia del trabajador. La relación laboral dura indefinidamente y se proyecta hacia la continuidad y estabilidad del empleo. Está entretrejida en una red de normas legales que garantizan las condiciones contractuales y la protección social. También

se norma y estandariza la organización del tiempo de trabajo, esto es, la duración y distribución de la jornada laboral.

- b) La relación laboral abarca un período más o menos largo en una biografía laboral continua, que a lo sumo está interrumpida por fases cortas de cesantía. Edad, duración de la permanencia en el mercado laboral y, sobre todo, la antigüedad en la empresa, se expresan en logros acumulativos de derechos y protecciones. Las trayectorias laborales adquieren la forma de biografías laborales normales, las que se caracterizan por estereotipos de carrera que suponen estabilización y mejoramiento del estatus laboral a través del tiempo.

Estas definiciones son compartidas, en lo medular, por muchos otros autores (Bauman 2002; Castel 1997; De Gaulejac y Aubert 1993; Gorz 1998; Habermas 1997; Hopenhayn 2001; Méda 1998; Rifkin 1997; Salazar y Pinto 2002; Sennett 2000), quienes las señalan como representativas de un período particular de la historia del capitalismo, a saber, la era industrial fordista-taylorista.<sup>1</sup>

Las dos condiciones descritas se encuentran hoy en día en medio de un fuerte descrédito. A la luz de los cambios habidos en los modos de producción —los que han sido fuertemente influenciados por un recambio tecnológico e informático cuajado en nuevos modelos de racionalización y eficiencia productiva—, las condiciones del trabajo y de la relación laboral conocidas durante medio siglo por los trabajadores del mundo capitalista, han entrado en un irrefrenable período de decadencia. Gracias a esto, el discurso neoliberal ha logrado imponer la aceptación de la necesidad casi ineludible de abaratar costos y tornar más eficiente y eficaz la relación entre trabajo y capital. A través de conceptos como el emprendimiento, la autonomía o la gestión —verdaderos “significantes vacíos”, parafraseando a Laclau (2000)—, este neocapitalismo ha logrado legitimar la exigencia de las nuevas directrices productivas al entregar a los trabajadores una verdadera pauta ideológica de deberes y expectativas. En palabras de Aubert y de De Gaulejac, es particularmente la idea de “gestión” y todo el imaginario que la rodea —un verdadero corpus conceptual, coherente y profundamente revolucionario— la que consigue fraguar en sí misma el carácter de esta trascendental transformación. Esta idea, según los autores, se caracteriza por los siguientes elementos (1993: 24):

- Una estructura organizativa: el mundo *managerial* reemplaza la jerarquía piramidal propia del fordismo por una estructura reticular (red), que permite la existencia de una multiplicidad de entidades en constante interacción.
- Práctica de dirección: la gestión es, a su vez, la mediación entre los intereses del capital y los de los empleados. En este sentido, su función primordial

<sup>1</sup> Evidentemente, existen matices importantes entre los autores aquí señalados, pese a que compartan la idea de que el trabajo es uno de los grandes temas sociales de la modernidad occidental. Algunos destacan que el papel preponderante que el trabajo ha jugado como articulador de la trama social es irremplazable y que debe abogarse por su mantenimiento, so pena de claudicar ante la exclusión o la desintegración social (Castel, Bauman, Sennett). Otros, más críticos, han puesto en duda la naturalización que se ha hecho durante el siglo veinte del concepto de trabajo y del papel crucial que este habría desempeñado, y el encantamiento en torno a él. En este sentido, han criticado su profunda arbitrariedad (Méda) y su ambigüedad (Hopenhayn), así como su capacidad para esconder la injusticia radicalmente intrínseca de la relación salarial que impide su superación (Gorz, Habermas, Kurz).

es “producir organización”, reduciendo al mínimo los conflictos ocurridos en el seno del proceso productivo. En la práctica, esto requiere traspasarles a los empleados una gran parte de la responsabilidad, exigiéndoles *autogestión*. Ese cambio, a juicio de Wittke (2005: 155), “ha permitido producir las formas más eficientes y profundas de internalización del control conocidas en la historia de la humanidad”.

- Sistema de representación: la gestión comporta un proyecto empresarial, unos valores clave, una ética determinada, una misión, que todos los trabajadores de la empresa deberán cumplir.
- Modelo de personalidad: la gestión también posee un ideal de personalidad basado en el deseo de éxito, en el amor por la competencia y la lucha permanentes; en la valentía para abordar el riesgo; y en la capacidad de liderazgo. “El gestor debe ser capaz de adaptarse y afrontar los conflictos manteniéndose siempre flexible y abierto, y motivando a sus compañeros a hacer lo mismo” (Wittke 1993: 24). “El alma de la empresa —dice el mismo autor (2005: 152), siguiendo a Tomas Abraham— debe tener la alegría de las sectas”.

Todos estos aspectos crean un verdadero “sistema sociomental” que aglutina elementos económicos, políticos, ideológicos y psicológicos. Un sistema que sirve de reemplazo a la sociedad del control y la disciplina propios del capitalismo industrial y, de paso, permite romper la antigua relación entre capital y trabajo mediante la creación de una forma de control en la que involucra al trabajador en su propia dominación a través de diversas modalidades (De Gaulejac y Aubert 1993).

La primera de tales modalidades es el incentivo de la autonomía y la creatividad personal. Mediante ese mecanismo, la empresa le ofrece al empleado controlar su propio trabajo, y lo hace a través de un discurso que promueve la aceptación de los talentos personales. Con ello, lo que hace es promocionar una forma de control interno que ya no pasa sólo por la propiedad del capital, sino por la organización permanente de su funcionamiento (De Gaulejac y Aubert 1993). De este modo, el ejercicio del poder se disocia de la propiedad del capital, gracias a la influencia inexpugnable de la cultura organizacional que merma las diferencias individuales en pos de un aparente bienestar común. “El término ‘sociedad anónima’ nunca fue más justo, ya que nos hace ser conscientes del proceso de diseminación del capital, de disolución de la propiedad, de despersonalización del poder, que se ha producido” (1993: 37).<sup>2</sup> Las nuevas exigencias físicas y psíquicas demandas por el neocapitalismo movilizan a los trabajadores a elaborar nuevas estrategias de control en las que la autonomía, más que una oportunidad, se transforma en una exigencia. Ejemplos categóricos de este proceso son la demanda de creatividad en los procesos, la oferta de acciones a los empleados o los retiros fraternales al campo o la playa, mediante los cuales el capitalismo se asegura de que el conflicto entre capital y trabajo desaparezca o se desplace desde la empresa hacia el propio individuo. Así, este se verá obligado a elegir entre protegerse de la exigencia brutal de su trabajo o inclinarse a trabajar cada día más para aumen-

<sup>2</sup> Sennett (2000) se refiere a este mismo punto señalando que el neocapitalismo se ha tornado “ilegible” para la gran mayoría de los trabajadores (pp. 66-78).

tar los beneficios de la empresa y, por consiguiente, los suyos propios (De Gaulejac y Aubert 1993; Yáñez 2001). Muchas veces esto no pasa de ser una tendenciosa ilusión, como lo devela Robert Kurz (1999) cuando señala que la “flexibilización significa, por lo general, desviación del riesgo sobre los empleados dependientes y delegación de la responsabilidad hacia abajo: más rendimiento y más estrés por menos dinero”.

Finalmente, todo este proceso termina por producir no sólo un cambio en el estatuto del trabajo, sino también en el espíritu del trabajador. Si las estructuras y las estrategias que los empleados tenían para reconocerse y establecer lazos en el modelo capitalista industrial entran en crisis en el contexto de la era posindustrial, la previsión y el control de la vida futura, consecuencias de ese proceso, también se ven cuestionadas. Es la decadencia de la carrera que señala Sennett (2000). En ese escenario, lo que más se ve afectado es el camino por el cual los trabajadores pueden establecer un proyecto y una identidad coherentes. Hasta antes de los cambios, esta expectativa estaba prácticamente garantizada por su calidad de asalariados. Hoy es imposible sostener esto (Sainsaulieu 1996). Lo paradójico es el poder de la idea de trabajo, la cual, fraguada durante toda la historia de la modernidad, aún sigue siendo, en el discurso, aquello que otorga la dignidad y permite la autorrealización humana (Gorz 1998; Méda 1998). Ese desacople entre, por un lado, el cambio del paradigma productivo que destruye la relación laboral normal y la continuidad del derecho; y, por otro, el reconocimiento asociados a la actividad laboral, es hoy por hoy el problema central de la discusión sobre el devenir del trabajo. Ello ante la constatación de que la flexibilidad laboral y los nuevos modelos de gestión basados en la metas y la autonomía, lejos de ser una oportunidad para los trabajadores, se han transformado muchas veces en un sinónimo de precariedad e incertidumbre (Aguilar 2001; González 2001; Yáñez 2001).

En ese contexto, hemos salido a conocer las experiencias de una docena de trabajadores bancarios para investigar con ellos cuáles han sido las consecuencias que todos estos cambios han tenido en sus propias biografías laborales y en los valores, deseos y expectativas que han asociado a su experiencia como trabajadores.<sup>3</sup>

## Perfiles encontrados en la trama del trabajo bancario actual

Los bancos mantienen una notable particularidad: aún siguen siendo fuentes de trabajo muy estables dentro del panorama laboral general, y la introducción en ellos de nuevas formas de trabajo, más que tratarse de inestabilidad y precariedad —en términos de riesgo de perder la fuente de trabajo—, significan transformaciones con respecto a las exigencias que la empresa hace a cada uno de sus trabajadores en cuestiones de gestión, manejo de autonomía y traspaso de responsabilidades. Esto provoca una fuerte heterogeneidad en las experiencias de los bancarios. En un escenario tan dinámico como el del trabajo al interior de estas instituciones, extraer resultados de las

<sup>3</sup> Los entrevistados tienen un perfil bastante diverso, pero mantienen algunas características comunes. Son seis hombres y seis mujeres de diferentes edades y que han entrado a su trabajo actual en momentos diferentes. Pertenecen tanto a la banca privada como a la estatal, y a las áreas operativa y comercial. Su lugar en la empresa no pasa, sin embargo, de ser intermedio: ejecutivos de cuenta, de ventas, de personas o de empresas, para los de la sección comercial; jefes de operaciones de una sucursal, como límite en el caso de los administrativos.

conversaciones con los trabajadores fue una labor compleja y demandante. La diversidad que caracteriza al empleo en el mundo actual encuentra una representatividad importante dentro del sector financiero, sobre todo en lo referente a las motivaciones, a las trayectorias y a las expectativas que expresan los entrevistados.

Pese a ello, se evoca una trama común que liga cada relato. Es un hilo complejo, intrincado, pero que sugiere una cierta continuidad. Una línea que comienza en la añoranza de un pasado glorioso, en la frustración del que pierde lo esencial y que termina en la comodidad y en la aceptación feliz de los nuevos tiempos. En el momento en que esa narrativa general se devela, las historias particulares de cada trabajador comienzan a demostrar sus coincidencias, sus encajes, con respecto a una idea compartida que liga las distintas experiencias de trabajar ahí.

En ese afán, hemos encontrado tres perfiles, y los hemos denominado según el elemento más relevante que los sustenta.<sup>4</sup> Así encontramos a los *nostálgicos*, que extrañan una experiencia vivida fuertemente idealizada; luego, a los que viven la *tensión* entre una época que muere y una que se presenta, ambiguamente, como una oportunidad y una amenaza; y finalmente a los *cómodos*, aquellos que pueden moverse asertivamente entre los espacios que deja la situación actual y usufructuar exitosamente de ella.

### *Nostalgia: mirando hacia atrás desde un carro en marcha*

La nostalgia es un sentimiento emparentado a la vez con el pasado y con la tristeza. Esto, que podría parecer una obviedad, cobra una importancia radical en el momento en que se incita al sujeto que la padece para que revise su historia en función de las cosas que ha logrado y las que han quedado atrás sin éxito. El relato se detiene permanentemente en ciertos acontecimientos precisos, discretos, que marcan la situación puntual en que la suerte se tornó adversa o el instante preciso en que las cosas tomaron un curso incierto. En el caso de los trabajadores bancarios, los relatos nostálgicos hacen una permanente referencia a aquella realidad perdida, a ese mundo coherente que claudicó ante la llegada de la individualización y el desprecio propios del costo-utilidad y del capital despiadado.

Quizás el elemento más destacado dentro de esa añoranza sea la carrera. La importancia que en contextos antiguos de trabajo se le daba a esa suerte de camino inevitable y teleológico que transportaría a los trabajadores siempre a un estado mejor, llama profundamente la atención si se la enfrenta a la moral actual de los trabajadores medidos en cuanto a su desempeño permanentemente actualizado y puesto a prueba. A diferencia de este discurso de nueva data, los trabajadores más antiguos veían el trabajo, en ese sentido, como un progreso por etapas que, independientemente de la rentabilidad del empleado, siempre iba a reportar un beneficio creciente, mientras se mantuviera un parámetro de cumplimiento y calidad conocido de antemano.

El orgullo implícito a esta carrera producía, además, como señala Richard Sennett (2000), una suerte de coherencia en términos de la vida que se tenía por delante, y

<sup>4</sup> La finalidad de estas categorías es simplemente analítica y no pretende ser una aproximación de validez general. Es sólo un intento por aclarar al investigador y al lector el panorama actual en que los trabajadores bancarios se encuentran inmersos y, gracias ello, intentar expresar algunas ideas generales sobre la presente relación entre trabajo e identidad.



a partir de esa certeza se elaboraba una práctica y un discurso que devenían en una verdadera satisfacción. El derrumbe de ese sistema de promoción a partir de los años ochenta en nuestro país se ha transformado en una de las grandes frustraciones de estos trabajadores:

Había una carrera funcionaria [...] había una calificación y de acuerdo a la calificación te daban un ascenso... Antes ahí se avanzaba, había un escalafón y uno se cambiaba al puesto que quería, no había esta separación hostigosa que crearon después... Todos teníamos derecho a ganar lo mismo y se ascendía... (María, 55 años, casada, Jefa de Departamento Operativo, BancoEstado)

Lamentablemente se vició el banco, no es lo que fue... donde se ascendía por mérito, más que lo de ahora... Ahora no se asciende, no existen los ascensos... Hay cambio de puesto y para eso ya, como estamos siendo manejados por ingenieros comerciales, el ingeniero comercial dice "costo-utilidad: este es profesional recién salido, le ofrecemos un puesto de agente, gana menos que la agente que está ahí porque lleva treinta años esa agente, gana mucha plata, entonces mandemos a una persona nueva, aunque no sepa nada de bancos...". De hecho no sabe nada de bancos, saben de su profesión... (Mario, 62 años, casado, mesón atención a público, BancoEstado)

Más allá de esta satisfacción personal que hoy se ve cuestionada, trabajar en un banco sigue siendo un privilegio reconocido por todos los entrevistados, pero sobre todo por los nostálgicos, que otorgan un valor aún mayor a la estabilidad, los beneficios y el prestigio de trabajar en una institución grande. Pero también son ellos los que se han visto más perjudicados por la vertiginosidad de los cambios: en el nuevo modo de producción, los que no son suficientemente rápidos simplemente no son tomados en cuenta o son apartados de las posiciones más estratégicas. De esta manera, el neocapitalismo que ahí opera puede concentrarse en la utilización de empleados más receptivos, permeables a las nuevas exigencias.

Las personas que fueron entrando durante los años ochenta a los bancos, que eran profesionales y que sorteaban las trabas impuestas por el estatuto de la carrera, son sindicadas por los nostálgicos como las responsables de la situación actual. Esa resistencia casi inmunológica a la profesionalización y a la evasión del camino legítimo es una reacción típica de los empleados antiguos de una organización frente a contextos de cambio. Comúnmente se le asocia a esa idea el hecho de que estos trabajadores son reticentes a los cambios, pero esa afirmación es profundamente injusta: como una forma de legitimar el recambio de los empleados, el discurso hegemónico empresarializador suele confundir, tendenciosamente, la manifestación de disconformidad con la forma en que los cambios se llevan a cabo, y la resistencia casi intrínseca a ellos. A través de esa suerte de ecuación —disconformidad = reticencia al cambio—, el imaginario de la empresa genera un cruel maniqueísmo: o bien se entra, se acepta el cambio y se recibe la gratificación, o bien se queda fuera, excluido. Los conflictos, que acostumbran a estar en los matices dejados de lado por esta diferenciación estricta, quedan entonces sin posibilidad de expresión: hacerlo demostraría inmediatamente la incompetencia para afrontar el cambio. En ese contexto, es entendible que los antiguos vean a los nuevos como una amenaza, puesto que estos últimos simbolizan esa compulsión por la maleabilidad y la adaptabilidad propias del posfordismo.

Todos estos elementos han repercutido fuertemente en la percepción del desempeño personal que estos trabajadores han tenido a lo largo de los años. Si bien existe el orgullo de ser parte de esa comunidad que construyó la empresa palmo a palmo con los que estaban más arriba, o el reconocimiento que para algunos ha implicado el cumplimiento de una buena labor, también está la frustración de darse cuenta del arrebató o la pérdida de las oportunidades a manos de esa nueva elite ingresada hace unas décadas, o la constatación cotidiana de que el trabajo realizado es una subvaloración de las capacidades adquiridas. Ante esta evidencia, los empleados antiguos buscan refugios. Algunos logran encontrarlos en el mismo trabajo, tratando de hacer bien las cosas en los lugares donde han podido quedarse. Otros han fracasado en ese intento y han tenido que sufrir el castigo de la falta de adaptación.

La transformación en el mundo del trabajo bancario también afecta los modos en que se producen las relaciones entre los empleados. Todos reconocen que el cambio ha tornado más impersonal y competitiva la relación con los compañeros de trabajo. Cuando se compara la situación actual con la vivida hace algunos años atrás, la diferencia es aún mayor. Para los nostálgicos, por lo tanto, la realidad actual de sus vínculos interpersonales dista mucho, en términos de profundidad y compañerismo, de la que tenían antaño. La certidumbre permanente de ese hecho incide fuertemente en la identidad que dichos trabajadores habían construido durante su vida laboral en el banco:

Había más convivencia en la oficina, en la oficina y fuera de la oficina [...]. Ahora para nada... muy, muy poquito; si es que hay algo, es muy poco... Yo, sin hablarte de mucho atrás, aquí hacían unos juegos de la amistad organizado por un colega amigo, donde participaban muchas oficinas, treinta y tantas oficinas del Área Metropolitana... Cada vez fue yendo menos gente; el año ante pasado ya fue poquísima gente, el año pasado fui yo solo de esta oficina y este año ya no fui [...]. Me da pena, me da pena, porque antiguamente había de todo, había tenis, había juegos, reuniones... (Mario)

La decadencia de este sentimiento de fraternidad, que se sustentaba en actividades y en acciones concretas, fue dando paso a un modelo de relación mucho más centrado en la persona, que encuentra su fundamento en el llamado de la empresa a establecer relaciones individuales con los trabajadores. De esta forma se fue fracturando la unidad que tenían los empleados dentro de los bancos tanto en términos políticos como de convivencia, lo cual tuvo un efecto dramático en los mecanismos con que se establecían las identidades al interior de las diferentes empresas. El nuevo modelo propone una relación directa con la empresa, que no medie con el colectivo y cuyo soporte es el desempeño individual medido en cumplimiento de metas y objetivos. La consecuencia más clara de todo este proceso es el advenimiento de la competencia entre compañeros de trabajo:

Yo creo que nosotros en general éramos muy solidarios, pero yo creo que ahora se está empezando a ver una cosa que antes no se veía, que es la competencia... Es que antes tú te ayudabas con tus compañeros, porque no existían metas, no existían... Trabajábamos y a ti te pagaban todos los meses el mismo sueldito, tú hicieras lo que hicieras te pagaban igual; ahora a ti te pagan de acuerdo a lo que tú hagas; a pesar de que trabajamos en equipo y tenemos metas comunes, también tenemos metas individuales, como las cuentas corrientes y

los seguros y qué sé yo. Entonces igual existe de alguna forma, cuando te llegan los rankings y te dicen “tú vas en el último, vas en el primero”, igual te produce, como ser humano, “pucha, ella lleva más cuentas que yo, llevo menos”. Entonces tú estás observando que el otro lleva más que tú, menos que tú; igual como ser humano se produce algo... (Claudia, 53 años, casada, Ejecutiva de Inversiones, Banco de Chile)

Para los empleados antiguos, este nuevo modelo individualizado es desconcertante. Ellos estaban acostumbrados a una relación diametralmente opuesta a la actual, sobre todo en dos aspectos muy importantes: la relación con la jerarquía y la figura del sindicato. Para ellos, ambas cosas iban de la mano. Si bien aceptaban que existía la jerarquía, es decir, la figura del jefe producía una diferenciación muy marcada con los empleados que estaban bajo su mandato, también existía un estatus dentro de los trabajadores que era reconocido por esa jefatura, y cuyo soporte simbólico era el sindicato:

[El sindicato] desde hace mucho tiempo que existe... Pienso que ellos quieren hacer algo bueno, pero no tienen el apoyo de nadie, porque si ellos van a llegar a un acuerdo, nadie los va a entender; no tienen fuerza, porque no creen en ellos, no creemos en ellos [...]. Depende del que venga, depende del que sea nombrado, depende de que se organicen, y si dicen vamos a huelga y los empleados dicen bueno... perfecto. Pero en este caso que hicieron, le dieron plata a la gente joven; entonces la gente joven aceptó las condiciones que les pusieron, entonces jamás hicieron huelga... Si prestan un millón de pesos y a largo plazo se tienen dos millones de pesos, tres, cuatro años en el banco, ni tonto, no te va a huelga ni cagando, así de simple... (Mario)

Agrupando todas estas variables que intervienen en sus experiencias, los empleados antiguos generan un discurso que es, finalmente, ambiguo. Por un lado, demuestran su inconformidad con el proceso en general, porque se sienten pasados a llevar; pero, por otro, guardan un recuerdo idealizado de lo que fue su pasado como trabajadores. Desde este lugar mitificado obtienen la capacidad para enfrentar el futuro y para manejar las expectativas que tienen por delante. De esta forma hacen un balance positivo de lo que el banco les ha dado y sienten orgullo por haber pertenecido a una institución fuerte, que los reconocía como un factor importante del desarrollo general de la organización. A la hora del resumen, entonces, mezclan la frustración producida en los últimos años con esa satisfacción lejana que se torna ideal.

Al finalizar su relato, es esa actitud la que demuestra su característica principal: es el rostro de la nostalgia en los empleados bancarios. Una nostalgia que, lejos de ser únicamente pérdida, emerge también como una suerte de estoicismo con el cual se honra la capacidad de haber soportado los atropellos, los desconocimientos y las exclusiones. Su situación actual, además, les permite ver el futuro con tranquilidad, puesto que saben que lo obtenido en medio de ese desengaño es mucho más que lo que los trabajadores actuales podrían obtener en el desarrollo de sus carreras. Puede existir el sentimiento de fracaso, pero siempre está acompañado de un logro...

O sea, yo le he dado mi vida al banco y el banco me dio mucho en mi vida [...]. En todo caso, estoy contento por todo lo que he logrado: yo tengo casa propia, toda pagada [...] pero terminé mal. Me hubiera gustado terminar de otra forma; [...] mi vida es una injusticia a lo que llegué, pienso que no es justo que esté en esto en vez de estar más arriba, así es... (Mario)

Pero en este momento yo me siento bien [...] tranquila, en paz, aquí, en la oficina. Me gusta lo que hago; por más simple y humilde que sea, lo trato de hacer bien, sobre todo compartir con la gente la gran cantidad de horas que pasamos acá, que sean agradables... O sea, lo más como estar en la casa... Es que es muy singular la vida aquí, porque hay gente que no le gusta trabajar y encuentra que el lugar de trabajo es tan terrible; aquí yo creo que todos llegamos contentos a trabajar... (María)

### *Tensión: entre la aceptación y la incertidumbre*

La tensión es el perfil que más representa la realidad de los trabajadores hoy. No sólo porque conforma la posición de la mayoría de nuestros entrevistados, sino porque las condiciones que le dan forma son las que más comúnmente están ocurriendo en el mundo laboral en general.

La tensión se caracteriza, primero que nada, por su ambigüedad; es decir, por ser el fenómeno que produce la existencia de trabajadores que se debaten entre un mundo laboral que muere y otro que emerge. La primera cualidad de los trabajadores tensionados es precisamente una indecisión, matizada por la incomodidad, que se plasma fuertemente en su relato: una fuerza los tienta desde el antiguo trabajo lineal y circunscrito —aquel anhelado por los nostálgicos—, pero también lo hace desde la discontinuidad y la incertidumbre de las metas, las primas y la satisfacción más individual distintiva del modelo laboral actual. La tensión surge de la disputa de ambos sentidos contrarios. Los tensionados son aquellos que se debaten permanentemente entre lanzarse a abrazar lo nuevo, con miedo a perder las regalías de lo antiguo, pero que a la vez quieren afirmarse en lo que han ganado resistiéndose a aceptar bajo cualquier circunstancia la compulsión de cambiar. En ese enfrentamiento de deseos, formar un discurso conciliador y coherente acerca del papel de cada uno como trabajador puede ser una tarea difícil, desgastadora y plena de contradicciones.

Desde hace ya algunas décadas, los empleados que han entrado a los bancos suelen haber estudiado carreras relacionadas con la administración, con los negocios o con las finanzas, lo que los pone, desde ese punto basal, en una posición de privilegio sobre los empleados antiguos. Los primeros que lo hicieron, hace algunos años, son precisamente aquellos trabajadores que aquí señalamos como tensionados: están marcados por su rol protagónico en un proceso de cambio sin precedentes. Gracias a la mejor preparación obtenida mediante la profesionalización, su comienzo en el mercado laboral ha sido, generalmente, más auspicioso y con una posibilidad de ascenso más veloz según su rendimiento. Fueron y siguen siendo la cara de una nueva forma de promoción al interior de las empresas: están potencialmente preparados para adquirir experiencia más rápido, y debido a eso tienen mayores posibilidades de buscar alternativas de empleo y aceptar las ofertas de otras empresas, que llegan constantemente a sus escritorios. En este ir y venir han llegado al trabajo actual en el banco, pero pueden dejarlo en cualquier momento. Esta flexibilidad, y la consecuente movilidad laboral que trae aparejada, es una de las propiedades más relevantes que cruza este perfil:

Yo salí de la universidad y me puse a trabajar en una agencia de aduanas, hice la práctica y me quedé ahí. Trabajé como un año, después de ahí me fui a Asexma, a la Asociación de

Exportadores; estuve como un año y medio ahí y después me fui al Sudamericano, al Scotiabank... Trabajé en Comex en el Sudamericano, nació la Fernanda, estuve con prenatal y ahí renuncié y me fui a Argentina; después volví de Argentina, terminé la U, con los guatones chicos, y me puse a trabajar en julio del 2002 en el Santander... Ejecutiva de cuentas en la misma sucursal... (Paula, 32 años, casada, Ejecutiva de Cuentas banca personas, Banco Santander Santiago)

Yo empecé, bueno, hice mi práctica en una agencia de aduanas; estuve tres meses en un verano y de ahí el año 95 empecé a trabajar en la Asociación de Exportadores, en la Asexma, con Fantuzzi. Ahí estuve el 95, 96, 97, [...] y el 98 postulé al Banco Santander, a Ejecutivo de Ventas de banca empresa, en PYME, y quedé... Empecé el 98, estuve 98, 99 y el 2000 me fui al Banco de Crédito [...]. Estuve el 2000, 2001, 2002, 2003, y el año pasado me fui al BBVA, en noviembre del año pasado, ver empresas grandes... hasta este año. Estuve un año en el BBVA hasta que me ofrecieron en el Banco Internacional, que de pasada no me gustó mucho el BBVA. Entonces aproveché la oportunidad, más plata... venirme al centro, y me vine. (Javier, 35 años, casado, Ejecutivo de Cuentas banca empresa, Banco Internacional)

En este permanente ir y venir, las fuentes de la tensión suelen ser diversas; pero es, sin lugar a dudas, el tema de las metas, los objetivos y los premios el que más se destaca. En todos los relatos ocupa un lugar clave. Esta cualidad fundamental del trabajo posfordista simboliza perfectamente el carácter doble de la tensión, puesto que funciona como una fuente tanto de expectativas como de incertidumbres. Muchos trabajadores se resignan de una manera evidentemente racional al sistema de metas, puesto que se ha naturalizado absolutamente en los bancos. Tras esa constatación, intentan significarlo como una buena potencialidad, y en ese afán buscan moverse dentro de la gama de posibilidades que les deja. Pero los intersticios no son muchos y recorrerlos requiere de un esfuerzo gigantesco que, además, muchas veces no logra el objetivo planteado en un principio. En ese sentido es que el tema metas aparece ambiguo: es fuente de presión y estrés, pero también de satisfacción y esperanzas:

Yo tengo un sistema de metas semestrales hoy día; yo tengo que llegar a tantas lucas al semestre, ganadas por el banco, a tantos clientes nuevos y a tanto nivel de colocación, por darte tres aristas de estas metas; y yo tengo que llegar a eso, y si llego a eso me gano plata por sobre mi sueldo... O sea, yo hoy día me puedo ganar... no gano doce sueldos, gano catorce sueldos, si logro cumplir ambos semestres [...]. Lo que pasa es que tú podís decir "bueno, yo trabajo por las lucas que me paga el banco mensuales y si no llego a las metas, ¡qué diablos!, si yo me la tengo que arreglar con mi sueldo"; pero, por el otro lado, está la opción de que si no llegai a las metas puede que una vez, dos, tres, pero a la tercera ya, "oye, qué te pasa" y el banco ahí "si a ti te traje no pa' hacer lo que estai haciendo, sino pa' que hagai un poquito más". (Javier)

Las metas y los objetivos se emparentan linealmente con el tema de la sobrecarga de trabajo y con el estrés. Siempre se pide un poco más. Como señalamos en la revisión teórica, el trabajo posfordista requiere una dosis muchísimo más alta de autonomía y creatividad de parte del empleado, al que se le traspasan responsabilidades y decisiones que antes estaban a cargo de sus superiores. Con la forma organizativa reticular, la carga se homogeneiza y se equilibran las demandas entre los distintos cargos, exigiéndoles a los trabajadores una capacidad de gestión mayor y más eficaz

(Bauman 2003; Sennett 2000). En el caso de los ejecutivos de cuentas, este hecho se cristaliza en la concreción de dos acciones simultáneas: la venta compulsiva de una amplia gama de servicios y la administración de una vastísima cartera de clientes emanada de aquella venta. Ambas tareas son medidas por meticulosos procesos de evaluación, que determinan una gran parte de los beneficios de salario a los que estos trabajadores pueden aspirar y definen el lugar que cada uno de ellos es capaz de jugar, potencialmente, dentro del escalafón de estatus y prestigio de la empresa. Atrapados en este juego doble, los trabajadores entran así en la espiral de tensión, donde cuesta decidir la valoración de cada experiencia y donde criterios como perjuicio y beneficio se relativizan a la luz de vivencias que demandan siempre una apuesta y que entrañan una amenaza latente.

Pero los relatos son, sin embargo, contundentes en demostrar un hecho importante: la sobrecarga y el esfuerzo tienen muchas veces su recompensa, y es eso finalmente lo que permite a estos trabajadores generar una continuidad coherente entre el discurso que oyen desde la empresa —ese que los compele a tener éxito en sus metas y a esforzarse siempre más, para obtener cada vez mejores resultados— y la realidad de su propia experiencia como trabajadores. En ese momento se transforman en estructurantes de la estructura, verdaderos, legítimos defensores del imaginario que envuelve. De esta forma es que se cumple esa especie de profecía señalada por los ideólogos del posfordismo, según la cual son los mismos trabajadores quienes validan el sistema una vez que son capaces de tomar conciencia de los beneficios potenciales que pueden obtener. Garantizan así la existencia del modelo de subjetividad propuesto por la empresa (Wittke 2005):

... porque de repente una pega de hormiga que te das; entonces el conseguir un negocio o el que te feliciten es como rico, es gratificante; o sea, y también hay una adrenalina que es rica [...]. Te está yendo bien y conseguís negocios y es rico, como que lo conseguiste, lo hiciste, “me saqué la mugre, estuve trabajando a la hora que sea”. Yo de repente me traigo pega p’acá y hago informes y los mando a mis clientes... Trato de no hacerlo, pero lo hago... Y de repente lo que estai cosechando recibís los frutos... (Romina, 31 años, separada, Ejecutiva de Cuentas banca personas, Banco Edwards)

Es verdad: el neocapitalismo premia más que el antiguo sistema el esfuerzo personal, pero también obliga —tácita o explícitamente— a los trabajadores a abrazar esa situación a través de sofisticados mecanismos de dominación y ejercicio del poder. Gracias a los premios individuales, a las evaluaciones radicalmente competitivas y a la conformación de una estructura de prestigio fundamentada en el resultado de ambas formas de medición, la empresa está siempre confirmándoles a los asalariados que el camino hacia el éxito está profundamente determinado por el poder individual. La naturalización de este hecho, fundada en una serie de procesos complejos que involucran una multiplicidad de variables —que van desde las opiniones del gobierno a las del empresariado, los medios de comunicación y las experiencias de los “triunfadores”—, cierra un círculo que se transforma de esta manera en el caldo de cultivo de la tensión: aparece en el momento en que vacilamos, cuando la experiencia vivida escapa del modelo ideal propuesto por este sobrelegitimado “sistema sociomental” (De Gaulejac y Aubert 1993: 24).

Una consecuencia muy importante de este hecho es la configuración de las re-



laciones personales que se producen dentro del banco. La tensión se demuestra nuevamente a través de la ambigüedad: el compañero de trabajo es visto a la vez como un potencial competidor, pero también como un posible lugar de apoyo en caso de fracaso o dificultad. Rodeando esta dicotomía, la demanda de autonomía y la sobrecarga son tan altas que los empleados simplemente no tienen tiempo de conformar relaciones duraderas con sus compañeros de trabajo. La tensión, entonces, se torna mucho más significativa.

[La competencia] la he sentido, sí, de parte de mis compañeras, que es un tema que a mí no me gusta porque yo no soy competitiva; yo compito conmigo misma, porque no me gusta competir con el resto; y si a mí me va bien es porque yo soy esforzada, pero no porque soy una persona competitiva, porque le quite al resto. Pero sí sentí que cuando... qué pasa, que cuando a mí el banco me dice "ustedes desde el primero de enero van a tener que hacer esto y esto otro", yo digo "sí, lo tengo que hacer sí o sí"; no me empiezo a cuestionar "¿qué lata que tengo que hacerlo!", qué sé yo; lo hago, porque para qué voy a estar... te fijas, lo hago, pero yo veo que mi entorno no es así. Se resisten y pelean y luchan y reclaman, qué se yo, y se resisten a los cambios, se resisten a los cambios. (Claudia)

Esta separación con respecto a los compañeros de trabajo está a su vez relacionada con la decadencia de instituciones aglutinantes de la identidad trabajadora, en especial la figura del sindicato. La pérdida de protagonismo de estas organizaciones se produjo debido al debilitamiento que sufrieron durante la dictadura, pero su sustento actual se encuentra precisamente en el hecho de que las nuevas generaciones de trabajadores encuentran más efectivo y prestigioso relacionarse individualmente con la jerarquía.

[El sindicato] es bueno que exista, que creo que hay gente que supuestamente ve los intereses globales de las personas que trabajan en el banco y que en ese sentido siempre en todas las instituciones, en general... Y lo respeto, cachai, pero no soy partidaria de participar activamente en el sindicato [...]. No me ha tocado ver, no conozco casos de cerca, pero creo que también uno es capaz de negociar solo las cosas. Entonces yo no le veo... no lo veo indispensable para mí. (Romina)

La negociación de los contratos, la puesta en marcha de los planes de gestión y las disputas derivadas del juego de las metas y los objetivos pasan ahora directamente desde la jefatura al trabajador. Ante esa situación, lejos de añorar la defensa sindical, los trabajadores se adaptan y resignifican la cercanía que produce esta nueva relación. Desean ver a los jefes como pares y estos les cumplen su ansia a través de mecanismos como los retiros, las jornadas de reflexión y uno que otro espaldarazo. Los empleados, de todos modos, encuentran ciertas dificultades en ese camino, pues saben que están solos ante cualquier eventualidad. Su futuro se ve, entonces, como un camino incierto, profundamente dependiente de la acción propia, pero saben que ese control termina en el momento en que su trabajo se pone en cuestión. Y como esa situación puede ocurrir por una multiplicidad de razones en el contexto actual del mundo del trabajo, también temen lo que les depara el futuro. De ahí que la situación en que se encuentran se perciba como ambigua: enfrentados a este mundo a la vez incierto y pleno de posibilidades, sus proyectos pueden ir desde el riesgo de una empresa personal, a la conservación de lo que ya han logrado como asalariados.

Finalmente, es esa inseguridad lo que describe de mejor manera a los tensionados. Estos comparten mucho con los que están cómodos, pero tienen más incertezas, se angustian más y ya no confían tanto en sus capacidades personales como los que pertenecen al perfil que describiremos más adelante. Conscientes de su inestabilidad, sienten miedo, sobre todo de perder lo que han ganado, y lo manifiestan de variadas maneras:

Por eso te decía una seguridad como relativa, porque el día de mañana a ti te van a echar igual por cualquier cosa; y no sólo en el banco, sino que en cualquier pega [...]. Te empieza a ir mal en las ventas, alguien puede... se te juntan un par de reclamos que de repente ya no... escapan de ti, cachai... (Romina)

Por ahora sí [es seguro], sí, por ahora sí; a futuro, con la cuestión de las metas, yo creo que no, porque es como la banca particular, o sea en el Banco de Chile, tú tenís cuarenta años, soi gorda, fea, vieja, te pueden echar [...]. De hecho, compañeros de instituto donde yo estudiaba, ellos juntaban plata porque a los cuarenta y cinco años, si no le gustas a la empresa, te pueden echar; y si te echan a esa edad, ¿que hacís? (Francisca, 35 años, casada, Asistente de Negocios, BancoEstado)

### *Comodidad: íconos legitimadores del discurso posfordista*

En las antípodas de la nostalgia está la comodidad:<sup>5</sup> la adaptación a la fluidez y la flexibilidad propias del nuevo mercado laboral. Los cómodos son esos trabajadores que se mueven bien, seguros en medio de la inseguridad, y que logran viajar sin muchas trabas por los caminos trazados por la nueva empresa. Comparten muchas características con los tensionados, pero a diferencia de ellos, logran salir airosos de los procesos en lo que se insertan, pues no tienen las trabas que provocan la incertidumbre y el temor en sus compañeros conflictuados. No tienen familia, son jóvenes, les gustan los cambios radicales y hablan, como los practicantes de deportes extremos, de lo rico que es la adrenalina y la emoción de concretar un negocio cuando tiene riesgo. Son la imagen caricaturesca del ejecutivo despiadado al que, en su ascenso, parece no importar nada de lo que lo rodea y que tiene en sus manos el manejo de lo que quiere:

[Mi pega] me gusta, me entretiene... Claro, si yo lo miro tampoco estoy ganando tanta plata, podría estar trabajando en otro banco por algo parecido y trabajar hasta las cinco, seis, pero es un tema que no es de plata... No me veo trabajando de por vida, pero donde estoy es una esponja, estoy aprendiendo, porque como esta es la banca de negocios, son empresas chicas que yo puedo tener [...]. "Aquí estoy, puedo aprender diferentes cosas y las puedo potenciar"... Eso es hoy día, pero todos no estamos en la misma parada... (Arturo, 28 años, soltero, Ejecutivo de Cuentas microempresa, Banco Santander Santiago)

<sup>5</sup> Mediante el concepto de 'comodidad' no buscamos señalar en lo absoluto una suerte de "aceptación inmóvil" o de "resignación feliz" sobre la situación que a estos trabajadores les toca vivir. Por el contrario, nos referimos a su acepción como una forma de "estar a gusto", es decir, la capacidad de adaptarse tanto a las exigencias de cambio permanente como a las demandas de autonomía que propone el nuevo modo de producción, sin dejar de sentir agrado y bienestar durante el proceso.

Estos trabajadores manejan las metas y los objetivos a la perfección. Saben que la realidad del trabajo actual incluye este tipo de mecanismos y no cuestionan los intereses de la empresa que los produce. Más bien, los abrazan y los comparten: prefieren los sistemas competitivos de evaluación, pues saben de sus habilidades y se sienten plenamente capacitados para tener éxito. El estrés, por lo tanto, no les preocupa: saben que es un componente insoslayable de su trabajo y llegan a quererlo, pues su ausencia les señala una labor aburrida, poco prestigiosa y mal remunerada.

A mí me gusta un poquito eso, hueón... Sí, es agradable, es interesante... "Oye, cómo voy en las metas"; nos juntamos en el equipo: "Oye, puta, sabís que tú vai caído acá, hueón, le tenís que poner más por acá... Mira, este otro hueón trajo este negocio". Y esa motivación del gallo que le está yendo bien, a tu compañero le está yendo súper bien, por qué a ti no te puede ir tan bien como a él, cachai... (Javier)

Las relaciones personales son un tema importante para ellos, pero de un modo radicalmente diferente al de los nostálgicos. Si estos últimos veían en la relación con los pares una forma de comunidad que establecía una identidad colectiva, que les permitía enarbolar demandas comunes frente a la empresa, los cómodos separan claramente las relaciones de amistad y sociabilidad con sus compañeros, de su potencial fuerza política. Para ellos las dos cosas corren por carriles opuestos, y si mantienen buenos vínculos con sus colegas, es para tener un ambiente de trabajo más calmado que baje los niveles de competencia y estrés y que potencie el trabajo en equipo; en ningún caso es percibido como una posibilidad de establecer una identidad común retratada en acciones o reivindicaciones concretas.

La única forma de mostrarse es haciendo bien la pega... y ganando campañas. Ya me gané campañas y estuve a punto de ganarme la otra [...] y eso es como marketing, como que te tenís que vender, pa' que tu nombre vaya sonando. Entonces, cuando quieren nombrar a alguien: "Ah, ¡este gallo!", "sí, le va bien", "cumple las metas, lleva hartó tiempo en el banco, está bien integrado... ya", ¿cachai? Pero hay que empujar un poquito y la única forma de hacerlo es ganando campañas y haciendo bien la pega. (Consuelo, 32 años, casada, Ejecutiva de Cuentas banca empresa, Banco de Chile)

Porque si tú trabajai... en todo orden de cosas, tú vas a trabajar en algún minuto y te vas a dar cuenta de que vai a compartir más con tus compañeros de trabajo que con tu familia, o sea estai... ¿cuántas horas al día estai con tus compañeros? [...] o sea, si no te llevai bien con ellos, lo vai a pasar mal... Entonces mientras más actividades existan, mejor; eso hace bien, pa' todo el mundo... Sirve pa' conocerte bien con la persona con que estás trabajando al lado y sobre todo para hacer equipo, aquí se trabaja en equipo... (Pedro Pablo, 30 años, soltero, Ejecutivo de Cuentas banca persona, Banco Edwards)

Entendiendo esto, no llama la atención que su percepción sobre el rol del sindicato sea ambivalente. Reconocen que este resulta necesario para los empleados más desprotegidos (generalmente los empleados del área operativa del banco: cajeros, administradores, contadores, etc.), pero no para ellos, puesto que no lo necesitan. Están conscientes de que la mejor manera de estar medianamente seguros en sus trabajos es a través de dos cosas muy simples: la concreción de las metas y los objetivos, y la mantención —en gran parte gracias a lo primero— de buenas relaciones con sus

superiores.

Me parece bien que exista el sindicato; el sindicato tiene que existir, o sea, tiene que haber una mediación entre los derechos del empleado y el empleador, o sea, esa cuestión tiene que existir, sobre todo en las empresas grandes, porque se va despersonalizando. (Pedro Pablo)

Las buenas relaciones con los jefes, no obstante, no son sinónimo de lealtad con la institución. Parecen serlo, pero finalmente son sólo parte de una estrategia en la que ambos actores ganan: la empresa, porque tiene empleados comprometidos, gracias a los incentivos y las diversas gratificaciones emanadas de la renuncia de los trabajadores a la colectividad; y los trabajadores, porque aseguran su fuente laboral de mejor manera: ya no representan una amenaza para los patrones, sólo beneficios, puesto que dejaron la pretensión colectiva para abrazar la individualización.

A veces sí, tenís la camiseta puesta, hay que aperrar; acá no hay horas extra y si me quedo hasta la una es porque la tengo puesta y porque hay un objetivo en común, y que si yo remo pa'l mismo lado y todos remamos pa'l mismo lado, lo vamos a lograr. El problema es cuando una persona no rema pa'l mismo lado... (Arturo)

Percatándose de esto, muchos de los que trabajan aquí y se sienten cómodos tienen muy claro que sus objetivos están fuera y que la labor que cumplen hoy es sólo una etapa dentro de una carrera en la que se ven, o bien como asalariados de primer nivel —aspiran a subir hasta lo más alto en la empresa— o bien como independientes —empresarios en el corto o mediano plazo—:

Entonces, claro, yo hoy día estoy peleando por una jefatura; peor: estoy peleando por la jefatura de una oficina chica pa' empezar, pero después hay otras oficinas. Vai subiendo y siempre vai dentro del... podís seguir haciendo carrera igual a la larga [...] te podís ir a marketing, a recursos humanos. No es tan fácil como que uno diga "ah, ya, me voy", pero si me ofrecieron en definitiva quedarme acá, es cosa de empezar a moverte; y si tus resultados te acompañan, no tendrían por qué rechazarte, porque a la larga de eso se trata hacer el cambio... (Consuelo)

Mi afán es directamente tener mi pequeña empresa en el mediano o corto plazo, y creo que en el puesto que estoy hoy día sí puedo sacar ventajas, porque como yo veo empresas, que son muy diferentes de personas, a nivel de sus balances, de sus principales competidores, su mercado, dónde está, sus principales clientes, cuál es la rentabilidad... (Arturo)

Es de esta forma que los cómodos se transforman en una suerte de íconos de lo que el discurso de la empresa pretende como cosmovisión. Cierran el círculo virtuoso que señala las bondades de la desestructuración y la flexibilización de la práctica del trabajo,<sup>6</sup> sirviendo como ejemplos de la posibilidad cierta de tener éxito en este nuevo ambiente. Como los tensionados, sirven a manera de estructura estructurante del posfordismo, pero mucho mejor, pues no tienen las inquietudes, los temores ni las inseguridades que podrían relativizar el discurso.

## Conclusiones

Los perfiles descritos retratan una situación general del trabajo en la actualidad. Mezclados entre sí, todos nuestros entrevistados, por más cercanos que estén a uno u otro perfil, finalmente comparten características de todos ellos y, por lo tanto, muestran una panorámica general respecto de cómo las transformaciones del trabajo están cambiando la identidad de los trabajadores.

Hemos sostenido aquí que durante toda la historia de la modernidad, el trabajo ha sido el sustento de la integración de la sociedad y el gran catalizador de la protección y de la justicia social. Además, ha sido significado como el depositario de gran parte de la dignidad de los seres humanos y, en consecuencia, de su prestigio como sujetos inmersos en una sociedad determinada por la necesidad de trabajar. Todos estos elementos siguen estando fuertemente presentes en los perfiles que hemos descrito. De este modo, creemos posible señalar que, para estos trabajadores, *el sentido moderno del trabajo no ha sido puesto en duda*, pese a los cambios que se han producido en los modos en que este se ejecuta y en los que es demandado por parte del capital. Para los trabajadores que entrevistamos, el trabajo sigue siendo un aspecto determinante en sus vidas, lo que ayuda a confirmar —como una suerte de metonimia que se refiere a la situación general de los asalariados— aquel desacople que muchas veces existe entre la conceptualización que proclama el “fin del trabajo” y la experiencia real de quienes aún viven, se reconocen y se dignifican a través de él.<sup>7</sup> Todos, independientemente de su situación, lo aseveran en sus relatos:

Yo me pongo en el caso de la gente que no tiene [trabajo] y a mí me angustia; o sea, yo estando con licencia, pero teniendo mi plata todos los meses... atroz estar todo el día encerrada en la casa. Yo no sirvo pa' estar todo el día encerrada en la casa... Si el trabajo, aparte de tener la plata, te ayuda psicológicamente... (Francisca)

Si tú ni estás con tu trabajo o acorde a lo que quieres hacer, no vas a llevar a cabo los proyectos, porque ponte tú, si quiero comprar la casa donde estoy viviendo, o quiero comprar un auto y no estás con un trabajo acorde, o estás feliz trabajando, nunca lo vas a conseguir [...]. Ponte tú, me gustaría llegar a ser lo más alto que hay acá; por eso yo hago los cursos, estoy estudiando, y superarse cada día y aprender... (Juan, 40 años, casado, Asistente de Negocios, BancoEstado)

Entonces el hecho de estar en un trabajo, de ir generando también relaciones con otras personas, de ir creciendo, de ir llegando a logros, tener metas, varias cosas, yo creo que en cierta forma es parte de la vida; y de la mía lo es, sin duda... Si el día de mañana me llego a ganar algo, un... puta no sé, el sueño del pibe, igual voy a seguir trabajando, yo creo; quizás sacando un poco el pie del acelerador, seguramente, porque ya voy a tener asegurado todo, pero no creo que pudiera dejar de trabajar... (Javier)

<sup>6</sup> Más no de su conceptualización: hoy como nunca se sigue oyendo el llamado del capital a trabajar, aunque sea en peores condiciones que las conocidas anteriormente. Este punto ha sido indicado fuertemente por las teorías que pretenden relativizar el significado del trabajo en la posmodernidad, como un argumento para demostrar que el capital ha dejado de respetar al trabajo en la forma en que lo hacía en la era industrial. Por lo tanto, los trabajadores de hoy ya no cuentan con la protección que la mutua dependencia trabajo-capital les brindaba. En ese contexto, se preguntan algunos autores (Méda, Gorz, Habermas) por qué habríamos de seguir volcando nuestras esperanzas de superación de la desigualdad o, incluso, de detención de la exclusión en la esfera del trabajo.

<sup>7</sup> Lo que queremos decir, para aclarar este punto, es que las tesis basadas en los ideales postrabajo (Gorz, Habermas, Méda, Rifkin) son un aporte teórico que, sin lugar a dudas, devela una transformación trascendental en el sentido del trabajo moderno, pero que se relativiza a la luz de las experiencias y las realidades encontradas. La discusión filosófica sobre el devenir del trabajo es tremendamente

Sin embargo, estos cambios sí están reconfigurando otras fuentes tremendamente importantes de la identidad de los trabajadores. La primera de ellas es la autonomía. Las nuevas estrategias de gestión exigen crecientes montos de autonomía y responsabilidad personal por parte de los trabajadores. Las estructuras reticulares de jerarquía permiten generar las condiciones para que sean los puestos más bajos los que se lleven la mayor presión. Mediante la generalización de los sistemas de metas y objetivos, se establece un sistema meticuloso y sofisticado de control que cuenta con el beneplácito de los propios trabajadores, gracias a la promesa de potenciales beneficios asociados a su cumplimiento. De este modo, los actuales trabajadores de los bancos son piezas protagónicas dentro de su propio sistema de control y, por lo tanto, carecen de la posibilidad de superar o cuestionar dicho sistema a través de estrategias independientes de él, según pudieron serlo en el pasado instituciones como el sindicato.

Este último hecho aparece, entonces, como otra característica del nuevo estatuto del trabajo. La solidaridad de antaño ha sido radicalmente cuestionada por todos los sistemas de medición individual de resultados. El trabajo en equipo, lejos de ser una modalidad fraterna de gestión de las labores y procesos asociados a un trabajo determinado, es sólo un remedo falaz de una verdadera comunidad, puesto que las metas y objetivos siempre terminan por medirse de manera individual. La colectividad, como estrategia política para defender derechos y beneficios dentro de las empresas, deja de ser, por lo tanto, una solución plausible y ni siquiera deseable por parte de los trabajadores, puesto que la realidad les demuestra a cada momento que quienes obtienen mejores beneficios personales son los que toman las decisiones de la manera más individual posible. Esto funciona, nuevamente, como una forma de cierre del círculo discursivo que es la gestión posfordista, en cuanto ratifica en los propios trabajadores la idea de que el éxito deben alcanzarlo en tanto individuos.

A estos dos elementos se les suma, evidentemente, el sentimiento de inseguridad que ha comenzado a recorrer los relatos de la gran mayoría de los trabajadores. Ellos perciben la indefensión en la que están inmersos y están conscientes de que si no comulgan con las exigencias patronales, el rango de control de su situación es muy reducido. Incluso para los que creen hacerlo —aquellos que reconocen su capacidad para acatar las siempre crecientes demandas de la jefatura—, la inseguridad es como una textura tácita que desborda sus biografías y que se alimenta, lenta pero constantemente, de cada mínimo evento de incertidumbre, de presión y de flaqueza.

¿Qué significa todo esto en cuanto al problema de la identidad? Obviamente, implica un cambio con respecto a las configuraciones identitarias de antaño. Como lo mostrábamos en la sección sobre la realidad de los trabajadores nostálgicos, para ellos las fuentes de sentido y las relaciones con los demás estaban determinadas por valores y estrategias sustancialmente opuestas a las de hoy, donde se privilegiaban la estabilidad y la seguridad por encima del siempre riesgoso desarrollo individual. Pero eso no significa en lo absoluto que los trabajadores de hoy no tengan un modelo

---

apropiada, pero creemos que su correlato empírico, experiencial, está lejos de representar siempre una continuidad con ella.



de identidad al que seguir y al que hacer referencia en cuanto deseo. La existencia de esa imagen está demostrada como una trama dentro de las entrevistas de los demás perfiles y se encuentra fielmente representada por aquellos que hemos señalado como “cómodos”. El problema, por lo tanto, no radica en la inexistencia de un discurso identitario del “ser trabajador” en la actualidad. Desde luego que los que se encuentran adaptados encarnan la concreción de ese ideal identitario, y su experiencia y su relato sirven como ejemplos de ello. El conflicto radica, más bien, en las formas en que dicho discurso se enfrenta y se articula con la realidad de los trabajadores no exitosos; aquellos que, angustiados, plenos de contradicciones, de nostalgia o de percepciones divergentes, no logran encajar en ese modelo. Los dispositivos de control y de sanción que sustentan y diseminan el ideal identitario del trabajador posfordista afectan profundamente a estos trabajadores. Gracias a los cierres que producen en todas las vías de cuestionamiento o salida, incrementan la percepción de descontrol y de incertidumbre de la propia biografía, lo que perpetúa, a su vez, los mecanismos de naturalización de aquel ideal inalcanzable.

La profunda legitimidad de la individuación dentro de la sociedad; la inexistencia de alternativas al modelo de ser trabajador propuesto; la diseminación generalizada de la competencia individual y de los sistemas de gestión basados en el cumplimiento de objetivos; la decadencia de los aparatos solidarios de creación de sentido y de resistencia colectiva ante la dominación patronal... todos esos elementos sirven como límites infranqueables para aquellos trabajadores a quienes se les dificulta adherirse al imaginario propuesto por la empresa y cristalizado por sus pares acomodados, lo que afecta sobremanera la concepción que pueden llegar a tener de ellos mismos y de los demás. Y aun así, siguen volcando gran parte de sus esperanzas en el trabajo que desempeñan...

De este modo, su identidad se convierte en una aspiración y en una práctica en permanente tensión. Por eso creemos que es ese el perfil más generalizado dentro del curso del trabajo en la actualidad. Ante la imposibilidad de establecer una coherencia entre lo que se les pide como ideal y lo que les ocurre realmente en su experiencia laboral cotidiana, los trabajadores entran en un proceso que cuestiona los aspectos más relevantes de la vida en términos de la elaboración de un sentido controlable y predecible, que permita responder de buena manera a la pregunta de quién soy y qué quiero ser más adelante. Es innegable que algunos logran establecer esa concordancia y salir exitosos. Pero son muchísimos más los que encuentran tensión y angustia en ese proceso. Ellos son el rostro de otra forma de precariedad del trabajo: una fragilidad más emparentada con el sentido y con la concepción de la existencia personal que complementa la precariedad “palpable” del subempleo, la informalidad, la cesantía y la sobreexplotación.

## Referencias bibliográficas

- 162 Aguilar, Omar. 2001. “Tendencias y visiones sobre la crisis del trabajo”. Serie Debates y Reflexiones, Documento de Trabajo no. 4 (septiembre). Santiago: Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad (Predes), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Battistini, Osvaldo, ed. 2004. *El trabajo frente al espejo. Continuidades y rupturas en los procesos de*

- construcción identitaria de los trabajadores*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castel, Robert. 1996. "Trabajo y utilidad para el mundo". *Revista Internacional del Trabajo* 115, n° 6: 671-678.
- . 1997. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- De Gaulejac, Vincent; Nicole Aubert. 1993. *El coste de la excelencia*. Barcelona: Paidós.
- Díaz, Ximena; Lorena Godoy; Antonio Stecher. 2004. "Trabajo, identidad y vínculo social: reflexiones sobre el Chile actual". Documento de Trabajo. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer (CEM).
- Dubar, Claude. 1991. *La socialisation, constructions des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.
- González, Raúl. 2001. "El 'buen trabajo' como norte del desarrollo". *Proposiciones* (Santiago) 32: 6-24.
- Gorz, André. 1998. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Hopenhayn, Martín. 2001. *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Buenos Aires: Norma.
- Kurz, Robert. 1999. "La persona flexible. Un carácter social nuevo en la sociedad global de crisis". *Pimienta negra* (septiembre) [http://www.geocities.com/pimientanegra2000/kurz\\_persona\\_flexible.htm](http://www.geocities.com/pimientanegra2000/kurz_persona_flexible.htm) (visitado 13 junio 2005).
- Laclau, Ernesto. 2000. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Méda, Dominique. 1998. *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Rifkin, Jeremy. 1997. *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Buenos Aires: Paidós.
- Sabatini, Francisco; Guillermo Wormald. 2003. "Santiago de Chile bajo la nueva economía, 1980-2000: crecimiento, modernización y oportunidades de integración social". Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries. University of Texas. [www.prc.utexas.edu/urbancenter/documents/Chilefinal.pdf](http://www.prc.utexas.edu/urbancenter/documents/Chilefinal.pdf) (visitado 22 agosto 2005).
- Sainsaulieu, Renaud. 1996. "L'identité et les relations de travail". *Education Permanente* 128, n° 3: 187-206.
- Salazar, Gabriel; Julio Pinto. 2002. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. III: *La economía: mercados, empresarios y trabajadores*. Santiago: LOM Ediciones.
- Schvarstein, Leonardo; Luis Leopold, eds. 2005. *Trabajo y subjetividad. Entre lo existente y lo necesario*. Buenos Aires: Paidós.
- Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Wittke, Tommy. 2005. "La empresa: nuevos modos de subjetivación en la organización del trabajo". En Schvarstein y Leopold (2005), pp. 147-164.
- Yáñez, Sonia. 2001. "La flexibilidad laboral como nuevo eje de la producción y la reproducción". En *El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género*, eds. Rosalba Todor y Sonia Yáñez. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer (CEM), pp. 35-73.
- Yáñez, Sonia; Julia Medel; Ximena Díaz. 2001. "La relación laboral normal: ¿desarticulación o modificación?". *Proposiciones* (Santiago) 32: 100-118.



# Referentes de la memoria y construcción de identidad en la comuna de San Miguel\*

David Gordillo Ríos  
daghorios@yahoo.com

Alejandra Mella Silva  
milkasofia@hotmail.com

Marcela Moreno Standen  
morenost@gmail.com

Paula González Figueroa  
paulapractica@yahoo.es

## *La casa vieja, de la calle Florencia*

Esa casa vio crecer a mis hermanos y fue cómplice de mis juegos sobre el techo, en las cornisas [...]. Cuando visité esa casa por primera vez, no podía creer la cantidad de puertas que tenía. Y la extensión de su patio. Era una cancha de fútbol para uno que venía de un departamento chiquito y pobre, de San Joaquín, allá por el Zanjón de la Aguada. Era enorme, tenía dos baños, una cabaña, un columpio colgando del parrón y hasta un gallinero que supo cobijar a dos gallos de pelea. Hubo que sacrificarlos, recuerdo, porque saltaban a los patios vecinos, en busca de otros gallos, sedientos de riña [...] el pánico cuando las botas sonaban sobre el pavimento de la calle Florencia, tras el toque de queda. A esa misma casa antigua vuelvo cuando piso Santiago. Me vino de golpe toda esta vida de casa antigua justo hoy. Justo ahora, cuando mi madre me anuncia que derrumbarán la casa, dentro de unos meses, para levantar un gran edificio en la calle Florencia.

M. Z.

La comuna de San Miguel se encuentra en el sector sur de la región Metropolitana. Fundada en 1896, posee una historia que permite reconocer en ella una serie de eventos de la vida política, económica, territorial y social de Chile. San Miguel se ha caracterizado como un estandarte donde las ideas de progreso y modernidad han encontrado en distintos momentos un escenario dentro del cual desarrollarse: la expansión del Gran Santiago, la urbanización, la industrialización, el tranvía, el Metro, el lugar que acogió a la clase media tradicional y que hoy le abre paso a la nueva clase media “emergente”. Dentro de este escenario nos preguntamos qué ha pasado con la que fue conocida como “comuna brava; cómo conviven los antiguos habitantes con los nuevos

\* Los autores son egresados de Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

actores en este nuevo escenario; cuáles son los discursos de sus habitantes. Nos detuvimos en tres momentos históricos significativos para la vida de esta comuna, que han marcado su fisonomía y que pueden ser observados en su arquitectura, en el ordenamiento de su territorio y, sobre todo, en el discurso de sus habitantes: el nacimiento de la comuna y sus años de gloria, el quiebre político tras el golpe de Estado, y su desglose en tres comunas. Con ello, la complejidad del escenario de convivencia actual logra develarnos algunos de los elementos que lo componen y nos permite un acercamiento a la construcción identitaria que actualmente se desarrolla en la comuna y a lo que parece ser su principal rasgo: la melancolía.

## Introducción

El presente artículo fue elaborado a partir de una investigación realizada durante el año 2003 en la comuna de San Miguel, Santiago. En él se recogen aquellos sucesos que han sido recurrentes en los discursos de los antiguos habitantes, situándolos en un entramado histórico. Ambos, sucesos y discursos, constituyen el soporte del imaginario de referencia de los antiguos habitantes de la comuna, y permiten hablar de una “identidad sanmiguelina”.

El trabajo reúne cuatro miradas que apuntan a la visualización de este imaginario de referencia. La primera parte considera algunos elementos fundamentales dentro del entramado histórico de la comuna; luego, se examinan dos hitos fundamentales: el quiebre que se produce a partir del golpe militar de 1973, y la escisión comunal dispuesta en la década de los ochenta; finalmente se esbozan algunos elementos con los cuales situarse dentro del proceso de construcción de identidades en el San Miguel de hoy.

## Historia y añoranzas en la comuna de San Miguel

*David Gordillo Ríos*

Es un pasado mítico el que envuelve de significados el nacimiento de esta comuna, el que ordena su historia y la conduce a un presente real, visible para todo aquel que recorra sus calles, sus barrios, sus espacios, la Gran Avenida que cruza frente a la Iglesia de San Miguel Arcángel. Fue en este lugar donde Gaspar Banda Aguilar, soldado cura que acompañó a don Diego de Almagro en su aventura a Chile, pagó una “manda” construyendo una ermita a la memoria del santo guerrero, cuyo nombre es el que lleva la comuna. Pero desde mucho antes de que llegara el español, otros hombres recorrían lo que se conocía como Llanos del Maipo y que actualmente es la Gran Avenida. Más tarde las tropas españolas recorrieron esta huella persiguiendo a los araucanos, como así llamaba el conquistador a los habitantes del Llano. Mucho después, en el siglo veinte, la avenida fue cruzada por los carros “de sangre”; luego, fueron eléctricos; y con el tiempo, las micros: las Matadero Palma, las Ovalle Negrete, vehículos de locomoción colectiva que unían la capital con San Bernardo. Actualmente siguen circulando por esta Gran Avenida, que ha pasado a llamarse Gran Avenida José Miguel Carrera, eje horizontal de la historia sanmiguelina. Hoy, además es recorrida

diariamente por el tren subterráneo, el Metrotrén, que une el casco central de la ciudad con la periferia. Tal es el sino de esta comuna: ser una pequeña ciudad dentro de la ciudad, que une, que reúne; un centro comercial, lugar de tránsito para la gran población flotante, siempre de paso, siempre realizando trámites.

Sólo a fines del siglo diecinueve, por allá en el año 1896, el aumento de población y el desarrollo periférico de la ciudad de Santiago llevaron a las autoridades a separarse de los arrabales, y así nació oficialmente la comuna de San Miguel. Nació ya no para pagar una manda, sino para instalar allí barrios y poblaciones; los primeros, destinados a sectores de clase media; las otras, para los grupos más modestos. Los límites de este naciente San Miguel eran, por el norte, la vía férrea del tren de circunvalación San Diego a un costado del Zanjón de la Aguada; por el oriente, la avenida Vicuña Mackenna; por el sur, su límite de siempre con la comuna de La Cisterna, el Callejón Lo Ovalle; y por el poniente, Lo Valledor. La comuna de San Miguel ocupaba en ese período un territorio significativamente mayor al actual.

Junto al crecimiento propiciado por la urbanización de la comuna, se realizaron complejas construcciones que actualmente se reconocen como monumentos históricos, particularmente por su antigüedad y por el interés artístico y turístico que representan. Muestra de ello son las bodegas de la Viña Concha y Toro; la antigua casa de don Ramón Subercaseaux, incluido lo que queda de la cava de vinos, actualmente Sala Fray Pedro Subercaseaux, que forma parte de la Casa de la Cultura de la Municipalidad de San Miguel. Entre estos hitos también están la Iglesia de San Miguel, que mantiene vivo el mito fundacional de la comuna; la Parroquia San Antonio María Claret, construida por don Gregorio Mena, que actualmente se identifica con el Colegio Claretiano; el muro exterior del Hospital Barros Luco; el estadio El Llano, hoy estadio BancoEstado; la casa de la familia Ochagavía; el Parque Llano Subercaseaux; las industrias Sumar y Madeco; la cárcel de San Miguel, con sus juzgados; la Plaza Madeco. Sin duda, este desarrollo material del período se hace presente en el imaginario actual del sanmiguelino como perdurable memoria histórica.

Un hito de gran significación ocurrió por los años ochenta, cuando se redefinió el alcance territorial de la comuna al segmentarse su extenso territorio, que había sido componente central de su identidad popular: era una comuna *grande*. Así, en 1987, por decreto se dividió San Miguel para crear, por el lado poniente, al otro lado de la Panamericana —actualmente convertida en una sólida y enrejada frontera— la actual comuna de Pedro Aguirre Cerda; y por el lado oriente la comuna de San Joaquín, cuyo límite con San Miguel es la avenida Santa Rosa. Los dos territorios desprendidos heredaron parte del componente popular de la identidad sanmiguelina. De este modo, San Miguel, sede de asentamientos de clase media creados y ocupados a partir de los años treinta, se ha convertido en una comuna isla, rodeada de otras comunas habitadas mayoritariamente por sectores populares.

Fundamental en la historia de San Miguel es el surgimiento de una clase media cuya movilidad social le permitió asentarse en los barrios residenciales de la comuna, ubicados principalmente entre el límite artificial que conformaba el Zanjón de la Aguada y la vía férrea, por el norte; y el antiguo Callejón de los Ovalle por el sur, entre Gran Avenida y el Camino de Ochagavía de oriente a poniente.

San Miguel tiene una larga tradición de “comuna brava”, que remite a la formación de las poblaciones populares desgajadas de ella y a la historia de la familia



Palestro, políticos de larga trayectoria en la defensa de los derechos sociales de los más pobres. Ya en los años cincuenta esa imagen se plasmó con fuerza en la comuna, reconocida como un sector con autonomía y respaldo a las demandas políticas, sociales y económicas que planteaban diversos grupos en el país. No en vano se acuñó para esta comuna, como condición identitaria, la característica de “República Independiente de San Miguel”, que acompañó el proceso político en que estaban embarcados sus representantes hasta el quiebre institucional del año 73. Este hecho se transformó en un hito en los sectores populares de San Miguel, cuyos habitantes recuerdan especialmente las actuaciones de las fábricas que eran parte del Cordón Industrial Vicuña Mackenna, en especial las industrias Sumar y Madeco. En el imaginario colectivo también tienen un lugar privilegiado la “lucha por la casa propia”, o las protestas de los pobladores de La Legua y La Victoria durante los años del gobierno militar. Parte de la mitología sanmiguelina es también el enfrentamiento del líder del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Miguel Enríquez, que se encontraba en la clandestinidad, con las fuerzas policiales, en la calle Santa Fe, cerca de Santa Rosa.

En los años ochenta, período de represión y constantes enfrentamientos entre pobladores y militares, la “comuna brava” demostró por qué se había ganado ese apelativo. Uno de los factores más destacables al respecto es el alto grado de organización alcanzado tanto en sus poblaciones como entre los obreros de las industrias de la zona.

Ya en los años noventa, San Miguel lentamente volvía a ser una comuna de clase media, un lugar para vivir y formar proyectos de vida. La nueva realidad política de la democracia comenzaba a reordenar la vida de los chilenos. Para los sanmiguelinos, esto se reflejaba en las nuevas construcciones que iban apareciendo en distintos sectores o barrios, preferentemente El Llano Subercaseaux, el sector de las casas quinta del barrio Atacama. Pero no sólo los edificios de departamentos cambiaban la cara de San Miguel. A ellos se sumaban los nuevos espacios comerciales, con su imagen de progreso y desarrollo. Y junto con ellos, dos nuevos flagelos: “el azote de la delincuencia” y “el bombardeo de rayados de las pandillas graffiteras”.

El nuevo siglo trajo para los sanmiguelinos tradicionales una nueva realidad: tras la vida en la residencia horizontal, la casita con jardín donde ver crecer los hijos, los proyectos de familia, vino la diáspora. Los hijos emigraban a otros sectores de más rango social y económico, o pasaban a ocupar departamentos que se elevan por donde se mire. Para los antiguos, sus viejas casas resultaban demasiado grandes. Uno a uno han ido vendiéndolas, dejando sus recuerdos en cajas de cartón en alguno de los rincones de sus nuevas residencias, embalados —y con ellos sus identidades— en álbumes de fotos descoloridas. Y todo ello para cambiarse a esos edificios que impertinentes se elevan como nuevos vecinos; a esos departamentos más seguros y más confortables, pero sin historia.

No sólo los antiguos o sus hijos se han ido a vivir a los departamentos. Una nueva generación de habitantes ha ido ocupando los edificios. Conocen la historia de San Miguel y la hacen suya. También tienen Metrotrén, están cerca del centro, la comuna ya no es brava. Es bonito vivir cerca del Jumbo, criar a los hijos en los pasillos de cada piso, a pesar de los reclamos de los vecinos antiguos que sólo quieren tranquilidad para sumergirse en la nostalgia de un pasado bucólico, recordando jardines y aromas que ya no volverán.

El pasado comunal está inscrito muy hondo en la memoria y el imaginario de lo que fue el habitante de la comuna, o del que hoy la ocupa y asume su historia hecha mito nostálgico, haciéndose así heredero de su identidad y sorteando todas las fracturas geográficas, sociales y políticas que la han cruzado.

## La memoria fracturada: quiebre y crisis en San Miguel

*Alejandra Mella Silva*

El golpe militar provocó un quiebre importante en nuestra historia reciente, desestructurando y desviando el curso del proyecto nacional que se venía construyendo. Es así como se advierte el cierre y desmantelamiento de parte importante de la institucionalidad que hasta entonces había prevalecido. Todas las esferas se vieron afectadas con la imposición de un nuevo régimen, que mediante el control, la represión y el autoritarismo fue transformando el entramado social, otorgándole nuevas aristas y colores.

Para una de las vertientes de la memoria histórica, hasta ese momento se promovían desde el Estado las organizaciones sociales de base, se creía en su potencial creativo, en su capacidad de acción. Las políticas públicas de los años sesenta focalizaban su interés en la inclusión de los sectores antes marginados, tanto rurales como urbanos, proceso suscitado por las fuerzas sociales que pugnaban por una participación más equitativa de los beneficios materiales y simbólicos que producía la sociedad (Catalán 1988). Ello se materializó en una política de “promoción popular” donde se consideraba la comunidad, dispuesta orgánicamente, no sólo como receptora sino como poseedora de una capacidad creativa que debía ser potenciada. De esta manera, el Estado propugnaba la representatividad de todos los segmentos de la sociedad mediante una estrategia que buscaba la inclusión y que brindaba las herramientas que se consideraba necesarias para ello. Muestra de esto es, entre otras cosas, la ampliación de la cobertura de la educación y la promoción no sólo del consumo, sino también de la producción cultural.

No obstante, la falta de una estrategia de financiamiento capaz de sustentar los programas provocó un desequilibrio de los beneficios que otorgaba el Estado, ocasionando el agotamiento del modelo de desarrollo. Esto condujo a una crisis económica que se hizo insostenible a comienzos de los años setenta, agravada por las tensiones derivadas tanto del deterioro del proyecto de desarrollo, como de la incapacidad de negociación de las fuerzas políticas que mantenían propuestas antagónicas. A pesar de ello, el gobierno de la Unidad Popular pretendió dar una cierta continuidad al proceso de apertura social, enfatizando en el principio de “cambio revolucionario”, que apuntaba a la construcción de un nuevo modelo basado en las facultades de las clases populares y el fomento de la solidaridad.

La comuna de San Miguel se configuró como un micromundo, un espacio limitado en el que se reflejaba este fenómeno y quiebre histórico.

Cuando recorremos la historia de San Miguel desde los recuerdos, imágenes y sentimientos de sus habitantes, nos encontramos nítidamente frente a esa ruptura. Desde la nostalgia, se piensa en San Miguel como la “República Independiente de

San Miguel”; ello hace referencia a aquella época en que la fuerza y participación social estaban latentes, cuando era considerada la “comuna brava” porque llevaba a efecto sus decisiones y acuerdos, y sus organismos poseían una fortaleza activa, eficaz y representativa de los intereses comunales. Se pensaba en una *comunidad*, en la participación de sus habitantes y en la representatividad de estos, tanto comunal como estatal, como portadores de las demandas. Este período es rememorado porque había vecindad; porque los sindicatos, los clubes deportivos, las juntas de vecinos y todo tipo de organizaciones agrupaban a la comunidad y, mediante diversos mecanismos, daban cabida a la participación ciudadana. Fue la época en que el espacio público adquirió protagonismo, con un uso cotidiano de los espacios abiertos para todo tipo de manifestaciones, ya sea festividades o mítines; la época en que los alcaldes eran los caudillos comunales, representantes políticos y sociales que respaldaban y defendían férreamente el interés comunal.

Pero este momento fue interrumpido bruscamente por la instauración del gobierno militar, que impuso nuevas modalidades en las relaciones sociales, nuevas formas y significados a la vida pública, a la cultura, a la política, a la economía. La vida pública y comunitaria experimentó un repliegue hacia adentro, hacia el mundo privado, a tiempo que la “modernidad”, mediante las ideas de desarrollo y modernización del país, fomentaba el consumo y la individualidad.

Lo señalado escuetamente fue un proceso tan largo e intenso que marcó profundamente la sociedad, determinando las lógicas de acción de los individuos hasta el día de hoy. El volcamiento hacia el mundo privado quedó tan incrustado en las pieles, que hace muy difícil adoptar otra modalidad. El miedo y la inseguridad adquirieron aires de normalidad. Por eso no es tan sorprendente observar la nueva manera de habitar en San Miguel, frente al *boom* inmobiliario y al aumento del comercio y los servicios. Esto invita tanto a los nuevos como a los antiguos residentes, que enganchan con la oferta de seguridad y entretenimiento integral en espacios microvecinales. Es el potenciamiento individualista de la modernidad, preocupada del fomento de los espacios íntimos y privados, lo que conduce al cambio de las antiguas formas de convivencia comunal, de las formas de habitar, rompiendo así con el arraigo local y el sentimiento de pertenencia a una comunidad.

## El territorio fragmentado: la extirpación de lo popular

*Marcela Moreno Standen*

Desde sus inicios, la composición social de la comuna de San Miguel ha sido diversa. Quienes llegaron a las orillas del Zanjón de la Aguada en la época del intendente Vicuña Mackenna, como quienes poblaron a mediados del siglo veinte la comuna a través de la compra de loteos y la autoconstrucción, compartieron y conformaron San Miguel con quienes habitaban grandes casonas en el sector conocido como El Llano Subercaseaux, y con pobladores de tomas de terrenos que durante la década de los cuarenta se asentaron en comunas —en ese entonces— periféricas de la zona sur de la ciudad de Santiago. Esta heterogeneidad de los actores imprimió su sello a la comuna, que en el proceso de construcción comunal, a pesar de la diversidad de sus habitantes,

fue creando una vida colectiva, un posible “nosotros”.

Este nosotros se dibuja desde un sustrato histórico que puebla el imaginario de los antiguos residentes de la comuna y se sitúa en la imagen de un San Miguel popular, comunitario y participativo tanto en lo institucional como en lo ciudadano. Existe un reconocimiento a la diversidad de habitantes que vivían en San Miguel, origen de las distintas características con las que se recuerda —y con las que se identifican— los antiguos sanmiguelinos. La confianza, la solidaridad, el levantamiento poblacional, la construcción de la comuna, la relación con la política comunal, los vínculos con los vecinos, la construcción del entorno, son aspectos que han conformado un sentido de pertenencia, el sentido de identidad sanmiguelina; un espíritu enraizado en una comuna grande que actuaba como importante polo administrativo para el área sur de la capital.

A mediados del siglo veinte, San Miguel era considerada una comuna periférica, que limitaba con zonas rurales y que constituía la puerta de entrada o de salida hacia el sur de la capital y del país. El crecimiento de la población de Santiago, debido principalmente a las migraciones desde diferentes regiones del país, agudizó el problema del déficit de viviendas y la necesidad de buscar vías de solución eficaces, a la vez que condujo a la expansión de diferentes sectores, en comunas como Quinta Normal, Conchalí, Ñuñoa y San Miguel.

La falta de soluciones en esta materia por parte de las instituciones estatales contribuyó a que se iniciara el proceso de tomas de terreno. En la década de los cincuenta, según De Ramón (2000), el 79,86 por ciento de las familias que participaron en las tomas de terreno se instaló en las comunas de San Miguel y La Cisterna. Como ícono de las ocupaciones acaecidas en ese período se encuentra la toma de La Victoria en 1957. Provenientes de poblaciones callampas ubicadas en la ribera del Zanjón de la Aguada, se instalaron en los terrenos de la ex chacra La Feria en la comuna de San Miguel, tras haber sido afectados por dos incendios, hechos que hicieron insostenible sus condiciones de vida. Sin duda que la población La Victoria se configura como un asentamiento en el que la energía de sus habitantes fue vital para la promoción de sus ideales y la consecución de sus metas, al igual que para su consolidación como foco de resistencia y de lucha en el período de la dictadura militar.

De esta manera se fue configurando el San Miguel de mediados del siglo veinte. Junto a La Victoria, La Legua se constituyó como otra población emblemática de la comuna. Estos proyectos populares formaron parte de un San Miguel que estaba en constante cambio y transformación; un San Miguel “bravo” y popular, que es el que alimenta la imagen de una comuna activa, llena de bríos y de participación. Para los habitantes antiguos de San Miguel, se construye así una *realidad* social en la que esos viejos modelos de ciudadanía y participación comunitaria constituyen un imaginario de referencia, una construcción en la que el ser sanmiguelino encuentra sentido y pertenencia: un ideario que, desde la nostalgia de ese pasado, se constituye en sustrato identitario.

Desde esta memoria que actúa como fuente de identidad, en la que prima la idea de solidaridad y resistencia, se construye el ideal mítico de un “nosotros”, de un San Miguel en el que convergen distintos sectores que, a través del esfuerzo y la construcción de su *habitar*, rememoran un pasado que fue mejor.

Interrumpido por la dictadura, este San Miguel vivió —al igual que el resto

del país— el desconcierto y el terror. Y en la década de los ochenta, como ya se ha mencionado, experimentó la configuración de nuevos límites territoriales a través de la extirpación de parte importante de su población. En 1981, un decreto con fuerza de ley (N° 1-3.260) determinó y readecuó los límites y el territorio del Área Metropolitana, sus provincias y comunas. Se crearon nuevas comunas, de las cuales dos se desprendieron de lo que otrora era el *gran* San Miguel: San Joaquín y Pedro Aguirre Cerda. Con el fin de lograr “una trama distinta de referentes sociales del espacio” (Gurovich 2000), se dividió el espacio comunal. El 6 de junio de 1987 se estableció la Municipalidad de la Comuna de San Joaquín, y en el año 1991 se instaló finalmente la Municipalidad de la Comuna de Pedro Aguirre Cerda, separándose definitivamente de la Comuna de San Miguel.

Antes de su partición, San Miguel abarcaba un extenso territorio de la zona centro sur de Santiago, y tenía una población casi cuatro veces mayor a la que posee en la actualidad. Si bien la división territorial pretendía una descentralización administrativa, en San Miguel se percibe, desde los discursos de sus habitantes, un quiebre, una discontinuidad del San Miguel que fue: comuna brava, precursora de proyectos sociales y aunadora de realidades diversas.

Tras ese quiebre, sólo quedan elementos de remembranza que articulan la idea de un nosotros, sumergidos en un halo de melancolía que idealiza lo que fue ese colectivo que lo construyó. La diferencia y la distinción, quizás siempre presentes en el reconocimiento de un otro estigmatizado por su pobreza y considerado *peligroso*, se hacen patentes ahora que ese otro está fuera del territorio. Por esta desterritorialización, se convierte en un *otro* nombrable, lejano y fuera de una proyección en conjunto. Esta fragmentación excluye del presente a parte de la historia de San Miguel. Ahora, aquellos que con la partición de San Miguel quedaron fuera del territorio original, son “el otro” a quien se teme, que invade las calles de la comuna en busca de sus servicios, de quien se desconfía. Se torna amenaza —amenaza a la seguridad y tranquilidad de San Miguel—, y ello permite a los sanmiguelinos tomar posición frente a él y reconocerse como distintos de él. Con ello, frente al resto de la ciudad, San Miguel se *desmarginaliza*.

Con la división político-administrativa sufrida en los años ochenta, se articula la historia reciente de San Miguel. Se ven desplazados los sectores que jalonaron la conformación comunal como importantes focos de resistencia y representantes de un modelo de ciudadanía que ya no tiene cabida. La reingeniería aplicada en San Miguel en la década de los ochenta es un hito que marca a la comuna, dándole un giro a la carga histórica de la que era portadora. La división territorial de San Miguel deja fuera a los sectores más populares y considerados “conflictivos”, marcando un quiebre entre pasado y presente, un corte que da cuenta de un cambio radical en San Miguel y que desdibuja su espíritu, alterando la faz que presenta la comuna y el “nosotros” construido. A través de la marginación de estos sectores se configura un nuevo entorno que da pie a otra realidad en la comuna, que a partir de los noventa experimenta un *boom* a través de la oferta inmobiliaria y la propaganda comercial: el sector de El Llano Subercaseaux, con sus bellos espacios tradicionales y sus nuevas urbanizaciones, se potencia como condensador de la comuna que se quiere mostrar no desde la mirada de sus habitantes, sino de un sector que intenta vender mediante esta imagen.

Soterrado el espíritu de comuna brava, se crea una nueva imagen que se presenta

como totalizadora: la de un San Miguel emergente, sumergido en el progreso y la modernidad, 'reconstruido' a través de altos y nuevos edificios que invitan y simbolizan una nueva forma de habitar en la que los individuos se repliegan en sus hogares, haciendo cada vez más difícil la construcción de vínculos comunales.

## El San Miguel imaginado y la nueva modernidad

*Paula González Figueroa*

Todo grupo humano carga con distintas formas de concebir el tiempo, la memoria, la historia. Bajo esta multiplicidad de formas de construir y legitimar el mundo en el que nos movemos, subyace como verdad inmutable la necesidad de ejercer el acto de *construcción* de dicho universo. Como ciudadanos, parecemos estar subyugados por las formas que nos son impuestas para vivir en el mundo, y según las cuales cada una de nuestras decisiones se ve absorbida por la violenta mecánica de un sistema que, despiadado, nos coarta y nos apremia. Bajo las premisas de una sociedad en que el hombre es ante todo un individuo que debe velar por su bienestar y la maximización de sus logros, nos concebimos como seres inmóviles, mudos, ciegos. Sin embargo, a pesar de la innegable carga que el sistema nos impone, estamos constantemente construyéndonos como sujetos sociales e históricos; interactuando firmemente con otros hombres y sus memorias presentes, pasadas y futuras. De esa manera constituimos la vida social y con ello la historia que, como proceso en constante movimiento y en continua construcción, está tejida a través de las múltiples formas que asumen las relaciones sociales.

A través de la acción o la inacción, vamos articulando sentidos. Si bien caminamos por vías ya trazadas por otros, empujados a seguirlas, obligados a andarlas de ciertas formas, con una aparente inconsciencia en el actuar o con la firme y abrumadora presión social que recibimos, nos dibujamos y construimos nuestra propia historia como individuos, como grupos y, ante todo, como sujetos sociales. Para entender esa historia, nuestra memoria reconoce en ella los hitos fundamentales que la marcaron y desde los cuales nos tratamos de explicar cómo hemos llegado a este lugar; cómo configuramos un punto de partida desde el cual vivir la realidad que nos rodea: un punto de partida que nunca es un punto cero, que siempre está lleno de contenidos que deambulan por los espacios de la historia personal y social.

En este caminar, nos encontramos con grupos humanos existentes, vivos, con una historia, con una memoria que cargan, legitiman y reproducen, y cuya construcción no se realiza dentro de marcos armónicos; es a través del conflicto que nos podemos comprender como sociedad, pues el espacio social dentro del cual interactuamos no es un mero escenario, sino que se articula como un entramado más dentro del complejo devenir de las sociedades.

Son estas consideraciones las que sirvieron de fundamento al trabajo realizado en la comuna de San Miguel. Se trata de un estudio de caso en el que se entregan antecedentes concretos de una comuna de nuestro país claramente demarcada institucional y geográficamente, y donde los discursos recogidos durante la investigación pertenecen exclusivamente a los sujetos que nos los comunicaron. Es desde estas



especificidades que nos acercaremos a la problemática de la *identidad*, cómo esta se carga, se construye, se reproduce y se muestra. Para ello, nos podemos detener en un aspecto clave en la construcción de los imaginarios: el espacio habitado, cómo este se significa, y su articulación con la memoria; en este caso, con la memoria de los antiguos habitantes de la comuna de San Miguel: “El espacio abarca una multitud de intersecciones, cada una con su lugar asignado. En cuanto a representaciones de las relaciones de producción, de las cuales se subsumen relaciones de poder, estas también ocurren en el espacio: las contiene en forma de edificios, monumentos y obras de arte” (Lefebvre 1993: 32)

Es preciso preguntarse qué sucede cuando el territorio dentro del cual estamos acostumbrados a transitar cambia. Los espacios son por definición mutables; en el caso de San Miguel, puede decirse que es una comuna que desde siempre se encuentra cambiando; sin embargo, sus antiguos habitantes han fijado en su memoria determinados hitos con los cuales se organiza su discurso identitario en la ciudad, el cual se constituye a la vez desde el espacio en que habitan y desde el correspondiente entramado de relaciones sociales que en él se ejercen.

Antes, este era el espacio de las casas quinta, donde se ejercía una ciudadanía y una vida barrial y familiar acordes a los desafíos de aquellos tiempos —segunda mitad del siglo pasado— en que la clase media sería el baluarte de la pujante vida republicana nacional. Hoy, este espacio mitificado se ha perdido y sobre San Miguel cae *la* modernidad, como si esta nunca antes hubiese existido; ha entrado rompiendo con los hitos de los antiguos habitantes, sumiéndolos en un estado melancólico que choca con el frenesí de las inmobiliarias y de los nuevos habitantes, aquellos que vienen en busca del San Miguel que se acerca cada vez más a las comodidades exigidas por la vida moderna, y que es el mismo San Miguel que para otros se aleja de todo aquello que un día lo hizo grande.

Para comprender el escenario actual de la comuna y su relación con el país, se hace necesario concebir San Miguel como un lugar no sólo geográfica e institucionalmente delimitado, sino como una entidad históricamente dada, en la que conviven sujetos que lo habitan y que lo habitaron, hechos históricos e hitos propios de la comuna y otros de envergadura nacional, que a su vez pueden ser diferenciados entre arquitectónicos, políticos, culturales, económicos, etc. Estos hechos articulados nos muestran la comuna de hoy y, al mismo tiempo, ponen en evidencia el proceso histórico en el cual se ve involucrado todo un país desde las distintas orillas que lo componen. De esta forma, la mirada sobre la comuna de San Miguel es una mirada sobre el Chile actual desde los espacios más micro que lo constituyen, sus individuos; pero entendiendo a dichos individuos como sujetos inmersos dentro de un proceso histórico vivido por ellos y por otros individuos, por cada comuna de nuestro país y del mundo entero; es decir, comprendiéndolo entre los márgenes de la construcción de identidades en el escenario actual de la modernidad.

La comuna de San Miguel es un espacio geográfico y social conocido, pero también es posible reconocerlo como una entidad social que nos permite caminar por su historia, intentando reconocer en ella los elementos esenciales para la comprensión de su presente y de la manera en que ese presente es vivido por sus habitantes: los antiguos, los nuevos, los de siempre, los de antes. De esta forma, podemos dividir esta comuna en hitos, lugares a través del tiempo en los que se evidencian el paso de

muchos acontecimientos locales, nacionales, mundiales; y también los contenidos de esos pasos, su articulación con dinámicas de envergadura macrosocial que son percibidas desde la microhistoria de los lugares de un país que se denomina Chile.

Dentro de la comuna nos encontramos con una serie de actores, instituciones públicas y privadas, comercio, habitantes, ex habitantes, transeúntes, flotantes, etc. En un espacio geográfico tan claramente diferenciado como es una comuna, se hace fácil obviar la multiplicidad de relaciones que están interactuando, ya que los márgenes físicos que ella impone restringen el universo de sujetos involucrados en su estudio: los habitantes de San Miguel. Es necesario ampliar los márgenes fijados por la concepción tradicional de los lugares. Los límites serán impuestos por las relaciones que se establezcan y no por los márgenes físicos que se impongan; con ello se involucra a sujetos que no habitan la comuna, pero que son afectados por su existencia (que vivieron antes ahí, que quisieran vivir en ella, etc.) o que la afectan (el Estado, las inmobiliarias, los que ocupan los servicios de la comuna, etc.). El discurso que rescatamos entre ellos es el de los antiguos habitantes, aquellos que arrastran consigo el proceso vivido por la comuna en los últimos treinta años, los que han sido directamente afectados por los cambios impuestos por estos procesos y que hoy parecen mirar con estupor cómo se sepulta la mitificada “comuna brava” para dar paso a la no menos mitificada “nueva Providencia”.

San Miguel posee una heterogeneidad particular, demarcada, por una parte, por fronteras históricas (el golpe militar, la división territorial, etc.) que se constituyen como hitos; y por otra, con fronteras internas que hacen claramente diferenciables los resultados de los hitos históricos en la geografía de la ciudad. Su espacio es un espacio social, ya que contiene hitos que nos hablan de momentos históricos determinados, pero también de procesos y de unidad; una historia que contiene episodios ya pasados y lugares que ya no están (por ejemplo, La Victoria), y otros que hoy aspiran a una movilidad social determinada por nuevos paradigmas. Todo esto constituye el San Miguel de hoy.

Podemos diferenciar claramente tres aspectos con los que los antiguos habitantes de San Miguel se relacionan para la construcción de su identidad hoy:

En primer lugar, San Miguel posee una *carga histórica* importante. La comuna se reconoce desde determinados hitos, desde su historia que está entramada a la historia nacional. La proyección continua de la construcción de ciudadanía, las formas de participación, la comuna brava, la república independiente, pululan como imágenes fuertes dentro de la construcción identitaria de los antiguos habitantes del sector, y quedan como legado nostálgico y abrumador para las nuevas generaciones y como discurso sancionador para los nuevos habitantes. El pasado es mitificado. En el pasado se construyó un San Miguel amable y progresista en el que quedaban subsumidas las contradicciones sociales existentes en la segunda mitad del siglo anterior, bajo el alero de una memoria que enarbola una supuesta convivencia armónica; una memoria que extraña los sectores populares extirpados (La Legua y La Victoria) y, al mismo tiempo, los desconoce dentro de la edificación identitaria actual. Esta mitificación posee dos ejes casi universalmente nombrados: la dictadura militar y la transición, la primera vivida como un quiebre que cierra el antes (la República Independiente) y abre un espacio de incertidumbre en el cual se empieza a gestar el presente (escisión de la comuna, construcción del Metro, etc.); y la segunda, vivida como un paso a partir del

cual la comuna solidifica nuevas formas de relacionarse a través de las nuevas formas de consumir, habitar y aspirar (los *malls*, los edificios, etc.).

Un segundo aspecto importante de San Miguel es que esta comuna ha sido *individualizada*, ya sea positivamente, a través de la “modelización” como comuna emergente, que se desliga de su pasado “poblacional” y emerge como estandarte de un nuevo estilo de vida urbano, la “nueva Providencia”; o negativamente, a través de la estigmatización de los sectores más marginados, principalmente el sector industrial, o las calles más alejadas geográfica y estéticamente de la nueva cara de la Gran Avenida y su radio más próximo. San Miguel ha sido nombrada y, por lo tanto, posee una existencia mediática que es importante a la hora de entenderla; esto, porque sus habitantes, de una u otra manera, se *ubican* dentro de estos discursos externos sobre ellos, enarbolándolos, rechazándolos u obviándolos.

En tercer lugar, la *renovación estética* —la nueva geografía y la nueva forma de la comuna— es vivida desde otro paradigma, de nuevas formas de habitar en que los barrios quedan separados de la nueva modernidad y se aprecian los edificios como espacios ideales. En estos, la convivencia queda reducida y es negada, los edificios de departamentos invaden el paisaje de los que todavía persisten en las casas quinta u otros sectores. Además, ellos acompañan un nuevo estilo de vida al que acceden determinados grupos humanos que traen otras formas de vivir el espacio vecinal, que se repliegan hacia el mundo privado y marginan ostentosamente las ideas tradicionales de barrio y comunidad. Las fiestas de antaño, la apropiación de los espacios públicos por los vecinos, las relaciones cara a cara quedan obsoletas frente a las necesidades de la modernidad actual.

En esta comuna se nos muestra claramente la materialidad de los procesos históricos y la importancia de sus contenidos sociales, esto es, de las relaciones que en él se establecen. Es sobre estas relaciones que nos podemos detener para comprender el aspecto central de la construcción identitaria actual de los habitantes “antiguos” de la comuna y su interacción en distintos planos, tales como la *nueva arquitectura*, que se gesta desde principios de los noventa y que impone nuevas formas de habitar y de vivir la vida barrial y vecinal; los *nuevos vecinos*, que vienen a ocupar estas nuevas formas de habitar y que imponen nuevas formas de socializar al interior de los actuales barrios y edificios; el *nuevo comercio*, caracterizado por la construcción de nuevos espacios dentro de la comuna destinados al comercio y la entrega de servicios, que cambian el paisaje de San Miguel y ofrecen nuevas formas en que sus habitantes pueden acceder a la entretención, la salud, la educación; y finalmente, una *nueva cara de las instituciones públicas* y de su rol social, y de los niveles de interacción con los habitantes de la comuna. El Estado unificador del ayer, las relaciones con las instituciones que se hacían cara a cara o donde existía la imagen de una institucionalidad con la que se podía dialogar, han desaparecido. En su lugar, ha llegado un Estado ausente, que se fracciona y se diferencia de otras instituciones y de los privados; un mundo en que la participación ciudadana se cambia por la asistencia a talleres impuestos, a postulaciones a subsidios y a reclamos que no son escuchados. El ciudadano que se perfila en este nuevo San Miguel no necesita del Estado mediador.

176 Es en este marco que se desarrolla el proceso identitario actual de los habitantes de la comuna de San Miguel, donde los antiguos residentes arrastran como fantasmas las ideas de un San Miguel heroico que se pierde, y comienzan a actuar desde la

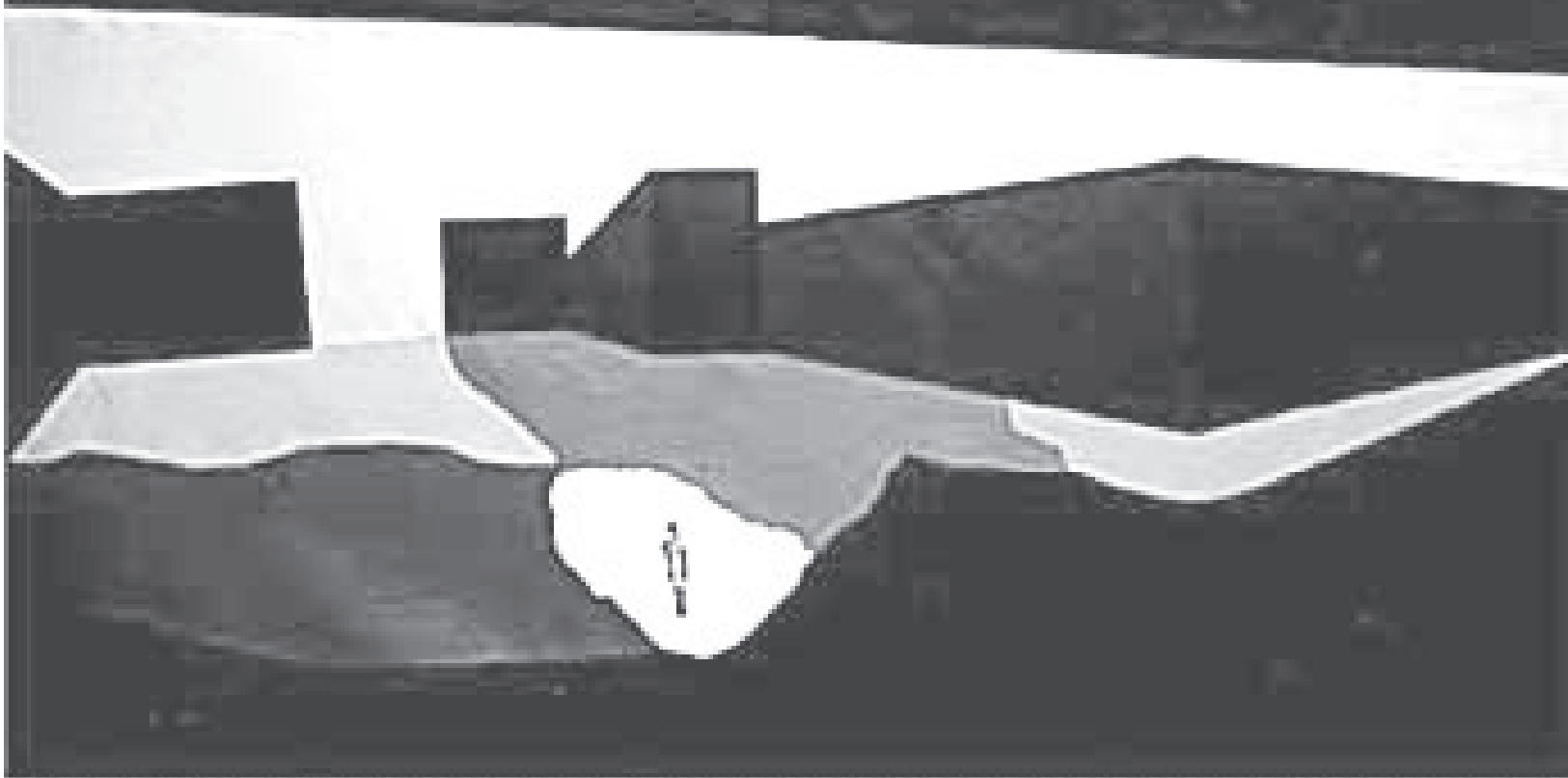
nostalgia de un *haber sido* que los deja inmóviles a unos, marginados a otros, empobrecidos, invadidos, depresivos, pero también alertas, inquietos, expectantes. El San Miguel de los antiguos habitantes vive una relación tensionada con los procesos que lo están afectando; parece encontrarse en un *darse cuenta*, tratando de dimensionar lo que le ocurre, con la imposibilidad de frenar ciertos procesos, pero acomodándose en el nuevo espacio histórico que le toca vivir. Este San Miguel depresivo por exclusión, por invasión o por incomprensión, convive con un San Miguel que emerge desde los nuevos paradigmas del buen vivir. Junto a él también se encuentran los discursos de los neo-sanmiguelinos, aquellos que arrastran desde el discurso de la infancia o de los padres la historia del San Miguel mitificado, pero que disfrutaban de ciertos espacios brindados por la modernidad, y rechazan otros.

Entretanto, la comuna seguirá su proceso identitario. Quizás aparezcan nuevas formas de ser sanmiguelino, se rearmen las antiguas, o simplemente nos encontremos con gente que vive *en* la comuna de San Miguel, que tiene su casa en un determinado sector, que llega a dormir después del trabajo, y donde San Miguel *efectivamente* se transforme en una comuna con un sentido estrictamente geográfico y administrativo.

## Referencias bibliográficas

- Catalán, Carlos. 1988. "Estado y campo cultural en Chile". Material de discusión Programa Flacso-Chile, no. 115 (diciembre).
- De Ramón, Armando. 2000. *Santiago de Chile (1541-1991)*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Gurovich, Alberto. 2000. "Conflictos y negociaciones. La planificación urbana en el desarrollo del Gran Santiago de Chile". *Revista de Urbanismo*. Revista electrónica del Departamento de Urbanismo (Santiago: Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile) 2 (marzo).
- Lefebvre, Henri. 1991. *The production of space*. Traducido del francés por D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.





“Iconología”, 1994. Acrílico sobre tela, 210 x 160 cm. Serie *Ciudad*.

## Identidades regionales

Chile ha sido siempre un país centralista y centralizado. El Estado santiaguino, proveniente de la Gobernación del Reyno de Chile, se enfrentó a las comunidades y sociedades regionales y las venció. Chiloé fue quizá la única sociedad regional que se mantuvo por más tiempo lejos del centro del país. En los últimos años la modernización ha llegado a través de la industria salmonera, provocando grandes cambios. Concepción, otra fuerte sociedad regional, tuvo su época de oro en el período de la industrialización sustitutiva. La ruptura del nacional-populismo y del industrialismo por un modelo exportador principalmente primario, condujo a cambios y destrucciones identitarias en esa ciudad del sur de Chile. Por su parte, las comunidades pesqueras forman quizá el núcleo más poderoso de resistencia cultural y de los oficios tradicionales en Chile. Cuidan la larga costa chilena, y sus caletas son espacios productivos y sociales privilegiados. Las empresas pesqueras industriales ponen en peligro este estilo y modo de vida, oficios que se anclan en el pasado más remoto. De todo ello hablan los siguientes artículos.



# La “chiloteidad”: una mirada a sus discursos identitarios\*

Claudia Arellano Hermosilla\*\*  
carellano@identidades.cl

Carla Cerpa Videla\*\*  
cerpav@hotmail.com

El presente artículo analiza el surgimiento de identidades diferenciadas, superpuestas y complejas en la sociedad chilena actual, específicamente el caso chilote; intenta reconocer sus especificidades y los elementos de integración que permitan la reconstrucción de un país respetuoso de nuestra diversidad cultural. En particular, se detiene en la llegada de la industria salmonera a la isla en las últimas décadas, que ha provocado transformaciones en las esferas económica, social y cultural, las cuales no han pasado inadvertidas a los habitantes isleños. Estos antecedentes dan cuenta de la configuración de un nuevo mapa identitario, un escenario que permite analizar las relaciones que se establecen entre lo local y lo global, entre lo particular y lo universal, como contexto mundial actual donde entran en juego los procesos de modernización, los modernismos contemporáneos y las identidades locales, que frente a estos procesos y relaciones se transforman, se articulan, se mezclan y se renuevan.

## Introducción

- \* El presente artículo se ha desarrollado en el marco del proyecto “Identidades locales en la modernidad. Un acercamiento a la identidad en Castro y los grupos identitarios que la conforman”, tesis de las autoras para optar al título de Antropóloga Social y al grado de Licenciada en Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2004.
- \*\* Claudia Arellano se desempeña como académica de la Universidad Austral de Chile, Campus Pelluco, Puerto Montt. Carla Cerpa actualmente participa en el Colectivo Conspirando, el que ha profundizado en la construcción de un pensamiento y conocimiento en torno al cuerpo, sexualidad y ética, desde una perspectiva feminista y de género.

En las últimas décadas hemos presenciado aceleradas transformaciones ligadas a los procesos modernizadores que han afectado al mundo entero. En nuestro caso, si la mayor fuerza tras nuestra estabilidad como país ha sido el Estado-nación —fuente crucial de sentidos y significados colectivos, eje y aglutinador de identidad, como también construcción normativa del “nosotros” y de identificación/separación del nosotros/ellos—, esa estabilidad se ha ido diluyendo frente a las poblaciones flotantes, las políticas transnacionales que van perforando las fronteras nacionales y una configuración móvil de la tecnología. En forma paralela a estos procesos, se ha producido un debilitamiento de los referentes nacionales, de los mega-relatos, de la historia como un elemento legitimador y homogenizador, lo que hace difícil aglutinar a la sociedad chilena bajo una identidad común, la “identidad nacional”.

Corolario de lo anterior es que hoy en día el proyecto de país como sociedad homogénea ya no tiene bases para sustentarse. Presenciamos una fragmentación de las identidades, la mirada se vuelca hacia lo local, que se ha fortalecido durante este proceso.

Es en este contexto que Chiloé se presenta como un espacio fértil para la explosión de identidades, procesos de etnogénesis, fuertes tradicionalismos y la incorporación de elementos modernizadores. Concurren a ello su larga historia de no-integración al Estado nacional; la tardía anexión al país en la época colonial, abundante en pugnas y disputas entre “nosotros” y “los otros” (entre chilenos y españoles, entre chilenos y chilotes, entre chilotes y huilliche; por último, entre chilotes y afuerinos); y su carácter insular, que no sólo se expresa en una condición geográfica, sino también en su espíritu de frontera sociocultural.

A todo lo anterior se suma la llegada, en las últimas décadas, de la industria salmonera, fuente de transformaciones en las esferas económica, social y cultural que no han pasado inadvertidas a los habitantes de la isla. Se trata de una actividad que aparece como un gran referente de la globalización, en manos de empresas transnacionales que buscan las mejores condiciones geopolíticas para aumentar su producción y sus excedentes. Junto a ella, está la llegada de un nuevo contingente de individuos que traen consigo un bagaje cultural distinto, produciendo en los habitantes de la isla un replegamiento a identidades locales y una revalorización de lo propio, integrando —eso sí— elementos foráneos. En este sentido, la industria salmonera juega un papel fundamental en las transformaciones socioculturales, ya que durante los últimos veinte años ha representado en gran medida el eje que mueve, transporta e instala en la isla los elementos modernizadores y de la globalización.

Este nuevo escenario chilote nos permite adentrarnos en las relaciones que se establecen entre lo local y lo global, entre lo particular y lo universal, como contexto actual donde entran en juego los procesos de modernización, los modernismos contemporáneos<sup>1</sup> y las identidades locales. Frente a tales procesos y relaciones, las identidades se transforman, se articulan, se mezclan y se renuevan, con el resultado de que unas surgen y otras desaparecen, aunque finalmente cada una de ellas desempeñe un

<sup>1</sup> Entendemos los conceptos de modernidad, modernización y modernismos según lo dicho por García Canclini: *modernidad* como etapa histórica, *modernización* como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y *modernismo* como proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico (García Canclini 1999: 19).

papel específico en este nuevo escenario de mixturas y tensiones.

El artículo es una aproximación a los discursos identitarios de Castro, a la forma en que sus habitantes se piensan a sí mismos, reflexionan acerca de lo local, lo nacional e internacional. En él se aborda la multiplicidad de discursos identitarios que cruzan la ciudad, y cómo ellos se integran a un discurso mayor, la “chiloteidad”, que está siempre en tensión. Se profundiza en la relación que se establece entre lo local y lo global, desde una perspectiva identitaria.

## Algunos antecedentes históricos

A partir de los años setenta, se comenzó a gestar en Chiloé un proceso de modernización e integración al resto del país concentrado en el fomento de la libre empresa, que tendía a pasar por alto las particularidades sociales y culturales de los habitantes de la isla. Tal tendencia encontró terreno propicio en la región, especialmente dadas sus características naturales, de gran potencial para el desarrollo económico.

Como parte de este proyecto modernizador, en las últimas décadas Chile abrió sus fronteras a las industrias transnacionales. Así, en Chiloé, “la política de fomento a las exportaciones no tradicionales impulsada por el gobierno anterior y mantenida por el actual, lleva a un auge en la instalación de empresas que explotan y exportan recursos marinos” (Délano 1993: 39). Un caso especial lo constituyen en la zona las salmoneras, que a partir de la década de los noventa comenzaron a experimentar un acelerado desarrollo, llegando a constituir en la actualidad uno de los sectores productivos más dinámicos e importantes de la economía nacional.

Como productor de salmones, el año 2002 Chile ocupó el segundo lugar en el mundo, inmediatamente después de Noruega, y seguido de países como Escocia y Canadá. La actividad ocupaba una fuerza de trabajo de 20 mil personas empleadas directamente, y unas 10 mil en empleos indirectos derivados de la producción de salmones, como proveedores de insumos y servicios anexos.

El ciclo económico del salmón difiere diametralmente de otros momentos de expansión económica, como lo fue el auge de la explotación del ciprés de las Guaitecas o, en su tiempo, las conserveras. Desde el punto de vista del crecimiento económico, las cifras han aumentado un 433 por ciento, si consideramos que en 1992 la industria exportó 265 millones de dólares y en 2003, 1.147 millones de dólares ([www.salmonchile.cl](http://www.salmonchile.cl)), lo que situó a Chile como el primer país exportador en este rubro, tras haber ocupado el segundo lugar en el año 2002. El crecimiento acelerado que ha mantenido desde sus inicios deja entrever el desborde y la rapidez de un sistema que debe ser eficaz y eficiente para mantenerse en tales lugares en el *ranking* mundial de exportación.

Este crecimiento acelerado ha tenido consecuencias directas sobre el territorio. La región concentra el 87 por ciento de la actividad salmonera de todo el país, con impacto directo en los niveles de empleo: en el último año la industria ha contratado a 40 mil personas, de las cuales 25 mil son contrataciones directas y 15 mil indirectas ([www.salmonchile.cl](http://www.salmonchile.cl)). Ello no sólo ha significado empleo de mano de obra local, sino también un alto porcentaje de población inmigrante. Las oleadas de inmigrantes se traducen, por un lado, en profesionales que ocupan los cargos directivos, ejecutivos y técnicos de las pesqueras; y por otro, en profesores, abogados, médicos, etc., que suplen la insuficiencia de profesionales de la isla. A ello se le suma el retorno de es-

tudiantes universitarios chilotes que se fueron al continente a estudiar y regresan a trabajar a sus localidades, aunque muchos no retornan.

Desde otra perspectiva, la llegada de la industria salmonera ha impactado fuertemente en el ambiente físico, con la devastación ecológica de las aguas; y en el ambiente social y cultural, con notorios cambios en los patrones tradicionales. Por ejemplo, ha habido un aumento considerable de contratación de mano de obra femenina, empleada en las procesadoras de alimentos, y también de jóvenes asalariados que trabajan en los centros de cultivos, lo que les ha otorgado una cierta autonomía económica que ha ido transformando sus deseos y aspiraciones.

Todo lo anterior configura un escenario más heterogéneo del que existía hasta hace veinte años. Chiloé se ha ido transformando en un espacio fértil para la explosión de nuevas identidades, procesos de etnogénesis, irrupción de discursos fundamentalistas y la incorporación de elementos modernizadores, que si bien existían, han penetrado más fuertemente en las últimas décadas; ejemplo visible de ello son las cadenas de farmacias, grandes supermercados, Internet, celulares, televisión por cable y satelital.

Todos estos cambios socioeconómicos, culturales, espaciales y comunicacionales han implicado nuevas significaciones simbólicas y nuevas prácticas, que le otorgan un nuevo sentido a la vida cotidiana. Y sin embargo, pese a ello, se ha mantenido una idea de identidad chilota, donde las características que se consideran como sustanciales han persistido, mientras otras se han ido reelaborando.

## Colectividades identitarias

En esta nueva dinámica, no podemos hablar de una identidad chilota clara, definida y homogénea, como en mucho tiempo se pensó que eran las identidades: “estáticas e inamovibles”, discursos esencialistas incapaces de dar cuenta de la realidad de estos tiempos, de gran velocidad en el flujo informacional y de bienes. Así, si Chiloé ha construido, desde un imaginario colectivo, un espacio que vende hacia el exterior, una imagen tradicional y mítica que es capaz de perdurar en el tiempo y espacio sin modificación —una identidad ahistórica, que remite a un pasado siempre mejor que el actual, que es guardado en la memoria y que es constantemente reproducido para ser vendido como el paraíso perdido—, esta imagen de identidad no es sostenible en el tiempo ni el espacio, donde las identidades se transforman, se reelaboran, se mezclan y combinan. De hecho, en Castro conviven múltiples identidades debido a las transformaciones antes descritas, a los elementos modernizadores y a los nuevos grupos migratorios, que traen consigo un acervo cultural distinto, el cual se confronta, penetra y entrecruza con los referentes simbólicos ya existentes. Esto, a su vez, estimula la formación de discursos en los que el sujeto se piensa a sí mismo en relación con los demás. El paisaje identitario chilote se diversifica y se construye como *multicultural*, al participar cotidianamente de diversas culturas que se superponen y mixturan; y como *multitemporal*, al coexistir diferentes tiempos históricos por los que el sujeto debe transitar. Es una sociedad híbrida, cargada de códigos simbólicos diversos, donde conviven lo tradicional y lo moderno, bajo fronteras dúctiles.

Resultado de lo anterior es que en la localidad de Castro podemos observar líneas discursivas que apelan a distintas formas de ver al otro y verse a sí mismo. Son discurs-

Los identitarios que permiten identificar *colectividades* diferenciadas, en las cuales líderes de opinión comparten formas similares de reconocimiento, y a la vez distintas del resto. En consecuencia, más allá de realizar una tipología identitaria de estas distintas colectividades, en este trabajo se pretende analizar los discursos manifiestos que, al igual que las identidades, no tienen fronteras claras ni definidas. En este modo de análisis es imprescindible rescatar características que distingan y diferencien a los grupos objeto de estudio. Por lo tanto, para entender la articulación moderno/tradicional en el contexto local, debemos deconstruir las formas de pensar de los diferentes actores y grupos sociales. Para ello es importante tener presente el carácter *intersubjetivo* y *relacional* de la identidad; la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones.

El mapa identitario de la ciudad de Castro se presenta con múltiples matices, con una multiplicidad no menor de identidades diferenciadas. Por lo vasto que puede ser el análisis, se tomará como referente sólo a tres *colectividades identitarias*, entendiendo estas como “conjuntos de individuos que, aun en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad, porque comparten ciertos valores y porque cierto sentimiento de obligación moral los impulsa a responder como es debido a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales” (Merton 1965). Estas colectividades identitarias pueden ser pensadas a la vez como *colectividades imaginadas*, ya que son anónimas y no existen como grupos formales con reglas establecidas; ello sin perjuicio de que, en nuestro caso, poseen una interacción relativa, un consistente discurso en relación con la identidad, y comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales.

Estas colectividades, conformadas por sujetos que manifiestan la necesidad de pensar su propia identidad, que comparten un discurso identitario común y que simbolizan los elementos de esa identificación, son grupos compuestos por actores sociales, muchos de ellos líderes, en el sentido de tener una postura, un discurso sobre Chiloé, sobre el presente y el futuro de la isla, como también sobre lo nacional y lo internacional; actores sociales que reflexionan sobre sí mismos y sobre los otros.

Para poder hablar de identificaciones discursivas, las cuales son transmitidas por estas colectividades, es útil el concepto de *distinción* —actitud de las personas que pertenecen a un grupo social determinado— que instaura Bourdieu (1997), entendida no como una propiedad innata de cada sujeto o grupo, sino como algo que es construido a través de la relación con otras propiedades. En tanto los discursos identitarios se construyen en la relación con un otro distinto, podemos ejemplificar la distinción en las diferencias entre uno y otro respecto a gustos, uso de bienes de consumo, maneras de hacer las cosas, forma en que usan y significan los espacios o como se perciben e interpretan los acontecimientos, etc. Pero “una diferencia, una propiedad distintiva [...] sólo se convierte en diferencia visible, perceptible y no indiferente, socialmente pertinente, si es percibida por alguien que sea capaz de establecer la diferencia” (Bourdieu 1997: 21).

Cada grupo identitario, dentro del espacio social de Castro, ocupa diferentes *posiciones sociales*, las que se definen según las relaciones que se establecen entre los grupos. Como parte de sus diferencias, cada grupo posee un *habitus* propio, esto es, principios y modos de vida clasificatorios y distintivos para cada posición; y, además,

*tomas de posición*, vale decir, las elecciones que los agentes sociales adoptan, en el ámbito de la práctica.

Chiloé se muestra como un mosaico donde existe una *meta-identidad* que —a falta de mejor nombre— denominamos “chiloteidad”, en la cual se entrama una multiplicidad de identidades. A modo de síntesis, podríamos plantear que esta meta-identidad chilota es definida por condicionantes como la historia, la peculiar geografía, la economía, la tradición, entre otros elementos que configuran una identidad aunadora de identidades diferenciadas. Las diversas formas discursivas en que se configuran esas identidades diferenciadas —*colectividades*— están integradas en un “nosotros los chilotes”, discurso meta-identitario en el cual no dejan de existir relaciones en tensión.

La meta-identidad, como discurso de identidad, posee una pretensión de verdad (definir quiénes son los chilotes o qué es ser chilote) que esconde relaciones de poder. Especialmente en Chiloé, estas relaciones de poder se desplegarían en la disputa entre las diferentes colectividades identitarias por poseer *la* chiloteidad y por ser ellos quienes definen lo que significa tal cualidad. A pesar de esta tensión, la meta-identidad “chilota”, se construye a partir de referentes más o menos comunes, como lo son una historia con héroes y hazañas, una memoria colectiva y un espacio particular, que no es menor al tener fronteras naturales. El territorio se presenta como el gran contenedor de esta meta-identidad, dándoles forma y contenido a las representaciones simbólicas que los habitantes hacen de sí mismos.

Los meta-discursos identitarios son totalizantes, ya que pretenden integrar diferentes identidades, discursos o manifestaciones identitarias a un discurso único. En este caso, intentan dar a la chiloteidad un sentido de continuidad, otorgándole la cualidad de perpetuarse en el tiempo y en el espacio, legitimándose por medio de prácticas y ritos que hacen sentir una aparente estabilidad.

## Discursos diferenciados en la ciudad de Castro

Al referirnos al discurso damos cuenta del habla de los propios actores sociales, que remite a sus formas de habitar su entorno cultural y a cómo ellos representan su acontecer social local. Lo hacemos en la línea de la aplicación de la fenomenología a las ciencias sociales impulsada por Alfred Schutz, quien presta atención al papel de los sentidos subjetivos e intersubjetivos en la construcción del entramado de lo social a partir del lenguaje ordinario, que en definitiva es el habla de los propios actores que trasciende en su cotidianidad. En esta perspectiva, el investigador no sólo describe la forma en que las personas adquieren un conocimiento de la realidad social, sino también el proceso mediante el cual el propio investigador llega a interpretar los mismos hechos en los que se inscribe la vida cotidiana (Schutz 1995: 37). Por lo tanto, lo que interesa es interiorizarnos de las expresiones indexicales<sup>2</sup> de los isleños, sus percepciones, su mundo de vida.

El primer gran discurso reconocible en el habla de los sujetos es el referido al

<sup>2</sup> La noción de *indexicalidad*, utilizada por Harold Garfinkel, da cuenta tanto de las declaraciones y manifestaciones que emitimos en el curso de la conversación, como de las actividades de orden práctico que realizamos cotidianamente; mediante las expresiones indexicales, los miembros de una comunidad construyen y dan sentido a sus actividades cotidianas.



“ser chilote”, concepto que aúna distintas cosas: un pasado histórico común, héroes locales, hazañas y proezas que enorgullecen a los isleños; también una memoria colectiva que se va construyendo a partir de recuerdos sentidos y compartidos; y junto a ello, las reflexiones que los propios pensadores de la isla hacen sobre sí mismos; por ejemplo, el énfasis que le otorgan a la geografía como parte inherente de su personalidad: relación estrecha con la naturaleza que actúa como determinismo geográfico. Estas experiencias los hacen sentirse y vivenciarse como grupo social con identidad particular, con un pasado, presente y futuro. Este tipo de identidad, a la que hemos llamado meta-identidad, se caracteriza por ser englobadora, ya que en ella priman las semejanzas por sobre las diferencias. Esto es —como hemos dicho—, en ella confluyen las similitudes de los diferentes discursos, los cuales, si bien son heterogéneos, poseen ciertas características en común, precisamente las contenidas en la chiloteidad. Lo anterior ha permitido fortalecer de manera notoria el sentido del “nosotros”.

Bajo esta identidad mayor distinguimos tres colectividades identitarias, que hemos denominado como colectividad de los chilotes, colectividad de los renovadores y colectividad huilliche.

### *Colectividad de los chilotes*

El “ser chilote” estaría conformado por aquellos nacidos y criados en la isla, condición inquebrantable para ser considerado por la comunidad un chilote/a auténtico. Chilotes serían aquellos sujetos que tienen internalizados ciertos baluartes culturales. Entre ellos, una determinada noción de *tiempo*, que implica hacer las cosas según los ritmos tradicionales, vale decir, una cotidianidad pausada que sigue el vaivén de las mareas; el *espacio*, en el sentido de una relación estrecha con la naturaleza, con el verdor, lo que se manifiesta en la necesidad de estar en contacto con el campo, y en la forma en que lo rural se traslada a lo urbano; la *lengua*, conocida como castiza, con su tono “cantarino”; y la *mujer* como ser aglutinador de la familia, como autoridad concreta en el quehacer cotidiano y que no es visualizada bajo el poder simbólico del hombre.

También existen otros baluartes culturales, no necesariamente excluyentes de los nombrados recién, y que responden al imaginario sobre la isla que se ha construido desde afuera de Chiloé. Entre sus componentes, que no son impuestos sino más bien rescatados y exaltados desde el Chile continental, están la *vida comunitaria*, expresada en la “minga”; la cultura *culinaria*, con los platos típicos (“quiero comer curanto con chapalele, milcao, chicha manzana...”); la *vestimenta*, el *folclor*, todos ellos formando parte de la imagen exótica de Chiloé: un estereotipo que se vende, que se exporta, que es producto de la retención de una imagen atrapada en el tiempo, evocador romanizado de aquellas expresiones culturales que poco a poco se están desvaneciendo en el tiempo. Pero en este proceso, el imaginario proyectado vuelve a su base con mayor intensidad que aquella con que salió, realimentando, reelaborando y potenciando el sentimiento emocional hacia este territorio. Es una especie de espejo refractario que le devuelve a la isla un Chiloé utópico, que obliga a sus habitantes a mirarse a sí mismos y les da la posibilidad de reconstruirse. En la práctica, se puede encontrar este tipo de discursos entre los chilotes más tradicionalistas, que resaltan características como las mencionadas en tanto valores esenciales para su cultura e identidad.

Al chilote tradicionalista se le acusa de fundamentalista, por exacerbar su condición de haber nacido y haber sido criado en Chiloé. Desde su punto de vista, ello le otorgaría el poder en la toma de decisiones sobre la isla y le permitiría deslegitimar a toda persona que no posea esa misma condición, además de autoidentificarse como único portador de la identidad chilota. Los sujetos que portan este discurso en su mayoría participan en las actividades culturales de la isla como agentes reafirmadores de la identidad, tanto en el plano político como educacional e intelectual.

Al referirnos al discurso tradicionalista, damos cuenta de una visión que se centra en un pasado mítico y estático, el cual niega los escenarios y los procesos históricos cambiantes, congelando momentos del pasado y construyendo un pasado ideal, armonioso, sin grandes conflictos. Esta imagen ahistórica no contempla las migraciones ni los procesos modernizadores como elementos transformadores; más bien los subsume en ese ideal de cultura chilota, otorgándole un sentido especial al período colonial, en el cual ve reflejado lo prístino.

Los tradicionalistas exacerban las prácticas culturales y tradiciones, transformándolas en estereotipos. Y precisamente estos estereotipos son los atributos y características chilotas que se exportan como la imagen de Chiloé, cuando muchas veces se trata de prácticas culturales que ya no permanecen en la cotidianidad y sólo aparecen en los festivales costumbristas, realizados no sólo en Castro, sino en muchas localidades de la isla.

Ahora bien, este discurso tradicionalista no es uniforme, pues es fácil distinguir en él dos posiciones distintas. Una de ellas plantea que la cultura chilota es frágil, permeable, y que todo elemento extraño y foráneo le puede ser perjudicial; como corolario, existe un sentimiento de catástrofe frente al intercambio cultural y al contacto con la cultura global, ya que ello pondría en riesgo la identidad chilota. La otra posición concibe la cultura como un núcleo duro incapaz de ser penetrada, resistente a los procesos de transculturación; la ve arraigada en suelo firme —la tradición y las formas clásicas de vida—, lo que genera el sentimiento de que todo permanece intacto y lleva a negar toda posibilidad del cambio. Esta última mirada trae complicadas consecuencias, pues desde ella la sociedad aparece como museo viviente y los sujetos como portadores de la cultura. Y al tratarse ésta de una cultura en resistencia a lo global, a la avalancha de lo externo, los sujetos se transforman en entes en extinción, de condición precaria, sin acceso a las facilidades de la modernización. Por último, es este Chiloé cerrado y hermético el que se les presenta generalmente a los extranjeros, quienes se sienten atraídos por la isla y, al querer integrarse a su sociedad, a sus prácticas y códigos, se ven muchas veces enfrentados a una comunidad impermeable.

A pesar de este discurso tradicionalista que niega, en cierta forma, las diferencias culturales y los cambios socioculturales, la isla no está ajena a la impronta de la modernización; de hecho, está en constante contacto con el resto del mundo, con la “aldea global”, en medio de un ir y venir de información y prácticas culturales que en el ámbito local se han ido hibridizando y hermanando con las más tradicionales. Es así como, hoy en día, las nuevas tecnologías de la comunicación en Chiloé insular, especialmente Internet, más allá de ofrecerse como un mero medio de intercambio de información, se han ido transformando en un espacio de creación del cual la sociedad insular se ha apropiado para generar lazos, reforzar sus redes sociales y, de paso, su identidad. Es el caso de *chiloeweb.com*, la página informativa creada en la isla para

difundir los acontecimientos culturales, políticos, turísticos, deportivos, eclesiásticos, etc., y que les permite a sus habitantes conectarse con la propia comunidad y con el mundo.

Un elemento importante dentro de la identidad chilota es el sentido de pertenencia, que responde a la adscripción que haga el sujeto de determinado grupo; sin embargo, el sentirse *perteneciente a* no implica que el grupo lo integre y reconozca como tal, de modo que las fronteras que delimitan la identidad son sumamente subjetivas y susceptibles a la interacción entre los sujetos y los universos de reconocimiento. Basados en esta premisa, podemos ver que la colectividad chilota se constituye como una multiplicidad de identidades asentadas en sujetos que se autodenominan a sí mismos “chilotes”, aunque existen variaciones y grados en lo que definiría el ser chilote: nacer en esa condición, querer serlo, pretender serlo, llegar a serlo, en una escala de múltiples posibilidades. Es así como dentro de esta colectividad existen sujetos que, no habiendo nacido en la isla, se autoidentifican como chilotes. Ese sentir se basa en el compartir valores y modos de vida de la isla que van incorporando a su quehacer cotidiano, de modo que algunos se vuelven más o igual de conservadores que los chilotes nacidos en la isla, a diferencia de otros que están más abiertos a los elementos foráneos, reelaborando y reinterpretando hechos, acontecimientos y prácticas. Al sentirse chilotes, establecen una relación comprometida con Chiloé, concretada en que generalmente trabajan de manera voluntaria en organizaciones sociales y culturales, y se proyectan a futuro en este territorio. Y a pesar de todo ello, no son reconocidos como chilotes por el chilote tradicionalista nacido y criado allí.

### *Colectividad de los renovadores*

Entre los portadores del discurso de la renovación podemos encontrar a los sujetos que se alejan del discurso tradicionalista, que tienen una postura más permeable a los cambios modernizadores, que no ven en ellos una amenaza a la identidad chilota; muy por el contrario, incorporan en sus concepciones elementos globalizadores como un medio para fortalecer la propia identidad.

La que hemos llamado “colectividad de los renovadores” abarca, por un lado, a aquellos chilotes —nacidos o no nacidos en la isla— que comparten un discurso común en pro de la coexistencia entre tradiciones y prácticas socioculturales isleñas, y elementos y fenómenos globales. Su apuesta es a la reelaboración y convivencia de prácticas y modos de vida diferentes, a utilizar los beneficios y facilidades que entregan los avances tecnológicos y modernizadores, a apropiarse de lo foráneo y traducirlo a sus propias lógicas locales; por último, a decodificar los mensajes de acuerdo con sus propios códigos culturales.

Por otro lado, en este grupo están los que apuestan por la modernización de la isla como medida necesaria para mejorar la calidad de vida, haciéndolo sin un arraigo emocional en la cultura, tradiciones y prácticas culturales chilotas. Están ligados a este territorio en términos económico-laborales, por lo que podríamos catalogarlos como “afuerinos”, y ello por su condición de inmigrantes y por su no integración a la sociedad chilota.

Las migraciones en este territorio han existido desde que los primeros huilliche se trasladaron desde la zona de Llanquihue hacia la isla, desplazando a los chonos;

pero —y perdonando el salto histórico— con la llegada de la industria salmonera el fenómeno migratorio ha alcanzado sus más altos índices históricos. Ello ha llevado a que la reflexión sobre el “extranjero” (el “extraño”) se haya incorporado en el discurso chilote, especialmente el de la colectividad tradicionalista, como forma de caracterizar la situación de los afuerinos; es decir, aquellos que no han nacido en Chiloé y que por distintas razones residen allí. Desde este vértice, por más que se vean integrados a la cultura, que asuman conductas y en cierto modo se amalgamen al “ser chilote”, siempre van a ser considerados como “los otros”. El “otro” es aquel sujeto que tuvo que migrar a la isla por trabajo, ya sea en la industria salmonera, pesquera o en servicios asociados a ellas; es el que no ha desarrollado afectividad con la isla y expresa en forma explícita sus deseos de retornar a su lugar de origen, aunque por contratos laborales esté obligado a mantenerse allí. Su sensación de inconformidad se traduce en una crítica permanente a la forma de ser del chilote, a su estilo de vida y, por sobre todo, a la precariedad de los servicios en la ciudad. De allí que generalmente sea él quien manifieste apoyo al ingreso de la modernización y nuevas tecnologías a Chiloé.

Los afuerinos residentes por trabajo reproducen a menor escala un estilo de vida similar al de su lugar de procedencia; así, de un tiempo a esta parte han instalado en la isla estándares de vidas ajenos a los que allí existían. Por ejemplo, colegios particulares como el Alcahuala provocaron que se acentuaran las diferencias socioeconómicas en la ciudad, ya que antes de su creación todos los niños de las diferentes clases sociales participaban de los mismos espacios educacionales; lo mismo ocurrió con lugares de recreación, como *pubs*, y barrios residenciales exclusivos. El ocupar espacios diferenciados y mantener *habitus* foráneos ajenos a las prácticas chilotas, ha tenido como consecuencia que la sociabilidad se desarrolle entre ellos mismos. Al no establecer lazos o vínculos afectivos con los chilotes, desconocen los códigos internos de la comunidad; carecen de un referente parental que los integre a las familias de la sociedad chilota, de modo que no existe un pasado colectivo que los una ni tampoco una memoria compartida. Podemos señalar, por tanto, que el grupo de carácter afuerino laboral posee un bajo sentido de pertenencia hacia a la isla, siendo su identidad más cercana a la nacional que a la local, más próxima a lo global-universal que a lo local-particular.

Diferente es la percepción de aquellos afuerinos que, apostando a la reelaboración de los elementos modernos bajo la significación local, establecen lazos de amistad y afectividad con chilotes. Su identidad se ve en una encrucijada al entrar en el juego identitario de ser o no ser reconocido como isleño, y la vez mantener o no su identidad de origen, problemática que remite a la condición de múltiples identidades.

### *Colectividad huilliche*

En términos tradicionales, se entiende a los huilliche como un grupo étnico que forma parte de los mapuche, los que migraron desde el norte hasta Chiloé cruzando por la zona de Llanquihue, conviviendo en sus inicios en la isla con chonos y alacalufes, para finalmente mantenerse ellos en el territorio.

Actualmente, en Chiloé se denomina huilliche a todo aquel que porta apellidos indígenas; sujetos que se autorreconocen como tales, que viven en comunidades

rurales o en territorios urbanos de la isla, en un nuevo ejercicio de dilución de las fronteras identitarias.

La particularidad de los huilliche que residen en la ciudad de Castro es que, a pesar de que existe gran número de población indígena que no se reconoce como tal —por el proceso de blanqueamiento conocido en todo el ámbito latinoamericano y que acá se expresa en la “chilenización”—, ellos reivindican desde su condición de urbanidad el pensamiento indígena. En tanto mantienen una identidad imaginada y persisten en ella, reviven el tema de la lucha por el “territorio huilliche”, factor que refuerza en la memoria colectiva la idea de ellos como los primeros habitantes de la isla; por tanto, los auténticos portadores de la identidad chilota.

En el marco de esta colectividad se puede vislumbrar dos facetas. Por un lado, están aquellos huilliche que no participan activamente en ningún tipo de instancia indígena, que no se plantean su condición étnica como un rasgo fundamental de su identidad; muchas veces reniegan de ella, a diferencia de los que sí basan su identidad en la alteridad indígena/no indígena, y que practican y recrean su cultura. Es importante mencionar que estos últimos trabajan activamente en organizaciones sociales indígenas que les permiten acceder a proyectos del Estado, y levantan una bandera de lucha como pueblo. La única organización huilliche urbana, con cerca de cincuenta integrantes, es la Asociación José Antonio Huenteo Raín, nombre que rememora a uno de sus caciques, del Cacicado Buta Wuapi Chilwe, de la localidad de Huequetrumao. Junto a esta, existen en la isla otras dos organizaciones huilliche: una es la Federación de Comunidades Huilliche, que se localiza en Castro; y el Consejo de Caciques Buta Wuapi Chilwe, cuyo centro está en Compu. Ciertamente las tres agrupaciones tienen objetivos distintos, pues interpretan el ser huilliche y dan respuestas a las necesidades de estos de manera específica.

En relación con la tradición, hay diferencias en torno a la forma de organización, puesto que en el Consejo de Caciques la herencia simbólica del poder es un rasgo fundamental. Dicha herencia es traspasada de generación en generación dentro de las familias; es decir, la calidad de *lonko* involucra un estatus y un poder arraigado en lo ancestral, que le otorga sabiduría al portador. En el caso de la Federación de Comunidades, no se presenta en su organización el estatus de *lonko* sino como presidente de la comunidad, donde el portador de dicho rol de autoridad posee liderazgo en la asociatividad más que un poder heredado. Lo mismo se da en la organización huilliche urbana.

Con respecto a la participación del género femenino, en el Consejo de Caciques no existen mujeres liderando comunidades, pero sí participan activamente. Algunas de ellas constituyen el grupo de las “maestras de paz”, mujeres que poseen el poder, conocimiento y sabiduría para efectuar rogativas, realizar peticiones a los antepasados y a sus dioses para mantener el orden y el equilibrio de su pueblo. En cambio, en la Federación las mujeres ocupan cargos directivos como presidentas de las comunidades, al igual que en la organización huilliche urbana.

Un rasgo que atraviesa las tres organizaciones es su significación y relación con la tierra, elemento primordial en las sociedades indígenas. Pese a que los huilliche urbanos no la habitan en su cotidianidad, participan del sentimiento imaginario del territorio huilliche, componente esencial de la identidad étnica. Comparten una memoria colectiva común, con relatos que evocan a héroes indígenas, hazañas y

a un pasado histórico común. De la misma forma, también han heredado el sentimiento de ser objeto de una discriminación negativa que se sigue reproduciendo en la actualidad.

La revitalización que se ha producido en las últimas décadas en la sociedad huilliche ha forjado un proceso efervescente y acelerado de etnogénesis, de creación de identidad, que no es ajeno a la velocidad de los tiempos. No olvidemos que en la década de los ochenta sólo existían cuatro comunidades, y hoy hay alrededor de cincuenta. Este desarrollo, que no está desligado de la promulgación de la Ley Indígena 19.253 de 1993, ha facilitado la reconstrucción de innumerables comunidades, así como la revalorización simbólica de los elementos y rasgos que forman parte de la identidad indígena de nuestro país.

Finalmente, todo lo anterior indica que la creciente necesidad de reencontrar y resignificar parte de la cosmovisión indígena no se remite sólo a mantener aquellos elementos duros de la identidad, como el lenguaje, la vestimenta, la religiosidad, sino a incorporar componentes nuevos y ajenos, como lo es Internet, por ejemplo, para reforzar y estimular estos procesos.

## Reflexiones finales

Para realizar una reflexión sobre los discursos identitarios desde lo local inmerso en lo global, es preciso analizar estos discursos a partir de diversas perspectivas. Una de ellas es la que señala que los elementos globales, al ingresar en localidades particulares, entran en un proceso definido por mecanismos de filtración, según los cuales lo local tiene la capacidad de decodificar e interpretar los elementos foráneos. Hablamos de la *glocalización* (Robertson 2000) para señalar que los procesos globales no pueden ser entendidos como unidireccionales, sino más bien como factores que acrecientan los contenidos culturales específicos; es decir, los procesos globalizadores suelen ir paralelos a una reafirmación creciente de identidades diferenciadas, locales, particulares.

Aceptando esa propuesta, podemos pensar que lo local en el caso de Chiloé —que no debe ser muy distinto a otras áreas o sectores donde existe un localismo exacerbado— articula lo particular con lo general, lo cercano y lo lejano, nosotros y los otros, identidad y alteridad; y en este sentido, la *glocalización* puede abrir la posibilidad de que cada localidad o comunidad, estando muy cerca de su territorio, pueda a la vez estar próxima al resto del mundo. Así, la dinámica de la globalización y la dinámica de la reafirmación identitaria local se entramarían configurando nuevos escenarios, reelaborándose continuamente bajo códigos propios de reinterpretación.

Esta perspectiva puede explicar muchas de las relaciones que se dejan ver en el plano social y cultural de algunas localidades, en las que el encuentro de la globalidad con la localidad se traduce en procesos creativos en distintas áreas. En Castro, esto puede verse reflejado en muchas expresiones artísticas, como la pintura, la arquitectura, la artesanía, la música, donde el proceso de reinterpretación de lo global se ha desplegado en dos modalidades. La primera está orientada a otorgarles un nuevo contenido a los elementos ajenos, manteniendo su forma; un ejemplo es la música hip hop desarrollada en la zona, que mantiene la forma musical original pero cambia el contenido, incorporándole letras que dan cuenta del acontecer local, que hablan de una realidad particular que se mira a sí misma y que mira al mundo global. En una



segunda forma de reinterpretación de lo global se cambia la forma, manteniendo el contenido; esto se puede observar en el grupo Armazón, conjunto musical que crea melodías étnicas huilliche incorporando en su música instrumentos foráneos, como el piano, el violín y el saxo, entre otros. El desarrollo de este tipo de música docta permite enriquecer la música mundial y, a la vez, revalorizar la música local étnica. Otro ejemplo es el grupo Bordemar, que aúna la música folclórica tradicional con música docta. Estos grupos se apropian de elementos globales en sus proyectos de producción y reelaboración, en tanto reconvierten un patrimonio con el fin de reinsertarlo en las nuevas condiciones musicales. Como indica García Canclini, se trata de estrategias que los grupos sociales utilizan para transformar y adaptar una práctica o saber a las nuevas circunstancias, pudiendo así ser utilizado con beneficios en la línea del fortalecimiento de la propia identidad.

Los diferentes discursos identitarios detectados en Castro no son corrientes aisladas unas de otras, sino en un permanente proceso de hibridación. Ciertamente responden a distintas lógicas temporales (la lógica tradicional, la de la modernidad, incluso de 'sobremodernidad'), pero en cada uno de ellos se evidencia una mezcla y fusión de elementos provenientes de distintas lógicas, lo que se da con particular fuerza en el discurso reelaborador propia de la colectividad que hemos llamado de los renovadores.

Ahora bien, la proliferación de los discursos identitarios que hemos visto responde al encuentro de la comunidad chilota con la diversidad social y cultural introducida en la isla desde hace ya varios siglos, pero agudizada en las últimas dos décadas por los nuevos procesos económicos, y acrecentada por la expansión e inmediatez de las comunicaciones, lo que ha permitido al chilote estar más conectado con el continente y el resto del mundo. Tal vez esta sea una característica de toda isla: la necesidad de constituirse como tal, por medio de la relación constante con el exterior.

La configuración de la "chiloteidad" ha sido posible, entonces, en el marco de un territorio compartido geográficamente y retóricamente. Ello en la medida en que existe un lenguaje y códigos comunes, y un escenario compartido: lugares, construcciones y objetos que, por vivir en y con ellos, se han transformado en contenedores de la memoria colectiva. Son elementos que configuran una meta-identidad que aúna los rasgos similares de las distintas colectividades chilotas, pues cada una de ellas aspira, en mayor o en menor grado, a estar contenida bajo esta distinción, no sin que ello signifique en alguna medida relaciones en tensión. Pero sin duda, y pese a los conflictos explícitos o latentes, la sociedad chilota se ha ido enriqueciendo con la sumatoria de estas propuestas discursivas.

Indagar en los procesos identitarios, donde el sujeto continuamente está reconstruyendo, reelaborando y resignificando su quehacer cotidiano, puede ser valioso no sólo para el propio habitante de la isla, sino también para quienes constantemente buscamos nuevos sentidos de reconocimiento en los "otros".

## Referencias bibliográficas

- Alvarado, José Luis y Alicia Garrido. 2003. *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. Madrid: McGraw-Hill.
- Arellano, Claudia y Cerpa Carla. 2004. "Identidades locales en la modernidad: un acercamiento a la identidad en Castro y los grupos identitarios que la conforman". Tesis para optar al título de Antropóloga Social y al grado de Licenciada en Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago. En [www.identidades.cl/documentos/tesisedicion1VTL.pdf](http://www.identidades.cl/documentos/tesisedicion1VTL.pdf) (visitado 4 octubre 2005).
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Délano, Priscila. 1993. "Mujer trabajadora y relaciones de género. La mujer en las empresas pesqueras en la isla de Chiloé". En *Huellas* (Seminario Mujer y Antropología), eds. Sonia Montecino y Elena Boisier. Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (Cedem).
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor. 1993. *Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano*. México: Conaculta.
- Geertz, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, ICE UAB.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Merton, Robert. 1965. *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robertson, Roland. 2000. "Glocalización: Tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". *Zona Abierta* (Madrid), no. 92-93: 213-241.
- Schutz, Alfred. 1995. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

### Páginas Web

[www.chiloeweb.com](http://www.chiloeweb.com)  
[www.salmonchile.cl](http://www.salmonchile.cl)

## La nostalgia de la conciencia obrera en Concepción\*

No hay pérdida de identidades, hay cambio. Siguiendo la teoría de Robert Castell, lo que existiría es una metamorfosis en que las antiguas identidades se van fragmentando y reagrupando de un modo diferente. Así como ocurre con las mutaciones de plantas y animales, en la cultura se producen procesos permanentes de transformación y recreación que forman el entramado de las dinámicas de la identidad.

Viene a la memoria esta discusión, planteada por Castell respecto a la clase obrera, luego de asistir al seminario y reunión del equipo Fondecyt de la Universidad de Concepción, donde se plantearon tres hipótesis que parecen fundamentales para explicar la dinámica cultural que se despliega en Concepción en torno al tema de la identidad o identidades regionales.

La primera de ellas es la *hipótesis de la nostalgia*. Englobamos en ella aquellas identidades que apelan a una memoria del período nacional popular, el de sustitución de importaciones, en que Concepción habría sido —o fue: cuestión por determinarse históricamente— el centro de la industrialización pesada en Chile y, por lo tanto, el centro de la clase obrera, de la conciencia obrera; y ligado a ello, un centro de alto contenido cultural progresista desarrollado en torno a la Universidad de Concepción.

\* Este conjunto de hipótesis surge de un Seminario realizado en la Universidad de Concepción, el 3 de octubre del año 2003, en el que participaron los coinvestigadores señores Manuel Antonio Baeza, director de la Escuela de Sociología de la Universidad de Concepción; el profesor Bernardo Castro, director de Estudios de esa misma institución; Francisca Márquez, Felipe Maturana, Susana Aravena y Gastón Carreño. Participó también un grupo de estudiantes y egresados de esa Escuela. Lo que sigue es, en cierta manera, un acta de la reunión, escrita por José Bengoa. Se puede ver también el DVD “Los hijos de los que perdieron”, ARTV Identidades, donde se relata el Seminario y el debate grupal con jóvenes de Barrio Norte. En las discusiones posteriores incorporadas a este artículo participó activamente Jaime Silva, egresado de Sociología de la Universidad de Concepción.

Se trata de un discurso lleno de nostalgia de lo que fue este período, considerado por muchos como el de la Gran Concepción, el momento de oro de esta ciudad, en que existía Huachipato, el carbón, las empresas de petróleo, las petroquímicas; en síntesis, toda la industria más importante del país, que radicaba en la ciudad, en Talcahuano y alrededores. Se puede agregar a ellas la industria textil de Tomé, la de vidrios de Lirquén, la de cerámica de Lota. En fin, un conjunto bastante importante de actividad industrial, del cual quedan fragmentos en la memoria de las personas más antiguas de Concepción, en particular en la memoria obrera.

Podemos establecer hipotéticamente que ese largo período que va entre los años treinta, con la Corporación de Fomento de la Producción (Corfo), y el año 1973, en que el modelo que lo sustentaba termina, o simplemente fracasa en sus aspectos políticos, ese largo período constituyó un momento de alto nivel de integración de la región. Concepción era una ciudad de tamaño pequeño, pero relacionada con otras, como Tomé, Lirquén, Penco, Talcahuano, Chiguayante, de las cuales la separaban varios kilómetros de potreros y espacios vacíos. En su conjunto constituían un enclave industrial y, por lo tanto, con un grado muy alto de conciencia obrera, puesto que las personas, los pueblos y ciudades dependían de las relaciones fabriles existentes en la región. Quizá en la época moderna, en la segunda mitad del siglo veinte, fue la única parte de Chile donde existió este tipo de enclave industrial y, así, de comunidad industrial; el único lugar donde la cultura obrera estuvo relacionada directamente con la cultura urbana. En este sentido, Concepción desempeñaba papel de centro administrativo y cultural del conjunto del enclave.

Esa es la primera hipótesis respecto de las identidades en Concepción, que podemos denominar como la *identidad nostálgica*.

Segunda hipótesis: Señalamos —y las entrevistas que se han hecho, como también los grupos de discusión, así lo pueden atestiguar— que, en Concepción, la relación entre comunidad y conciencia obrera industrial se ha fragmentado. El punto es tratar de comprender cuál es el nuevo tipo de identidad o cultura regional que ha surgido a partir de la fragmentación de la conciencia obrera industrial dominante del período anterior.

Sub-hipótesis 1: Se podría pensar que existe un proceso de desintegración y, por tanto, no hay un principio nuevo de integración cultural que reemplace al anterior.

Sub-hipótesis 2: Se podría pensar que a partir de la fragmentación de la conciencia obrera dominante, comienza a reconstruirse un nuevo sistema basado fundamentalmente en un mercado deteriorado de trabajo, en un sistema fragmentario de integración laboral y, por tanto, en un resurgimiento de comunidades locales sin relación con empresas, fábricas o industrias determinadas.

Sub-hipótesis 3: La nueva cultura y las nuevas formas de identidad se relacionan con un concepto de modernización que critica las viejas formas fabriles como obsoletas y ve en los servicios, en el mercado laboral flexible, en la política de exportaciones —fundamentalmente forestales y de celulosa— el polo moderno y modernizante, y se relaciona con él en función del desarrollo de nuevas formas identitarias. Con esta hipótesis, podríamos plantear que el polo urbano establecido en el nuevo *mall*, situado en un punto intermedio entre Concepción y Talcahuano, tendría una relación directa con las nuevas formas productivas privatizadas, globalizadas, directamente ligadas a la exportación. Esta última sub-hipótesis sería la que pretende encontrar el nuevo eje

de reordenamiento en el *mercado* y la *modernidad*.

La primera sub-hipótesis se plantea en el terreno de la pura desintegración y, por lo tanto, propone que Concepción estaría en un período de transición, sin encontrar una identidad local de reemplazo. La segunda señala que, al no existir un principio identitario fuerte, al no existir un principio de acción cultural que oriente la actividad y los significados, las personas se refugiarían en sus niveles comunitarios, reemplazando la antigua comunidad fabril por una cuyo único sentido es el de la protección mutua. Esta hipótesis surge fundamentalmente del grupo de discusión que se realizó en la población Pedro de Valdivia, donde lo más importante —a nuestro modo de ver— fue la mirada centrípeta de los jóvenes de ese lugar pobre, que consideraban que su población era todo su mundo, y no establecían referencias más amplias hacia el conjunto de la ciudad, de la región o el mundo. En cambio, la tercera sub-hipótesis se refiere mucho más directamente a que ya existiría un eje de rearticulación, dado en lo fundamental por un imaginario de modernización —y también quizá de modernidad, pero principalmente de modernización—, sustentado en dos factores: la nueva industria, que ha cambiado el eje productivo de la región (forestal y de celulosa); y las nuevas formas de mercado y de servicios, representadas simbólicamente por el sistema de consumo alimentado por las grandes tiendas, el *mall*, el sector El Trébol y el conjunto de articulaciones viales allí existentes. En esta perspectiva pareciera que se ubica la opinión entregada en algunos de los grupos, según la cual la mayor importancia de Concepción en el sur de Chile está dada por sus universidades. Para algunas personas, la existencia de cinco universidades, tres de carácter semipúblico (la Universidad de Concepción, la Universidad del Bío-Bío y la Universidad Católica de la Santísima Concepción) y dos de carácter privado (la Universidad del Desarrollo y la Universidad San Sebastián) muestra la potencia modernizante de la ciudad y de la comunidad penquista frente al conjunto del centro-sur de Chile, que la hace el polo mayor de modernización del país en esta parte del territorio.

Una tercera hipótesis se refiere a las consecuencias territoriales de los procesos aquí señalados. En el pasado, el esquema de organización territorial industrial se caracterizaba por la existencia de un centro administrativo político, cultural en el centro de la ciudad, ligado a la Universidad de Concepción, en la propia ciudad de Concepción. Esto hacía de la ciudad, de la pequeña ciudad de Concepción que existía en ese momento, un ámbito principalmente de clase media. Los penquistas de los años cincuenta, y quizá también años sesenta, se veían a sí mismos como una sociedad extraordinariamente igualitaria, una comunidad ligada a la Plaza de Armas, a la Universidad de Concepción, a la masonería, a un conjunto de instituciones que la hacían característica en el país, y también la diferenciaban enormemente del conjunto. La clase obrera, en cambio, vivía principalmente en comunidades, enclaves industriales en la periferia de la ciudad de Concepción: en Coronel, Lota, las minas de la zona de Arauco, Chiguayante, Penco, Tomé, Talcahuano; es decir, vivía enclavada en ciudades obreras. Habría que analizar históricamente con más detalle si esta hipótesis territorial que estamos planteando aquí responde sólo a un imaginario nacido de la nostalgia, o es y era una realidad en los años cincuenta y comienzos de los sesenta. El poeta y escritor Gonzalo Rojas, Premio Nacional de Literatura, en un Seminario realizado dos días antes en la Universidad de Concepción, aludía con claridad a esa mirada nostálgica.

A partir de comienzos de los años sesenta, Concepción comenzó efectivamente a expandirse a partir de un conjunto de circunstancias. Una de las más importantes fue el terremoto de 1960, que no sólo provocó la destrucción de la ciudad y, por lo tanto, su necesaria reconstrucción y rearticulación, sino que también hizo bajar notablemente el precio del suelo urbano, abriendo así la posibilidad de construcción de nuevos edificios, lo que a su vez impulsó la migración de numerosos sectores a Concepción. En segundo lugar, durante ese período comenzó un creciente descontento social en las comunidades industriales aledañas a Concepción, lo que implicó que numerosos funcionarios de empresas e industrias que anteriormente vivían en esos lugares, comenzaran a trasladar a sus familias a la ciudad central. La facilidad de las comunicaciones entre Lota, Coronel, Chiguayante, Penco e incluso Los Ángeles, y Concepción, fue permitiendo cada vez más que los altos funcionarios ya no vivieran directamente en las poblaciones para profesionales instaladas por las empresas, sino que enviaran a sus familias a residir en la capital regional. Un tercer factor sin duda importante fue la educación: las posibilidades educacionales que ofrecía Concepción atrajeron a los hijos de los profesionales radicados en las más pequeñas localidades industriales. Finalmente, el terremoto tuvo terribles consecuencias en el ámbito rural. La región de Concepción sufrió cambios muy fuertes en su actividad agrícola, coincidentes con el período en que ocurrió el terremoto, que derrumbó muchas casas patronales y casas de inquilinos, lo cual llevó a un incremento de la migración campo-ciudad.

Los factores señalados, en especial la llegada de nuevos sectores de clase media y populares, más la expansión normal de la población y el alza en la tasa de natalidad en los sectores populares, condujeron a que a partir de los años sesenta el Concepción urbano se expandiera enormemente. Allí se encuentra el origen de las tomas de terreno en Barrio Norte, de las poblaciones ultra miserables en La Costanera y, en fin, de un conjunto de situaciones que hasta los años cuarenta, e incluso bien entrado los cincuenta, no eran aún consideradas de carácter grave, lo que permitía que la ciudad de Concepción se mantuviese como una comunidad fundamentalmente de clase media, relativamente pobre pero acomodada; clase media culta, que tenía el poder de controlar el sistema político-administrativo regional, el sistema político-institucional y, en buena medida, el sistema cultural.

A partir de ese momento, se destruyó el régimen existente. En particular después del golpe de Estado, con la crisis de las industrias textiles, de la loza, del carbón —el conjunto de factores que van a llevar a la reconversión y readecuación, transformación o fin del período industrial nacional regional—, se produjo la desintegración: a partir de los años setenta y ochenta, Concepción entró en una crisis no sólo productiva, sino también cultural, y se planteó una fragmentación de su antigua territorialidad. Tras haber estado inserta en un entramado de ciudades, pueblos, barrios, ligados directamente a una actividad productiva y dependientes de ella —una comunidad, en el sentido que Alain Touraine le dio a Lota—, las diversas localidades pasaron a ser simplemente dormitorios de, primero, personas cesantes, desempleadas; y segundo, personas ligadas a programas de empleo mínimo, como los que hubo en el período de la dictadura, que en esta región tuvieron una importancia absolutamente desproporcionada y mucho mayor que en el resto del país. Es interesante señalar, además, que la idea de un “programa de empleo mínimo” surgió en Concepción, generada por los empresarios forestales que le ofrecían al gobierno militar la posibilidad de



contratar masivamente mano de obra para las plantaciones forestales, siempre y cuando el Estado las subsidiara. Paradójicamente, lo que ocurrió fue que el Estado, el gobierno militar, no sólo subsidió, sino que pagó de manera exclusiva una multitud de obreros cesantes empleados en plantaciones privadas, trabajos de salarios menos que mínimos que se vieron forzados a aceptar tras el cierre de las industrias donde antes habían laborado. Es así que fueron los propios obreros que vivían en las comunidades industriales los que, en una suerte de “trabajo forzado”, realizaron el proceso de transición de la economía regional.<sup>1</sup> A partir de ese momento, se produjo un quiebre profundo en la estructura de relaciones territoriales en la zona: pasó de ser un centro administrativo, político y cultural, relacionado con comunidades industriales, a ser un centro político-administrativo exclusivamente de carácter militar, relacionado con ciudades y pueblos dormitorio. Se perdió en ese momento el carácter de centro del sistema cultural que tenía la ciudad de Concepción, y principalmente la Universidad de Concepción, por la dura intervención a que fue sometida en respuesta a su imagen como centro de orientación y opiniones ligadas a la transformación del país o, directamente, a posiciones revolucionarias.

La importancia de esa imagen estigmatizada de la Universidad de Concepción no es menor ni debe ser menospreciada, ya que sus consecuencias van a ser importantes. No fue casualidad que personeros intelectuales prominentes del régimen militar fundaran en los años ochenta la Universidad del Desarrollo en Concepción, en un proyecto de avanzada de las ideas nacionales representadas por el gremialismo en un lugar considerado como frontera; es decir, un lugar que no tenía una tradición relacionada ni al catolicismo ni al gremialismo y la derecha política. En el imaginario de este sector gremialista de Santiago, aparecía como un desafío conquistar Concepción para el nuevo modelo cultural y, por ende, social, político y económico que se trataba de instituir en el país. Tampoco es casualidad la constitución de la Universidad del Bío-Bío, unión de fragmentos de las universidades de Chile y Técnica del Estado, a la cual el Ministerio de Educación de la época dio prioridad en función de establecer un grado de competencia con la Universidad de Concepción, que aparecía en el imaginario como el centro de identidad y cultura del período anterior.

Otro aspecto que no deja de tener importancia es la influencia de la Iglesia Católica. Efectivamente, esa misma imagen de Concepción como un centro progresista relacionado con el industrial-populismo, y también con las posiciones más de izquierda dentro de la izquierda, condujo a la Iglesia Católica a poner en este lugar a destacados miembros de su jerarquía. Los obispos designados en esa época fueron, por lo general, “militantes del Vaticano”, es decir, personas que no iban a establecer una relación de condescendencia con las antiguas ideologías penquistas, y que más bien serían duros adversarios de la masonería y de las posiciones de izquierda existentes en la región.

El conjunto de indicadores que hemos señalando —a los que seguramente pueden sumarse muchos otros— va a transformar territorial y culturalmente el ámbito de la región de Concepción. El proceso de regionalización desarrollado a comienzos

<sup>1</sup> El empresario Fernando Léniz explicó largamente en entrevistas el sentido que se le había dado al programa de empleo mínimo, cómo había surgido en Concepción y luego se había expandido al conjunto del país. No le parecía adecuado que dicho programa se hubiera expandido a otras partes del país, donde el proceso que él denomina “reconversión industrial” no era de carácter tan agudo como el que ocurría en la zona de Concepción.

de los años ochenta también estuvo guiado por estos estereotipos, estigmas y fachadas existentes con anterioridad en la ciudad penquista. Como un modo de establecer un cierto equilibrio, y también una cierta neutralización de cualquier tendencia de Concepción a reconstruir su anterior situación de centro penquista industrial, se va a confeccionar una región tripolar, con dos polos en el agro —la antigua provincia de Ñuble y la antigua provincia de Biobío, esto es, Chillán y Los Ángeles—, sumados al polo urbano de la capital regional.<sup>2</sup> A nuestro modo de ver, esta regionalización tuvo por objeto expresar que la región del Biobío no era exclusivamente de carácter industrial, ligada a los puertos, a las industrias establecidas, en las riberas del mar, sino que se trataba de una región compleja que tenía que buscar su vocación en una relación campo-ciudad más difícil y diferente a la del período anterior. La regionalización de Chile en los años ochenta tuvo por objeto establecer nuevas fronteras de tal suerte ligadas al nuevo modelo económico, que necesariamente reforzarían la capacidad del modelo de autorreproducirse. La regionalización así entendida es una suerte de “ley de amarre” del modelo económico escogido. Los autores de la regionalización sabían y querían que el proceso industrial sustitutivo no volviese atrás, y que las industrias que se habían destruido en el período entre 1974 y 1980 no pudiesen volver a funcionar, ya que en su concepción ideológico-política y en su convicción económica, su funcionamiento era perjudicial a los intereses del país.

La pregunta, por lo tanto, es la siguiente: ¿cuáles son los principios que guían la reconstrucción territorial e identitaria en esta región?

Como está dicho, la ciudad de Concepción poseía el liderazgo político-administrativo y el liderazgo político-cultural sobre la región y, en buena medida, sobre el país. Fue la expresión máxima del período industrializador de Chile. Tenemos la impresión de que efectivamente lo que ha ocurrido es un proceso fragmentario de metamorfosis. La hipótesis que pareciera evidente a la vista de las discusiones tenidas en la investigación, es que el proyecto regional es un fracaso. Concepción no ha logrado establecer ni liderazgo ni hegemonía sobre el conjunto de la región, manteniéndose en ese sentido —y siendo un éxito— el proyecto tripolar planteado por la regionalización militar. Esto significa que Concepción ya no aparece frente al resto de la región, ni frente a las otras regiones, como liderando un proceso de desarrollo, crecimiento, transformación ni, por lo tanto, una dinámica cultural, política y social de carácter nuevo, innovador y poderoso.

La segunda transformación experimentada por Concepción en este ámbito está dada en el nivel de su relación con las áreas aledañas, fundamentalmente las antiguas ciudades industriales. En la medida en que estas ciudades perdieron su carácter comunitario con el cierre de las empresas, debieron disolverse en una situación general de mercado laboral, en una masa amorfa indistinguible en la cual las comunidades se transformaron simplemente en barrios. Es lo que se percibe en el análisis de lo dicho por los jóvenes en el grupo de discusión del Colegio Salesiano, provenientes de las

<sup>2</sup> Es de hacer notar que si bien Los Ángeles tenía una relación relativamente histórica con Concepción, también la tiene, y muy fuertemente, con el resto de las ciudades del centro del país, especialmente con Ñuble y Chillán. Su relación con Concepción siempre fue de competencia con ella. Chillán tiene muchas más relaciones con Parral, con Linares, con esa parte norte del territorio que quedó adosado a la Séptima Región, que con Concepción, de la cual depende de manera muy poco clara y poco feliz.

comunas aledañas de Lirquén, Penco, Tomé y otras. En su discurso se percibía con claridad una nueva faceta ligada fuertemente a la modernización y la modernidad, y alejada —con una verdadera ruptura epistemológica— de la conciencia obrera de sus padres. Sus referencias positivas al mundo contemporáneo y a la globalización, sus anhelos de migrar de la región e incluso del país, su falta de interés por los estudios vinculados al ámbito industrial y su inclinación al área humanística y el arte, son señales de un cambio profundo en las relaciones de identidad y pertenencia. Podemos señalar, de manera hipotética, que al desintegrarse, fragmentarse la conciencia obrera industrial, al quedar exclusivamente establecida como una identidad de nostalgia, los jóvenes no se sienten parte de ella y, por el contrario, se ven libres de ingresar en un nuevo concepto cultural, presidido por la modernización.

Los trabajos de François Dubet en Bélgica y Francia sobre los jóvenes hijos de obreros de las industrias desactivadas del carbón y el acero (*La Galère: jeunes en survie*, 1987), son muy atinentes. Allí surgen “tribus” juveniles, como los punk, que resigifican el “odio de clases” con sus cabezas de colores y sus conductas violentas. Los estudios de Jaime Silva y otros sobre las juventudes populares en Concepción van en esa línea. No pareciera haber duda de que el fenómeno de la modernización es el que está presidiendo hoy día de manera parcial, débil y segmentada, las posibilidades de reconstrucción cultural y territorial de la ciudad de Concepción y sus alrededores. La transformación del centro desde la Plaza de Armas, antiguo bastión político-administrativo y también bastión del sistema cultural; la transformación del centro de la ciudad en un espacio deteriorado; y el cambio de ese centro a un espacio de carreteras modernas que unen en forma rápida Talcahuano y Concepción, Penco, Lirquén, Tomé y, en menos de cuarenta minutos, Chillán, se transforma en un desafío espacial y, por ende, cultural para la ciudad. En ese nuevo espacio se encuentran diseminadas nuevas universidades, grandes edificios, empresas de diversa naturaleza, fundamentalmente de compra y venta de vehículos y servicios, y también el aeropuerto de Carriel Sur, que permite el rápido desplazamiento de las personas de clase media y alta en una suerte de puente aéreo con Santiago. En su mayor parte, los gerentes de las grandes empresas habitan y trabajan en Santiago y viajan por el día a hacer sus actividades a Concepción. Un estudio de la distribución de los ingresos en Concepción llegaba a la conclusión de que eran y son iguales a los de Suecia. La diferencia es que los ricos, verdaderamente ricos, los dueños de las empresas, los altos cargos gerenciales, no viven allí sino en Santiago.

Es absolutamente necesario tomar en cuenta esta derivación territorial, este cambio de eje territorial, para la comprensión de los nuevos fenómenos identitarios, ya que ellos no se construyen en el aire, sino a partir de articulaciones como las descritas, entre las cuales la económica-productiva y la territorial son siempre determinantes.

Cabe finalmente preguntarse si Concepción mantiene su capacidad de liderazgo del sistema cultural. La respuesta pareciera ser afirmativa. Efectivamente, el proceso de neutralización de la antigua Universidad de Concepción al parecer ha tenido un éxito relativo, tanto en la medida en que hay cinco universidades que producen una alta competencia y competitividad universitaria, como también en cuanto a las transformaciones al interior de la Universidad de Concepción, que la han obligado a plantearse en un terreno —repetamos— competitivo, pero ahora ya no ligado a la antigua imaginaria del desarrollo regional industrial, sino de los nuevos sistemas productivos. Recordemos, por ejemplo, que la Universidad del Bío-Bío pone su acento en

los nuevos sectores productivo-emergentes, en especial el forestal, y su doctorado en Ciencias e Industrias de la Madera va a tener una relación muy directa con la vocación maderera que se le asigna a buena parte de la región. Por su parte, la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad del Desarrollo ha logrado captar a los sectores de más altos ingresos, y sus egresados tendrán amplio acceso a los puestos directivos de las empresas regionales.

Por todo ello, podemos pensar que efectivamente Concepción, a partir de los años noventa y sobre todo en la década actual, ha recuperado su papel de centro cultural, pero ahora en el sentido estricto de un centro cultural relacionado con las nuevas formas de la economía, el neoliberalismo y, fundamentalmente, la economía de mercado. No obstante, no cabe duda de que existe una memoria histórica de gran profundidad en la región. Ejemplo de ello es la emoción con que allí vivió el público la presentación de la película *Subterra*, basada en los relatos de Baldomero Lillo, que no tiene comparación con la demostrada en otras partes del país. La identificación con lo que fue la mina de Lota, lo que fueron las grandes industrias y el movimiento obrero, está siempre presente, y con gran fuerza, en la memoria colectiva regional.

Concepción pareciera ser, entonces, el caso más profundo de ruptura de la conciencia obrera en Chile. Allí se produjo el nivel más alto de conciencia nacional popular. Estatismo progresista. Se quebró el modelo en forma brutal. La clase obrera, propiamente tal en este caso, sufrió el castigo. "Trabajo forzoso" para realizar la reconversión. La reconversión se produjo. Los obreros cesantes se dispersaron en la derrota. Los hijos huyen de la conciencia de sus padres y se refugian en los rumores y cantos que les ofrece la modernidad. No es casualidad que de allí hayan surgido "bandas" musicales fuertemente contestatarias, en que la irracionalidad de sus decires predomina y protege. Una fuerte oposición frente a lo que sus padres creyeron y hoy sólo miran con nostalgia. La ausencia de conciencia.

José Bengoa  
Octubre 2005

# La identidad de los pescadores artesanales frente a la modernización

## El caso de Caleta Queule

Paz Neira Barría \*  
pazulla@yahoo.com.ar

El presente artículo busca indagar en los cambios que el proceso de incorporación a la modernización ha producido en la identidad de los pescadores artesanales. Este tema es trabajado a través del estudio de caso de la caleta de Queule, ubicada en la Novena Región de la Araucanía.

Se presentan primero ciertas características y rasgos identitarios (entendidos como elaboración discursiva) relevantes para la autopercepción de estos hombres de mar, para pasar luego a una reflexión crítica acerca de los cambios, desafíos e interpelaciones que la modernización y el desarrollo capitalista en la pesca artesanal producen sobre estos rasgos.

Finalmente, se propone al lector una reflexión acerca de las oportunidades, desafíos y dificultades que este proceso plantea a las comunidades de pescadores artesanales.

### Introducción

La pesca artesanal está inserta en un sistema afecto a los problemas de la modernidad: la tecnologización lenta pero progresiva de las herramientas de la pesca, su conexión con los mercados más amplios (regional y nacional), así como los cambios y elementos culturales que surgen de una era mucho más interconectada que en el pasado, son el marco en que se mueve hoy la pesca artesanal. El momento por el que pasa es, en gran parte, el de una inserción tardía en la modernidad. Este proceso va estrechamente

\* La autora es Licenciada en Antropología Social, Universidad de Chile.

ligado con la consolidación del modelo capitalista en la explotación pesquera, el cual pasa por la institucionalización de la penetración industrial en el sector. La democracia cumple el rol de normar este proceso: es el Estado democrático, mediante aparatos legislativos (el Congreso) y administrativos (Servicio Nacional de Pesca, Sernapesca), el que ha determinado la forma en que este proceso se ha llevado a cabo, otorgando leyes y, por lo general, facilidades a la institucionalización industrial capitalista en el sector pesquero.

El presente artículo se basa en el estudio de caso de la Caleta Queule, donde la autora realizó un trabajo en terreno de tres meses. Las entrevistas aquí presentadas surgen de este trabajo etnográfico.

La caleta de Queule está ubicada en la desembocadura del río del mismo nombre, en el límite sur de la Novena Región de La Araucanía. Tiene 1.411 habitantes<sup>1</sup> y la principal ocupación del pueblo es la pesca artesanal. La llegada del camino, de la energía eléctrica (todo esto hace no más de treinta años) y de los medios de comunicación ha integrado esta caleta al sistema nacional. Ha sido un cambio relativamente reciente y que en muchos casos ha mejorado las condiciones de vida de los queulinos. Ello porque con los caminos mejoran las comunicaciones y los canales de comercialización para los productos que se extraen (mayor competencia y estabilidad de los precios, máquinas de frío que permiten conservar los pescados, etc.); porque llega también la posibilidad de acceso a tecnologías que mejoran la calidad del trabajo pesquero (mejores equipos para las lanchas, más seguridad, etc.) y el ámbito doméstico (televisor, lavadora, refrigerador, etc.); y porque, en fin, se encuentran cada vez menos aislados de los sistemas (regional, nacional, mundial) en que están insertos. En efecto, la modernidad trae a los queulinos muchas ventajas incuestionables. El problema es que en algún momento, en algún resquicio, se van insertando también formas de trabajar y de actuar que inciden en los pilares de la vida comunitaria, cuestionando lo que hasta entonces había sido una comunidad altamente cohesionada,<sup>2</sup> con una identidad y un discurso propios. Y estos cambios vienen de la mano con una profunda transformación en las condiciones de trabajo y relaciones de producción, además de un radical cambio en la relación de los trabajadores de la caleta con su fuente de sustento: los peces. Si antes los peces eran de quien los pescara, ahora tienen dueño; y el sistema nos muestra que cuando las cosas son de propiedad privada, nadie está dispuesto a compartirlas con otros y empiezan los conflictos por la propiedad y los derechos a los recursos.

El problema, por lo tanto, no es la modernidad en sí. El problema es cómo esta modernidad se implanta en comunidades como Queule. El problema es la modernización entendida como el proceso de penetración capitalista, con los cambios que ello trae para las relaciones económicas, fundamentales en toda cultura. El problema es cómo recobrar el sentido primero de la modernidad, sin caer en los abismos de la “modernización compulsiva”, la que trae desarraigo, soledad, miedo a los otros, competencia. Como vemos en nuestro país, este tipo de modernización no otorga sentido,

<sup>1</sup> Según censo de población realizado por la Municipalidad de Toltén, comuna a la que pertenece, el año 2002.

<sup>2</sup> Lo que fue la gran organización queulina, el sindicato, está quebrado, y este hecho se da justamente con la entrada a escena de una empresa capitalista externa.



porque en su impulso tecnócrata no entrega los elementos necesarios para construir narrativamente la trama de la historia, ni situar en el mundo a sus actores.

A lo que apelamos es a una reflexión crítica acerca de los límites y desviaciones que el original ideario moderno ha sufrido en sus mecanismos de implementación en nuestras culturas y comunidades. Se trata de volver al ideario de la modernidad como una fuente de oportunidades para estas comunidades, pero de oportunidades reales, creadas de y para ellas, con control y decisión sobre los mecanismos de cambios, como única forma de volver a darle sentido y contenido a la modernidad.

## Elementos constitutivos de la identidad

No se puede hablar en nuestros días de una identidad única y consustancial a los sujetos, una que surja de manera esencial de ellos o de los grupos de donde proceden. Las identidades se encontrarían disgregadas y fragmentadas, al igual que la variedad de fuentes de sentido de donde ellas surgen. Los estudios que marcan la identidad como narración (o el proceso de “descentramiento del sujeto”, en palabras de Di Tella et al. 2004: 349) buscan explicar por qué, si las identidades son múltiples y fragmentadas, los sujetos viven su identidad como un todo. Y encuentran la respuesta en las narraciones, en los discursos que ellos se cuentan de sí mismos. Del proceso dialéctico entre narrativa e identidad se construye una trama argumental capaz de ordenar la vida de los sujetos como a través de una historia. Y es esta historia la que, en último término, se construye, seleccionando, ordenando haciendo legibles sus elementos, de manera que ella adquiera sentido y coherencia en torno a la identidad.

Lo que buscamos es dibujar, por un lado, las distintas características de la comunidad de la caleta Queule; y por otro, identificar y caracterizar los elementos que forman parte sustancial de esa trama discursiva que es su identidad. Creemos que hay rasgos que son reemplazables por otros. En efecto, los elementos materiales pueden ser cambiados sin que cambie el fin de la historia narrada. Pero también hay otros elementos que son imprescindibles para la coherencia del discurso.

Ayudémonos de Larraín (2001) y los elementos constitutivos de la identidad para ir creando este mapa identitario. Los presentaremos primero todos como características, para pasar a problematizar cuáles de ellos son los elementos en torno a los cuales se construye la identidad de los pescadores queulinos.

### *Autodefinición, o cómo somos los pescadores*

El primer elemento por considerar es el conjunto de atributos mediante los cuales los individuos se definen a sí mismos, identificándose con determinadas cualidades y categorías sociales, las cuales son culturalmente determinadas y compartidas por la colectividad. Estas categorías, construidas cultural y colectivamente, ayudan al sujeto a dar sentido a su identidad, a fijar su posición en el mundo. Describen el deber ser de una sociedad, las formas de ver lo bueno y lo malo. Tales elementos cobran realidad discursiva en tanto, más allá de si son reales o no, configuran la imagen ideal de los sujetos y la colectividad. Es decir, se realza ciertos elementos y se oculta otros, se construye una imagen de lo deseable, lo correcto, de lo mejor que podemos llegar a ser. En este sentido, la sociedad construye los marcos morales y normativos dentro

de los cuales se mueve y desarrolla, elaborando mecanismos sociales que aseguren su permanencia y reproducción. Estas normas pueden ser explícitas o implícitas y se aseguran mediante diversos tipos de mecanismos.

#### Valores positivos y negativos de autodefinition en la comunidad de la caleta Queule

<i>Valores positivos</i>	<i>Valores negativos</i>
Libertad	Apatronamiento
Independencia	Dependencia
Sencillez	Soberbia
Valentía	Cobardía
Esfuerzo	Envidia
Solidaridad	Egoísmo

Lo que se espera de un pescador está definido por distintos valores positivos: libertad, independencia, sencillez, valentía, solidaridad ante el peligro, etc.; son actitudes y discursos en cuanto constituyen el corpus de valores socialmente esperados por la comunidad de sus miembros. Y, la mayoría de las veces, esta definición se hace en oposición a otros términos que son considerados como negativos: el ser apatronado, dependiente, egoísta, envidioso, cobarde, etc., es lo que nadie quiere ser:

Que esté acostumbrado a trabajar en forma independiente, que nunca nadie lo mande, porque pescadores que se van a trabajar apatronados aguantan poco y vuelven a la pesca otra vez. (Aldo Ulloa, 46 años, pescador)

Las formas sociales a través de las cuales se intenta que estos valores se cumplan son variadas. Muchas veces, al ser estos valores discursivos, no es sancionado su incumplimiento. Pero otras sí lo es, y duramente. Sobre todo en una comunidad como Queule, que es relativamente pequeña y donde todos los que habitan en el pueblo se conocen, el rumor (o “pelambre”) sigue siendo una de las formas más efectivas de control social.

En la caleta de Queule, el ser pescador artesanal es la piedra angular en la construcción de la identidad. Otros aspectos de la identidad, como etnicidad (en el caso de Queule estamos hablando de una fuerte población de origen mapuche), clase, religión u otros quedan subordinados, tanto en el discurso como en el actuar, al hecho fundante de ser pescador. Así, de estas identidades que se superponen, la del pescador es la que cobra más fuerza y visibilidad, sobre todo en el campo discursivo. Entonces, el tema de los cambios a la identidad en relación con la pesca artesanal no se refiere sólo a la ocupación u oficio, a las artes o técnicas de pesca; se refiere, en último término, a la identidad profunda de estos hombres, a la forma en que ellos se paran frente al mundo, en que se valoran como actores sociales, en que se definen a sí mismos, en que otorgan sentido al mundo donde viven.

Posiblemente uno de los temas más interesantes es el de las mujeres. En Queule, salvo un par de excepciones, ellas no participan de las actividades de la pesca, aunque a veces sí lo hacen en procesos secundarios asociados a ella. Por otro lado, en la caleta

existen muy pocas fuentes de trabajo, lo cual se traduce en que por lo general sean dependientes económicamente, ya sea del padre o, después, del marido. En todo caso, en Queule las mujeres tienen pocas posibilidades de mantenerse a ellas o a sus hijos sin el amparo económico de un hombre, el cual usualmente se encuentra trabajando en la pesca.

La dependencia económica acarrea una fuerte dependencia cultural. Al ser la pesca un oficio en el cual los hombres se ausentan durante largos períodos de la casa, el control social que la comunidad ejerce sobre las mujeres es muy importante. Se castiga socialmente el adulterio femenino, mientras que el masculino es tolerado por la comunidad. Además, la frecuencia con que los hombres están fuera hace que todo el trabajo de reproducción del hogar recaiga en las mujeres, que tienen una fuerte y solitaria carga doméstica. En este sentido cumplen un rol que, aunque subvalorado, es económicamente activo, en cuanto son las que se encargan de la reproducción social.

Esta exclusión se manifiesta también en la forma en que se ocupan los espacios. Es notorio cómo, proporcionalmente, muy pocas mujeres se ven en las calles de Queule. En la caleta misma, casi no se las ve. Se dice que es mal visto pasearse por ese territorio masculino, como si la sola incursión en el territorio fuera una suerte de “ofrecimiento”. Otro hecho importante es el rol que cumplen las propias mujeres en este sistema de control social. Son ellas las que, confinadas a un rol doméstico, “cahuinean” y “pelan”, echan a correr rumores, etc., reproduciendo un sistema de control social que, al final, las encierra aún más.

La participación de las mujeres en la vida social o pública de la caleta es, en la mayoría de los casos, una prolongación de sus roles domésticos. Centros de padres, comité de agua potable, incluso el mismo “Departamento de Mujeres del Sindicato”, nació con la idea de cumplir funciones sociales complementarias a las de los hombres. No obstante, ha habido un lento proceso de maduración de esta organización. Con la entrega de recursos a proyectos para mujeres, para ellas se hace una necesidad real crear una organización independiente del sindicato de pescadores. El proceso ha sido lento, y ha debido sobreponerse a ciertas resistencias por parte de los hombres y a la lenta madurez de la agrupación.

### *Elementos materiales*

Larraín (2001) sostiene que los elementos materiales son todos aquellos en los cuales se imprime la identidad: el cuerpo, por una parte, y los rasgos que en él se fijan a partir de la vida de los sujetos; pero, además, todos los elementos materiales que se utilizan en la cultura.

En la pesca tenemos los elementos materiales de carácter individual, en el cual incluiremos el cuerpo, y otros de índole colectiva. Estos elementos materiales son posiblemente uno de los aspectos más visibles relacionados con la pesca artesanal. Quizás por una folclorización de ellos, o porque son los elementos en los que se fijan las autoridades a la hora de determinar quién es pescador, han pasado a constituir la cara visible, la “imagen corporativa” de la pesca: desde los cuerpos, los hombres morenos de cara dura y piel curtida por el sol y el mar, los trajes de agua, gorros chilotes, las lanchas, las redes, los espineles, pero también los pescados, las corvinas, sierras, congrios, se mezclan en la caracterización identitaria relacionada con los as-

pectos materiales de esta cultura.

El cuerpo es un tema importante en la pesca. Por un lado, se trata de un trabajo muy físico que requiere destrezas como fuerza, equilibrio, resistencia y buena salud. Al ser el cuerpo uno de los principales elementos de trabajo, la vida activa del pescador es más bien corta. El trabajo cotidiano en el mar imprime en los cuerpos, en los rostros, las huellas del sol y la sal, curtiendo la piel, surcando los rostros y endureciendo las manos que, sin embargo, deben ser capaces de componer y recomponer las tramas delicadas de una red. Además del cuerpo, están los atuendos que se usan para la pesca: trajes y botas de agua, gorros, parkas, son algunos de los elementos fundamentales para el trabajo en el mar. Los pescadores lo saben y se identifican con ellos, pero se rehúsan a ser reducidos o caricaturizados en función de ellos.

Por otro lado, sin duda que los elementos más vistosos que se asocian con la pesca son las herramientas que hacen posible el trabajo en el mar. Las lanchas son el lugar donde se realiza todo el trabajo pesquero, donde se actualiza el ser pescador, en el día a día, en el trabajo concreto. Pero además están las redes y los espineles, herramientas que se cuidan y se quieren, constituyendo el capital material con el que cuentan los pescadores en su faena. Tienen, además, estas herramientas la propiedad de cambiar en el tiempo, de acuerdo con las nuevas técnicas creadas para optimizar el trabajo pesquero. Es, por lo tanto, un rasgo identitario estático (el corpus de herramientas es poco variable: redes o espineles) y a la vez dinámico (ya que pueden cambiar los materiales).

Además de los elementos materiales personales, hay elementos materiales que son colectivos y que, en su conjunto, constituyen parte de la identidad de los pescadores, y de los queulinos en general. Lo primero que salta a la vista del visitante es la caleta: todo el borde costero del pueblo está lleno de lanchas atracadas, listas para salir al mar. Además, las casas y el área de la caleta están llenas de tendedores para componer redes, redes apiladas y espineles colgando. Más allá se encuentran los contenedores donde se guardan los materiales, las oficinas de los marinos, de Sernapesca y del sindicato. Existen dos muelles grandes, uno para atracar lanchas y otro para el desembarque de pescado, el cual se encuentra siempre lleno de comerciantes, camiones y cajas esperando la mercadería. Otros lugares importantes son los que se usan para el tiempo libre. En primer lugar, las casas de los pescadores; luego el Sancho's (la discoteca), el salón de pool y la caleta misma.

En cuanto a las actividades del mar, las lanchas son los lugares por excelencia donde se realiza el ser pescador. Estas embarcaciones se transforman en verdaderas casas en que se duerme, se cocina, se trabaja, se vive.

Los elementos nombrados constituyen la escenografía real que configura materialmente el mundo, paisaje y universo de Queule, como pueblo de pescadores artesanales.

### *La identidad frente a "los otros"*

Larraín (2001: 26) sostiene que un tercer elemento importante de la identidad en toda cultura es la existencia de otros, los cuales juegan un doble papel en la constitución

de la identidad: por un lado, son aquellos para quienes actuamos, cuyas opiniones nos importan y valoramos (diferenciación positiva); pero también son aquellos respecto de los cuales nos diferenciamos y que nos permiten adquirir un carácter distintivo y específico (diferenciación negativa). Veamos estos elementos en relación a la pesca en Queule.

Los otros que constituyen la identidad de estos pescadores de *forma positiva*, es decir, frente a los cuales actúan con un afán de ser valorados, operan en tres niveles distintos: el primero es el nivel personal, es decir, el que actúa individualmente sobre los pescadores. Ellos buscan permanentemente el reconocimiento, primero de sus hijos y mujeres, y luego de la comunidad en su conjunto. Ocurre, sin embargo, que los hijos —y los niños en general— están bombardeados por mensajes de los medios de comunicación de masas según los cuales el ser pescador no es exactamente el trabajo ideal para un padre. El “deber ser” social margina a los pescadores de toda presencia —que no sea folclórica— en la imagen de país.

Por otro lado, en la educación básica que se imparte en la caleta hay una mínima adaptación de los contenidos curriculares al entorno social en que viven los niños. En conversaciones, los pescadores dicen sentirse frustrados porque mandan a sus hijos a la escuela a que les digan que tienen que ser más que ellos, que tienen que estudiar y salir de la caleta. Los pescadores y los hijos de los pescadores no quieren que estos sigan en el oficio, sino que estudien, que saquen un título, “que sean más” (como si ser pescador fuera ser menos). De la misma forma, las mujeres no están ni objetiva ni subjetivamente integradas al mundo masculino. Y el círculo de los pescadores se estrecha. El orgullo de su oficio no encuentra correlato en el resto de la comunidad, ni en el deber social, ni en otro lugar.

Luego, encontramos un segundo nivel que se refiere a la búsqueda de reconocimiento en otras caletas. Es interesante rescatar los conceptos de ‘horizonte’ y ‘frontera’ expuestos por Recasens (2003), donde la tierra aparece como un espacio segmentado y con diferencias internas, mientras en el mar las fronteras se disuelven: “todos somos iguales”; en el mar está el horizonte, sin límites ni distinciones, que opera como fin común..., pero en tierra se ven las diferencias, y se observa en consecuencia una fuerte diferenciación a escala regional.<sup>3</sup>

Por último, existe una búsqueda de reconocimiento público. En primera instancia, los pescadores buscan el reconocimiento y valoración por parte de las autoridades pesqueras, del Servicio Nacional de Pesca (Sernapesca) y sus funcionarios. Como esta búsqueda no ha llegado hasta hoy a buen puerto, se ha transformado en diferenciación negativa: el Estado y sus funcionarios, al no ver y reconocer a estos hombres, han pasado a ser sus enemigos.

Hay una fuerte búsqueda de reconocimiento social, tanto de los queulinos como de los pescadores artesanales en general. Los pescadores se sienten subvalorados; creen que no se les reconoce el papel que juegan en la economía nacional, su rol e importancia como productores, su pasado ancestral y su aporte al equilibrio alimentario del país. Así, las expectativas de los pescadores se centran en gran medida en ser reconocidos como un sector social importante, y en que este reconocimiento no sólo se

<sup>3</sup> Queule ha sido históricamente la única caleta de la Novena Región con salida al mar, y con más capturas a escala regional. Puerto Saavedra tiene salida desde hace pocos años.

haga en el discurso, sino también en términos reales; por ejemplo, a través de la Ley de Pesca. Es decir, buscan una visibilidad en el marco social más amplio, y un reconocimiento a su actividad que se base en medidas que los protejan de la “modernidad avasalladora”, que les aseguren los recursos pesqueros, que les permitan potenciar y desarrollar su actividad y les garanticen la posibilidad de seguir pescando.

Los otros frente a los cuales los pescadores adquieren una *identificación negativa*, es decir, con respecto a los cuales se diferencian y distinguen, operan también en distintos niveles. El primer nivel es el personal. Los pescadores queulinos establecen diferencias negativas frente a otras ocupaciones u oficios, en especial los que no son independientes. Establecen su diferencia basándose en gran parte en la independencia y en la libertad, lo que los lleva a menospreciar aquellos oficios donde tales características no tienen lugar o no pueden darse; es lo que califican como ser “apatronados”.

### Niveles y tipo de diferenciación

<i>Niveles</i>	<i>Diferenciación positiva ante...</i>	<i>Diferenciación negativa ante...</i>
<b>Personal</b>	Hijos Mujeres Comunidad	Trabajadores apatronados Otros oficios
<b>Caleta</b>	Otras caletas Pescadores artesanales	Portal Queule Mehuín Caletas de la Novena Región
<b>Social</b>	Autoridades Sernapesca Estado Sociedad	Autoridades Pescadores industriales

El segundo nivel hace referencia a las diferencias que hay con otros sectores. Las comunidades pequeñas establecen fronteras internas y externas de diferenciación; aun cuando estas diferencias de otredad se obvian frente a un otro más significativo. Así, por ejemplo, en Queule tenemos diferencias internas (caleta/portal<sup>4</sup>), pero que se obvian en función de diferencias locales (Queule/Mehuín).<sup>5</sup>

El tercer nivel de diferenciación —esto es, el nivel social— es quizás el más significativo en cuanto, frente a él, las demás diferencias desaparecen: sean pescadores de Portal, Mehuín o Puerto Saavedra, hacen parte de la misma pelea —y así lo entienden ellos— frente a los “otros” sociales, los “malos de la película”.

Primero, existe una profunda desconfianza respecto de las autoridades, de los grupos de poder económico y político, que aparecen a los ojos de los pescadores como miembros de un grupo privilegiado que sólo busca mantener sus intereses. Este hecho es de suma importancia, ya que dibuja la percepción de los pescadores acerca del Es-

<sup>4</sup> Portal Queule es el sector del pueblo que corresponde a lo que fue la ubicación de Queule hasta antes del maremoto de 1960. Actualmente está rehabilitado, y corresponde a un barrio del pueblo.

<sup>5</sup> Existe entre estas dos caletas una competencia por el acceso a los recursos bentónicos (que crecen en el fondo marino) y por diferencias en las artes de pesca. También tenemos a las otras caletas de la región que, al no tener salida al mar, logran bajos niveles de extracción.



tado como regulador del proceso de penetración capitalista en la pesca y su influencia en la conformación de nuevas formas de producción en el sector. Dicho proceso se ha basado en un tipo de conocimiento marcado por una óptica economicista y biológica, configurando un discurso elaborado según los intereses de la pesca industrial, y que se presenta en la defensa de una producción centrada en la eficiencia económica, antes que en la eficacia social.

Por último, tenemos al gran enemigo de los pescadores artesanales, la pesca industrial. Sin duda que esta es el mayor rival de los pescadores artesanales, el antónimo frente al cual se definen, lo que no son ni quieren ser. Esto se explica por la competencia frente a los recursos, por la penetración de los barcos industriales en las 5 millas exclusivas para la pesca artesanal, y por las grandes redes de influencia y poder que tienen en la toma de decisiones.

A continuación un cuadro que refleja —en el discurso— estas diferencias.

### Diferencias entre pesca artesanal y pesca industrial

<i>Pesca artesanal</i>	<i>Pesca industrial</i>
No daña el ecosistema	Daña el ecosistema
Extracción para el consumo humano	Extracción para derivados
Sistema productivo: fines económicos y sociales	Sistema productivo: fines económicos
Utilidades repartidas socialmente	Utilidades concentradas en las empresas
Inversión a pequeña escala	Inversión a gran escala
Producción a pequeña escala	Producción a gran escala
Permite la reproducción de los recursos	“Arrasa con todo”
Poca injerencia en toma de decisiones	Gran injerencia en toma de decisiones
Poco aporte económico al país	Gran aporte económico al país

### Cambios en la identidad

Creemos que uno de los cambios más relevantes que surgirá del proceso “modernizador” que está afectando la pesca artesanal es la inserción de las mujeres en el campo laboral. Podemos suponer que la inversión de empresas en el sector creará nuevos puestos de trabajo. Así, la racionalización de las relaciones sociales de producción deberá cuestionar los roles que han sido históricamente asignados a los hombres y, especialmente, a las mujeres.

Otro factor que se puede leer como beneficioso para los pescadores es que el trabajo pesquero cuente con más tecnología y elementos de protección para los pescadores, los que comprenden desde la mejora de los equipos de apoyo en las lanchas (sistemas de radio banda marina, GPS, balsas salvavidas, etc.), hasta seguros de vida para la tripulación, en caso de algún accidente grave.

Por otro lado, está la posibilidad de acceso a mayores grados de información, especialmente por medio de la educación. Las culturas tradicionales, como la de los

pescadores artesanales, por lo general tienen un complejo sistema de transmisión del conocimiento. Es este un saber acumulado a lo largo de generaciones que se transmite en forma general (a todos) y específica (con particularidades y diferencias). Ocurre, sin embargo, que la tecnificación del lenguaje pesquero hace cada vez más profunda la distancia entre este tipo de conocimiento y el institucionalizado, mientras este último, precisamente por ser institucionalizado, puede ser impartido de manera más generalizada.

Gran parte de la identificación de los pescadores artesanales tiene que ver con el verse y decirse a sí mismos libres, con la posibilidad de decidir dónde, cuándo y con quién trabajar. Efectivamente, las relaciones entre los miembros de una tripulación son horizontales, sin importar el rol que cada uno de ellos cumpla al interior de una lancha. No se hacen distinciones entre el que es capitán y el proero, pues las faenas en el mar exigen un alto grado de integración que haga posible el trabajo en equipo para la pesca.

No es un trabajo de que el patrón es patrón, de que el dueño es dueño; no, aquí todos somos iguales. Porque al momento de hacer una cosa, todos andamos igual. Aquí no se diferencia quién es el dueño y quién el tripulante. Y en todas las lanchas pasa lo mismo. (Manuel Garrido, 36 años, pescador)

Es sin duda este factor el que explica el grado de horizontalidad aparente entre los compañeros de trabajo, que es la que ellos sienten y valoran inmensamente. Digo 'aparente' porque, a pesar de la horizontalidad en el trato, hay diferencias, sobre todo relacionadas con la repartición de los ingresos.<sup>6</sup>

La Ley de Pesca contempla el "Límite Máximo de Captura por Armador" o las más conocidas "cuotas de pesca". Estas son determinadas cantidades de pesca extraíble de alguna especie, y son otorgadas a los armadores por un determinado tiempo (que varía entre uno y diez años, dependiendo de las especies). Ellas pasan a ser de propiedad del armador, y pueden ser vendidas en su totalidad o para que un tercero las saque en un determinado momento. Actualmente las especies sometidas al régimen de cuotas son las que históricamente han explotado los industriales; sin embargo, la tendencia de la ley es que cada vez más especies entren en este régimen, ya que para las autoridades se ha convertido en el mecanismo de regulación de la extracción.

Una de las consecuencias más graves del cuoteo es la que se ha dado al interior de las tripulaciones. Al ser los recursos pesqueros propiedad del armador, este podrá subcontratar por un sueldo mínimo al resto de la bancada (tripulación de una lancha) para la extracción de los recursos que legalmente le pertenecen. O, si le parece más conveniente, puede decidir no sacar la cuota a la que tiene derecho, sino que venderla a una empresa industrial para que ellos la saquen, dejando a toda la bancada sin trabajo. Al otorgar los recursos pesqueros a los armadores, no sólo se están privatizando los recursos, sino que, además, se está privilegiando al sector con más recursos de toda la cadena productiva, dejando fuera de la repartición a los hombres que viven

<sup>6</sup> En Queule se trabaja con dos sistemas de reparto: la sociedad *a la parte* (la ganancia de una jornada de pesca se divide en determinadas partes iguales en función del dueño de la embarcación, dueño de los materiales, y el número de tripulantes), y los *proeros* (trabajadores que tienen sus redes propias y dan un porcentaje a la lancha).

de su trabajo en el mar y no de la inversión del capital.

La ley de que la pesca la pueden sacar solamente los dueños de embarcación no me parece justa, ya que hay mucha gente que no tiene embarcación y ellos quedan en condiciones desfavorables [frente] al patrón de embarcación. Porque el patrón de embarcación se puede buscar a otra persona y contratarla como un trabajador, y no como un compañero de trabajo. (Víctor Sepúlveda, 36 años, pescador)

Además de la enajenación de la fuente de trabajo de los pescadores —los recursos marinos—, se está poniendo en jaque la construcción misma de su identidad, ya que, al depender ellos económicamente de los dueños de las lanchas, todo el sistema de autoidentificación y valor basado en la independencia se derrumba. En efecto, si lo que los une al armador ya no es sólo un acuerdo mutuo para trabajar en conjunto, sino que una dependencia económica, la libertad e independencia de los pescadores se pierde definitivamente, pasando a ser asalariados dependientes de los dueños de las embarcaciones.

### *Las consecuencias en el plano económico-cultural*

La nueva Ley de Pesca tiene profundas consecuencias, tanto económicas como culturales, en la identidad de los pescadores artesanales. Retomando los conceptos de la teoría expuesta por Alegret (1998), el proceso de producción es multidimensional y cubre los aspectos políticos, jurídicos e ideológicos; establece una relación de interdependencia entre estos campos, y es una de las condiciones para la reproducción social. En este sentido, los cambios en el sistema económico acarrearán cambios en los otros sistemas que hacen parte de la cultura.

En el ámbito económico, el momento actual está marcado por la penetración del sistema capitalista, que se caracteriza por la tendencia al desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas y la acumulación de capital, regida por la búsqueda de la maximización de las utilidades y no por la satisfacción de las necesidades sociales (Godelier 1967). Generalmente, los intereses comerciales prevalecen por sobre las formas de vida, trabajo, cultura e identidad de un pueblo.

Por otro lado, estamos en presencia a un cambio profundo en la concepción misma del trabajo. Si este deja de ser la respuesta a una necesidad social y pasa a ser concebido a la manera capitalista (donde el valor de la mercancía incluye la utilidad o plusvalía, que en último término se refiere a trabajo no pagado), el trabajo mismo aparece como un objeto que tiene su precio (el salario). Es decir, se convierte en mercancía, se “cosifica” (Godelier 1967), con las consecuencias previsibles para la autopercepción identitaria de las personas en relación con su trabajo.

Godelier define las estructuras de producción como las operaciones destinadas a dar a la sociedad los medios materiales de existencia. Toda forma de producción se basa en distintos modos de combinar variables: recursos (en el caso en estudio, lanchas, petróleo, etc.), herramientas (artes de pesca), y hombres (pescadores), con el fin de obtener un producto aprovechable socialmente (pesca). Toda explotación supone conocer las propiedades de los objetos y aplicar habilidades para la extracción de los recursos. Además, las variables mencionadas se encuentran insertas en determinadas

realidades sociales y en un medio natural específico, los cuales operan como “restricciones” que limitan las posibilidades a las cuales se somete el sistema de producción. En Queule tenemos, por parte de los pescadores, un cuerpo de conocimiento profundamente relacionado con el medio en que viven, en el cual operan restricciones sociales (las mujeres no pescan) y naturales (mal tiempo, las épocas del año, etc.) que deben ser comprendidas y sopesadas para el buen término de la producción. La combinación de estos factores, por la naturaleza del trabajo, se efectúa en las “unidades de producción” (tripulación de una lancha). Por otro lado, la relación técnica con la naturaleza se da en la división de los roles de los individuos económicamente activos de la sociedad (diferencias en las ocupaciones de hombres y mujeres).

Las estructuras de distribución son las que determinan en una sociedad “las formas de apropiación y de uso de las condiciones de la producción y su resultado, el producto social” (Godelier 1967: 265). La apropiación de los recursos está sometida a reglas explícitas que definen los derechos que los miembros de la sociedad tienen sobre los objetos. Lo que vemos acá es un cambio en los factores de producción. Se trata de un cambio fundamental en la concepción de la pesca, donde los peces pasaron de ser propiedad del Estado a ser propiedad de unos pocos. Así lo leen y entienden los pescadores, así se consolida en la ley:

Porque yo entiendo que el Estado está para preservar o cuidar los intereses de todos los chilenos. Y la Subsecretaría de Pesca, en estos momentos está viendo por los intereses de los que tienen más, que son pocos. (Manuel Garrido, 36 años, pescador)

Godelier (1981) sostiene, además, que no es el trabajo del individuo el que funda, en último término, la propiedad comunal, sino que la pertenencia a una comunidad anterior es lo que garantiza el acceso a los recursos, “convirtiéndolo en detentador, pero no en propietario, de los derechos de uso” (p. 73). Esto es, finalmente, lo que buscan los pescadores: que los derechos legales respondan a los usos sociales de los recursos. Los pescadores artesanales son y han sido desde siglos comunidades enteras que viven de la explotación de los recursos marinos; es, por lo tanto, la comunidad en su conjunto, la legítima dueña de ellos. Así lo entienden y defienden los dirigentes de la pesca artesanal:

Los derechos de pesca, ¿de quién son? Es la pregunta que nosotros hacemos. ¿Son del dueño de la embarcación, que tiene el capital? Los derechos de pesca, ¿también son de los pescadores artesanales? Los derechos de pesca, ¿también son de las encarnadoras? Los derechos de pesca, ¿son de la gente que trabaja en la caleta? Los derechos de pesca, en fin, ¿son de la comunidad? ¿O son derechos individuales, como pretende hacer el Estado? [...] Entonces los derechos de pesca son colectivos, los derechos de pesca son de la comunidad, no son individuales. Y eso lo vamos a defender con todo. (Cosme Caracciollo, presidente de la Confederación Nacional de Pescadores Artesanales de Chile, Conapach)

Es interesante recalcar esta distinción cuando, en nuestros días, el ser propietario (como ocurre actualmente con las cuotas) implica el derecho a vender y comprar la propiedad que se posee. Sin embargo, desde esta óptica debiera ser distinto: ¿por qué un armador, o un pescador, va a tener el derecho de vender los recursos que son de toda la comunidad? Por otro lado, a diferencia del sistema capitalista, en las

sociedades tradicionales, mediante repartos y donaciones, se expresan relaciones recíprocas entre los miembros productivos e improductivos de una sociedad. En el caso de Queule, como en otras caletas, a la llegada de las lanchas en el muelle se inicia un proceso de circulación de los pescados, donde se regala y entrega a los miembros de la comunidad que no pueden salir a pescar.

Las estructuras de consumo hacen referencia al consumo de los factores de producción. El consumo es la forma mediante la cual el sistema de producción asegura su existencia y reproducción. Por esto, las estructuras de consumo están sometidas tanto a las reglas técnicas de producción como a las reglas sociales sobre la apropiación de los factores de producción. Así, tenemos en Queule dos tipos de consumo tendientes a asegurar la continuidad del sistema productivo: uno relacionado con la producción y que hace referencia a la compra de insumos para salir a la pesca (petróleo, equipos de las lanchas, adquisición y arreglo de las artes de pesca, etc.);<sup>7</sup> y otro que hace referencia al mantenimiento y reproducción de las personas (la comida, la casa, la educación de los niños, la ropa, etc.).<sup>8</sup>

## Proyección a futuro y expectativas

Como hemos visto, las expectativas de los pescadores apuntan, por un lado, a las condiciones de trabajo, fundamentalmente a través de la mejora de la flota, la explotación de nuevos recursos, precios más adecuados y canales de comercialización más eficaces, incorporación de nuevas tecnologías en la pesca, etc.

Identificamos dos tipos de factores que van a ser determinantes a la hora de definir el futuro de la pesca artesanal, y de caletas como Queule. En el primero se encuentran las condiciones generales de acuerdo en las cuales se mueve este proceso. La pesca artesanal se mueve dentro de un sistema político, económico y organizacional más amplio. Desde la perspectiva económica, las formas de explotación artesanal aparecen como unidades de producción subdesarrolladas, con poca capacidad productiva, y cuyas relaciones de producción están mediadas por intereses sociales antes que instrumentales. No se les otorga validez a los elementos culturales ni a la particular forma de entender la vida ni el trabajo en el mar. Llama la atención que, en la pesca, el proceso de privatización es muy tardío en comparación con el de otros recursos naturales.

Íntimamente ligado a los aspectos económicos, está la tendencia de la Ley de Pesca, la cual, al estar determinada por un sistema económico liberal, reconoce a los pescadores artesanales sólo en función de su ocupación productiva,<sup>9</sup> obviando a las comunidades y culturas que en torno a ella se desarrollan. Este hecho se da tanto

<sup>7</sup> Un tipo de consumo productivo que se da en Queule, como en otras caletas, es la “pesca cautiva”, la cual se caracteriza por un endeudamiento con el comerciante en las épocas de pesca escasa, con el compromiso de venderle a él cuando salga más cantidad. Este mecanismo crea una dependencia de los pescadores y una libre especulación de los comerciantes, quienes, al tener asegurada la entrega, fijan los precios de forma arbitraria y no siempre en relación con el precio del mercado.

<sup>8</sup> Otro sistema de endeudamiento se da en el ámbito doméstico, y es el de provisiones de comida en los almacenes del pueblo que dan “fiado”, y que son canceladas a la vuelta de los pescadores. La irregularidad de los recursos pesqueros y la poca capacidad de ahorro llevan, así, a los pescadores y a sus familias a crear distintas estrategias de consumo.

en el nivel “nominal” como en el legislativo: al no existir, no tienen derechos sobre los recursos. Las mismas caletas de pescadores se definen en función de su aspecto productivo<sup>10</sup> y no cultural. Nos parece que, en este sentido, hay un profundo y arduo trabajo de las organizaciones de pescadores y desde las Ciencias Sociales en lo que será la discusión y aprobación de esta ley, en cuanto deberán posicionar los temas culturales en la agenda legislativa.

Para tener algún grado de representación que logre insertar los intereses de los pescadores en la agenda política del país, es fundamental que exista un movimiento de pescadores articulado y fuerte. En este sentido, la Conapach (Confederación Nacional de Pescadores Artesanales de Chile) aparece como la organización más importante a escala nacional, tanto por su alto número de afiliados como por la claridad de las posturas y discursos que sustenta. Un aspecto fundamental en este sentido es que la Conapach sea capaz de articularse a través de sus federaciones regionales, y llegar a los sindicatos, en un proceso de información y de concientización de los pescadores. El momento para hacerlo es ahora, y los dirigentes y los pescadores lo saben. En este sentido, el grado de cohesión y de fuerza, de manejo de información y capacidad de toma de decisiones que tengan las organizaciones locales es un factor esencial en el futuro de la pesca artesanal.

El segundo tipo de factores incluye los que dicen relación con las condiciones internas de las comunidades y las posibilidades de control sobre los procesos de modernización que ellas tengan. Ante el panorama general descrito, que parece bastante pesimista, la mayor posibilidad de un desarrollo económico integrado a la cultura y la forma de vida de comunidades como Queule es que mantengan grados de control sobre los procesos de modernización en sus localidades. Sólo en la medida en que estos grupos se encuentren medianamente preparados, capacitados, con una organización social fuerte, será posible frenar las consecuencias perversas de este proceso. Son los espacios locales los llamados, primero, a tomar conciencia sobre lo que sucede; y segundo, a decidirse a actuar sobre ello. Los pescadores de Queule lo saben bien; lo supieron cuando expulsaron a los barcos industriales de las 5 millas marinas que les pertenecen. Lo supieron en los cortes de carretera y lo saben ahora que una empresa privada quiere llegar a invertir en las lanchas para la extracción de la sardina y anchoveta, y ellos se negaron, como sindicato. Y lo saben en este momento más que nunca, cuando la empresa Celulosa Arauco quiere verter sus desechos en la bahía de Queule. Pero, sobre todo, este control se vuelve real en la medida en que las comunidades tengan acceso y derechos sobre los recursos que se explotan comunitariamente. Y no sólo sobre los peces, sino también sobre la infraestructura de los muelles y todas las herramientas que puedan dar un valor agregado a su producción, sin que dicho valor quede en manos de terceros, sino que dentro de la comunidad.

El control de la comunidad sobre la producción pasa, además, por la mejora de los canales de comercialización mediante mecanismos como las cooperativas, que

<sup>9</sup> La legislación chilena define la pesca artesanal como “actividad pesquera extractiva realizada por personas naturales que en forma personal, directa y habitual, trabajan como pescadores artesanales” (Ley de Pesca 1992).

<sup>10</sup> La Ley de Pesca define las caletas de pescadores como “áreas en las cuales se realiza parte importante de la actividad, vale decir, varado, fondeo y reparación de embarcaciones, preparación de artes y aparejos de pesca, entre otras”.



aseguren la compra del pescado a un precio justo para los pescadores y, a la vez, sean capaces de responder a las necesidades de dinero en los períodos de mala pesca. Sólo así se puede terminar con la pesca cautiva y la manipulación de los precios por parte de los comerciantes.

El cuadro siguiente muestra dos modelos polares —el “pesimista” y el “optimista”— de lo que podría ser el futuro de las comunidades pesqueras artesanales frente a la modernización. Digo modelos “polares” porque establecen límites posibles, siendo factible en la realidad encontrar un sinnúmero de modalidades intermedias entre ambos. (*ver página siguiente*)

El futuro de la pesca artesanal en comunidades como Queule está ligado también a la constitución de redes donde funcione un comercio que no sólo vea la cantidad de explotación en millones de pesos, sino también los rostros de los hombres y mujeres que están tras ello. Depende, al mismo tiempo, de la creación de mecanismos para potenciar la venta de productos con denominación de origen, de manera que la pesca artesanal logre un valor agregado a su producción. En fin, implica una serie de ajustes que dependen en gran parte de las comunidades y de su capacidad de gestión, decisión y administración. Pero también exige de las autoridades que sigan potenciando e invirtiendo en caletas como Queule,<sup>11</sup> y sobre todo aseguren a los habitantes de estas localidades el acceso a los recursos de los que dependen para sobrevivir.

Este desarrollo controlado y gestionado por la comunidad sólo puede darse en comunidades que tengan claros sus intereses, un alto grado de autonomía y de gestión, acceso a la información y capacidad de análisis, una fuerte cohesión social y vínculos creados en torno a la identidad como comunidades pesqueras.

## Referencias bibliográficas

- Alegret, Joan Lluís. 1998. “L’anthropologie maritime comme champ de l’anthropologie sociale et culturelle”. En *Cahiers de la DRAC, Provence-Alpes-Côte d’Azur*, no. 7: *La construction des sources. Anthropologie maritime* (diciembre): 18-24. En <http://biblioteca.udg.es/gespm/gespm/Aix2.pdf>
- Di Tella, Torcuato et al. 2004. *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Ariel Ediciones.
- Godelier, Maurice. 1967. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI, Editores.
- . 1981. *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama.
- Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*. Santiago: LOM Ediciones.
- McGoodwin, James R. 2002. *Comprender las culturas de las comunidades pesqueras: clave para la ordenación pesquera y la seguridad alimentaria*. Roma: FAO, Serie Documentos Técnicos de Pesca, no. 401.
- Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, Chile. 1992. Ley General de Pesca y Acuicultura.

<sup>11</sup> En este sentido, la caleta de Queule es una caleta “modelo”, por la alta inversión que el Estado ha hecho en ella. Infraestructura como muelles, cámaras de frío y hielo, boxers, sala de proceso, oficinas, etc., son las propiedades más importantes que actualmente tiene el sindicato en su poder. Sin embargo, falta apoyo en la gestión comunal y local para que toda esta infraestructura tenga un uso real y comunitario.

<b>Esfera</b>	<b>“Modelo pesimista”</b>	<b>“Modelo optimista”</b>
<b>Económica</b>	Modernización avasalladora	Modernización controlada por la comunidad
	Desaparición de las comunidades pesqueras	Mejora de las condiciones de trabajo
	Más tecnología y seguridad, controlada por las empresas	Más tecnología y seguridad controlada por los pescadores
	Intereses económicos privados	Denominación de origen Mejora de procesos de comercialización
	Propiedad privada de los recursos	Propiedad colectiva/ función social de los recursos
	Inserción dentro del modelo industrial	Potenciación de su particularidad
<b>Social</b>	Falta de cohesión social y redes	Redes sociales fuertes Fortaleza de la comunidad
	Poco capital social	Altos grados de capital social
	Pérdida de la independencia Proletarización de los pescadores	Independencia
	Individualización, individualismo	Solidaridad
	Pérdida del sentido de comunidad	Alta cohesión social
	Incapacidad de enfrentarse al poder	Capacidad de enfrentarse al poder

En [http://www.sernapesca.cl/paginas/regulacion\\_sectorial/listado2.php?c=001006001001](http://www.sernapesca.cl/paginas/regulacion_sectorial/listado2.php?c=001006001001)  
 Recasens Salvo, Andrés. 2003. *Pueblos de mar. Relatos etnográficos*. Santiago: Bravo y Allende Editores.





"Símbolos III", 1983. Esmalte sintético sobre papel, 110 x 77 cm. Serie *Símbolos Urbanos*.

## Identities juveniles

Los jóvenes de comienzos del siglo veintiuno nos sorprenden con sus músicas estridentes, sus pinturas murales o graffiti que llenan las calles de colores y trazos enigmáticos, sus peinados, tatuajes, vestimentas y tenidas. Nos sorprenden por la globalización de sus costumbres, por la localidad de sus problemas, y por la profundidad de sus miradas sobre la sociedad. Es este un tema complejo y poco estudiado. Y es quizá la cuestión social más importante del Chile moderno y urbano de esta época, y quizá también la cuestión más importante en todo el mundo actual. Los jóvenes que son y se sienten segregados, excluidos, fuera del sistema tanto de trabajo, como cultural y político: esos jóvenes tienen mucho que decir, buscan desesperadamente su propia identidad, y de ello trata esta sección.

# Jóvenes y hip hop en Santiago

## Nuevas imágenes y tensiones identitarias\*

Pablo Arriagada D.\*\*  
pabloarriagada@hotmail.com

Frente a las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que forman parte del proceso de globalización, emergen las culturas juveniles como metáforas densas de aquellos cambios y como nuevos espacios de reflexión sobre ellos. Los estilos particulares de vestir, ver y pensar el mundo que forman parte de estas culturas dan cuenta de ausencia, búsqueda y construcción de sentidos. En este contexto, este trabajo presenta algunas reflexiones y conclusiones de un estudio exploratorio de la escena hip hop en Santiago, que durante la última década se ha convertido en un importante referente de identidad cultural para distintos jóvenes del país. Las formas y los contenidos presentes en esta particular cultura urbana hacen visibles diversas tensiones que tienen que ver con el hip hop mismo, y otras que se establecen entre los jóvenes y el resto de la sociedad.

### Introducción

\* Este trabajo tiene su origen en un estudio exploratorio sobre culturas juveniles, realizado por Pablo Arriagada, Paula Codocedo y Alejandra Sandoval, condensado en el informe "Jóvenes urbano-populares. El caso del hip hop" (2003), proyecto Fondecyt 1020266, "Identidad e Identidades. La construcción de la diversidad en Chile" (véase [www.identidades.cl](http://www.identidades.cl)). Nuestros agradecimientos a todos aquellos jóvenes que colaboraron con sus experiencias y proyectos al desarrollo de esta investigación.

\*\* Licenciado en Antropología, mención Antropología Social, Universidad de Chile.

Nuestra investigación sobre jóvenes y hip hop,<sup>1</sup> junto con otros estudios de caso, forman parte de un proyecto mayor, que se inserta en un debate actualmente en boga y que tiene que ver con la necesidad de reflexionar respecto de quiénes somos nosotros, los chilenos. Esto toma mayor fuerza aún en el marco del Bicentenario, que nos lleva a plantear cuál es el país y el tipo de sociedad que queremos construir. Estas preguntas, en este caso orientadas a y desde la cultura hip hop desarrollada por jóvenes urbanos, tienen que ver con la necesidad de imaginarnos y contarnos un nuevo “cuento” sobre nosotros mismos (Lechner 2002: 13), y adquieren importancia cuando se aprecia que, en el contexto de la globalización, los referentes clásicos de identidad pierden su fuerza.

Esta presentación debe entenderse como un esfuerzo por hacer visible una de las nuevas maneras de construir identidad y de contarse a sí mismos presente en cierto sector de los jóvenes chilenos. Se trata de una manera de ser y de hacer que tiene sus orígenes fuera de las fronteras nacionales, pero que es apropiada y (re)interpretada desde lo local, en un ejercicio en que los símbolos tradicionales van quedando desenchajados. Por ello, para comprender este fenómeno daremos cuenta primero del contexto mayor en que se dan estos procesos identitarios, vale decir, el marco cultural de la globalización. Luego se examinará ciertos conceptos ligados a la investigación sobre la juventud y relativos al escenario específico de esta investigación, el de las culturas juveniles en Santiago. Para terminar, se revisará la metodología y se expondrá algunas conclusiones a que llevó la investigación realizada.

## Globalización: contexto de cambios e incertidumbres

Las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales —entendidas desde las ciencias sociales como parte de una tendencia mayor, la de la globalización— se traducen en la vida cotidiana de las personas en diferentes incertidumbres y conflictos, vinculados tanto a las nuevas formas con que se les presenta el mundo, como a las estrategias emergentes para desarrollarse en él. Una serie de instituciones sociales y culturales sobre las que se han construido las sociedades modernas han ido entrando en crisis o transformándose, producto de la nueva organización del mundo, y paralelamente pierden protagonismo los discursos e imaginarios clásicos sobre los que se construía identidad. La importancia y las formas tradicionales de la política, el trabajo, la familia y la autoridad, entre otros, entran en discusión y tensión con las nuevas realidades. Así, se aprecia cómo la política se ha ido fusionando con los medios de comunicación y ha perdido el prestigio que antes tenía; cómo el trabajo se ha hecho inestable y pasajero para grandes sectores de la población; también vemos cómo los modelos de familia tradicional cambian en función de las metas individuales y, sobre todo, cómo las autoridades del mundo parental ya no tienen el poder absoluto que alguna vez ostentaron sobre las generaciones más jóvenes.

Entre los cambios globales más visibles destaca el protagonismo que han alcanzado

<sup>1</sup> El hip hop es un movimiento cultural nacido a fines de los años setenta y principios de los ochenta. Originalmente surgió en barrios marginales de Estados Unidos, como el Bronx en Nueva York. Se compone básicamente de cuatro “elementos” de expresión: el MC (o rapero), el DJ (*disk jockey*), el BBoyz (practicante del *breakdance*), y el graffiti. Actualmente ha sido adoptado y adaptado por jóvenes de todo el mundo.



los medios de comunicación de masas. Consecuencia de ello es la menor visibilidad que hoy tienen las estructuras macrosociales, dado que han sido subordinadas a los circuitos no materiales y diferidos de comunicación (García Canclini 1990 y 1995). Sucede que los medios de comunicación masiva fragmentan las interacciones personales. Por otra parte, la posibilidad cierta y virtual de alcanzar cualquier punto del planeta, junto con la inmediatez que ofrecen las cada vez más veloces tecnologías, generan la sensación de que todo se mueve, de que nada es permanente e idéntico, por lo que quizás las maneras tradicionales de construir identidad ya no serían competentes para esta dinámica.

La revolución de las comunicaciones a las que nos vemos convocados ha colaborado con la universalización de los mercados y el avance del capitalismo posindustrial, como también con la difusión del modelo democrático como forma ideal de organización de la polis (Brunner 1998: 27). Además, sobre esta dimensión política del fenómeno, se constata que los metarrelatos y las grandes historias como “sentidos entran en procesos de disolución o debilitamiento, mutando las identidades individuales y colectivas, aumentando las incertezas y relevando las preguntas por el Yo y el Nosotros, es decir, produciendo crisis de identidad” (Espinosa 1994: 315). Frente a este fenómeno, algunos autores reaccionan de manera apocalíptica, señalando que la globalización acarrearía una inevitable homogeneización cultural, cuyo puntal estaría dado por una “norteamericanización” del consumo en un primer momento, y posteriormente de los elementos que conforman las culturas locales. Y es cierto que en este nuevo orden mundial los intercambios culturales se desarrollan de manera asimétrica, pero no por ello podemos proclamar la disolución de las particularidades culturales ni vitorear el fin de la historia, como algunos hacen.

Si bien en este proceso hay un modelo cultural imperante, también vemos movimientos opuestos y diferentes estrategias frente al vaciamiento de sentido; emergen otras formas de situarse en el mundo, que tendrían que ver con una explosión de microrrelatos, con apropiaciones y reinterpretaciones desde las culturas particulares, que muchas veces se saltan y obvian al Estado-nación<sup>2</sup> como matriz de identidad. Se trata de movimientos étnicos, de nuevas tendencias de alimentación, de caminos místico-religiosos, elaborados y recorridos por tribus urbanas u organizaciones temáticas. Se construyen así diversos y nuevos sentidos que muchas veces juegan y seducen desde la lógica del consumidor (“consumo, luego existo”), y otras desde nuevas lógicas ciudadanas. Son distintas estrategias en torno a las cuales las identidades culturales estarían articulándose, elementos en constante adaptación y negociación y no exentos de tensiones. Además de la globalización y de las transformaciones tecnológicas en curso, estos microrrelatos estarían dando cuenta del clima cultural de esta época, definido por algunos como posmodernidad, por otros como la lógica cultural del capitalismo avanzado, y también como sobremodernidad.<sup>3</sup> En definitiva, es un nuevo escenario que parece alejarnos de las promesas certeras de la modernidad y situarnos frente a

<sup>2</sup> Al parecer, las identidades ligadas a nacionalismos referidas a los territorios y símbolos (banderas, escudos, “folclor oficial”, etc.) de los países ya no poseen la centralidad que en alguna época ostentaron. Sin embargo, no hay que negar que por cuestiones de contingencia reaparecen cada cierto tiempo en algunas ocasiones ligadas a conflictos económicos o políticos, y a veces vinculadas a cuestiones deportivas, entre otras.

un sinnúmero de incertidumbres que debemos sobrellevar.

En este marco de reflexión emerge el interés por el estudio de la transformación de las identidades culturales, y particularmente de las juveniles urbanas, ya que pueden ser consideradas como metáforas densas de aquellos cambios a los que hacíamos mención y también como un espacio nuevo de reflexión de esos mismos procesos. Los jóvenes, principalmente los de las ciudades, en la actualidad son un grupo muy sensible a estas mutaciones, ya que se encuentran altamente expuestos a las dinámicas culturales auspiciadas por la globalización. No obstante, antes de profundizar en la realidad juvenil investigada, es necesario desarrollar algunos elementos conceptuales que nos ayuden a comprenderla de mejor manera.

## Conceptos para la investigación en juventud

La indagación en torno al tema de la juventud surge de la necesidad de comprender de mejor manera los nuevos procesos identitarios en el marco de la globalización. Hacerlo desde una cultura juvenil tiene relación también con el interés por hacer visibles positivamente las diferencias existentes en las juventudes, en la otredad que representan. Esta perspectiva busca alejarse de un sesgo normativo que durante mucho tiempo sólo ha aportado con la estigmatización y la instalación del “joven problema”. Se requiere ir más allá, pues el estigma de la delincuencia impide ver las particularidades del mundo juvenil y las posibles alternativas presentes en él. Las identidades se construyen y se representan frente a otros. Aquello que es diferente, lo distinto, la otredad que es la juventud, ha sido negada por el nosotros tradicional. La criminalización con que los medios de comunicación nos presentan al joven urbano popular obstaculiza una comprensión profunda de los fenómenos que se dan en este grupo de la sociedad.

La juventud en tanto fenómeno no se ha configurado de manera permanente como una realidad y preocupación para la sociedad. Si bien existen datos que nos permiten afirmar que el papel de los jóvenes en las distintas sociedades históricas ha sido relevante, no podemos asimilar ni comprender de igual manera el papel que se les dio y el que asumieron los jóvenes en distintos momentos históricos, que remite a diferentes concepciones de juventud. Una revisión del papel y la realidad a la que los jóvenes se enfrentaron en distintas épocas de la historia occidental permite detectar elementos que han sido una constante hasta el día de hoy, y que tienen que ver con una tensión entre la aceptación y el rechazo que los jóvenes viven en la sociedad (Sandoval 2002).

Históricamente ha existido una aceptación y valoración positiva de los jóvenes,

<sup>3</sup> Sobre el concepto de ‘sobremodernidad’, Augé dice: “Neologismo por neologismo, les propondré por mi parte el término de sobremodernidad para intentar pensar conjuntamente los dos términos de nuestra paradoja inicial, la coexistencia de las corrientes de uniformización y de los particularismos. La situación sobremoderna amplía y diversifica el movimiento de la modernidad; es signo de una lógica del exceso y, por mi parte, estaría tentado a medirla a partir de tres excesos: el exceso de información, el exceso de imágenes y el exceso de individualismo; por lo demás, cada uno de estos excesos está vinculado a los otros dos”. Marc Augé, “Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana”; en <http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm> (visitado 6 octubre 2005). De Augé, véase también *Los no lugares* (1992).

que surge a partir de un culto por el cuerpo joven. La imagen de salud y fortaleza es valorada desde Grecia y sus olimpiadas, luego en la Roma clásica, donde se levanta como un ícono de la belicosidad, pasando por el uso propagandístico que se le dio durante la Alemania nazi. Y hoy en día, el culto a la juventud está presente en todos los medios de comunicación a través de imágenes idealizadas que apelan al consumo de los más variados productos.

En el otro polo, se puede apreciar una serie de conceptos negativos con que las sociedades han estigmatizado a los jóvenes, donde aparecen recurrentemente ligados a fenómenos que contradicen los órdenes sociales de cada época.<sup>4</sup> Es así como a lo largo de la historia se ha tildado a la juventud de desordenada, inmoral y desviada, visión hoy patente en la estigmatizada imagen del joven popular urbano, que muchos medios de comunicación y sectores sociales asocian directamente a la delincuencia.<sup>5</sup>

La juventud, en tanto conceptualización de etapa diferenciada de vida y constructo sociológico, es un fenómeno relativamente moderno, que sólo habría emergido y luego se vería difundido con la aparición de la escuela como institución educativa especializada (Sandoval 2002; Silva 2002). El "ser joven" surgió directamente ligado al imaginario del joven estudiante urbano, y de preferencia varón. Pero se trataba de una identidad concebida sólo como espacio de tránsito hacia la integración a la sociedad establecida, un paso hacia la adultez; y frente a ello, cualquier vía alternativa quedaba catalogada como anómica. Desde otra mirada, la emergencia de lo juvenil en la sociedad contemporánea sólo se consolidaría con la aparición de un consumo cultural distintivo, referido al grupo de pares, a las vestimentas, a diversos gustos ligados a un nuevo uso del tiempo libre, y vinculados a los orígenes de la música rock. Actualmente, sin embargo, mucho de lo que definimos como juvenil ya no corre dentro de las aulas. Hay una tensión en el espacio escolar que se pone de manifiesto con los diversos conflictos provocados por el choque de jerarquías e imaginarios que ya no cuadran: desde la juventud se cuestiona la convivencia escolar, el rol del profesorado, la verticalidad de las normas; desde la institucionalidad, emergen nuevos estilos de colegios, nuevas metodologías y acercamientos.

Limitar la comprensión de lo juvenil al ámbito de la escuela, quedarnos en los índices sociodemográficos o pensar el imaginario de lo adolescente como aquella etapa en que los y las jóvenes estarían "en vías de" o "a la espera de" ser adultos con todos sus derechos, responde a una perspectiva adultocéntrica de comprensión. Así lo señala Duarte (1996) al criticar esos enfoques en que lo adulto y lo tradicional haría invisibles las propuestas juveniles. Cuando no nos abrimos a indagar en las nuevas propuestas identitarias juveniles, las investigaciones se cierran en temáticas integracionistas donde la tríada formada por la delincuencia, las adicciones y la violencia terminan acaparando toda la atención e instalando un imaginario peligroso. El enfoque aquí presentado y los conceptos siguientes, buscan salir de ese modelo.

<sup>4</sup> Esta visión está bien representada en la clásica historia de Romeo y Julieta, que por contravenir los órdenes sociales de su entorno y de sus familias, deben terminar autosacrificándose en pos de valores que no logran concretar.

<sup>5</sup> "Así como la izquierda fue el Enemigo Interno en un contexto donde el principal valor del Estado era el control del poder, hoy tenemos que el joven de población es el Enemigo Interno de un contexto donde el principal valor es la propiedad" (Ramos y Guzmán 2000).

## Culturas juveniles y tribus urbanas

En el actual contexto de mutación cultural, las identidades juveniles se vinculan particularmente con la abundancia simbólica que ofrecen los medios de comunicación de masas y el consumo.<sup>6</sup> Ello señala la pertinencia de dejar de pensar exclusivamente desde el modelo de exclusión-inclusión, o desde la tríada delincuencia-adicciones-violencia, para indagar en los significados de las culturas juveniles y en sus propias dinámicas.

En esta línea, una perspectiva cultural de la juventud destaca como una entrada que permitiría una comprensión más profunda del fenómeno. Al respecto, en el curso de la investigación adoptamos el concepto de “culturas juveniles”, una teorización que lleva a mirar a la juventud a partir de la diferencia, dejando de lado los temores instalados, lo que permite dar cuenta de distintas juventudes e identidades juveniles y de sus aportes a un nuevo orden social. Las culturas juveniles son todas aquellas formas y maneras en que, colectivamente, los jóvenes comunican sus experiencias sociales a través de la organización y construcción de maneras de ser. Apuntan a la creación de distintos estilos de vida, que generalmente desarrollados en el tiempo libre. Son espacios que son propios de los jóvenes y que marcan diferencias, ya sean territoriales o corporales. Se trata de micro-sociedades que se desarrollan de manera autónoma respecto del mundo adulto y que buscan diferenciarse de sus instituciones (Matus 2001).<sup>7</sup>

En las culturas juveniles destacan, por su carácter llamativo, diversas manifestaciones “espectaculares” a las que adhieren los jóvenes, generalmente vinculadas a estilos musicales y a los consumos culturales asociados.<sup>8</sup> Se trata de productos en constante tensión con las instituciones y los símbolos de la cultura dominante y con el mundo adulto. En estos casos, lo juvenil estaría tomando la forma de “microculturas”, con prácticas y significados distintivos, utilizados por grupos de jóvenes en los lugares cotidianos, entre los cuales adquieren especial relevancia el barrio o ciertos espacios simbólicos de la ciudad. Para referirse a estos grupos, Maffesoli (1990) alude a la neotribalización en las sociedades posmodernas: estaríamos frente a tribus urbanas

<sup>6</sup> Al respecto es muy interesante la mirada de Beatriz Sarlo, en *Escenas de la vida posmoderna* (2002), donde analiza la condición posmoderna y la forma en que los jóvenes estarían dialogando con ella. En esta línea, revisa realidades como los shopping-malls, los video-games, la cirugía plástica, el zapping, etc.

<sup>7</sup> En *Carrete y culturas juveniles...* (2001), Matus comprende a las culturas juveniles a partir de la definición de Carles Feixa, como la forma o “la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente, mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales”. Esta definición amplia se acota a coordenadas de espacios y tiempos particulares en donde se desarrolla la “aparición de micro-sociedades juveniles, con grados significativos de autonomía respecto de las instituciones adultas”. Entre los muchos libros de Carles Feixa sobre estos temas, puede citarse *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud* (Torino: L’Occhiello, 1988); *La joventut com a metàfora: sobre les cultures juvenils* (Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1993), *De jóvenes, bandas y tribus* (Barcelona: Ariel, 1998).

<sup>8</sup> Entre ellos, el graffiti y el *breakdance*, parte del hip hop, expresiones que rompen con la homogeneidad del paisaje urbano a través de técnicas que sólo sus cultores pueden desarrollar y comprender. En ese ámbito es interesante la discusión sobre la cripticidad de estas expresiones y respecto de hasta qué punto pueden valorarse como discursos de identidad “hacia fuera”.



Figura 1. Graffiti, como texto identitario

opuestas a la homogeneización de la cultura de masas, en las cuales la racionalidad moderna estaría dando paso a una nueva forma de hacer sociedad, más afectiva y cotidiana. Así, estos grupos estarían relacionados con una lógica emocional caracterizada por la “fiscalidad de la experiencia” ejecutada sobre el propio territorio, lo que revela otra tensión: la paradoja de que a mayor globalización y cosmopolitismo metropolitano parece ser mayor el deseo de identificación localista e intimista (Zarzuri y Ganter 1999).

Podríamos mencionar muchos grupos que estarían funcionando como “círculos de protección” frente a la incertidumbre posmoderna; se trata de identidades que destacan por sus expresiones de tipo estético, pero que van más allá de las puestas en escena; son comunidades emocionales que también deben interpretarse como manifestaciones de carácter político. Se trata de estrategias que habría que leer como metáforas del cambio social (Reguillo 2000),<sup>9</sup> que a través de su desarrollo divulgan contenidos y discursos no oficiales, planteando nuevas concepciones e imaginarios de sociedad.

### *El hip hop, microcultura y mito juvenil*

<sup>9</sup> Al interpretar las formas juveniles, emergen contenidos de carácter político que no deben obviarse; si bien hay muchos casos que responden a movimientos ligados a las modas homogeneizadoras, no hay que dejar de lado la capacidad crítica y transformadora presente en estos movimientos. Son las “estrategias del desencanto” de las que habla Reguillo.



Al dialogar con expertos en el tema y con gente que trabaja en proyectos ligados a la música y a los jóvenes, lo primero que destaca es un escenario caracterizado por abarcar, cada vez más, diversos estilos. Y estos, por su parte, tienen que ver con una multiplicidad de nuevas formas de agrupación que se organizarían en torno a distintos tipos de actividades, entre las que destacarían las de tipo sociocultural. Son formas de ir con otros en este mundo: “Yo voy con mi piño”, voy con mis pares recorriendo un entorno que es hostil y que está lleno de incertidumbres, a diferencia de aquel mundo de los sesenta en que los megarelatos y sus utopías ordenaban la participación política. En el ámbito de las culturas juveniles, diversos estudios han mostrado cómo los jóvenes construyen en determinadas condiciones sus propias respuestas identitarias y manifestaciones político-culturales.

En la ciudad de Santiago existen agrupaciones de distinto tipo que podrían catalogarse como culturas juveniles. Son nuevas formas de asociación que surgen en distintos espacios de la ciudad, y que se levantan a partir de imaginarios globalizados, pero que a la vez adhieren con fuerza a específicos espacios locales. Un rasgo identificador de estas “tribus” es su aglutinarse en torno a estilos musicales potentes que remiten a contenidos identitarios y que constituyen el núcleo sobre el cual se han desarrollado “microculturas” juveniles. Entre esos estilos están el punk y sus posturas anarquistas, como también la producción de algunos grupos que están conversando con las raíces tradicionales; la música latina ligada al estilo de los Fabulosos Cadillacs; el mundo del *heavy metal* y todas sus vertientes presentes con fuerza desde los ochenta; la emergente música y cultura del *reggae*; la onda gótica y su estética ligada a la tristeza, a la muerte y a una especie de barroco contemporáneo; y una serie de estilos musicales que agrupan a los jóvenes de Santiago en torno a específicas formas de ser. Son discursos que no tienen cabida en los grandes medios de comunicación, si no es para ser presentados como un producto más del *retail* o de algún catálogo —que sí están instalados en la sociedad y en sus espacios cotidianos—, a manera de un movimiento cultural alojado en las calles y en los cuerpos, y que es mucho más fuerte de lo que allí aparece.

Uno de estos escenarios es el constituido por el universo de prácticas asociadas a la cultura hip hop, que, habiéndose desarrollado en Estados Unidos, se ha ido instalando en nuestro continente a manera de horizonte de referencia para muchos jóvenes de nuestros países. Opera como referente discursivo, como conjunto de mediaciones interpretativas y como punto de partida para prácticas micropolíticas desde las cuales se han ido articulando comunidades de acción, las que cobran gran visibilidad en las ciudades. Sin duda alguna, el hip hop es el estilo musical que más destaca en este diverso panorama de Santiago, tanto por su posicionamiento en términos de mercado, como por la fuerza con que parte de la juventud se ha apropiado de sus discursos y contenidos durante la última década. El hip hop opera claramente como referente de identidad cultural para un gran sector de jóvenes populares urbanos, como pequeña mitología<sup>10</sup> en que sus miembros pueden imaginar y poner en escena una identidad, articulando una dimensión simbólica y todo un sistema de comunicaciones en las calles de la ciudad, ya sea a través de la música, de la lírica de las canciones, del baile

<sup>10</sup> En el sentido de que sus cultores reconocen una historia común ligada a espacios y tiempos que han pasado a constituirse en hitos fundacionales y símbolos de identidad para la comunidad en cuestión. Es la “comunidad hip pop”, que además de recordar esos hitos, se celebra a sí misma por medio de sus prácticas culturales.





Figura 2. Encuentro nacional de breakdance  
y del graffiti.

### *Acercamiento a la cultura hip hop*

Es bien sabido que el acercamiento a cualquier grupo cultural requiere de estrategias específicas que permitan al observador incorporarse sin generar conflictos, siempre teniendo en cuenta que su presencia no es invisible, sino que está de una u otra manera construyendo parte de la realidad investigada. En el caso de una investigación en torno a las culturas juveniles, se agregan a lo anterior ciertas dificultades específicas, dadas tanto por la diversidad como por la movilidad que caracterizan a estos grupos.

En nuestra experiencia, la primera dificultad se relacionó con la selección de una cultura juvenil sobre otra. Nuestra opción, teniendo en cuenta el amplio abanico de posibilidades que presenta la ciudad de Santiago, fue profundizar en un caso: las manifestaciones vinculadas a la cultura hip hop. La selección en cuestión se basó en la fuerte presencia de este estilo cultural en sectores populares urbanos, como también en otras clases sociales. Junto con esto, nos impulsó un interés en sus discursos, como también la fuerte difusión y protagonismo que ha logrado este tipo de música a través de los medios durante los últimos diez años.

Luego de haber seleccionado nuestro grupo cultural, nos encontramos con otra dificultad: las desconfianzas mutuas que existen entre el mundo adulto y oficial —del que lo académico forma parte— y el mundo juvenil. Con relación a esto, de-

bemos destacar que fue muy importante lograr un buen *rapport* con los jóvenes que participaron con sus experiencias.

El primer paso en nuestro acercamiento a la cultura hip hop estuvo constituido por entrevistas a expertos, a partir de las cuales se diseñó un enfoque etnográfico que buscaba contextualizar los espacios donde el hip hop y sus discursos se hacían patentes. Con este objetivo, se asistió y compartió en numerosos encuentros, talleres, reuniones y grupos de amigos dedicados al tema. Ello permitió ir identificando distintas variantes expresivas y discursivas del hip hop, que además fueron recabadas a través de entrevistas en profundidad a una decena de jóvenes involucrados en el tema, y a algunos no tan jóvenes desde el punto de vista etario, considerados dentro de los iniciadores del movimiento.<sup>11</sup>

Tras las entrevistas en profundidad, se realizó un encuentro convocado bajo el título de “Identidades en Chile, jóvenes y hip hop”, que puso de manifiesto hasta qué punto los jóvenes necesitan decir y quieren contar sus historias. Comentario especial merece la densidad de los contenidos tratados por los jóvenes durante el debate, que arrojó gran claridad sobre el contexto en que viven. En general, cuando se habla y escribe sobre los jóvenes, existe la costumbre de señalar que se presentan apáticos frente a lo social, frente al diálogo y a la participación. Es así como, antes de que el encuentro comenzara, había entre nosotros, los investigadores, bastante incertidumbre respecto a este grupo de debate: que no llegarían los suficientes, que no engancharían con la conversación, en fin, que el grupo no diera resultado. Sin embargo, una vez concluida esta parte de la investigación, podemos señalar y destacar que el grupo resultó ser todo un éxito, tanto por la convocatoria como por el contenido que terminó arrojando.<sup>12</sup>

## Metadiscurso hip hop: sus tensiones y sus salidas

A partir de las herramientas metodológicas descritas, llegamos a construir el metadiscurso de la cultura juvenil hip hop, entendiendo esa construcción como una identidad en permanente disputa y negociación consigo misma y con la sociedad en que está inmersa, pero con ciertos elementos constantes que permitirían afirmar la posibilidad de un grupo cultural.

La identidad hip hop apareció en Chile a principios de los ochenta, en un primer momento a través de películas transmitidas por televisión. Congruentemente, se cuenta a sí misma apropiándose de una historia que está más allá de las fronteras nacionales. Para ello recurre a los guetos negros de Estados Unidos, convocando también lugares más cercanos, que han marcado la historia local del hip hop y las biografías de los distintos jóvenes entrevistados. En los hechos, la identidad hip hop se decanta en un conjunto de prácticas y lenguajes conformados por el baile, la música, la lírica y los graffiti, que en su conjunto constituyen un metadiscurso cuya unidad, si es que

<sup>11</sup> En las entrevistas realizadas aparecían reconocidos tres momentos del hip hop en Chile, tres tiempos que podrían asimilarse a la búsqueda de una continuidad cultural por parte de generaciones distintas; así, se mencionaban la vieja, la nueva y la novísima escuela.

<sup>12</sup> El grupo de debate fue grabado en video a dos cámaras; con el material obtenido se elaboró un microprograma, que fue transmitido por televisión a través del canal ARTV. El material audiovisual editado puede ser consultado en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.



Figura 3. Disk jockey / pincha discos

llegase a ser posible, tendría que ver seguramente con su carácter de reivindicación y de resistencia, con un cierre identitario que busca un espacio de defensa frente a las incertidumbres vividas por los jóvenes urbanos. Se trata de un metadiscurso que se escenifica y se representa, como pudimos apreciar en los distintos encuentros de hip hop a los que asistimos o como también se evidencia en los muros de la ciudad, cada vez más cubiertos por graffiti, o en ciertas vestimentas e implementaciones estéticas, marcas sobre la ciudad y sobre los propios cuerpos que nos dicen que los jóvenes que las portan son parte de la identidad hip hop y que, además, comportan discusiones más profundas sobre lo social.

A pesar de que ser hip hop implique una imagen estigmatizada de quienes optan por ello, los jóvenes optan por esa forma cultural, pero escribiendo nuevos significados sobre la fotografía criminal que se les adjudica. En este sentido, el tema de la discriminación definitivamente fue un protagonista en las entrevistas, en los terrenos y en el grupo de debate, y es un elemento determinante aportado por el entorno de la cultura hip hop: perciben una mirada oscura desde la sociedad, pero en vez de renegar de la imagen de sí mismos que les ofrece, refuerzan su metadiscurso en un ejercicio identitario que los lleva a abrazarla con mayor fuerza aún.

El hip hop como identidad en disputa, de acuerdo con lo interpretado en nuestras aproximaciones, presentaría una serie de variantes ético-políticas que no se aprecian desde lo estético, pero sí en la dimensión discursiva. En esta línea, aparecen posturas fuertemente críticas frente al sistema; algunas se muestran dispuestas a recibir apoyos económicos institucionales para actividades; otras optan por la autogestión, o por la consolidación de un discurso político ligado a la izquierda tradicional, como también por la búsqueda de un tipo individual de bienestar.

Finalmente, tampoco logramos zanjar la disputa por la definición del hip hop, pero sí llegamos a identificar varios puntos de tensión, que atraviesan también a otras identidades. Una constante al respecto es la permanente tensión entre lo local y lo global, junto con la discusión entre tendencias homogeneizadoras —en el sentido de la norteamericanización— y la diversificación que permite la creación artística.

Cuando se interpela sobre el tema de la identidad, especialmente de la identidad hip hop, junto con resaltar lo que sería esa identidad ligada a la población, a lo cotidiano, también aparece claramente que se trata de un estilo que viene de afuera y que sus cultores hacen propio. Hay interés en escuchar hip hop en otros idiomas, aunque no se entienda. Es así como se sienten parte de un movimiento mundial en que en cada realidad se generan distintos aportes.

En los discursos recopilados también aparece la intención de llegar a ser movimiento social, o formar una nueva alternativa de transformación. En este sentido, a través de sus acciones y discursos buscarían producir cambios en sus espacios cercanos, como también en la conciencia de otros jóvenes a los cuales pueden llegar a través de sus herramientas alternativas de comunicación. Opuesta a esta intención de generar cambio social, emerge la crítica que limitaría el hip hop a una cuestión pasajera, más vinculada a ser un producto de moda. Es otra tensión que estuvo presente a lo largo de la investigación y que tiene relación con la volatilidad de las identidades juveniles, con el hecho de que para muchos sean una cuestión de tránsito, de rebeldía pasajera —algo así como una enfermedad que se pasa—, mientras para otros, en su momento, sea un estilo de vida asumido con seriedad y a largo plazo. Esto último es algo que aún no se puede apreciar en Chile, ya que son pocos los exponentes que llevan esta identidad al transcurso a su adultez. Sin embargo, creemos que ello no es lo relevante; lo importante reside en la interpretación que se pueda hacer de la propia identidad, individual y grupal, desde estos procesos, por fugaces que puedan parecer.

Otro elemento interesante de destacar, y en el que habría que profundizar más con otras investigaciones, es el rol que estarían teniendo las mujeres dentro del hip hop, y cómo se están insertando en las culturas juveniles en general. Por el momento, en este aspecto la investigación detectó bastantes dificultades y obstáculos que claramente dan cuenta de que en estas comunidades se reflejan los conflictos de la sociedad mayor.

Tampoco pueden dejarse de lado los constantes choques y conflictos cotidianos entre los jóvenes hip hoperos y las autoridades e instituciones de la modernidad, como también con los referentes del Estado-nación. Ello hace ver cómo en el hip hop se ponen en duda todos los lugares del poder, los cercanos como la familia y la escuela, y aquellos más lejanos ligados a las autoridades del Estado, en particular los cargos políticos y la función represiva de la policía.

Para terminar, podemos afirmar que el hip hop es un metadiscurso con distintos

juegos de tensión, discusiones que en el actuar cotidiano deben ser superadas para que esa cultura pueda desarrollarse socialmente y quizás convertirse en acción ciudadana valorada. El hip hop es una de las salidas a que dan lugar las culturas posmodernas. Es lo que Barbero (2002) define como el palimpsesto de identidades,<sup>13</sup> o lo que García Canclini (1990 y 1995) defiende como culturas híbridas. Así, podemos observar y destacar en el hip hop una serie de estrategias desplegadas en su gran capacidad de intertextualidad, visible en todos sus lenguajes (baile, pintura, lírica, música, etc.), que le permite subsistir a las tensiones mencionadas. Esa intertextualidad es una capacidad en el espíritu de la maniobra de “*sampling*”, aquella que realizan un DJ<sup>14</sup> cuando mezcla discos saltando tiempos y ritmos para terminar creando nuevas atmósferas sonoras, y que en el caso de estos grupos de jóvenes corresponde a la construcción de nuevas dinámicas identitarias y ciudadanas.

## Referencias bibliográficas

- Augé, Marc. 1992. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Brunner, José Joaquín. 1998. *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Duarte, Klaudio. 1996. *Juventud popular: El rollo entre ser lo que queremos o ser lo que nos imponen*. Santiago: LOM Ediciones.
- Espinosa, Malva. 1994. “¿Quién dijo que la voluntad utópica no tiene lugar? Disquisiciones sobre las mutaciones culturales y la identidad nacional”. En *¿Qué espera la sociedad del gobierno?*, ed. Luciano Tomassini. Santiago: Centro de Análisis de Políticas Públicas y Asociación Chilena de Ciencia Política, Universidad de Chile. En <http://www.inap.uchile.cl/politicaspUBLICAS/publicaciones/Queesperalassociedad.pdf> (visitado 6 octubre 2005).
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Lechner, Norbert. 2002. “Los desafíos políticos del cambio cultural”. En <http://www.ciudadpolitica.com/modules/news/article.php?storyid=398&PHPSESSID=bb3043ec02f476298287cd4ec49ccf11>. También en *Revista Nueva Sociedad* (Venezuela), no. 184 (marzo-abril de 2003).
- Maffesoli, Michel. 1990. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de*

<sup>13</sup> “Utilizo la metáfora del *palimpsesto* para aproximarme a la comprensión de un tipo de identidad que desafía tanto nuestra percepción adulta como nuestros cuadros de racionalidad, y que se asemeja a ese texto en que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso, en las entrelíneas que escriben el presente. Es la identidad que se gesta en el movimiento des-territorializador que atraviesan las demarcaciones culturales, pues, *desarraigadas*, las culturas tienden inevitablemente a hibridarse”. Jesús Martín-Barbero, “Jóvenes: comunicación e identidad”. En <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm> (visitado 15 de Octubre 2005).

<sup>14</sup> Disk jockey o pincha discos, es el encargado de poner y mezclar la música. En el caso del hip hop, irá combinando diferentes bases musicales con el fin de generar nuevos sonidos para apoyar la práctica del canto y del baile ligado a este estilo.

*masas*. Barcelona: Icaria.

- Martín-Barbero, Jesús. 2002. "Jóvenes: comunicación e identidad". *Pensar Iberoamérica – Revista de Cultura* no. 0 (febrero). En <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm> (visitado 6 octubre 2005).
- Matus, Christian. 2001. "Carrete y culturas juveniles: entre el trabajo comunitario y la investigación. Cinco escenas de microcultura y carrete en La Pintana". Ponencia presentada en el Seminario Juventud y Transformaciones Socioculturales, octubre de 2002, Santiago, Asociación Chilena pro Naciones Unidas (ACHNU).
- Ramos, Marcela y Juan Guzmán. 2000. *La guerra y la paz ciudadana*. Santiago: LOM Ediciones.
- Reguillo Cruz, Rossana. 2000. *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Sandoval, Mario. 2002. *Jóvenes del siglo XXI. Sujetos y actores en una sociedad en cambio*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez.
- Sarlo, Beatriz. 1994. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Silva, Juan Claudio. 2002. "Juventud y tribus urbanas: en busca de la identidad". *Última Década* (Viña del Mar: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas) 17: 117-130. En <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/195/19501705.pdf> (visitado 6 octubre 2005).
- Zarzuri, Raúl y Rodrigo Ganter. 2002. *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del desencanto*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez.



# Juventud popular de Concepción, o los hijos de los que perdieron

Jaime Silva Beltrán\*  
jaimebass@gmail.com

En este artículo se describe el surgimiento de identidades populares en dos momentos de la historia de Concepción, que remiten a dos generaciones: aquella que surgió vinculada a los procesos de industrialización de la zona, representante de la cultura del “proletariado industrial”; y la posterior a la dictadura, cohesionada en un principio en torno al proceso de retorno a la democracia y más tarde referida al mundo globalizado. Cada una de ellas manifiesta su ocupación de la ciudad de una manera diferente: la primera y más antigua, marcando el control del territorio materialmente, y de manera especial en torno a las demandas habitacionales; y la segunda y más reciente, desde el control simbólico del espacio urbano, en un esfuerzo por marcar territorios desde su cultura e intereses. Las valoraciones generadas por cada una de estas identidades también se encuentran en pugna, en el sentido de que la historia vivida por los padres no necesariamente pasa a ser la que fundamenta las acciones de los jóvenes, aunque cada grupo, a su manera, se haya percibido como marginalizado socialmente.

## Introducción

El entorno urbano de la ciudad de Concepción fue marcado profundamente durante el siglo pasado por las estrategias de desarrollo impulsadas para dar mayor dinamismo a la economía nacional, muy fuertemente asentadas en la industrialización

\* Licenciado en Sociología, Universidad de Concepción.

sustitutiva de importaciones. Las repercusiones generadas en el entorno urbano no solamente tuvieron un resultado económico, sino también en la conformación de las identidades locales.

A mediados de siglo, el proceso de migración campo-ciudad que se venía desarrollando en todo el país, empujado en primer lugar por la búsqueda de empleo y de mejores condiciones de vida, desembocó en el poblamiento de amplios sectores de la ciudad y generó un imaginario colectivo profundamente ligado al “proletariado industrial urbano”. Más tarde, tal imaginario y su respectivo discurso se verían en crisis por la modificación en la estructura del trabajo impuesta desde mediados de los setenta en adelante hasta nuestros días, vinculada al predominio de las leyes del mercado en las relaciones laborales y la apertura al exterior en los esquemas productivos.

En consonancia con tales tendencias, las identidades locales actuales de la generación de hijos de los antiguos obreros industriales ya no se configuran en relación con la industria, como las de sus padres, sino más bien emergen desde las biografías individuales y su nueva relación con el mundo globalizado. Y aunque ambas generaciones se encuentran ocupando un mismo territorio, lo hacen de diferentes maneras y dando diferentes sentidos a su ocupación. La más antigua continúa ejerciendo la ocupación material, como lo ha hecho tradicionalmente, esto es, desde la construcción y creación de la ciudad. La más reciente, desde la creación de nuevos sentidos para los espacios que le han sido cedidos. En el encuentro entre ambas formas de entender la ciudad y apropiarse de ella surge el conflicto: por un lado, están quienes intentan crear nuevos espacios urbanos asentados físicamente en el territorio y apoderarse materialmente de ellos; por el otro, aquellos que quieren crear nuevos significados para dichos espacios y apoderarse simbólicamente de los mismos.

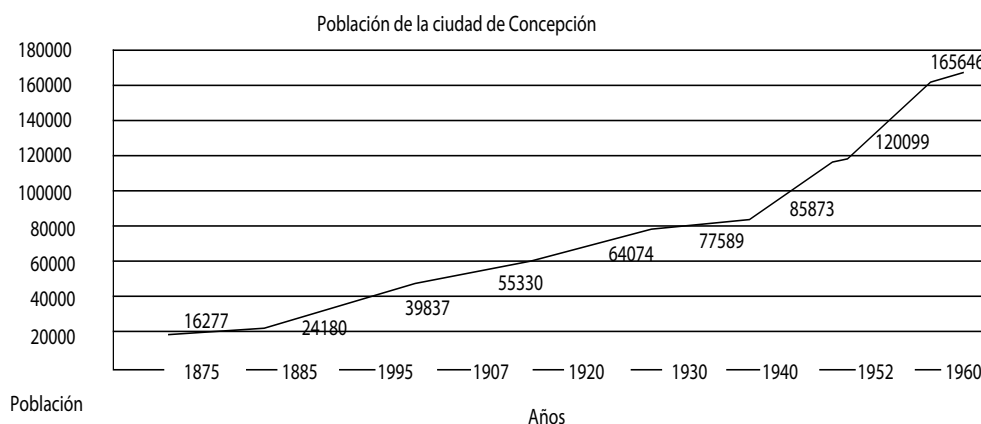
En Concepción, ambas identidades se encuentran en constante pugna, con recurrentes contradicciones entre sus formas de entender la ciudad y ejercer el control sobre ella. Para entenderlas mejor, es necesario poner en la mira los elementos que han marcado su constitución, la mayor parte de ellos ocurridos durante la segunda mitad del siglo recién pasado.

## Antecedentes: El proceso de industrialización de la ciudad

La crisis mundial de 1929 y el deterioro del comercio exterior fueron los antecedentes que fundamentaron la decisión de reactivar la economía nacional utilizando un componente de anclaje local; esto, en la práctica, desembocó en la estrategia nacional enfocada al mercado interno conocida como “sustitución de importaciones”.

El deterioro de la producción agrícola y la precaria economía que se configuraba en torno al empleo ofrecido por la construcción del ferrocarril de Chillán a Concepción, impulsó a abundantes grupos de la población a probar suerte en la prometedora oferta que ofrecía la ciudad. Así, la población de la ciudad de Concepción se incrementó rápidamente, de 64.074 habitantes en 1920 a 165.646 en 1960,<sup>1</sup> consolidándose en esta década como una de las tres ciudades más pobladas de Chile (DEC 1960).

<sup>1</sup> En el siglo veinte, la división político-administrativa del territorio de Concepción experimentó constantes y dramáticas modificaciones. El 17 de marzo de 1925, el Decreto con Fuerza de Ley 354 fijó los límites para el entonces Departamento de Concepción, constituido por las comunas de Concepción,



Este importante movimiento de población interna que se desplazaba a los centros poblados de mayor cercanía comenzó a presionar el territorio. Una gran cantidad de familias buscaba vivienda y lugares donde asentarse, lo que llevó a que en Concepción se configurara un cordón poblacional en las cercanías de la rivera del río Biobío inicialmente,<sup>2</sup> para más tarde desplazarse al sector norte de la ciudad.

#### Crecimiento por sectores y períodos intercensales (en porcentajes)

Sectores	1960-1970	1970-1982	1982-1992
Concepción Centro	-0,34	-0,53	-0,13
Barrio Norte	5,79	3,15	1,67
Puchacay Nonguén	6,03	6,60	5,29
Total	1,83	2,31	1,99

La creación de polos económicos en la región a partir del desarrollo de la industria transformó a la provincia de Concepción en un importante candidato para su instalación, registrándose, por ejemplo, la creación de la Compañía de Aceros del Pacífico (Huachipato) (1946), la refinería de azúcar Iansa (1953), Asmar (1960), Petrox

Chiguayante, Hualqui y Penco. Más tarde, el 30 de diciembre de 1927, se modificaron nuevamente los límites, fusionando los Departamentos de Concepción, Talcahuano y Puchacay. Nuevamente el 4 de diciembre de 1933 se separó el Departamento de Talcahuano de la comuna de Concepción. De esta manera, hay que considerar estas modificaciones al momento de homologar los datos de población territorial local.

<sup>2</sup> Aproximadamente hasta mediados de la década de 1930, el poblamiento en condiciones irregulares se realizó en el sector hoy denominado Pedro de Valdivia Bajo, lugar donde durante principios del siglo pasado funcionaba la Compañía de Cervecerías Unidas, como también circulaba la abundante carga de productos que eran transportados por ferrocarril.

(1966). Tal es uno de los factores que impulsó un giro en la construcción de identidad de la población de Concepción. Hasta la generación proveniente de la migración campo-ciudad, se había conservado el imaginario de la cultura rural, como también una profunda cultura campesina. Con la remodelación de las condiciones productivas, sin embargo, comenzó a configurarse una nueva tradición identitaria, sustentada en quienes comenzaban a participar de la construcción de la ciudad como centro del desarrollo de la industria pesada en el país. Este es el grupo que más tarde dará fundamento a la creación del mito de Concepción como centro cultural y polo de desarrollo industrial del sur de Chile.

Entre las características de este grupo de población interesan, en el marco de este estudio, fundamentalmente dos. Primero, se trata de mano de obra no calificada que es absorbida en las labores y necesidades de una incipiente industria pesada de la zona, aunque queda un importante grupo de población que no logra insertarse en este nuevo orden económico local. Y en segundo lugar, se genera otro grupo que gradualmente comienza a ser absorbido por la también incipiente burocracia local, o en labores administrativas de la empresa industrial. Se configuran así los dos grupos humanos que incidirán en la concepción de identidad local: el sector obrero industrial y el sector de servicios a escala regional. A partir de esa configuración, se pueden distinguir dos procesos asociados respectivamente a cada uno de los grupos mencionados: la aglomeración de grandes masas de obreros que comienzan a presionar la infraestructura con que cuenta la ciudad, en particular en cuanto a oferta habitacional; y el surgimiento de una clase media asociada a la estabilidad laboral en las grandes empresas industriales y en la administración pública.

Un tercer proceso ligado a la industrialización de la zona tiene relación con el hecho de que la contratación en las grandes industrias exigía una mayor capacitación de los obreros, necesidad frente a la cual se hizo insuficiente la oferta con que contaba la ciudad. Debido a esta carencia, comenzaron a surgir espontáneamente en algunos casos, o por iniciativa de los sectores productivos de la región, proyectos educativos enfocados a la capacitación de personal para ocupar los cada vez más exigentes puestos de trabajo en la industria manufacturera local, la cual crecía sostenidamente. Es por esto que desde casi mediados de los años cuarenta hasta fines de los sesenta se creó la gran mayoría de los liceos y colegios enfocados a la capacitación industrial, los que en su mayoría se mantienen en funcionamiento hasta hoy en día.

Cada uno de los elementos mencionados manifiesta en el tiempo sus efectos no sólo frente a la conformación de la identidad, sino también en la construcción de espacios de la ciudad. Por una parte, la diferenciación que se manifiesta entre ambos grupos sociales, es decir, entre la población ligada directa o indirectamente a la industria y la ligada a la burocracia, actualiza en el ámbito urbano la separación de espacios que se manifiesta profundamente en las tradiciones agrícolas chilenas entre los trabajadores manuales y “los de cuello y corbata”. Así, este aspecto de diferenciación, retratado como la segmentación espacial entre el hacendado y el peón, adquiere en la ciudad un matiz que marcará al territorio urbano: frente a las clases medias, surgen sectores asociados a la marginalidad y la pobreza, estigma que los marcará hasta estos tiempos; y, a la vez, por otra parte, aparece un actor social de gran relevancia: el sector obrero capacitado, organizado y con conciencia de sus derechos, que quizá constituye un aspecto esencial de la identidad popular tradicional de la zona.

La agrupación urbana de grandes sectores que presionaban por un lugar donde radicarse, frente a un sistema de acceso habitacional todavía impreciso y con un precario control sobre la oferta de la vivienda, introdujo un tercer elemento, las vías de acceso a la vivienda, que marcará el surgimiento del cordón urbano popular de la ciudad. El mecanismo proporcionado a este fin por la recién creada Caja de la Habitación fue la estrategia de “asociativismo cooperativo”, herramienta a través de la cual el grupo ligado a la industria o a los servicios de la ciudad logró obtener una respuesta a sus demandas por vivienda. Sin embargo, quedó fuera un importante número de quienes ya eran “pobladores de la ciudad”, pero no conseguían acceso a la habitación por esa vía. En el período previo al terremoto de 1960, el control de la habitación obrera pertenecía a la industria, por una parte, y a privados, por otra; estos últimos proporcionaban acceso a los abundantes conventillos del centro urbano de la ciudad. De esta forma se adjunta al proceso industrializador la necesidad de construcción habitacional, como también el ordenamiento territorial.

La inflación producida por la crisis mundial de 1927, durante el período de gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, dio pie a que sectores de la población descontentos con la política económica acercaran posiciones con la tendencia izquierdista, que lentamente se imponía en las organizaciones sindicales industriales (Céspedes 2001: 4). Ello llevó a que la ocupación del territorio por los sectores más pobres comenzara a decantar en la toma de posesión y apropiación real del mismo, más allá de los mecanismos contemplados por el Estado y el mercado.

La evaluación de las condiciones históricas de postergación de amplios sectores de la población hoy genera una contradicción entre la población juvenil de los sectores urbanos populares y la generación de sus padres frente a la apropiación del espacio urbano realizada por ellos, a quienes muchas veces se denomina como “los fundadores”.

Imagínate que este barrio cumplió cien años sin alcantarillado. Unos tubos cagones, que más encima tuvo que pagarlos la gente, porque no fue gratis. Cáchate no más que en cien años nunca se acordaron del cordón periférico del río Biobío y p' allá. ¿Y por qué ahora? De repente un iluminado, cachai, dijo: “Pucha, podríamos hacer una cuestión bonita”. [...] Chile es un país de contradicciones; o sea, es más fácil robarte una guagua que adoptarla, más fácil tomarse los terrenos a un particular que organizarse y que el Estado te lo compre y lo organice, y todo eso. Pero aquí la gente no robó, cachai. La gente rellenó un terreno baldío, un montón de casas, y más encima los quieren echar. [...] La gente compró sus postes para que les colocaran la luz y les arreglaran las calles... ¡Qué fuerte! (Orrego, 25 años)<sup>3</sup>

Desde este panorama de migración de la población rural, industrialización, organización obrera y presión urbana por la habitación, se configura una realidad percibida como momento de esplendor y desarrollo de la conciencia de pertenencia local, que marcará más tarde el surgimiento de una identidad penquista.

## El ordenamiento de la ciudad y la generación de un proletariado urbano

<sup>3</sup> Entrevista a Luis Orrego, dirigente juvenil poblacional, estudiante de Administración Pública en la Universidad de Concepción y poblador de Pedro de Valdivia Bajo.

El ordenamiento espacial de la ciudad de Concepción contempla dos características principales, ambas relacionadas con la segmentación urbana: una, el centro de la ciudad actúa como referente espacial económico, situándose en su proximidad los habitantes de mayor poder adquisitivo, que tienen control sobre la zona; y dos, existen barrios estructurados no sólo en torno a similitud de estrato económico, sino también por actividades dominantes en sus residentes: barrios de denominador estudiantil, asociados a la Universidad de Concepción; de empleados públicos, de empleados industriales, de obreros, de profesionales, etc.

Al alero de la industrialización local aumentó en la ciudad la clase media, la cual hasta antes de ese proceso no tenía mayor presencia política en la zona. En palabras de Céspedes (2001: 6), “mediante el cumplimiento del programa del gobierno (radical), lo más relevante fue haber desarrollado una clase media chilena, consolidando una idiosincrasia propia nacional”. Se potenció asimismo el surgimiento de organizaciones de trabajadores industriales, que comenzaron a alinear sus planteamientos con la tendencia “radical”, muy en boga en esa época, dando origen a la imagen de “obrero izquierdista”, tradicional en la zona.

Debido a los repetidos abusos y nula independencia respecto del espacio urbano, comenzaron a crearse asentamientos precarios en las cercanías de industrias, y caminos de tránsito de productos y población por parte de los sectores que aún no lograban acoplarse a la tendencia industrializadora.

Yo empecé a ver lo que hacía la cervecería. Por ejemplo, decía “hoy día”, les decía, “no hay más trabajo”. Pongámosle el día viernes. Entonces el día sábado les botaban todas las cosas a la calle [...] de la población donde vivíamos nosotros [frente a la Compañía de Cervecerías Unidas]. [...] Quedaban sin trabajo y sin casa. (Eduviges Fernández, 89 años)<sup>4</sup>

Estos “sin casa” se la proporcionaban de manera autónoma, agrupándose en la cercanía de los lugares donde obtenían el sustento económico ya sea en forma directa o como mano de obra para quienes sí habían logrado estabilidad en el acceso al trabajo.

Publicaciones de la época retratan la real precariedad de la vivienda local, como también la magnitud de la población que se encontraba en deterioradas condiciones frente a la ocupación de la ciudad. Así, en declaraciones al diario *El Sur* de Concepción en 1945, el Delegado de la Corporación de Reconstrucción y Auxilio, don Luis Herrera, manifestaba que “faltan casas en un número apreciable para dar acogida a la familia penquista, que después del terremoto han quedado privados de vivienda. [...] El problema, pues, se presenta con caracteres alarmantes para una gran masa de nuestra población, que lleva actualmente una vida nómada, al margen de las exigencias mínimas que requiere la vida actual y los principios de convivencia social” (*El Sur*, Concepción, 25 de junio de 1945, p. 9). Emerge en esta opinión la crisis habitacional urbana que se vivía en la ciudad, como también la inmovilidad de las instituciones de gobierno frente a la demanda ciudadana. El acceso a la vivienda aún no lograba cristalizarse en el plan de construcción que surgiría más tarde. El mismo personero

<sup>4</sup> Entrevista a la señora Eduviges Fernández. Durante su juventud vivió cerca de la compañía cervecera, debido a que su esposo trabajaba allí.



continúa diciendo:

Considero indispensable resolver el problema de la construcción de casas habitacionales con un criterio urbanístico, planificado [...]. El régimen de edificación de muchas ciudades nuestras adolece de este defecto; mientras que se puebla los extramuros del radio urbano, el centro mismo de las ciudades permanece desprovisto de un plan continuado de construcciones [...] la mejor prueba de ello [es] su enorme cantidad de sitios vacuos, incluso en pleno radio céntrico...

La construcción de la ciudad y búsqueda de respuesta a la demanda habitacional fue afrontada de distintas maneras por cada uno de los gobiernos de mediados de siglo. Así, la regulación del acceso a la vivienda urbana impulsó la creación de la Caja de Habitación Popular por medio de la Ley 7.600 de 1943, uno de los primeros intentos por canalizar normativamente desde el Estado las demandas ciudadanas por habitación urbana. Más tarde, en 1945, producto del importante déficit habitacional, que se estimaba en 156.205 viviendas en todo el país —constatación hecha a través del Primer Censo de Vivienda—, se creó finalmente la Corporación de la Vivienda (Corvi), con el objeto de materializar en Chile un Plan de Vivienda. Este tuvo como una de sus primeras iniciativas la implementación de un programa de “autoconstrucción y ayuda mutua” (Céspedes 2001: 9).

No obstante las iniciativas mencionadas, la desigualdad en el acceso a los servicios y equipamiento urbano en el centro de la ciudad se siguió profundizando. Esto se manifestaba claramente en las nulas condiciones de urbanización en los sectores donde se expandió la ciudad por medio de asentamientos levantados mediante autoconstrucción, en los cuales la preocupación primordial se concentró en la ocupación del espacio, a costa de sacrificar condiciones de urbanización. De esta forma, proliferaron poblamientos irregulares en terrenos desocupados, cercanos al centro urbano. Estos intentos de poblamiento contaban con una precaria organización que los sustentaba, lo que más tarde resultará en su consolidación y transformación en poblaciones de profunda tradición obrera industrial.

De esta manera, las contradicciones y la segmentación urbana de la población penquista siguieron su desarrollo. El terremoto de 1960 introdujo otro elemento que profundizó aún más el proceso de segmentación urbana. Hasta ese momento, los sectores más pobres habían solucionado sus necesidades habitacionales a través de la ocupación de los abundantes conventillos del centro de la ciudad y el poblamiento autogestionado en la forma de las llamadas “poblaciones callampa”. Con el terremoto, que dejó inutilizados los ya deteriorados conventillos, se profundizó el fenómeno de ocupación autónoma de terrenos. Pero, por otra parte, surgieron las primeras organizaciones de trabajadores orientadas a la consecución de una “vivienda digna”, introduciéndose así uno de los principales componentes de la identidad popular en ese período, es decir, la organización popular. Dicho de otra forma, la periferia urbana adquirió la dimensión de “proletariado industrial urbano”. Se manifestaban así los resultados de la segmentación del espacio urbano, que decantaba en la tradición obrera organizativa en sus propias comunidades y en la identificación y apropiación de espacio que ocupaban, potenciándose la noción de pertenencia e integración.

La tendencia hacia la organización de los sectores populares comenzó a incrementarse y la apropiación de las herramientas de institucionalización que fueron

puestas a su alcance rápidamente rindió sus frutos. Lo que en un principio se manifestó principalmente en la organización para la autoconstrucción y la dotación de infraestructura básica para los espacios urbanos, lentamente comenzó un proceso de institucionalización en que se formalizaba lo que hasta ese momento se había sustentado sólo en el sentido común y en la colaboración mutua como herramienta para enfrentar la contingencia de la ocupación de espacios urbanos, sin ser propietarios. Dos elementos se conjugaron en esta perspectiva: la organización territorial que se comenzaba a manifestar en los distintos sectores de ocupación de terrenos, y el incremento de grupos de “pobladores” que se asentaban autónomamente en los espacios vacíos de la ciudad. Más tarde ambos elementos estimularon la movilización de pobladores en torno a la ocupación de terrenos por la vía de la “toma”, que se convirtió a la vez en una de las estrategias utilizadas para presionar la intervención del Estado a través de programas que abrían la posibilidad de que los ocupantes informales de los terrenos finalmente los adquirieran legalmente. De esta manera, la emergencia de abundantes grupos de población en la periferia de la ciudad fue vista en un comienzo como inofensiva, hasta que se la percibió como atentatoria contra la propiedad de la tierra, lo que empujó a buscar respuestas institucionales a las demandas poblacionales (Salazar 2002c: 251). La construcción y la mejora de las calles, la dotación de alumbrado público, la canalización de las aguas servidas y en general la implementación de servicios urbanos básicos por autogestión concentró la atención de las organizaciones surgidas en torno a esas necesidades. Fue un proceso que respondía al hecho de que las demandas populares superaban ampliamente los recursos y los mecanismos de participación formal establecidos por el gobierno local, y que llevó a la creación de canales alternativos fuera de la regulación institucional.

Los trabajadores que se congregaron en Santa Sabina fueron los que no pudieron iniciar los trabajos de ensanche de la calle Barros Arana, el sábado último, más otros grupos que se habían comprometido para la misma obra. [...] Los dirigentes de los pobladores de Villa Nonguén, Comunidad Manuel Rodríguez, Cerro La Pólvora, Barrio Norte y otros lugares de Concepción, señalaron al regidor penquista [van Rysselberghe] que continuarán a sus órdenes para realizar cualquier tipo de trabajo en beneficio de la comunidad. (*El Sur*, de Concepción, 14 de enero de 1969, p. 12.).

Acciones como las de esta iniciativa fueron emprendidas desde fuera del marco institucional de participación establecido a escala local. En diversos sectores comenzó a introducirse la noción de trabajo voluntario por la comunidad, en parte en respuesta a la tensa situación que se vivía en Concepción por los asentamientos irregulares que rodeaban la ciudad, y la realidad de postergación y carencia que estaban viviendo los mismos sectores que participaban en campañas públicas de autoconstrucción.

Varios de los asistentes a la reunión realizada ayer, expusieron sus respectivos problemas, algunos de los cuales pasamos a conocer.

Una viuda con cinco hijos que mantiene ingresos de 300 escudos mensuales, manifestó que arrienda dos piezas por las que paga 150. “Dónde voy a encontrar donde vivir por un precio parecido”.

Un trabajador presente expuso que tiene también ocho hijos, sus ingresos se los proporciona una carretilla con la que transporta mercaderías en la Vega. Dijo “He buscado por todas

partes donde instalarme, no me reciben con tanto hijo y además los precios no los puedo pagar". (*El Sur*, Concepción, 15 de abril de 1969, p. 8)

El paso desde la necesidad a la acción y desde ella a la organización ya estaba en marcha. Con la promulgación en 1968 de la Ley 16.880, de Juntas de Vecinos y demás organizaciones comunitarias,<sup>5</sup> la formalización de la participación social, que hasta ese momento se había mantenido en el margen tanto en lo espacial como en lo social, se consolidó con un marco institucional. Se sumó a este panorama el impulso propagandístico que adquirió la participación en la campaña para la elección presidencial de 1969, en la cual la "promoción popular" alcanzó el rango de lema.

La materialización y canalización de las reivindicaciones sociales, como también la adquisición de una visibilidad en lo público, sedujo a importantes sectores populares de la población que hasta ese momento no disponían de canales para expresar políticamente sus requerimientos. No obstante, continuaron siendo desplazados importantes grupos de población que quedaron excluidos del sistema de acceso a la vivienda vía programas de la Corvi; siguió profundizándose la fragmentación de la ciudad, lo que, sumado a la tendencia política polarizadora de la ciudadanía de la época, impulsó a algunos sectores a intentar autónomamente la reivindicación de su derecho a la vivienda. El cambio del sentido de la propiedad que marcó los inicios de la reforma agraria adquirió en el ámbito urbano la lectura de "reutilización" de las zonas que hasta ese entonces tenían usos agrícolas con producción en baja intensidad, en particular las chacras y fundos cercanos a los emplazamientos urbanos, cuyo "valor de uso" se hizo visible para grupos poblacionales postergados. Los planes de algunas organizaciones de pobladores muy pronto se enfocarían en la posibilidad de ocupar ("tomarse") estos espacios considerados como "mal utilizados", dando un drástico giro al acceso a la vivienda tal como se había desarrollado hasta ese momento.

Cada cual hacía lo que podía. Se paraban las banderas, porque era lo principal de todo. Y después bajaron del cerro de La Pólvora [...] era gente fuera del grupo en que estábamos, porque vieron que había toma. Empezaron a llegar personas que no estaban entre nosotros. [...] Los integramos a todos, a toda la gente. Después ya no hubo discriminación de nada. Integramos a toda la gente.

Después se dividieron por sectores, para ser más organizados [...] así es que después teníamos el sector "Los Andes", el sector "Ejército", "Los Castaños", que es donde estamos aquí; el sector "Chillancito", el sector "7". Y en cada sector había dirigentes. Había coordinadores, delegados, cosa que esos dirigentes pudieran comunicarse con las directivas. [...] De esa forma comenzamos a organizarnos. (Héctor Herrera, 69 años)<sup>6</sup>

El llamado a la organización pronto hizo eco en los sectores populares. Una vez asumida la presidencia por Salvador Allende, gran parte de la población avanzó hacia

la formalización de sus organizaciones, las cuales hasta ese momento sólo tenían el

<sup>5</sup> Esta ley fue derogada más tarde por el Artículo 47 de la Ley 18.893, publicada en el Diario Oficial de la República de Chile el 30 de diciembre de 1989, en pleno proceso de retorno a la democracia.

<sup>6</sup> Durante toda su vida, don Héctor Herrera participó como dirigente poblacional. Su oficio es el de albañil de la construcción. La población Teniente Merino 2, en la que vive actualmente, nació como una toma de terrenos la mañana del 11 de agosto de 1970, que después de un segundo intento dio los resultados esperados, es decir, la ocupación de los terrenos del fundo Los Bascornia (antiguos dueños del lugar). A la época de la ocupación todavía se mantenía la presencia de una casa patronal de los propietarios, como también cultivos agrícolas y la crianza de animales.

rango de comités de mejoramiento barrial. Surgió de este modo una gran cantidad de juntas de vecinos, precisamente en los sectores que originalmente se habían creado producto de la ocupación obrera de la ciudad: “El inventario que regularmente se encargaba de hacer la Intendencia de Concepción registra al 14 de abril de 1971 un total de 55 Unidades Vecinales, y el número de Juntas de Vecinos legalmente constituidas en el entonces Departamento de Concepción alcanza a 28” (Kusch 1971: 106). Del total de estas organizaciones constituidas, casi su totalidad pertenecía geográficamente al sector de asentamiento “obrero popular” de la ciudad, mientras las organizaciones que en menor cantidad se registraron fueron las del centro urbano de la ciudad.

En síntesis, el “capital social” (Bourdieu 2003: 29) logrado por estos sectores de pobladores imbuidos de la “cultura obrera” se manifiesta, por un lado, en su interés por ser reconocidos públicamente como actores sociales existentes; y por otro, en la intensa actividad de gestión y trabajo comunitario que realizan en cada uno de sus territorios. El producto de estas organizaciones es tan valioso, que generó un nuevo elemento de identificación para el sector de la población comprometido en ellas: el de la *movilización popular obrera*.

## El imaginario de la movilización popular y la emergencia de la juventud política organizada

El desmantelamiento de las organizaciones populares después de la imposición de la dictadura fue brutal. La designación de liderazgos vecinales, la represión de la movilización, una burocracia administrativa rígida, como también el desconocimiento de las orgánicas y las prácticas desarrolladas por los pobladores en cada uno de los territorios, afectaron profundamente la identificación colectiva y valoración del espacio que ya habían logrado algunos sectores de la población. El reconocimiento legal de las organizaciones dejó más tarde la conducción de las mismas en líderes impuestos, deslegitimados aun cuando pertenecieran a la misma comunidad.

El fin impuesto a las prácticas democráticas en el ámbito territorial popular terminó relegando la identidad que hasta ese momento se había construido a los espacios de la memoria, donde fue cautelada para ser liberada en “tiempos mejores”. No fueron sólo las libertades y el ejercicio democrático los que cambiaron drásticamente; también se suprimieron prácticas que hasta ese momento daban sustento a las comunidades locales, como el creciente intercambio de colaboraciones constructivas de autogestión que operaba en la época entre los habitantes del “cordón popular urbano”.

Aquí cuando vino el golpe fue cuando se nos hizo difícil para nosotros, porque como era campamento, nos tomaron y nos dejaron en otra forma. Como era otra clase de gobierno el que había... [...] Aquí querían que nosotros nos fuéramos. [...] No nos mandaban a ninguna parte. No nos tenían nada. [...] Sólo nos dieron un plazo. [...] Allá abajo, esa población la entregaron con 25 cuotas Corvi, y a nosotros nos exigieron 450. Y en el Golpe nos exigieron mil cuotas [...] en ese tiempo eran escudos, ya ni me acuerdo. Pero el hecho era lo difícil

para juntar mil cuotas Corvi. Y la mayor parte de la gente aquí que era obrera, que no tenía cómo... (Héctor Herrera)

La planificación, la coordinación, la reunión y la ejecución de trabajos de manera autónoma por el mejoramiento de cada uno de los barrios quedaron replegadas a la clandestinidad, como también las estrategias de tomas de terreno que algunos pobladores habían usado para presionar al Estado a la compra de los sitios y al aceleramiento de la solución habitacional a través de Corvi.

Yo hacía reuniones clandestinas en mi “ruco”.<sup>7</sup> Porque lo llamábamos “ruco” nosotros. Cómo podíamos adquirir nuestras viviendas. Porque íbamos a Corvi, y nos cerraban las puertas, porque ellos tenían su gente... (Héctor Herrera)

La valoración negativa de estos sectores, de sus organizaciones e iniciativas por parte del poder central, profundizó su percepción de marginación y postergación. En conjunción con esta realidad, comenzaba lentamente el recambio generacional. La amargura de los padres tendió a trasladarse a los hijos, generando el fundamento para la creación de un nuevo matiz de la identidad poblacional urbana: el *descontento*.

Durante los años ochenta, la generación de dirigentes que había establecido el marco organizacional para numerosos sectores de la ciudad se distanció del trabajo comunitario, dejando espacio para el control de los mismos por el gobierno o, en su defecto, el vacío. Los liderazgos que a porfía habían conquistado, quedaban sin la posibilidad de recambio natural. También la formación en la gestión y la organización de la comunidad se desplazó al control del Estado. En conjunto, la posibilidad de traspaso del capital cultural logrado durante el proceso de formación y consolidación de los sectores urbano-populares de la ciudad quedó restringida. El diálogo y la memoria fueron tomando el matiz de lo ocultado. Un ejemplo de ello es que declarar abiertamente haber participado en algún grado en organizaciones populares de corte reivindicativo, en esos días ponía en peligro la integridad física de quien lo hiciera. Surgió de esta manera uno más de los elementos de la identidad popular urbana: la *clandestinidad de la memoria*. Y nuevamente desde ahí, desde la exclusión más acabada, comenzaron a surgir aires de renovación.

“Y la idea era que todos nos vieran...”

Las crisis económicas que marcaron el comienzo de los años ochenta incrementaron profundamente el descontento, la apatía, la distancia respecto de la generación anterior. Las conquistas que habían logrado los padres, la creación y apropiación de importantes espacios urbanos, la creación de una cultura organizativa propia y la gestión de mano de obra voluntaria para el mejoramiento de cada uno de los sectores que se encontraban ocupando, perdieron valor frente a la —al menos aparente— precariedad de los resultados que habían logrado. Las exigencias de mejoría de las condiciones de vida ya no encontraban fundamento en la memoria. Para la nueva generación, las

<sup>7</sup> Improvisada construcción que los pobladores levantaban para tomar posesión del terreno, en la que generalmente permanecían hasta que lograban alguna solución habitacional.

cosas no habían sido mejor en el pasado; al contrario, habían sido peor. En su desencanto o escepticismo, los jóvenes se replegaron a los espacios de espera, de ocio, y lentamente comenzaron a distanciarse del ímpetu por intentar pertenecer y tener —al menos en los asientos del “rápido”<sup>8</sup>— el boleto para el prometido desarrollo industrial.

La nueva estrategia de desarrollo, impuesta desde el Estado esta vez, no se fundamentaba en la profundización de la industrialización ya agotada en la década anterior, sino más bien en la transformación productiva. Esto significaba que el capítulo de la industrialización quedaba suspendido, y el giro del desarrollo se emprendería esta vez desde la industria silvícola, como también desde la prestación de servicios. En el nuevo escenario, los antiguos conceptos de proletariado urbano, tan cercano a las ideas de revolución, al igual que las estrategias de organización popular, perdieron sentido. Sin embargo, las miradas todavía se dirigían a la memoria que cautelaban las generaciones anteriores, aunque la lectura hecha de ellas carecía del componente valorativo que las había originado y que aún les daba sustento. El llamado a la revolución y la promesa del cambio social se etiquetaron como la gran promesa no cumplida.

Junto con lo anterior, y un poco a contrapelo de las identidades tradicionales, se iniciaba en el país el proceso de mundialización y masificación de la cultura. Y en este proceso, curiosamente fueron las nuevas agrupaciones de rock internacionales las que comenzaron a llenar el vacío en que se daba vueltas la generación joven, aunque la participación local quedó en un principio limitada al consumo, mientras la “piratería” se hacía cargo de la masificación de artefactos culturales.

Durante los años ochenta, la expresión cultural de la juventud de sectores populares que ya se comenzaban a alinear con el consumo masivo, como también a manifestar los primeros descontentos públicos, se vio fuertemente reprimida. Pero la emergencia de una cultura de consumo dirigida específicamente a la población juvenil potenciaba, ya a mediados de esa década, a un nuevo grupo que se posicionó en la escena pública. Fue un grupo que, entre sus fundamentos identitarios, también acogió el de la apropiación urbano-territorial sustentada por las generaciones anteriores, aunque en un sentido radicalmente diferente: ya no se trataba del espacio donde levantar una vivienda, sino de un espacio de presencia en el entorno urbano, de resistencia y participación. Con tal norte, la utilización de estrategias de expresión cultural comenzó a adquirir sentido para este nuevo grupo poblacional, generando de paso la manera de manifestar sus inquietudes.

Estamos en pleno período del golpe militar, y los jóvenes querían un espacio de participación, y el único lugar seguro (entre comillas) era la iglesia, donde ellos podían reflexionar y expresarse frente al acontecer nacional. Por lo tanto, aquí en Chiguayante se les abrió las puertas a algunos grupos. Y eso generó todo un movimiento juvenil al interior de la Iglesia [...] entre grupos juveniles, movimientos, coros, etcétera, pero buscando una participación activa de la Iglesia en la sociedad [...] que en ese momento no existía. (Padre Pepe, 48 años)<sup>9</sup>

En este panorama adquirió una relevancia fundamental la apertura pública que realizaron las iglesias y parroquias locales. La expresión generada en los espacios que

<sup>8</sup> Deteriorado tren de los años sesenta que continúa haciendo incansablemente el viaje entre Concepción y Renaico.



ofrecían contaba con un pequeño margen de libertad, el cual se contraponía con la rigidez del resto de los espacios de participación ciudadana.

En qué consistían los encuentros culturales: que se juntaban los grupos culturales de la parroquia, los coros, los que cantaban, y cantaban canciones de protesta. En eso se basaban los encuentros culturales. Nosotros hicimos montones. Y después se hacía una expresión... como un signo en la calle. Y a veces comenzaban las protestas. Y no digo “nosotros organizamos una protesta”, sino que organizamos este acto cultural con la idea después de salir, con la idea que los jóvenes queríamos ser la luz en el mundo. Sobre todo en este momento de oscuridad, porque era en la noche. Y todos los cabros salimos con una vela encendida, como en una velatón. Y la idea era que todos nos vieran. Entonces en cada metro nosotros pusimos una vela, y llegaron los carabineros y comenzaron a patearnos nuestras velas, que tenían toda una simbología, que era ser la luz en este mundo de oscuridad y de opresión. Y entonces los carabineros comenzaron a patear nuestra velas de aquí hasta acá [muestra un importante tramo de la Avenida Manuel Rodríguez de Chiguayante, donde se realizó la manifestación], y nosotros comenzamos a encender de nuevo nuestras velas. Ellos venían para acá y nosotros íbamos para allá. Y así se formaba todo un juego con los carabineros. Y al final tiraban un par de balas al aire y nosotros arrancábamos y terminaba... Era también un juego de cosas. (Padre Pepe)

Ya la distancia entre la generación que había logrado la ocupación territorial de la ciudad con la de los propios hijos aumentaba constantemente. Estos últimos comenzaron, además, un proceso de apropiación simbólica. En el ámbito popular urbano, el recambio de dirigentes juveniles había operado hacia la especialización en tendencias de política formal, dando por terminado el desarrollo de las dirigencias territoriales en cada uno de los sectores. Este elemento de politización de la juventud dirigente de la época separó profundamente los ámbitos de acción del “dirigente poblacional” y del “dirigente político”. En cada uno de estos ámbitos quedó también definida una población específica con la cual relacionar el ejercicio del liderazgo: los primeros, intentando continuar con la tendencia de mejoramiento de las condiciones de habitabilidad del territorio; y los segundos, inmersos en el proceso de presión para conseguir el retorno a la democracia.<sup>10</sup>

En este período se siguió profundizando la “clandestinidad de la memoria”, proceso al que, en el caso de las distintas organizaciones y población juvenil de la época, se sumó un nuevo elemento: la *criminalización* de sus espacios y prácticas.

Fue por ese entonces que apareció en los escenarios populares la utilización de “la esquina” como espacio de reunión juvenil, restándole importancia a la ocupación y creación de espacios de reunión más estables, tendencias manifiestas en la generación anterior en la abundancia de organizaciones territoriales surgidas en un corto período, entre 1967 y 1973. La pobreza ya se asumía como una realidad y el acceso a la escena pública como una irrealidad. Surgió de esta manera uno más de los elementos de la

<sup>9</sup> El padre José Durán Meza es sacerdote de la Iglesia Santa Rita de Chiguayante. Durante la dictadura militar participó activamente con las organizaciones juveniles y políticas que buscaban un espacio para recomponerse. Él lideraba la tendencia de apertura de la parroquia para esos fines y participó activamente en las manifestaciones que colaboraron al retorno a la democracia.

<sup>10</sup> A este segundo grupo poblacional juvenil es el que se denomina la “juventud de los ochenta”, la que más tarde fundamentará la reflexión sobre la “deuda histórica” frente a su aporte al proceso de término de la dictadura.

identidad local, asociado específicamente a la emergencia de la juventud como población urbana marginal: la *juventud peligrosa*.

No me puedo acostumbrar  
a que de noche y día me tengan que vigilar.  
A poner un candado en cada palabra  
que desee pronunciar.  
No me puedo acostumbrar a tener las manos limpias  
y mi nombre ligado a nada. A todo eso no...  
[...]  
No me puedo acostumbrar  
a esos idiotas en las esquinas gritando  
por líderes que no dan más.  
No me puedo acostumbrar a Talcahuano y San Vicente  
y su bahía para cerdos.  
No me puedo acostumbrar... (Emociones Clandestinas, "No me puedo acostumbrar")

No obstante su distanciamiento de los problemas y luchas de sus padres, los resultados del proceso de industrialización también dejaron su marca en el mundo que le tocó vivir a esta generación. A la contaminación y destrucción del medio ambiente en la zona donde se habían instalado las grandes empresas, se sumó el giro en la economía impulsada para la zona; en particular, el desarrollo de la industria de extracción pesquera y sus impactos en el hábitat marítimo local.

Los elementos de base de la identidad penquista ya estaban perfilados en esta época. El resultado de las evaluaciones y reapropiaciones realizadas por las generaciones de recambio se manifiesta en la contradicción entre lo local y lo nacional: lo primero, representado por sus padres y sus iniciativas ligadas al territorio; lo segundo, por los jóvenes y su inserción en procesos sociales y culturales no sólo nacionales, sino globales.

## Noventa y tantos...

Con el retorno de la democracia nuevamente el proceso de reapropiación local comenzó a quedar en la memoria. Así se repitió nuevamente para unos (los que se habían visto involucrados en algún tipo de acción política formal) la "clandestinidad de la memoria", mientras para otros se potenciaba la imagen de "juventud peligrosa" en términos de delincuencia.

El espacio de la esquina comenzó a ser reciclado a los usos de la ahora nueva generación, la que ya no tenía relación alguna con la configuración identitaria de corte "obrero popular" que había dado fundamento al territorio que ahora ocupaba. Y en este vacío, sólo le quedó reinventar elementos de identificación utilizando lo que tenía a mano; es decir, la marca de "juventud peligrosa" y la caracterización desde la institucionalidad como "desorganizados".

Cuando nos paramos en una esquina, no falta la vecina que llama a los pacos. Y a la pared nos ponen. Y resulta que nosotros no estamos haciendo nada. Más que echamos la talla [...]. Nos juntamos y no le hacemos daño a nadie. (Gladys, 19 años)<sup>11</sup>

El resultado de este nuevo proceso ha terminado generando un nuevo elemento que marcará la configuración de la ahora identidad juvenil territorial: el *no estar ni ahí*, imagen reforzada por la imposibilidad de apropiación de espacios, cuya utilización sigue estando circunscrita a las organizaciones tradicionales, las cuales manifiestan poca comprensión y casi ninguna acogida de la población juvenil que ahora ocupa los márgenes. Así, desde “la esquina”, la política tradicional es considerada como un elemento de jerarquía menor en los espacios donde este grupo se ha recluido. La distancia entre la “tradicción obrero popular” se marca además profundamente en la medida en que la educación ha pasado a ser una de las estrategias de incorporación social, dejando de lado la participación en algún tipo de organización, como fue en el pasado. De esta manera, se ha visto reforzada la tendencia a la individualización de las responsabilidades de acceso e incorporación al sistema productivo (Beck 1986: 108).

Es que hacen entrevistas, y a veces las estadísticas se hacen en Santiago con un grupo limitado de jóvenes. Entonces no salen de lo que dicen las estadísticas: “Allí los jóvenes son alcohólicos y la mayoría son drogadictos”. Un día le dije a un profesor, cuando estábamos en el liceo, estudiando en la noche: “¿Dónde hacen esas encuestas?” Dijo: “En Santiago”. Porque yo nunca he visto que me hayan parado en el centro y me hayan dicho, “Oye, una encuesta tanto y tanto”. Y pongámonle: “Oye tú, ¿a qué edad empezaste a fumar?”, o “¿Hai probado alguna vez la droga? ¿A qué edad empezaste a consumir alcohol?” Pero jamás me han dicho, mientras que me han parado diferentes veces, pero me han dicho: “Hay un partido político tanto y tanto”, o “¿Por qué no te inscribes?”. Pero yo con los políticos, nada. Un día empecé a conversar y me dijeron: “¿Qué harías tú para cambiar la política?”. Y como soy medio irónico, y me gusta cortar por lo sano, dije que juntaría a todos los políticos de arriba de 55 años, los juntaría a todos en el Estadio Nacional, no importa del partido que sean; y cuando estén todos juntos, y hasta con presidente... ¡pá!: una bomba, y murieron todos [...]. Cortar por lo sano. Y los que quedan de 50 p’abajo, enderecen el país. (Francisco, 26 años)<sup>12</sup>

La carga impuesta a este nuevo grupo de población manifiesta las desconfianzas que en algún otro momento operaron cuando se delimitaron los espacios de la ciudad. La diferencia es que esta vez se trata de los hijos de quienes emprendieron la aventura de transformar sitios eriazos en algo parecido a un hogar.

Todo este proceso de construcción y ocupación de espacios no puede darse por concluido. Ya no es necesario el trabajo intensivo para la *construcción material* de lo que daría sustento al proyecto de comunidad que se intentaba. Hoy, la tarea se enfoca en las *condiciones sociales* que sustentan dichas comunidades.

Es innegable que los vínculos que algún momento dieron sustento a la identidad social y pertenencia grupal, por ejemplo la asociación para generar las condiciones

<sup>11</sup> Gladys González dejó de estudiar hace ya un tiempo. Se encuentra sin trabajo y en sus ratos libres se junta con sus amigos y amigas en la casa de alguno de ellos o en una de las esquinas de la población Pedro Aguirre Cerda, donde vive.

<sup>12</sup> Francisco Moncada trabaja eventualmente en trabajos de reparación y mantenimiento de las viviendas de los vecinos de la Población Pedro Aguirre Cerda, lugar donde nació y adonde regresa regularmente a trabajar. Es uno de los menores de catorce hermanos. Ha participado en las organizaciones poblacionales, por ejemplo siendo dirigente del club deportivo.

de subsistencia básicas, ya no tienen la trascendencia que una vez tuvieron, en la medida en que dicha identidad y pertenencia ya no se encuentra en la inmediatez del espacio urbano físico, sino más bien en las relaciones que es posible construir en el espacio urbano social. Tampoco la estabilidad en la fuente de trabajo estaría enfocada como en otros tiempos hacia la pertenencia a la industria —y su corolario, la identidad obrera—, sino más bien a la prestación de servicios o la venta de la mano de obra de manera individual, más allá de alguna identificación grupal. Ello da cuenta del giro en las identificaciones de los habitantes de la ciudad. La organización y la materialización de proyectos colectivos que en algún momento dieron sustento a las comunidades que se crearon por medio de ellos han perdido dicho sustento, dando paso a la individualidad de las trayectorias. En este panorama, la agrupación pierde fuerza y sentido, como también su herencia. El recuerdo que se mantenía guardado para el arribo de tiempos mejores ya no encuentra cabida, como tampoco hay nuevos depositarios que mantengan viva la memoria.

La conquista de los espacios territoriales tampoco estaría enfocada ya hacia la ocupación material de los mismos. Ahora son los significados y las identidades los que entran en pugna. Estar al margen ya no significa solamente ocupar la periferia de las ciudades, sino también el no pertenecer a los nichos de valoración positiva que asigna la sociedad. De esta manera, el ser joven, vivir en una población, tener amigos de la misma población, los que generalmente no estudian ni tampoco trabajan, son elementos que despiertan la sospecha y el temor. En esta escalada, los espacios de integración para la población juvenil “poblacional” no sólo se encuentran cerrados hacia el exterior de la comunidad a la que pertenecen —marca heredada de los padres—, sino que a ello se agrega hoy la valoración de “peligrosos”, “drogadictos”, “sin trabajo”. Y de rebote, la exclusión así generada opera como elemento de cohesión, dando lugar a asociatividades solidarias que crean y recrean nuevos símbolos y significados, herramientas para volver a poner en marcha la “toma” de espacios, esta vez simbólicos, como estrategia de pertenencia y aporte desde la diferencia. Síntoma de esta alternativa de apropiación de la cultura es la gran cantidad de agrupaciones juveniles existentes en la ciudad, ya sean de corte musical, cultural, deportivo, estudiantil, etc.

Se encuentra en plena digestión el proceso de decantación del miedo heredado desde los padres, que pudieran ser considerados los perdedores en el intento de autonomización organizativa, como también de proyecto ciudadano, mientras las generaciones que siguen también pudieran ser consideradas como “los hijos de los que perdieron”. Sin embargo, el proyecto de apropiación ciudadana aún se encuentra en pie, esta vez bajo la forma de actualización de la memoria sobre nuevos soportes (boletines, pinturas, murales, textos, canciones y rumores), los cuales cierran el ciclo de ocupación material de la ciudad iniciado por los padres, para dar inicio al de ocupación social y cultural. Y esto ya no sólo bajo la guía profética de líderes carismáticos, sino también del rockero y el estudiante, del vecino y la vecina, del amigo y la amiga, quedando también en la distancia la valoración de obrero en contraposición a marginal.

Uno de los elementos que ha aportado a la dilución de esa barrera entre los de adentro y los de afuera ha sido la educación, a través de la cual se ha hecho posible la creación de nuevos vínculos, generados no sólo desde la espacialidad territorial o la cercanía laboral, sino también desde los gustos y los proyectos individuales.

El panorama queda así abierto y la ocupación y apropiación del espacio urbano

se comienza a manifestar de nuevas maneras, sustentando el mismo deseo: el de ser parte y distanciarse de las valoraciones negativas que se imponen desde la ignorancia cabal de los intereses y motivaciones que sustentan la ahora cultura juvenil urbana.

## Referencias bibliográficas

- Beck, Ulrich. 1986. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Biblioteca Nacional de Chile. 2005. Censos de población, en <http://memoriachilena.cl/mchilena01/temas/> (visitada 5 agosto 2005).
- Bourdieu, Pierre. 2003. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Céspedes, Claudia. 2001. "El problema habitacional obrero en Concepción: 1945-1960". Seminario para optar al grado de Licenciatura en Educación, Mención Historia y Geografía, Universidad de Concepción.
- Departamento de Servicio Social. 2004. "*Recuperación de la identidad histórica cultural de Concepción*". Concepción, Universidad de Concepción.
- Diario *El Sur*. 1945. "El pueblo necesita casas no cabañas: el problema de la vivienda". Concepción, lunes 25 de junio, p. 9.
- . 1969. "Grupo de pobladores trabaja en Santa Sabina". Concepción, martes 14 de enero, p. 12.
- . 1969. "Vecinos de Paicaví piden un lugar donde erradicarse". Concepción, martes 15 de abril, p. 8.
- Diario Oficial de la República de Chile. 1968. Ley N° 16880, sobre juntas de vecinos y demás organizaciones comunitarias. Santiago, 7 de agosto.
- DEC – Dirección de Estadísticas y Censos. 1962. *XIII Censo General de Población y II de Vivienda. Provincia de Concepción*. Santiago: DEC.
- Emociones Clandestinas [banda de rock]. 1987. "No me puedo acostumbrar" y "Abajo en la costanera". Santiago: EMI.
- Geertz, Clifford, 1994. *Conocimiento local: ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, Sergio. 1971. "La ley de juntas de vecinos N° 16.880". Tesis de Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Concepción.
- Raczynski, Dagmar. 1982. "Determinantes del éxodo rural: importancia de factores del lugar de origen, Chile 1965-1970". Colección Estudios Cieplan (Santiago) no. 8: 61-104.
- Salazar, Gabriel; Julio Pinto. 1999a. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. I: *Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 1999b. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. II: *Actores, identidad y movimiento*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 2002a. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. III: *La economía: mercados, empresarios y trabajadores*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 2002b. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. IV: *Hombría y feminidad*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 2002c. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. V: *Niñez y juventud*. Santiago: LOM Ediciones.
- SNEC – Servicio Nacional de Estadísticas y Censos. 1952. *XII Censo General de Población y I de Vivienda*. Tomo V: *Concepción y la Frontera*. Santiago: SNEC.

- Urzúa, Germán. 1992. *Historia política de Chile y su evolución electoral. Desde 1810 a 1992*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Vega, Ivette. 2002. "Producción de capital social en sectores populares urbanos". Memoria para optar al título de Socióloga, Universidad de Concepción.

## Entrevistas

- Luis Orrego. Grupo de discusión "Identidad e identidades: juventud de Concepción". Por Carmen Meneses, Universidad de Concepción, 2003.
- Francisco Moncada. Grupo de discusión "Identidad e identidades: juventud de Concepción". Por Susana Aravena y Jaime Silva. Equipo Proyecto Fondecyt no. 1020239. Concepción, 2003.
- Eduviges Fernández. Entrevista "Memoria visual Barrio Norte". Por Jaime Silva, Concepción, 2004.
- Héctor Herrera. Entrevista "Identidad e identidades". Por Jaime Silva, Universidad de Concepción, 2003.
- José Durán. Entrevista "Historia y organizaciones comunitarias de Chiguayante". Por Jaime Silva, Asociación Chilena pro Naciones Unidas, 2004.



# Los de Abajo, una cultura de los bordes

## Las respuestas juveniles ante los procesos de marginación

Cristóbal Villablanca\*  
biorysimo@yahoo.es

El presente artículo pretende ser un aporte a la discusión y reflexión en torno a las agrupaciones juveniles que han transformado el panorama urbano desde mediados del siglo pasado. A partir de la estructura que ha desarrollado el proceso de expansión de Santiago, intentamos profundizar y relacionar las respuestas sociales, culturales e identitarias que los jóvenes producen, inmersos en un medio altamente pauperizado y en constante tensión.

Específicamente, para abordar el tema nos adentramos en el universo que conforman las hinchadas fanatizadas del fútbol, intentando explicar su emergencia y desarrollo por condiciones urbanas determinadas por la “periferización” de la vivienda social. Las barras bravas —en este caso, Los de Abajo, del club Universidad de Chile— representarían la manifestación masiva del descontento juvenil incubado en los márgenes de la sociedad a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta, que cada tanto convierte a la capital en un campo de batalla.

### Introducción

Para comenzar, debemos situarnos en un proceso muchísimo más amplio que el de las solas agrupaciones juveniles urbanas. Hoy en día, las sociedades de los países occidentales construidas durante la modernidad temprana se ven enfrentadas de manera creciente al debilitamiento de los lazos integradores que las caracterizaron

\* Licenciado en Antropología Social, Universidad de Chile.

(Larraín 2001: 39), lo que, sin lugar a dudas, comporta un proceso de fragmentación. Además, la situación de los inmigrantes tercermundistas en Europa, de los latinos y afroamericanos en Estados Unidos, y la pobreza prácticamente endémica que afecta a las sociedades latinoamericanas, y en mayor medida a sus poblaciones indígenas, son problemas dramáticos que apremian a las sociedades en su conjunto y los cuales deben esforzarse en comprender, para poder solucionarlos.

La fragmentación por debilitamiento de los lazos integradores respecto del que es percibido como extraño, “el otro”, muchas veces toma formas violentas, tanto institucional como culturalmente, reforzando los sentimientos de repulsión social hacia aquel que es considerado como ajeno, incluso contrario. En este proceso, muchas veces se lo termina erigiendo como un “chivo expiatorio” de los conflictos que incuban las sociedades en cuestión.

El escenario por excelencia de esta diferenciación es la ciudad. Es en ella donde la fragmentación se torna segregación, dando lugar a que importantes sectores de la población se concentren en espacios, barrios, donde el denominador común es la carencia y la pobreza en un amplio sentido. Estos lugares son la manifestación de las diferencias e inequidades que agobian a nuestras sociedades, y que son causa de muchos de los problemas que las afectan, y que nos afectan a todos. La delincuencia, la violencia o la drogadicción se concentran en esos espacios urbanos deprimidos, y de una u otra manera “explotan”, dando pie —con su onda expansiva— a sensaciones crecientes de temor e inseguridad.

## Elenco

El creciente número de personas que se ven enfrentadas a la exclusión económica, social y cultural torna conflictiva nuestra sociedad, en una espiral ascendente. Específicamente, uno de los grupos etarios y sociales que se ve mayormente afectado por la falta de recursos, o de capitales para poder acceder a ellos, es sin duda el de los jóvenes de sectores populares. La población joven popular se ve enfrentada a una estructura social mezquina que se manifiesta, por ejemplo, en la educación crecientemente mercantilizada, que a la larga se torna inaccesible; y, como consecuencia, a una oferta de trabajo discriminadora y pauperizada, que no brinda posibilidades de crecer integralmente como persona, mermando extensivamente la necesaria movilidad social.

Las respuestas por parte de los jóvenes que viven en esta situación de exclusión, no se han hecho esperar. Las dos principales manifestaciones juveniles contestatarias en nuestro país han sido, por un lado, el movimiento hip hop y todas sus vertientes y manifestaciones; por otro, las “barras bravas”, en las que los jóvenes han volcado sus ganas, energías y frustraciones (Salazar y Pinto 2002: 271), dando lugar a un fenómeno de extensión mundial con creciente presencia local. Ello sin perjuicio de que ambas manifestaciones juveniles se presenten y desarrollen también en sectores más acomodados de nuestra sociedad, lo que, en cualquier caso, muestra la amplitud del fenómeno. Ambos movimientos continúan congregando a los jóvenes cada vez con mayor fuerza, haciéndolos sentir —entre muchas otras cosas— parte de algo mayor: una gran familia, si se quiere.

En su puesta en escena, las barras bravas han adquirido una creciente comple-

alidad: han logrado hacer del público que se ubica en las galerías de los estadios de fútbol un espectador-protagonista, desintegrando de paso las fronteras tradicionales del espectáculo en pos de una participación masiva y coordinada bajo una suerte de “códigos comunes” de teatralidad. Extrapolan “al tablón” lo que sucede dentro del campo de juego, sirviéndose de todos los medios disponibles para derrotar al rival: en este caso, la barra del equipo contrario. Han convertido así el partido de fútbol en uno de los mayores rituales de nuestro tiempo, elevándolo a la categoría de “espectáculo social total” (Bromberger 2001).

Más aún, postulamos que una manera de ver representados, quizás “teatralizados” los conflictos que vivimos hoy en el mundo occidental, sería lo que se pone en escena en los estadios de fútbol. Es en estos recintos, de congregación y encuentro social por excelencia, donde desde hace algunos años, y de manera creciente, las diferencias y sus manifestaciones culturales son expuestas y exaltadas por los barristas como elemento fundamental del espectáculo. De esta forma constituyen una cultura propia que los diferencia de los espectadores, que simplemente asisten a un encuentro deportivo; y de los hinchas tradicionales, que conforman la parcialidad comprometida con alguno de los clubes en disputa (Recasens 1999).

En los países futbolizados de América, Europa e incluso África —en lugares tan alejados entre sí como España, Inglaterra, Argentina y, por supuesto, Chile—, los estadios se han convertido en “termómetros sociales” que miden los niveles de conflicto y violencia actuantes en la sociedad. Como corolario, los “hooligans” o los “barra brava” aparecen como una manifestación social que, lamentablemente, adquiere una notoriedad pública cada vez más asociada con la violencia en todos los lugares donde se desarrolla. Es un fenómeno masivo, que afecta al conjunto de la sociedad, y es por esto que se hace relevante para las Ciencias Sociales investigar sobre el tema e intentar explicar el porqué de esta respuesta, en la inmensa mayoría de los casos juvenil-popular, frente a la realidad que les tocó vivir.

Es lamentable que las barras sean asociadas, sin mayor examen, a hechos y conflictos atribuidos con exclusividad a jóvenes marginales delincuentes. A nuestro juicio, en esa violencia que es la desigualdad socioeconómica habría una clave, muy poco explorada, para comprender los hechos y acciones que llevan a cabo fuera de las canchas los jóvenes hinchas de los clubes de fútbol.

Norbert Elias fue uno de los primeros autores que se interesó por estudiar las conexiones entre las condiciones de marginalidad que afectan a los jóvenes y el desarrollo de las hinchadas violentas en torno a los clubes de fútbol, que en Inglaterra y Europa protagonizaron hechos que rayaron en la tragedia:

La mayoría de los individuos implicados en la violencia del fútbol parece proceder del escalón más bajo de la clase obrera [...]. Quizás no tengan trabajo, si es que alguna vez tuvieron uno. Generalmente la vida es bastante monótona, casi no sucede nada [...] Ninguna perspectiva, ninguna meta. Entonces los partidos del equipo local de fútbol se convierten en los grandes acontecimientos excitantes en una vida tan vacía de ellos. Allí puede uno demostrar al mundo entero que también cuenta y volverle la espalda a una sociedad que no parece tener ojos ni importarle nada. (Elias, en Introducción a Elias y Dunning 1992: 74)

En cualquier caso, para cada contexto social e histórico nacional obviamente las barras adquieren rasgos particulares. Si bien existen —y son fáciles de identificar— elementos comunes o similares, como los cánticos, el ambiente festivo, la pasión y la

violencia, entre otros, las diferencias son mucho mayores: las historias particulares, trayectorias o casi “tradiciones” que en algunos países tienen las hinchadas juveniles populares son un elemento distintivo que, por ejemplo, nos permiten rastrear los orígenes del fenómeno en países específicos, como son Inglaterra para el caso europeo, y Argentina en Sudamérica (Alabarces 2001; Costa, Pérez, Tropea 1996; Feixa 1998; Elias y Dunning 1992; Recasens 1999).

En el caso chileno que aquí examinamos, centrado en una de las barras más importantes entre las existentes, se indaga específicamente cómo un individuo se transforma en miembro de una barra; cuál es el proceso por el que se va configurando la identidad del sujeto barrista; los ritos, las costumbres y, especialmente, el contexto espacial del cual emergen y se apropian los *bullangueros*.<sup>1</sup> En definitiva, más allá de la condena fácil, se intenta dilucidar en qué consiste, para un niño o un joven, ser barrista, y por qué elige serlo.

Para comprender mejor a estos nuevos actores sociales, es fundamental adentrarse en el proceso de creación identitaria que ellos hacen para dar forma a sus manifestaciones. Con fines analíticos, utilizaremos lo que Jorge Larraín (2001: 25) define como los elementos constitutivos de la identidad, el primero de los cuales estaría relacionado con la creación o apropiación, por parte de los individuos, de ciertas categorías sociales distintivas y compartidas que son la base de sus lealtades de grupo. Estas categorías, como religión, género, profesión o clase, son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Para el caso de los jóvenes, una de tales categorías correspondería a los “estilos” con que ellos se identifican; por ejemplo, el de los *punks* o el de quienes cultivan las manifestaciones del hip hop. Y para el caso de los barristas, claramente estas categorías y sus manifestaciones culturales asociadas se corresponden con el equipo de sus preferencias. La distinción basal se hace por medio de la camiseta, objeto cuya materialidad es superada ampliamente por los profundos significados que se le adscriben (Alabarces 2001; Recasens 1999; Sepúlveda 2003).

Claramente, al interior del universo de las barras bravas las diversas categorías de adscripción distintivas no son excluyentes. Así, podemos encontrar conviviendo dentro de la misma barra a jóvenes autodefinidos como *trashers*, con agrupaciones antisistema o jóvenes profesionales de todos los ámbitos. El amor por la camiseta por parte de la hinchada traspasa fronteras de género, clase e incluso ideológicas, potenciando aún más la relevancia del fenómeno al reenfocar la dinámica nosotros/otros de los barristas según parámetros totalmente novedosos para nuestra sociedad.

Un segundo elemento constitutivo de la identidad corresponde a la esfera material, es decir, las personas (su corporalidad) y los objetos, que funcionan como eslabones de su autorreconocimiento. La idea que subyace es que las personas, al “producir, poseer, adquirir o modelar cosas materiales”, proyectan su propio ser, eminentemente sus cualidades. Nuestras pertenencias serían una extensión propia, un reflejo de lo que somos (Larraín 2001: 26). Según Larraín, este aspecto material de toda identidad sería clave para comprender fenómenos como el desarrollo de las industrias culturales y el consumismo. Las cualidades asociadas a ciertos bienes o mercancías se traducen en diferentes niveles de estatus, que son traspasados a sus propietarios; por tanto, el

<sup>1</sup> Denominación que se dan los barristas del club de fútbol Universidad de Chile.

acceso a “exclusividades” es un medio para acceder a grupos sociales admirados o deseados.

Las barras bravas se nutren fuertemente de esta condición: las banderas, lienzos, camisetas, murales, etc., son fuente inagotable de este juego que se establece entre la necesidad de identificación personal y el comunitarismo íntimo que desarrollan los barristas. Tales objetos son vistos como portadores de los valores encarnados y defendidos por los miembros de los diferentes grupos que conforman la barra; son claramente sus manifestaciones físicas, y su defensa es hasta el fin. Un lienzo “enemigo” apropiado, por ejemplo, es un trofeo que se exhibe para la humillación del contrincante.<sup>2</sup>

Mención aparte merecen los tatuajes, marcas indelebles —literalmente— que están llenas de contenido y significado. En muchos casos son utilizados como elemento expreso de pertenencia infragrupo, etiquetas que cierran a sangre el círculo y que no se pueden borrar ni olvidar; cuanto más, ocultar.

La existencia y la continua referencia o “los otros” sería el tercer ladrillo de la construcción identitaria (Larraín 2001: 28). Este juego se da en doble sentido: el de la identificación y el de la distinción.

En el primer caso están aquellos otros cuyas opiniones el individuo internaliza y utiliza para configurar su autoimagen: son “los otros en cuanto referencia”, categoría en la cual se incluye principalmente al grupo de pares, sus opiniones y cualificaciones. Para los barristas, este diálogo específicamente corresponde a los compañeros de barrio con los que asisten al estadio semana a semana.

En este punto es preciso detenerse, para establecer que las barras bravas en nuestro país han adquirido una particular forma orgánica. Su estructura es celular, con representaciones barriales de todo Santiago y de las grandes ciudades del país. Ellas funcionan con una directiva central, pero esta tiene mucho más que ver con el desarrollo de las acciones y actividades dentro del estadio y en los espacios que los clubes han destinado para ellas. Las “células” —denominadas “piños”— operan con gran independencia en su territorio local, ya sean barrios o vecindarios,<sup>3</sup> y son el punto de partida de cualquier intento por comprender el actuar de una hinchada en nuestro país (Cifuentes y Molina 2000: 9-10). Básicamente corresponden al concepto de “microcultura” desarrollado por Carles Feixa (1998: 87) en relación con las culturas

<sup>2</sup> Este es casi un elemento fundacional en el relato de la constitución de Los de Abajo. La barra oficial tradicional del club Universidad de Chile durante los años ochenta, llamada “Imperio Azul”, era manejada por adultos. En 1988, un grupo de alrededor de quince jóvenes ubicados en el sector de abajo de la galería sur —de ahí el nombre de la barra— no acallaron sus ímpetus durante los partidos que el club disputó en una pobre campaña, que culminó con el descenso a segunda división del equipo. Los jóvenes se unieron ante tal desgracia, “haciendo ver quiénes eran los verdaderos azules”, y juraron no dejar jamás a la “U”. Este incipiente grupo fue creciendo, incluyendo cada vez a más gente que no se sentía identificada con el funcionamiento y puesta en escena de la barra tradicional. La creciente tensión explotó durante el torneo que el equipo azul debió jugar en segunda división en 1989, ocasión en que la barra Los de Abajo exhibió una bandera arrebatada —lo que se conoce como “trofeo de guerra”— a la Garra Blanca, la barra del club Colo Colo. La barra oficial de Universidad de Chile negoció y exigió la devolución de la bandera, algo a lo que Los de Abajo no accedieron, lo que motivó el quiebre definitivo entre ambas hinchadas azules. De ahí en adelante Los de Abajo fueron tomando cuerpo como una organización antitética a la Garra Blanca. En: [http://www.losdeabajo.cl/historia%20lda\\_pag3.htm](http://www.losdeabajo.cl/historia%20lda_pag3.htm)

juveniles y la proximidad emocional-espacial.

En un segundo orden de la referencia a “los otros” que examinamos, estaría la opinión que surge dentro del estadio. Esto apunta a la autoimagen recreada a partir de las visiones e impresiones que de cada barrista o “piño” se hacen los otros grupos que conforman la barra. Ello porque la imagen debe ser honrada y constantemente actualizada en cada partido disputado por el club y en los enfrentamientos con los “enemigos”, so pena de perder la dignidad de “bravo”<sup>4</sup> (cualidad fundamental de cualquier barrista) y pasar a ser considerado como grupo o individuo “gil” o “retobado” (Sepúlveda 2003: 91).

El sentido contrario a este juego de relaciones y referencias con “los otros” se da a través de la distinción, que se constituye a partir de la búsqueda de elementos distintivos y excluyentes que sirvan para establecer claramente quien está dentro de la comunidad y quien no. Son “los otros en cuanto diferencia”. El proceso de construcción de las barras bravas en Chile ha estado determinado por esta búsqueda de la fragmentación y la diferencia, basadas en la competencia entre los dos mayores clubes del país. Desde un principio, los hinchas del club Colo Colo se han posicionado en la vereda de enfrente con respecto a los hinchas de Universidad de Chile, y viceversa. Estas relaciones de antagonismo adquieren ribetes diferenciales con respecto al resto de los clubes de fútbol profesional —estableciéndose alianzas extensivas para cualquiera de los dos lados—, pero, en el fondo, el pequeño medio futbolístico chileno funciona a partir de esta oposición básica.

La existencia de un “tercer grande”, el club Universidad Católica, sólo potencia la diferenciación buscada por los barristas, ya que —en el imaginario colectivo deportivo nacional— este equipo representa a la clase alta, mientras los seguidores de Colo Colo se identifican con los sectores populares de nuestra sociedad, y los seguidores de Universidad de Chile lo hacen con la clase media. Así, podríamos decir que en el fútbol también se refleja la distinción social que resuena aún en nuestra sociedad, la tradicional división en “tres tercios”.

La búsqueda de la diferencia y la distinción es una de las claves que permiten comprender el fenómeno de que hablamos. Ante el retroceso de los aglutinantes tradicionales de las sociedades occidentales, las manifestaciones juveniles gregarias de hoy representarían la recreación de los límites que se han perdido (religiosos, nacionales, políticos, sociales, etc.). Ello hace fundamental, tanto en el nivel consciente como

<sup>3</sup> Para abordar la característica espacial eminentemente barrial que presentan las barras de nuestro país, hemos considerado la concepción que Michel de Certeau entrega en *La invención de lo cotidiano. Habitar y cocinar*: “El barrio aparece como el dominio en el cual la relación espacio/tiempo es la más favorable para un usuario que ahí se desplaza a pie a partir de su habitat” (p. 9); el barrio aparece así como un espacio “ubicado entre lo público y lo privado”, sinónimo de proximidad para el individuo, a partir del encuentro, la convivencia, trayectorias similares, etc. Es un espacio que se encuentra entre lo íntimo y lo anónimo: “vecino”.

<sup>4</sup> La “actualización de la bravura” tiene que ver con la constante promoción y realización de acciones y comportamientos que conformarían el *ethos* del barrista; a saber: asistir al estadio semana a semana; tener “aguante” (soportar condiciones adversas de todo tipo); no dejar de alentar al equipo en los malos resultados; no escapar jamás del conflicto, ya sea con la fuerza pública o las barras enemigas; conservar a como dé lugar las camisetas, lienzos o banderas ante el enfrentamiento con el enemigo; y compartir el ambiente festivo que se vive dentro y fuera del estadio con otros barristas azules.



en el inconsciente, el establecimiento de diferencias, la delimitación clara que define el “nosotros” frente a “los otros”, en una simbólica recreación de la idea primigenia de la aldea: adentro es todo conocido; afuera se encuentra lo desconocido, eminentemente el enemigo, lo que da pie al tira y afloja territorial tan característico y básico en la dinámica de las barras bravas (Costa, Pérez, Tropea 1996: 20; Feixa 1998: 95).

Desde esta perspectiva, el espacio juega un papel fundamental y atraviesa todo el actuar de las barras en Chile. Ante la ‘volatilización’ de los referentes territoriales en medio del flujo informativo y monetario, los jóvenes han vuelto a marcar la selva de cemento en un intento por revertir subjetivamente el avance de los lugares exclusivamente de tránsito (Costa, Pérez, Tropea 1996: 28). La apropiación, la delimitación, se transforman en roca basal para la creación de identidad; el espacio público es el escenario donde las diferentes agrupaciones —los diferentes “piños” que conforman la barra— interpretan el papel elegido.

## Escenografía

Una hipótesis fundamental del trabajo que da pie a este artículo es que la segregación urbana residencial, tan característica de la capital del país y sus principales ciudades (Sabatini, Cáceres y Cerda 2001: 22), incide directamente en la formación y el actuar de los “piños” de las barras bravas. El autor que a nuestro juicio mejor interpreta las interpelaciones hacia el tipo de ciudad que habitamos y las políticas que la rigen es Christian Topalov (1979), quien entiende la ciudad capitalista como un sistema espacial que se constituye a partir de sus partes diferenciadas —cada una con sus valores de uso propios— y que es el resultado de la división social del trabajo, la cual adopta su forma al desarrollar la cooperación entre las unidades de producción, circulación y consumo que constituyen el mercado. Esto se traduce en el hecho de que los diferentes componentes de nuestra ciudad —el sistema vial, la infraestructura, el equipamiento colectivo, etc.— se relacionan como elementos desagregados que benefician a los propietarios de los medios de producción, que no responden a una planificación creada para el beneficio común y están determinadas por las fuerzas y vaivenes del mercado.

En el caso chileno, y a grandes rasgos, el mercado inmobiliario ha desarrollado un proceso de crecimiento hacia la periferia de la ciudad, modelando el crecimiento extensivo que hoy nos afecta, potenciando procesos de segregación y dando lugar a “núcleos de pobreza y riqueza” muy marcados y espacialmente diferenciados (Sabatini, Cáceres, Cerda 2001: 24). Poco han hecho al respecto las políticas habitacionales del Estado, que más bien han contribuido a la segregación y fragmentación urbana con la construcción de conjuntos de viviendas de mala calidad y extremadamente pequeñas, sin la provisión de servicios ni espacios públicos adecuados, ubicados por lo general en la periferia de la ciudad y con malas conexiones con las áreas centrales, cuadro que en la actualidad se conoce como “nueva pobreza urbana”.

Uno de los impactos más grandes del reducido tamaño de las viviendas es que los espacios son insuficientes para acoger la vida familiar, por lo que los hijos permanecen constantemente en las calles, en contacto con las drogas, el alcohol y el *pandillerismo*. Esto es considerado en la actualidad como uno de los principales problemas vecinales por los habitantes de los asentamientos populares, y tiende a aumentar sin

que se prevean soluciones para ello (Ducci 1997: 107).

Los problemas criminales y delictivos que afectan a nuestra sociedad, si bien en algunos aspectos no llegan a los niveles que alcanzan en otros países de la región —y, en ese sentido, creemos que su gran resonancia mediática tiene más que ver con una campaña desarrollada por “intereses sectoriales y partidarios” (De Rementería 2003: 34)—, lamentablemente se ven potenciados en los lugares donde realizamos nuestra investigación y, como afirma Ducci (1997: 111), están pasando a conformarse como “elementos del paisaje” de estos.

Este panorama tiene fuerte incidencia en la emergencia de grupos contestatarios y contraculturales, muchas veces con modos violentos de actuar, como es el caso de los “piños”. Sin lugar a dudas, la falta de espacios es un detonante para que los jóvenes se “instalen en la calle” y se relacionen tempranamente con los problemas, tentaciones y conflictos de su entorno (Sepúlveda 2003: 90). Debemos agregar una educación en extremo deficiente, la consiguiente falta de expectativas y la escasa integración al todo social, para comenzar a dibujar el cuadro del que emerge la masa de jóvenes y niños que se congregan en torno a una barra brava.

Otra constatación que Ducci (1997: 110) hace presente —y que situamos del lado de las causas del fenómeno que nos ocupa— es el efecto que tiene para la gente que es beneficiada con una vivienda en las nuevas villas subsidiadas por el Estado (en las últimas dos décadas), la pérdida de contacto y relaciones establecidas en sus lugares de origen. Esas redes constituyen un fundamental capital social y humano que cambia cualitativamente la situación de pobreza, y que se ve seriamente mermado en los nuevos asentamientos. Esta pérdida de las redes sociales tradicionales y deterioro de los lazos sociales con el entorno inmediato, es terreno fértil para la creación de esas nuevas lealtades que se dan entre los adolescentes y jóvenes al interior de sus grupos de pertenencia, entre ellos los “piños” y las barras.

En síntesis, las condiciones de vida que se producen en las extensas áreas de viviendas sociales, donde reside una enorme cantidad de barristas, son determinantes en la existencia de las barras y en la construcción de su particular cultura. Es en los conjuntos de viviendas sociales de las últimas dos décadas donde el fenómeno del que se ocupa este trabajo surge con más fuerza, no sólo porque son coincidentes en el tiempo (mediados de la década del ochenta), sino porque los “piños”, entre otras cosas, vienen a sustituir de alguna manera el espacio comunitario y el capital social que los residentes en los nuevos conjuntos perdieron al dejar sus lugares de origen. En este sentido, los habitantes jóvenes en esta situación crearían sus propias redes de capital social, se congregarían en grupos específicos y definidos, con reglas internas que dan sentido de pertenencia, que son fuentes de socialización y recrean o refuerzan los lazos sociales. Junto con ello, crearían y potenciarían los vínculos de tipo subcultural que, de una u otra manera, los vuelve actores —aunque sea sólo los días de partido— al interior de una sociedad que los quiere olvidar.

## Reflexiones finales

La condición espacial —las insuficiencias de todo tipo de los barrios y viviendas donde usualmente residen los barristas— se torna fundamental para el nacimiento, crecimiento y la creación cultural incesante de esta verdadera confederación de

agrupaciones juveniles marginales que son las barras bravas en Chile, lo que las hace diferentes a las argentinas y brasileñas (Alabarces 2003: 14; Veiga 1999: 7). Por no encontrarse adscritas a un territorio específico, las barras chilenas se asimilan mucho más a la estructura y representación social que han adquirido las barras bravas de países como Perú, por ejemplo (Panfichi 1994: 19).

Como señalan Salazar y Pinto (2002: 272-273), las barras bravas en Chile representarían una “cultura de urgencia”, levantada en respuesta a los espacios políticos, sociales y físicos de negación para con los jóvenes populares surgidos durante la dictadura (Lemebel 1999). Ante las pequeñísimas opciones de integrarse a la sociedad “desde arriba” abiertas para los jóvenes populares, estos habrían desarrollado sus propios nichos de resistencia y desahogo, y también sus propias estrategias para crear capital social: un *ethos* basado en elementos autodefinidos e intransables, como lealtad absoluta, espectacularidad, violencia, contacto íntimo, descontrol, todas respuestas a condiciones estructurales que (re)producen y (re)fuerzan la condición que da pie a su existencia; esto es, la marginalidad.

Para avanzar en la comprensión de los barristas en Chile, debemos tener en cuenta que su gestación se dio durante las postrimerías de la dictadura pinochetista, marca fundante que aún persiste entre los barristas azules. Cuando los canales de expresión fueron clausurados, los tablones del estadio permitieron expresar libremente y a todo pulmón el anhelo de que el régimen cayera pronto, el descontento acumulado que por algún lado debía liberar su presión. Y lo hizo en una clave que puede ser colegida también como parte del proceso de despolitización que se intentó desde el gobierno y cuyos ecos aún resuenan.

Hoy en día, ante el panorama actual de marginalización no sólo social y política, sino también espacial, las hinchadas seguirán representando el descontento y las insatisfacciones de crecientes contingentes de jóvenes que no cejan en su esfuerzo por crear algún punto de convergencia con quienes comparten las esquinas y las plazas, para partir de ahí y delimitar la cotidianeidad a través de significantes y significados íntimamente establecidos y defendidos. Empeñados en esta empresa, los diferentes “piños” constituyen una red de amistades y confraternidades que integran a ciertos sectores de la juventud marginal, los cuales no se ven exentos de las pugnas de poder y de recursos. Son luchas que se ponen de manifiesto en el momento del desahogo ritual que constituye el partido de fútbol en sí mismo. Esta puesta en escena —o, como lo denomina Christian Bromberger (2001), este “espectáculo social total”— es sólo una parte de la dinámica propia de las barras bravas chilenas, si bien la más importante; lo es porque permite la creación y exacerbación de sentimientos y emociones sustitutos de otras motivaciones sociales que no se presentan o han sido negadas, y que dan pie a la existencia de una cultura masiva, descentrada y marginal: el ser *bullanguero* traspasa los límites físicos y conecta transversalmente a jóvenes dentro del potentísimo caudal identitario que representa “ser de abajo”.

Ahora bien, cuando agregamos la variable territorial, la identidad se refuerza hacia un nivel local que permite hablar de la creación de lazos íntimos que retroalimentan la apropiación y significación de un espacio en constante proceso de deterioro; creación, también, de “culturas del borde” multidimensionales que cada tanto se hacen presentes en el centro de una manifestación deportiva nacional, alcanzando protagonismo a pesar del institucional rechazo y condena, con colores y valores propios. Ecos

de una juventud que pide a gritos —literalmente— más participación y espacios para desarrollarse.

## Referencias bibliográficas

- Alabarces, Pablo, comp. 2003. "Futbolologías. Fútbol, identidad y violencia en América Latina". Buenos Aires: Clacso.
- Barros, Paula; Danae de los Ríos; Florencia Torche. 1996. "Lecturas sobre la exclusión social". Documento de Trabajo 31. Lima: Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Bromberger, Christian. 2001. "El hinchismo como espectáculo total: una puesta en escena codificada y paródica". *Revista Digital* (Buenos Aires) 7, no. 36 (mayo). <http://www.efdeportes.com/efd36/ident1.htm> (visitado 11 julio 2005).
- Certeau, Michel de. 1996. *La invención de lo cotidiano. Habitar y cocinar*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Cifuentes, Marién; Juan Carlos. 2000. "La Garra Blanca. Entre la supervivencia y la transgresión. La otra cara de la participación juvenil (Santiago de Chile 1995-2000)". Santiago: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad ARCIS.
- Costa, Pere-Oriol; José Manuel Pérez y Fabio Tropea. 1996. *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- De Ramón, Armando. 2000. *Santiago de Chile: (1541-1991): Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Sudamericana.
- Ducci, María Elena. 1997. "Chile: el lado oscuro de una política de vivienda exitosa". *EURE* (Santiago) 23, no. 69: 98-114.
- . 1998. "Santiago, ¿una mancha de aceite sin fin? ¿Qué pasa con la población cuando la ciudad crece indiscriminadamente?" *EURE* (Santiago) 24, no.72: 85-94.
- Elias, Norbert; Eric Dunning. 1992. *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Feixa, Carles. 1998. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*. Santiago: LOM Ediciones.
- Leguizamón, M., comp. 2002. *Fútbol. Pasión e identidad. Derivas de la simbología de una práctica*. Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Lemebel, Pedro. 1999. "Las Barras Bravas (O la enamorada errancia del descontrol)". *Revista Punto Final Virtual*. <http://puntofinal.cl/990122/artetxt.html> (visitado 20 abril 2005).
- Panfichi, Aldo et al. 1994. *Fútbol: identidad, violencia y racionalidad*. Lima: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Recasens, Andrés. "Diagnóstico antropológico de las barras bravas y de la violencia ligada al fútbol". En Libros Electrónicos de la Facultad Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. <http://csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Excerpta/excerpta4/antece.htm> (visitado 8 agosto 2005).
- Rementería, Iban de. 2003. "¿Lucha contra la delincuencia o guerra contra los jóvenes?". *Siete + 7*, no. 81: 34.
- Sabatini, Francisco; Osvaldo Cáceres; Jorge Cerda. 2001. "Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción". *EURE* (Santiago) 27, no. 82: 21-42.
- Salazar, Gabriel; Julio Pinto. 2002. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. 5. *Niñez y juventud (construcción cultural de actores emergentes)*. Santiago: LOM Ediciones.

- Santa Cruz, Eduardo. 1991. *Crónica de un encuentro popular. Fútbol y cultura popular*. Santiago: Ediciones Instituto Profesional ARCOS.
- Sepúlveda, Mauricio. 2003. "El aguante o la consagración de la pasión guerrera: territorio, masculinidad y violencia en dos barras bravas chilenas". En *Esa oscura vida radiante. Juventud, infancia y nuevas identidades culturales*, comps. Ana Vergara del Solar y Juan Bustos Troncoso. Santiago: Ediciones Escaparate, Universidad Diego Portales, pp. 87-123.
- Tironi, Manuel. 2003. *Nueva pobreza urbana: Vivienda y capital social en Santiago de Chile 1985-2001*. Santiago: Universidad de Chile, Predes/RIL Editores.
- Topalov, Christian. 1979. *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis*. México, D.F: Edicol.
- Veiga, Gustavo. 1999. *Donde manda la patota. Barrabravas, poder y política*. Buenos Aires: Ediciones Ágora.
- Zarzuri, Raúl y Rodrigo Ganter. 1999. "Tribus urbanas: Por el devenir cultural de nuevas sociabilidades juveniles". Ponencia en Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, Congreso 2000. [http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Raul\\_Zarzuri.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Raul_Zarzuri.htm) (visitado 27 abril 2005).

#### **Páginas Web**

[www.mpuentealto.cl](http://www.mpuentealto.cl)

[www.losdeabajo.cl](http://www.losdeabajo.cl)

# Graffiti y signos de la ciudad

Jaime Silva Beltrán  
jailva@udec.cl

Pablo Arriagada \*  
pabloarriagada@hotmail.com

La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad te dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes.

Ítalo Calvino, 1999

La ciudad y la construcción simbólica de la misma es uno de los elementos urbanos que ha cambiado de manera profunda durante las últimas décadas. La influencia de los medios de comunicación, como también la profundización del proceso de globalización, no sólo transforma las sociabilidades aparentes, sino también las maneras en que se construyen ciertas identidades.

La juventud y las prácticas desarrolladas desde ella se encuentran fuertemente influenciadas por este nuevo contexto. Así como surgen nuevas formas de entender el espacio urbano, las prácticas y la toma de posición simbólica del mismo también se han modificado, al surgir desde las culturas juveniles nuevas estéticas, tránsitos y sentidos que se imponen conflictivamente. Las lecturas de estos procesos no siempre abarcan la profundidad de las modificaciones en desarrollo, limitándose a elaborar imágenes que generalmente estigmatizan y segregan, pero que a la vez abren la posibilidad de espacios independientes de aquellos establecidos por la institucionalidad orientada a lo juvenil. Tales imágenes en muchas ocasiones son adoptadas por los jóvenes, aunque sus identidades no se agotan en ellas.

Este artículo introduce la discusión precisamente en este límite, en el cual se intenta el tránsito desde la cultura juvenil a la cultura ciudadana y la apertura del discurso público a nuevas formas de ejercer el control del espacio urbano y ejercer también la ciudadanía.

## Introducción

263

\* Jaime Silva, Licenciado en Sociología, Universidad de Concepción; Pablo Arriagada, Licenciado en Antropología, Universidad de Chile.



La mayor parte de los trabajos desarrollados en el ámbito local parten del análisis de la práctica del rayado mural desde la conceptualización de la juventud popular como “tribu urbana”. Este tipo de análisis se detiene en las similitudes de los casos locales respecto de la práctica global. Dicho de otra forma, las caracterizaciones parten del supuesto de que este tipo de prácticas se asimila a las documentadas y analizadas en otros lugares del mundo.

A diferencia de lo anterior y para no caer en generalizaciones fáciles, en la investigación cuyos resultados presentamos aquí se propuso como estrategia el acercamiento etnográfico, partiendo desde las observaciones de campo y entrevistas abiertas con algunos de los miembros representativos del colectivo AHS, hasta llegar al conocimiento de la práctica de la agrupación desde su interior, como también del discurso que sustenta dicha práctica. El acercamiento sería en un primer momento de forma individual, para pasar más tarde al conocimiento del conjunto de la organización que fue objeto del estudio. Uno de los objetivos centrales que persiguió esta forma de posicionarse frente a la investigación fue contrastar empíricamente las afirmaciones levantadas en torno a este tipo de cultura juvenil, con la práctica efectiva de una de ellas.

La aparición de expresiones juveniles de distinto tipo que se hacen visibles en la ciudad, en el sentido de presencia e irrupción en el espacio público, es bastante reciente en Chile. Y en consonancia con ello, recién a comienzos de la década de los noventa surgieron en el país los primeros intentos por crear políticas enfocadas en los derechos juveniles y en la ciudadanía juvenil desde una perspectiva territorial. Ejemplo de ellos, y una de las primeras acciones emprendidas en esa línea, es la implementación de “casas de la juventud” en las comunas de San Pedro de la Paz y Chiguayante, en el marco del programa del mismo nombre, de alcance nacional, que tenía por objetivo construir 55 espacios de nivel local, pensados para potenciar la participación e inserción social de los jóvenes a través del uso creativo y productivo del tiempo libre (Bango 1999: 58). También en el marco de la llamada “deuda histórica con la generación de los ochenta”, se crearon las primeras oficinas municipales de la juventud, experiencia piloto con réplicas en algunos países de América Latina, instancia local que de igual forma impulsaría políticas de participación juvenil.

Estas experiencias de promoción de ciudadanía en el nivel local a través de la creación de instancias de participación en espacios restringidos, no rindió los resultados esperados. Las “casas de la juventud” terminaron siendo cerradas por falta de financiamiento. Administrativamente dependían de una instancia superior, perteneciente al gobierno central —el Instituto Nacional de la Juventud—, que no les aseguraba autonomía en la gestión de recursos, como tampoco en la implementación de estrategias de acción local.<sup>1</sup> Y lo que se había pensado como oficinas municipales, dependientes de la Dirección de Desarrollo Comunitario del municipio, terminó reciclándose en un departamento encargado del desarrollo de temáticas relativas a la población juvenil de la comuna, el “Departamento de Jóvenes”, que se transformó en uno de los actores comunales de promoción de la ciudadanía y la participación local penquista.

<sup>1</sup> En su fundamento de origen, el Instituto Nacional de la Juventud buscaba transferir a las Oficinas Municipales de Juventud competencias y financiamiento para fortalecer, perfeccionar y promover políticas de juventud en el nivel local (Bango 1997: 58).

Ahora bien, junto con lo que ocurría en el nivel institucional, también estaba cambiando la orientación de las prácticas de carácter público de los jóvenes urbanos, cuya acción comenzaba a dejar sus marcas en la ciudad y sus habitantes. Es lo que veremos en este artículo, centrándonos básicamente en las manifestaciones de los jóvenes en la ciudad de Concepción, en especial en la producción gráfica callejera: los graffiti. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta manifestación se dio en el marco de un movimiento que englobaba distintas expresiones, entre las que tuvo y tiene especial relevancia la música. Así el rock, hasta ese entonces orientado fuertemente según una tendencia británica, abrió paso a bandas como Los Tres, Santos Dummont, en forma paralela a la revitalización de la escena punk con bandas hoy míticas, como Ecosidio, Machuca y Pegotes. Fue un fenómeno que en cierta forma le dio a la escena juvenil penquista una visibilidad nacional: junto con anunciar la emergencia de movimientos culturales, logró dar cuenta de que la producción musical juvenil no se restringía a los grupos musicales de Santiago.

Estos nuevos aires en la expresión juvenil local hacían presagiar que las cosas estaban cambiando rápidamente. Manifestaciones juveniles que hasta hacía unos años se entendían como agresiones a lo establecido —vestimentas y ornamentos corporales, rayados murales, música y bailes callejeros, por nombrar algunos— por el simple hecho de manifestar descontento en espacios públicos, lentamente comenzaban a ser entendidas como una más de las posibilidades del ejercicio de la democracia y ciudadanía desde la práctica juvenil.

## Los rayados murales como manifestaciones urbanas

Las ciudades fueron cambiando notablemente en el transcurso de la década de los noventa, reescribiéndose en ellas la manera en que concebimos la sociedad. Porque la ciudad, además de ser un escenario donde desenvolverse, es a la vez un discurso que nos dice cosas sobre nosotros y, por cierto, también sobre los jóvenes que la habitan. Debemos entender la ciudad como una construcción social en permanente cambio, al igual que los jóvenes. Es desde esta perspectiva que ambos fenómenos van moldeándose mutuamente. Ya sea a través de tensiones o acuerdos, los jóvenes hacen ciudad y la ciudad, en cierta forma, también los produce.

En este proceso, los emblemáticos rayados de raíz política de los ochenta, que incansablemente llamaban a la memoria, a la justicia y a las manifestaciones en marchas o paros siempre inconclusos, comenzaron a abrir paso a los avisos publicitarios. Las imágenes que llaman al consumo se fueron tomando los espacios públicos, apareciendo en las paradas de buses del centro urbano, en los quioscos de revistas, en los avisos del almacén del barrio; en definitiva, espacios que tradicionalmente estaban reservados al vacío de lo público o la pulcritud de la propiedad privada, comenzaron a valorarse económicamente en tanto lugares por donde transita la mirada en la urbe, y que en ese intercambio del mirar y ser mirado crean el deseo de poseer o nuevas necesidades por satisfacer.

Junto con esto, aquellos espacios donde lo público se hacía manifiesto comenzaron a desaparecer. Los lugares de encuentro con el otro han ido siendo abandonados o cambiados por otros espacios, a los cuales sólo se accede a través del consumo, aunque simulan lugares de lo público. Los mall o centros comerciales se esmeran por

parecer plazas, sin serlo; quieren hacernos creer que al circular por ellos estamos en la ciudad, pero son lugares que se separan de la ciudad, tránsitos que no dan lugar a la sorpresa, a lo desconocido, al encuentro entre ciudadanos diversos.

Sin embargo, este nuevo formato y estética con que comienza a presentarse y a construirse la ciudad no es un camino que sólo esté trazado desde el mercado y la publicidad. Como construcción social, la ciudad también da cuenta de tensiones y de luchas por definirla. Es así como, irrumpiendo en el panorama de avisos publicitarios, comenzaron a aparecer las huellas anónimas de pintores juveniles. La lectura inicial de estos rayados, hechos de manera rápida, fue asociarlos a la cultura juvenil originada en los barrios de Nueva York. Las marcas de estos jóvenes, que comenzaron a denominarse “hip-hoperos”, fueron apropiándose de los espacios desechados por la publicidad: los sitios eriazos, basurales, calles poco transitadas, casas en demolición, todos aquellos sitios un poco ocultos a la mirada. Poco a poco, sin embargo, fueron expandiéndose, buscando ser expresión de una cultura juvenil que comenzaba a posicionarse en el ámbito local, sin perder por ello su carácter de ser parte de una cultura mundial. Los elementos llegados no siempre podían ser recreados localmente, por lo que muchos comenzaron a ser reinventados.

En sus comienzos, y por lo general aún hoy, la práctica se realiza en las sombras, oculta a la mirada del público transeúnte. La toma de posesión de espacios urbanos implica arrebatar el control sobre la propiedad. De esta manera, la realización de un rayado es entendida como un delito, y ello en la medida en que atenta contra la propiedad misma, más que por alguna característica o cualidad particular del texto producido o de su mensaje. Como resultado, los jóvenes practicantes de esta actividad han ido quedando estigmatizados como delincuentes, antisociales, lumpen, sobre todo con la ampliación de su presencia en todo el territorio urbano. La lectura de su actividad realizada por los medios de comunicación —tanto en la prensa escrita como en la televisión— refuerza estas nociones en la ciudadanía. Curiosamente, dicha construcción negativa toma fuerza en el momento en que estas nuevas imágenes comienzan a competir por la significación de la ciudad. Es así que en la prensa escrita aparecen especialistas afirmando que “la saturación de rayados en la ciudad agrava la sensación de inseguridad y puede incentivar los delitos” (*El Mercurio*, 24 de julio de 2005:). Lo interesante en comentarios como el citado es que la discusión no se limita al tema de la saturación visual. Desde esa perspectiva, bien pudiera haberse denunciado la congestión visual generada por la excesiva presencia de publicidad en algunos espacios codiciados de la ciudad, o por la suciedad ambiental que genera la propaganda política en tiempos de campaña. En el caso de los rayados murales, además de una preocupación por la ciudad, hay una intención de marcar negativamente a un grupo determinado. Sin diferenciación, al reportar sobre el graffiti u otras expresiones, los términos “vandalismo”, “violencia”, “desorden”, entre otros, se repiten una y otra vez en un discurso que termina por criminalizar cualquier actividad juvenil.

En este mismo marco, podemos recordar como un hito comunicacional la atención que se le dio en los medios al caso de los grafiteros en el Cusco,<sup>2</sup> que si bien tomó otras dimensiones, igualmente sirvió para impulsar leyes que sancionaran esta actividad.

Esta mirada estigmatizadora se ha constituido como parte de los discursos sobre seguridad ciudadana, donde el enemigo principal es la delincuencia, pero que al pa-

recer se ha “corporalizado en los jóvenes” (Ramos y Guzmán 2000) particularmente en aquellos que habitan los sectores marginalizados de la ciudad. De cierta manera, la juventud se ha convertido en una amenaza para las instituciones, lectura que no se condice con los datos efectivos de aquellos que realmente cometen los delitos de mayor connotación social. En la misma línea vemos cómo en el Parlamento ya hay acuerdo para bajar a los catorce años la responsabilidad penal.

La persecución y constante negación hacen que la práctica del graffiti continúe desarrollándose en la clandestinidad, lo que implica que la magnitud y la calidad de los trabajos que aparecen en la urbe denoten la presión del tiempo y de la constante posibilidad de ser descubiertos en plena faena. La furtividad de su actividad les impide a estos pintores inscribirse en ninguna de las tradiciones pictóricas locales, imposibilitando el tránsito a nuevas formas de expresión fuera de la cultura a la que adscribieron inicialmente. Así, las calles continúan llenándose de rayados que la mayor parte de los ciudadanos no logra descifrar. Se intenta adivinar nombres en los *tags* o en los rayados, pero el contenido se vuelve cada vez más críptico. Tampoco los personajes a quienes apelan dichas marcas son un rostro conocido. El vecino, el hermano, el amigo, el conocido, no aparecen en ninguna de las marcas que invaden la ciudad.

¿Quiénes son esos personajes? ¿De dónde vienen? ¿Qué intentan decir con sus rayados?

Caracterizaciones de la población que adhiere a este tipo de práctica nos aclaran que se trata principalmente de jóvenes, cuyas edades fluctúan entre los 12 y 27 años de edad, de estrato socioeconómico bajo; generalmente son de origen urbano, con asentamiento en poblaciones o villas de sectores empobrecidos de las ciudades; mayoritariamente son hombres, en gran parte estudiantes secundarios y con algún grado de conocimiento y cercanía con la cultura urbana que tiene sus raíces en el denominado movimiento hip hop. Si bien el hip hop y el graffiti, como consumos y prácticas culturales, han logrado permear distintas clases sociales, lo que nos interesa aquí es destacar cómo para la juventud popular urbana estas expresiones se han convertido en una manera de ser visibles en la ciudad, inicialmente por lo llamativo de sus expresiones, y paulatinamente por los contenidos presentados a través de ellas.

## El graffiti como apropiación territorial

Las abundantes caracterizaciones de esta práctica hechas desde las ciencias sociales, nos aclaran su estrecha relación con las culturas juveniles urbanas. Esta perspectiva centra su atención en aquellas formas de ser y de pensar a través de las cuales los jóvenes se expresan colectivamente. Por lo general se trata de manifestaciones que tienen lugar en momentos y espacios vinculados al tiempo libre y que logran una importante independencia del mundo adulto y de sus instituciones. El adoptar el concepto de culturas juveniles para entender el fenómeno de los rayados murales, rompiendo el estrecho marco que los interpreta sólo como actos anómicos, hace visibles las posibilidades presentes en las distintas maneras de ser joven, lo que facilitaría abordar

<sup>2</sup> A principios del año 2005, dos jóvenes chilenos fueron sorprendidos realizando un graffiti en un edificio patrimonial del Cusco (Perú). A partir de su detención, que se extendió por más de tres meses, se generó una serie de conflictos que llenaron muchas páginas de la prensa nacional.

la diversidad y el dinamismo existente en la juventud e incorporar las nociones y las teorías que generan los propios jóvenes sobre sus entornos.

Otro enfoque desde el cual posicionarse en la comprensión de este tipo de fenómenos urbanos nos los entrega la conceptualización en torno al surgimiento de las "tribus urbanas". Un ejemplo de ello es el trabajo de caracterización en juventud emprendido por Zarzury y Ganter, específicamente en torno a la caracterización local de las culturas juveniles que se asocian a la práctica del graffiti urbano de raíz hip hop. La metáfora de agrupaciones tribales en permanente tránsito urbano, que alude a una diversidad de grupos que recorren la ciudad, estaría dando cuenta, además, de una construcción de sentidos y de nuevas sensibilidades. Su racionalidad es distinta a las vías individuales que ofrece el mercado, y estaría relacionada con el compartir cotidiano y con el grupo de pares como una nueva familia.

A grandes rasgos, la práctica del graffiti se entiende relacionada estrechamente con la traslocación simbólica de prácticas culturales a través de los medios masivos de comunicación. En el actual contexto de la globalización existe una acelerada circulación de bienes simbólicos, facilitada por el protagonismo alcanzado por los medios de comunicación de masas, cuya influencia es mayor en los jóvenes ya sea porque están más capacitados para el manejo de dichas tecnologías, o por su mayor identificación con los bienes simbólicos que esta dinámica les ofrece. Así, a través del intercambio y del consumo cultural también van surgiendo nuevas identidades. Hay un protagonismo de cierta lógica cultural que es difundida por el modelo, pero en el proceso de apropiación van surgiendo distintas lecturas e interpretaciones, de acuerdo con cada contexto histórico, social y cultural.

En el caso del graffiti, se trata de una práctica que llegó inicialmente a través de películas norteamericanas que daban cuenta de los conflictos urbanos y raciales que tenían lugar en las ciudades estadounidenses. Dichas expresiones fueron adaptadas por sus ejecutantes a la realidad nacional, manteniendo, eso sí, la función de resistencia y reivindicación de las primeras. Los medios ayudaron al traslado de la práctica, pero su reinvención responde a elementos de la realidad local. Es usual que el graffiti se alimente de las estéticas que ofrecen los medios, convirtiéndose la televisión, por ejemplo, en una fuente inagotable de recursos para sus exponentes. De esta manera, la práctica local juvenil debiera relacionarse con la forma estética que circula a escala global, con las formas de practicar la actividad, y también con el sentido manifiesto en ella.

Una revisión de los graffiti existentes en la ciudad de Concepción al momento de iniciarse la investigación dio cuenta de distintas manifestaciones locales de estas prácticas. El análisis preliminar contempló tres variables. En primer lugar, el tipo de rayado, que permite distinguir básicamente entre "tag" y "flop", y "mural".<sup>3</sup> Otro elemento que contempló la aproximación preliminar fue el tipo de contenido de cada una de las manifestaciones. Y, finalmente, el tercer elemento que se contempló fue la asociación del trabajo terminado con alguna organización o individuo cuya marca apareciera recurrentemente en forma de *tag*, *flop*, o en algún mural en la ciudad de Concepción.

El resultado de esta primera etapa de aproximación entregó que las marcas que con mayor frecuencia aparecen diseminadas en la ciudad son "Dre", "Noa", "Fak" y "Maseck". Asimismo, de la lectura de las imágenes de gran formato (murales) que

se encuentran presentes en la ciudad, la “marca” que recurrentemente aparece encabezando las obras es “AHS” (“Ahora sí”). Del análisis de contenido de las imágenes de esta agrupación se desprende que una de las características del colectivo es la incipiente independencia que comienzan a adquirir sus trabajos visuales respecto de la vertiente hip-hopera tradicional. Esto en la medida en que el mensaje se comienza a abrir, en este caso al público en general, sin quedar restringido a la sola comprensión por parte de la “tribu”, a diferencia del resto de los trabajos de la comunidad graffitera que tiene por lo general un carácter bastante críptico.

El siguiente paso de la investigación fue lograr el contacto con alguno de los jóvenes que “takeaba” alguna de las marcas que habían sido seleccionadas como representativas, en cuanto a su recurrencia en el tránsito urbano. Nos apoyamos, como estrategia de aproximación, en la red de amigos y conocidos con alguna cercanía a la práctica o capaces de individualizar a algunos de los “personajes” representados por los *tags*. Hablamos de “personajes” porque a partir de la creación de un *tag* individual surge la imagen urbana de un personaje que repite sus tránsitos y presencia en ciertos lugares, una imagen que da protección y un cierto grado de anonimato a quien lo realiza. Surge así desde la práctica un sujeto ficticio, que adquiere presencia en la medida en que su imagen queda abundantemente registrada en los tránsitos urbanos. Lentamente se configura así un “alter” de dominio público, con origen en la práctica del graffiti.

La dificultad manifiesta en este punto —el contacto con los jóvenes graffiteros— está, entonces, en el anonimato y total separación entre el personaje urbano al cual apelaba cada uno de los rayados, y los individuos jóvenes que los habían hecho. Los “personajes” no tienen réplica inmediata fuera de la subcultura que los cobija. La cultura mayor o englobante pierde relación con este tipo de manifestaciones, en la medida en que no se replican elementos comunes entre ambas. Se manifestaba de esta manera la primera de las observaciones de relevancia para la investigación: la separación profunda entre las prácticas juveniles y la cultura adulta dominante.

Finalmente, el contacto se logró con uno de los autores de los *tags* seleccionados en las dependencias de la Casa Joven de Barrio Norte,<sup>4</sup> cuya presencia obedecía a la eventual realización en el lugar de un preuniversitario para jóvenes de escasos recursos. Con el primer contacto, se propuso la idea de documentar los trabajos personales realizados en la ciudad. Los antecedentes aportados apuntaban a que el joven contactado (cuya marca era “Dre”) formaba parte de una agrupación de graffiteros que se juntaban ocasionalmente para rayar. Surgió de esta manera el primer dato sobre el vínculo entre el personaje Dre y la organización seleccionada: AHS. Se hacía visible de esta manera la persona tras el *tag*, y emergía con él la agrupación que motivaba el trabajo de intervención de espacios urbanos públicos a través de murales.

<sup>3</sup> La definición de estas tres categorías fue hecha *a priori*, respondiendo solamente al objetivo de clasificación parcial de los trabajos que se estaba analizando. *Tag* es el rayado hecho al paso, sin mayores pretensiones estéticas, que principalmente tiende a denotar la presencia del autor en la ciudad, a manera de firma. *Flop* es un rayado que también recurre a la tipografía, pero con algún grado de sofisticación, que frecuentemente recurre a las formas esféricas y al contraste del fondo con la incorporación de sombras y luces en la pintura. En el *mural* ya hay un acercamiento a la pintura representativa de carácter fuertemente simbólico. Más tarde la propia agrupación seleccionada para la aproximación de la práctica definió este tipo de trabajo como “graffiti”.

<sup>4</sup> Dependencia del Departamento de Jóvenes del Municipio de Concepción.



Los esfuerzos desde aquí en adelante se concentrarían en la documentación visual de los trabajos de la agrupación y de cada uno de los individuos que la componían, como también en el registro del discurso que los sustentaba. La estrategia planteada apuntaba a dejarse introducir en la apropiación del espacio desde la perspectiva de la agrupación y de las particularidades de los integrantes de ella. Se comenzaron a develar los lugares de tránsito, como también el sentido que adquieren desde sus puntos de vista.

La presencia de su marca en cada uno de los rincones por donde transitan los graffiteros adquiere dos dimensiones fundamentales. La primera de ellas se relaciona con la apropiación del espacio desde la ocupación visual de él. De esta manera, en la medida en que adquiere mayor presencia su marca identificatoria, mayor será el dominio del espacio en el cual se encuentra. Alcanza de esta manera el sentido de “yo existo” y también de “estoy aquí”. La contraparte de esta dimensión estaría dada por la demarcación territorial que adquiere esta práctica ejecutada recurrentemente. Esto en la medida en que la individualidad creada no puede ser reemplazada ni sustituida por otro. Así, la diferenciación por oposición opera fuertemente, producto de la abundancia de similitudes entre marcas. La búsqueda del detalle, la fluidez y lo intrincado del diseño, se manifiestan como los recursos estéticos para conseguir este fin, el de ser únicos en una multiplicidad de similitudes.

La siguiente etapa del trabajo se concentraría en la participación y documentación de algunas de las prácticas desarrolladas por la agrupación. Surgió de esta manera la intención de algunos integrantes de la agrupación de viajar a Santiago a un encuentro internacional de hip-hop, conocido en la jerga como “Sudaka”.

Anteriormente la agrupación había participado en el encuentro “Sudaka” realizado en la ciudad de Concepción durante el año 2002. En esta competencia la agrupación obtuvo el primer lugar, con un trabajo que enunciaba la evolución de las técnicas pictóricas desde las figuras murales de las cavernas, siguiendo con las pinturas de las pirámides de Egipto, los vitrales de las catedrales europeas, las imágenes de la revolución hippie de los sesenta, los rayados políticos de los ochenta y noventa, para terminar los graffiti y murales de los noventa. Cada una de estas imágenes se encontraba inserta en los fotogramas de una cinta de película de cine, al final de la cual se proyectaba la imagen de la palabra Concepción. En este trabajo se hace evidente la tendencia aperturista del discurso expresado en el trabajo mural, como también el proceso de búsqueda de referentes locales que dieran una mayor solidez a la práctica en el ámbito público.

El trabajo de documentación de las actividades de la agrupación continuó en la ciudad de Santiago, donde se retomó el contacto y documentó la actividad a la cual viajaban a sumarse, el encuentro de graffiti del “Sudaka 2003” (Fig. 1), que se realizó en los muros del Centro de Detención Juvenil de La Florida, en Santiago.

Durante toda la jornada, para la que existía el permiso de las autoridades, las agrupaciones juveniles aprovecharon el espacio del muro y las inmediaciones, mezclando técnicas como la pintura con aerógrafos, proporcionados por latas de spray; el uso de brochas, rodillos y pinceles, e incluso la intervención de los trabajos con recortes de afiches y revistas. La improvisación y el constante intercambio de ideas, como también la revisión de las técnicas de los otros participantes, estuvieron entre los aspectos más llamativos para los espectadores.

En el encuentro también apareció nuevamente —esta vez en una agrupación de origen viñamarino— la tendencia a una apertura del discurso para hacerlo legible más



Figura 1. Competencia de graffiti, La Florida, Santiago

allá de los interlocutores tradicionales de la “tribu”. En el trabajo de estos viñamarinos se incluían imágenes del dominio de la cultura popular urbana, como partes del afiche de la conmemoración de la muerte del Presidente Allende, o recortes de revistas de *Condorito* utilizados en la composición de la textura de una figura diferente (Fig. 2).

En esta tendencia de apertura discursiva, ciertos elementos culturales adquieren una nueva significación, actuando como soporte para la actualización del signo, por una parte, y por otra como componentes parciales para la configuración de nuevos significados. Se aplica de esta manera la noción de “bricolage” de Lévi-Strauss, según la cual las parcialidades discursivas ceden espacio a la resignificación del conjunto y la creación de un nuevo significante.

La apropiación de las paredes del centro de reclusión juvenil de La Florida permite una segunda lectura: la intervención del espacio y la apropiación de él desde una perspectiva simbólica contraria a la que tiene en la ciudad. Las intervenciones, expresivas de la libertad de la creación en las afueras del recinto, se oponían a su función material como lugar de detención, e intentaban transmitir un cierto grado de solidaridad con su interior. Hubo en ellas una propuesta de relectura de las simbologías asociadas a ciertos espacios públicos ya no tan sólo desde la imposición de distintos usos del espacio, sino que ahora desde la proyección de sentidos inventados (Fig. 3).

En una de las últimas etapas de la observación, la agrupación de graffiteros estudiada se encontraba embarcada en la realización de una muestra de su producción en una galería de arte tradicional. La significación implícita estaba puesta en la revaloración de los trabajos de los integrantes de la agrupación en términos artísticos.



Figura 2. Graffiti en el Centro de Detención Juvenil, La Florida, Santiago

Esta actitud denota una intención de quiebre con la cultura juvenil del hip hop y el intento de tránsito a la cultura “ciudadana”, rompiendo con ello la discriminación y desvaloración que por lo general afecta a su quehacer. Esta iniciativa se transformó así en un nuevo intento de intervención del espacio simbólico, esta vez desde la apropiación y uso del mismo de una manera no rupturista.

Otro de los hechos que terminó por marcar a esta agrupación fue la incorporación de dos de sus miembros a estudios formales de Artes Plásticas, en la Universidad de Concepción.<sup>5</sup> Si interpretáramos desde una visión integracionista esta incorporación a la educación superior, significaría que este grupo de jóvenes estaría volviendo al curso normal de desarrollo. De cierta manera, se les estaría “pasando” el estado patológico con que ciertas perspectivas psicobiológicas caracterizan a la juventud<sup>6</sup>. Sin embargo, ellos siguen participando de la agrupación, lo que nos permite afirmar que los cortes en las biografías no pueden realizarse de manera tajante, no son etapas predeterminadas ni tampoco ineludibles; responden a procesos de negociación y se dan de maneras complejas y diversas.

En el proceso de incorporación a la cultura adulta constantemente surgen nuevas tensiones. Con ellas también surge la posibilidad de incorporar parcialmente elementos creados desde la propia cultura juvenil, la cual inicialmente utiliza los pequeños espacios de participación que son cedidos, para más tarde intentar el diálogo y definitiva aceptación, pero esta vez en términos impuestos también desde la juventud.

Una de las acciones donde se pondrían de manifiesto las contradicciones entre

<sup>5</sup> Hasta ese momento, tres de los siete miembros de la agrupación (Masek, Side, Dre, Fak, Els, Kaber y Zeik) se encontraban cursando estudios de diseño en distintas instituciones formales de la región.



Figura 3. Transformando símbolos. Centro de Detención Juvenil, La Florida, Santiago

ambas visiones, la de la cultura adulta y la cultura juvenil, fue la posibilidad de renovar uno de los espacios de los que habían logrado apropiarse en la ciudad, esto es, la Avenida Prat, entre Carrera y Heras. Esta iniciativa nació de la relación existente entre la agrupación y el Departamento de Jóvenes del Municipio de Concepción, quienes establecieron el vínculo con la oficina de Previene del municipio penquista, la cual ofreció financiar un trabajo artístico definido por la agrupación. La condición planteada por las autoridades fue que en el trabajo se integrara alguna apreciación en torno a la temática de las drogas (Fig. 4).<sup>7</sup>

El trabajo se desarrolló lentamente desde comienzos de enero de 2005, hasta mediados de agosto, fecha de su término e inauguración a la ciudadanía. Junto con la participación de los integrantes de la agrupación en esa obra, se abrió espacio para que otros jóvenes realizaran sus aportes al proyecto, el cual, al menos en la propuesta, excedía lo convenido inicialmente con la oficina de Previene, que consistía en la creación de un trabajo mural que expusiera únicamente el problema de las drogas sin dar cabida a otros contenidos, quizás de mayor interés para la agrupación.

### Camuflaje y diálogo desde posiciones inventadas

<sup>6</sup> Específicamente referido al concepto de “moratoria psicosocial” (Erikson 1985: 134).

<sup>7</sup> Para la realización del mural se le asignó a la agrupación un monto de dinero, a cargo del mismo municipio, cuya misión es la prevención del consumo de drogas. Es por esto que, más tarde, la agrupación se relacionó directamente con esa dependencia.

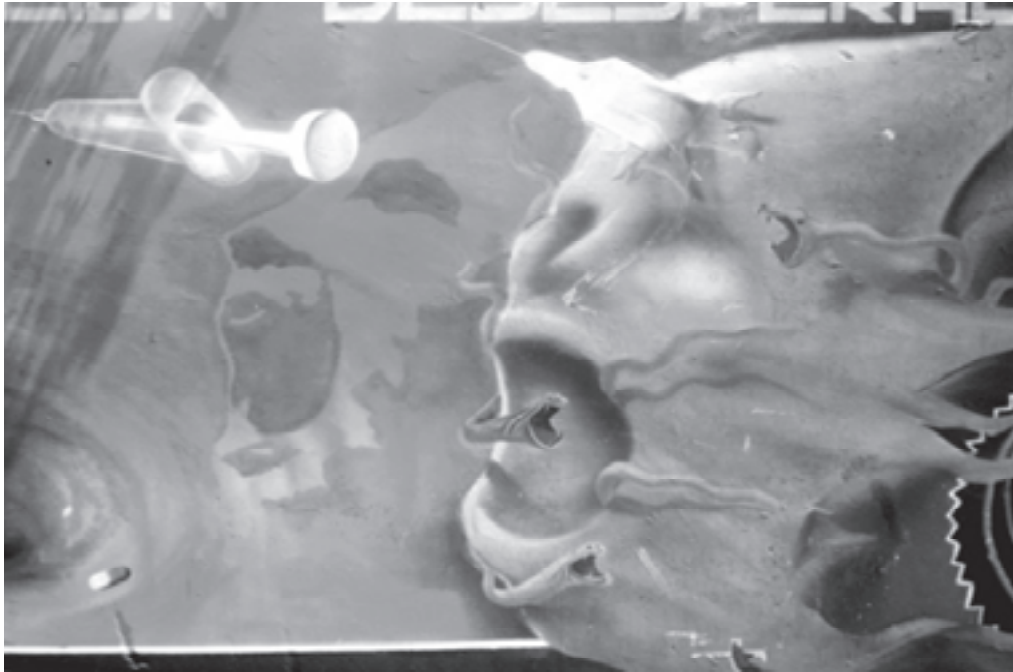


Figura 4. Mural sobre drogas. Sección graffiti, Av. Prat, Concepción

bio del compromiso de desarrollar un mural con la temática convenida (problemática de drogas). El lugar ya estaba escogido, y el tema inicial también; sin embargo, a medida que el trabajo avanzaba, los jóvenes integraron nuevas ideas, a la vez que se sumaban al grupo nuevos colaboradores, pasando así el tema inicial a ser sólo uno de entre los varios tratados por el mural (Fig. 5). No obstante, la gestión de los recursos para la realización del proyecto estuvo siempre dirigida por uno de los jóvenes graffiteros.<sup>8</sup>

Durante el desarrollo del trabajo, constantemente se contó con la presencia de transeúntes que daban su opinión acerca del trabajo mural, y aportaban con ideas para su continuación, algunas de las cuales se fueron sumando a las imágenes que ya se encontraban diseñadas. Cada una de las imágenes que surgía comenzó a dar coherencia a un discurso que hablaba de la ciudad, de su gente y de cómo se construyen las relaciones en ella, transformándose así en un “mural para pensar” (*El Sur*, Concepción, 3 de agosto de 2005).

Yo sí. Sí he entrado para ver [refiriéndose a las galerías de arte de la ciudad], pero nunca he visto cosas así como éstas. Por ejemplo, yo digo que no me gustaría andar perdiendo el tiempo así en esas galerías. Prefiero verlo en un muro y que toda la gente lo vea, porque hay gente que no lo puede ver. Por ejemplo, a los borrachitos no los van a dejar entrar a una cosa así. Pero aquí en la calle lo pueden ver. [...] Aunque lo hayan dibujado unas personas, le hacen como un regalo al pueblo, porque esto también es cultura. Esto también nos enseña

<sup>8</sup> Específicamente el diseño, la gestión y la coordinación de los esfuerzos de los distintos participantes que se sumaron al trabajo de pintado del mural fueron realizados por “Dre” (Claudio Oliva).



Figura 5. Desigualdad social. Sección graffiti, Av. Prat, Concepción

a nosotros que no tenemos que hacer distinción en las clases sociales.

Por ejemplo, los políticos dicen muchas cosas, pero en verdad es así [como muestra el mural] como están las cosas en estos días, o sea el país. (Josué, 16 años)

En la interpretación hecha por algunos transeúntes es posible identificar las diferencias manifiestas entre este tipo de trabajos y los realizados con concretas pretensiones artísticas, como también de los rayados de tendencia política. Al no contar los murales con una retórica compleja, la realidad es percibida de forma más cercana, como el tema de la desigualdad en la Figura 5, o la fragmentación de la ciudad en la Figura 6. Además, entre las materias de contingencia local emerge la transformación del espacio urbano que se estaba realizando producto de la implementación del proyecto "Biovías",<sup>9</sup> el cual modifica el esquema del transporte público en las principales avenidas de la ciudad.

Pero es que eso la gente no lo mira. Por ejemplo, no creo que venga un "cuico" aquí y diga "está bonito el trabajo de ellos", sino que "rayaron una muralla, y eso está mal". Eso dicen los "cuicos". Pero uno que es más de barrio y toda la cuestión, es arte pa' uno. Porque, ¿cuándo uno va a poder hacer algo así?

Es un talento que no todos tienen. ¿Yo cuándo voy a poder hacer algo así? (Eliaser y Josué, 15 y 16 años)<sup>10</sup>

275

La última parte que contemplaba este proyecto mural fue la inauguración del trabajo en la Avenida Prat, actividad de tipo abierta a la cual se invitó a toda la comu-





Figura 6. Fragmentación de la ciudad. Sección graffiti, Av. Prat, Concepción

nidad, para compartir el nuevo sentido que adquiriría el lugar. La idea que se manejó para la ocupación del espacio durante la inauguración del mural fue transformar el tramo frente al mural de la Avenida Prat en el interior de una casa. Para ello se ubicaron sillones, algunos electrodomésticos, mesas de centro, alfombra, televisión, etc. También se expusieron los bocetos utilizados para la pintura del mural. Toda esta actividad fue musicalizada desde un escenario por un “disk jockey” invitado para la ocasión. Para esto se gestionan nuevamente recursos de la Oficina Previene del municipio, destinados a la elaboración de volantes y trípticos informativos; también se recurrió a la colaboración de la constructora que se encontraba realizando trabajos en el lugar, solicitándole que facilitaran un toldo el día del evento y el retiro de escombros.

Durante la gestión de estos recursos surgió la presión por parte de ambas instituciones (Previene y Constructora) para cambiar parte del discurso visual del trabajo mural. Específicamente se referían a la reutilización simbólica del logotipo del proyecto “Biovías” (transformado en “BIOwea’s”), puesto que, a su parecer, dañaba simbólicamente la imagen pública del mismo (Fig. 7).

Las presiones fueron ejercidas de tal forma que se condicionaron los aportes de

<sup>9</sup> Uno de los eslóganes promocionales de este proyecto dice: “Biovías le dará un nuevo rostro a la ciudad”.

<sup>10</sup> Josué y Eliaser trabajan regularmente como empaquetadores en el supermercado “Líder” ubicado en la cercanía del mural a que hacen alusión. Con su trabajo solventan sus estudios y aportan algo de dinero para los gastos de sus familias. La entrevista se realizó al paso, después de haber ido a dejar a uno de los clientes del supermercado al bus.

cada uno de los colaboradores institucionales al retiro del logotipo intervenido en el trabajo mural. Frente a esto, la agrupación optó por la “estrategia de simulacro”: estableció las relaciones de diálogo con las instituciones necesarias para la realización del evento, cediendo sólo parcialmente a los requerimientos y compromisos planteados por ellas. Esto significó el borrado momentáneo de la sección conflictiva utilizando para ello pintura fácilmente removible; al mismo tiempo, se desechó el aporte ofrecido por Previene. Finalmente, la inauguración se hizo de acuerdo a lo previsto desde un principio por la agrupación; es decir, se exhibió el mural en su integridad a los transeúntes y asistentes, tras removerse durante el evento la sección del mural que se encontraba cubierta.

La estrategia del simulacro operó así tanto en la imagen misma del mural como en la de la agrupación, que adoptaron figuras aceptables para la institucionalidad durante las gestiones, pero retomaron las propias cuando llegó la hora de hacer pública su presencia. La integración en términos adultos quedó de esta manera condicionada a las necesidades de la agrupación. Los procedimientos formales aparentemente fueron aceptados sin discusión, pero una vez que la agrupación obtuvo lo solicitado o logró satisfacer la necesidad que inicialmente había impulsado el acercamiento de las posiciones, retornó a su estado anterior. De esta forma, las concesiones e intercambios realizados por la agrupación en relación con las instituciones señaladas responden más a una representación que a una realidad institucional: es en ese sentido que las llamamos un simulacro. Se aparentaron ciertos grados de formalidad, pero siempre en función de los contenidos que la agrupación quiere desarrollar, y que —por lo observado durante la investigación— va más allá de la práctica del graffiti.



Figura 7. Devastación ambiental. Sección graffiti, Av. Prat, Concepción

## Conclusiones

Al ver las particularidades con que la agrupación AHS lleva a cabo su práctica cultural, se puede afirmar que la teoría vinculada con la neotribalización puede ser útil para una primera aproximación, o por lo menos para poner atención especial en ciertos fenómenos. Sin embargo, en la medida en que la “tribu” va incorporando, reinterpretando y proyectando contenidos más allá de su frontera, estamos ante un proceso diferente de instalación de lo juvenil, que tiene que ver con cómo lo que es condenado por los medios y por las instituciones —el graffiti— pasa a tener una capacidad significativa que va más allá del grupo de jóvenes que lo pintaron, llegando incluso a posicionarse como interlocutor de instituciones oficiales.

Esta capacidad de camuflaje a la que hacíamos referencia más atrás da cuenta de que las culturas juveniles, no por el hecho de negociar con el mundo adulto, serán asimiladas e integradas instantáneamente. En el caso estudiado, ello queda plasmado en la maniobra de transformar el resultado final del mural referente al proyecto Biovías.

La concepción de juventudes que pasan por etapas predeterminadas claramente no es útil para todos los procesos culturales, más aún cuando vemos que las culturas juveniles tienen esta capacidad de moverse en distintos niveles de negociación: uno global, del que extraen recursos culturales; uno tribal, en el que se forman y reinventan a través de la práctica; y uno local, que proyecta discursos hacia afuera, intentando vincularse con el resto de la sociedad.

Hay discursos desde el poder que intentan organizar todos los recorridos, levantan fronteras, como también amenazas para quienes traspasan esos límites. Pero la ciudad no responde sólo a esos discursos hegemónicos. El caso de los AHS da cuenta de que en la ciudad, y particularmente en las culturas juveniles, también existen otros imaginarios que están posicionándose desde lo local, desde nuevas formas de entender la ciudad y construir nuevas ciudadanías.

## Bibliografía

- Alpízar, Lydia y Marina Bernal. 2003. “La construcción social de las juventudes”. *Última Década* (Viña del Mar: CIDPA – Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas) 19.
- Bango, Julio, coord. 1997. “Políticas de juventud en América Latina en la antesala del 2000: logros, desafíos y oportunidades”. Organización Iberoamericana de Juventud, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Organización Internacional del Trabajo. En <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro237/libro237.pdf> (visitado diciembre 2005).
- Calvino, Ítalo. 1999. *Las ciudades invisibles*. Madrid. El Mundo.
- Castells, Manuel. 1986. *Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Erikson, Erik. 1985. *Identidad, juventud y crisis*. Madrid: Taurus.
- El Mercurio*. “La impunidad de los rayados”. Santiago, 24 de julio de 2005.

- El Sur*. "Mural para pensar". Concepción, 3 de agosto de 2005.
- García Canclini, Néstor. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Maffesoli, Michel. 1990. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Morales, José. 2004. "Concepto del diseño hip hop aplicable a la arquitectura". Tesis para otra al título de Arquitecto, Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Geografía; Universidad de Concepción.
- Ramos, Marcela; Juan Guzmán. 2000. *La guerra y la paz ciudadana*. Santiago: LOM Ediciones.
- Sepúlveda, Waldo. 2003. "Estilo salvaje: primera muestra especializada de graffiti hip hop temucano". Investigación y publicación financiada por Fondart, Santiago.
- Zarzuri, Raúl y Rodrigo Ganter. 2002. *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.

### **Fotografías**

Sebastián Harambour y Jaime Silva.

## La voz de los poetas olvidados\*

Caminando por la calle sólo hay desolación  
en mi cabeza y pensamientos sólo destrucción,  
Religiosos obligados y las leyes que han impuesto,  
pura mierda ha quedado, ojalá estuvieran muertos.

No voy a seguir el ejemplo de un conchesumadre.

Asesinos, gobernantes, políticos y maleantes,  
todos ellos son ejemplo de una mierda abundante  
que te tapa, que te aplasta, te reprime y te masacra.  
Sólo sigue tus ideas y defiéndete con ellas.

No debes seguir el ejemplo de un conchesumadre.<sup>1</sup>

Los gritos son sociales. No hay música romántica hasta donde me voy dando cuenta. Son otros los espacios donde se baila la guaracha, el merengue o la mayonesa, risueñamente. Acá en este mundo juvenil popular, que es el objeto de este artículo, se salta al sonido de una música dura, poco entonada, sin armonías complejas, pero con letras que sacan roncha. Es la voz de los poetas olvidados.

Nunca he necesitado a alguien que piense por mí,  
que me oprima desde arriba, que me aliente a vivir.  
Nunca he necesitado pensar en un porvenir  
y que al irme de esta mierda llegaré a ser feliz...<sup>2</sup>

Quizá es uno de los fenómenos más importantes que están ocurriendo en la ciudad de Santiago: la aparición de cientos de bandas de música, que hacen de esta una expresión poética y violenta de su rechazo al sistema político y cultural vigente. No siempre se escuchan en las radios, casi nunca llegan a la televisión, pero son conocidas

\* Este texto es resultado de la investigación Fondecyt 1020266, "Identidad e identidades. La construcción de la diversidad en Chile". Se ha escogido un caso juvenil en Santiago relacionado a la cultura hip hop, y un caso de jóvenes pobladores de Concepción, de la población conocida como Barrio Norte. Se realizaron dos programas televisivos sobre este tema. Véase DVD "Hip hop, en busca de las identidades juveniles urbanas" y "Concepción: los hijos de los que perdieron". Agradezco a los tesisistas, Pablo Arriagada, Paula Codocedo, Cristóbal Villablanca y Jaime Silva, que estudian con mayor profundidad estos movimientos identitarios urbanos. Durante varios años hemos discutido largamente estos temas en nuestro seminario de investigación.

<sup>1</sup> Del grupo de rock denominado PVC, material plástico utilizado para confeccionar cañerías y otros asuntos relacionados con cloacas, wáteres y servicios de evacuación de aguas servidas.

<sup>2</sup> La música y letra es del grupo autodenominado Curasbún, en "homenaje" al sacerdote Raúl Hasbún, conocido comentarista de la televisión católica local.

por los jóvenes de las poblaciones. Bien se podría hablar de que surge una expresión cultural nueva, expresión quizá de una juventud popular y excluida de fines de los años noventa y comienzos del dos mil.<sup>3</sup> Este texto tiene por objeto indagar en algunas claves de este discurso contestatario.<sup>4</sup>

Si alguien cree que la juventud chilena ha abandonado la política, se equivoca absolutamente. Cada noche de viernes o sábado son miles los que se arremolinan en torno a los poetas olvidados y escuchan sus sentencias rotundas:

Optaste por la lucha más noble  
y la causa más justa en estos días,  
una de las pocas cosas que no tienen  
fronteras ni banderas.  
A veces te sentirás solo en esta lucha,  
sólo tu mente y sabiduría te acompañarán.  
No importarán tus manos y las manos  
de la insuficiencia estarán sobre tu espalda.  
No van a importar tus manos y mis manos estarán  
contra sus mentes.<sup>5</sup>

Es la llamada “juventud del dos mil”. Miles de jóvenes de Santiago que viven en el borde de la línea de pobreza. Se suman por miles quienes, por las más diversas razones, desertan del sistema escolar antes de completar la enseñanza media, y son muchos los que o tratan de obtener trabajo o no lo encuentran, por no tener capacitación para ello o no tener edad aún para ser confiables en los mercados de trabajo. manuales.

<sup>3</sup> Hemos leído varias tesis de grado sobre este tema, las que hemos incorporado sólo parcialmente. De Claudia Vergara Pérez, “La música rock (en sus vertientes rap y rock pesado) como código generador de identidad juvenil grupal”, tesis para optar al título en Psicología, Universidad de Chile, 1997; de Cristina Correa, Karla Henríquez, Rodrigo Hidalgo y Juan Pablo Olavarría, “La cultura hip hop en Chile”, tesis para optar al título en Periodismo, Universidad de Chile, 1999; de Paula Castro y Claudio Ortiz, “Ideologías de trasgresión en la juventud popular urbana. Una aproximación a través de las canciones del grupo musical Panteras Negras”, memoria para optar el título de Psicólogo, Universidad de Chile, 2000. Esta última tesis sostiene que “se ha descrito a los jóvenes de los noventa como la generación que ‘no está ni ahí’, como un sector apático; sin embargo, esta apatía puede ser leída de una manera diferente, ubicándola en el contexto adecuado. Por un lado, es posible visualizar esta situación como reacción frente a la imposibilidad de participación juvenil en la construcción de un orden adulto que está completamente preestablecido. Más que no participación juvenil, se puede observar participación en un orden que no es el ofrecido por los adultos, sino en otros que también involucran connotaciones sociales, políticas y culturales” (p. 46). Agregan estos autores que “estamos frente a un nuevo modo de participación y de construcción de identidad que, tras el debilitamiento de los grandes discursos totales e integradores, se encuentra en lo pequeño, en lo íntimo, en lo micro desde lo grupal, desde los microdiscursos, constituyendo la base de las llamadas tribus urbanas, cuyos ejes están dados por unidades de significaciones específicas: los grupos de rock, los clubes de fútbol, las vestimentas, etc.” (Íd. anterior). En nuestro actual proyecto Fondecyt hay un equipo de jóvenes que realizan sus tesis de grado con jóvenes urbanos, en particular hip-hoperos. En enero de 2003 se realizó un debate grupal que fue registrado y filmado, en el que participaron Hiphología y otras agrupaciones de esta naturaleza de Santiago.

<sup>4</sup> Hemos recolectado en esta investigación 65 letras de canciones de diferentes bandas. La recolección comenzó hace años con una selección que hicieron varios alumnos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, con quienes hemos debatido algunas de estas ideas.

<sup>5</sup> La canción poema se llama “Ira” y el grupo se denomina Insuficiencia Radical.



De hecho, entre los menores de veinticinco años las tasas de cesantía son superiores al 30 por ciento. Se produce así un sector que no estudia y no trabaja; que detiene su tiempo en las esquinas. Algunos de ellos ingresarán probablemente al delito, pero muchos no lo hacen y esperan. Quizá a este sector es al que expresan de manera cabal los poetas olvidados.

Nos interesó indagar en sus pensamientos, observar su mirada de la sociedad. Y nos sorprendimos de la existencia de un fuerte pensamiento utópico, un enorme sueño de esperanzas y la más grande desconfianza de que ello pueda ser posible. Nos sorprendió también darnos cuenta de que es un sector globalizado y que solidariza, sin saberlo demasiado o conjeturalmente, con los millones de jóvenes que como ellos sufren la “globalización salvaje”, ya sea en Nueva York, París o cualquier capital del mundo.

Escuchando esas voces atronadoras y esas guitarras y baterías sonoras en el tocacintas, pensé que estas expresiones juveniles —y quizá esta juventud, con todos sus problemas y complejidades— son también producto del “exitoso modelo chileno”, que ha sido capaz de integrarse a los mercados mundiales, abrir sus fronteras no sólo económicas, sino también socioculturales. Son parte también de una sociedad que se globaliza.

## La urbanización de la juventud urbana

La juventud de los años noventa, esta juventud que hoy tiene entre 15 y 25 años, es, por primera vez en Chile, una juventud urbana. Todas las juventudes anteriores tenían raíces, raigambres, contactos o, por último, nostalgias rurales. Esta generación nació en Santiago. En términos técnicos, su relación con el campo es inexistente. En términos culturales, también. No hay campo para ellos, sólo hay ciudad.

La población popular de Santiago, en buena medida, proviene de las migraciones rurales. Muchas localidades rurales han sido durante este siglo más productoras de hombres y mujeres migrantes, que productoras de trigo, carne o huevos. Los estudios de población en los años sesenta mostraban cifras superiores al 50 por ciento de personas que habitaban en los barrios de Santiago y habían nacido en provincias. El sur era una realidad viva para esas personas. Se tenía un pariente en el campo donde se enviaba en el verano a los hijos, para que “engordaran y respiraran aire puro”. Los trenes se repletaban de familias que iban a pasar el verano en alguna casa de parientes. En ese tiempo, eran pocas las personas de la ciudad que no tenían algún tipo de experiencia rural, la que estaba asociada con la abundancia, la generosidad, la alegría del tiempo veraniego, los primeros amores, una vida social más integrada y placentera. Eugenio Heiremans, dramaturgo de los años sesenta, en una de sus obras acerca de la pobreza en Santiago, termina con su personaje mirando hacia “el sur”, el lugar donde se pueden resolver los problemas insolubles de la ciudad. Para muchos pobres, se trataba del paraíso perdido.<sup>6</sup>

Las juventudes populares santiaguinas anteriores a los sesenta eran claramente

<sup>6</sup> Hoy en día sólo es paraíso perdido para los mapuches urbanos, que tratan de resignificar en la ciudad los antiguos usos rurales perdidos en la migración.

rurales en su cultura, en sus contactos, en sus apetencias, en sus ideas de lo bueno, lo malo y lo feo. La presencia positiva y negativa de la “hacienda”, en cuanto experiencia de integración social interclasista, era determinante. Muchos de los pobladores de Santiago habían vivido en las haciendas o fundos del campo chileno. Allí habían conocido patrones, señoritas, mayordomos, peones, gente de distinta clase entrelazada en contactos diversos: amabilidades, dependencias serviles, cariños cruzados, castigos y violencias, aprecio y desprecio. La hacienda fue el crisol de la cultura chilena, de sus amores y de sus odios. Fue tan fuerte la presencia de la hacienda en la cultura del país, que impidió, frenó el desarrollo de una “cultura ciudadana”, de una cultura de las ciudades, de la gente urbana, de la juventud urbana. No existió la masa de italianos, españoles y migrantes europeos transplantados que llegaron a Buenos Aires, sin contacto alguno con el “interior”, y que fueron capaces de recrear los compases camperos, mezclarlos con sus nostalgias y crear el tango, música de ciudad, expresión de violencia urbana, capacidad de decir lo que el hombre y la mujer hacen, desean, sufren, ríen y lloran entre calles y plazas. El folclor se quedó mudo en el campo, entre las “penas son de nosotros y las vaquitas son ajenas”. Tan perdido estaba en la soledad de la vida rural, que Borges, en una de sus genialidades, dijo “ahora que existe la radio-telefonía, por fin el folclor está llegando al campo”, riéndose de que el nuevo folclor argentino de esa época vino a ser una invención también de urbanos que voltearon la cabeza rumbo a Jujuy, Salta y otros lugares que se habían perdido en la historia argentina junto a la cabeza de Lavalle, como está tan trágicamente contado en *Sobre héroes y tumbas*, de Sábato. En Chile, en cambio, hubo que copiar el tango, importar “orquestas típicas” argentinas o simplemente remedarlas, en algunos casos con gracia. Hasta el tono urbano debía ser porteño, esto es, argentino.

En Santiago no hubo cultura ciudadana, porque la ciudadanía urbana no existía. La ciudad, su gente, estaban contaminadas de ruralidad. Es cosa de ver —con curiosidad, sin duda— las películas, no muchas, del cine chileno de los años cincuenta, y se verá que todas relatan tiernas e ingenuas historias de un “huasito” o “rotito” que se viene a la ciudad, describe la vida de las pensiones, que abundaban en esa época para la gente que se venía del campo y que transitaba por el centro abajo, hasta llegar a tener una casa arrendada o propia. La obra de teatro que conmovió la “cultura nacional” de los años cincuenta fue un vodevil, copia de zarzuela española, acampe sinada y edulcorada, denominada *La pérgola de las flores*, que como es de conocimiento generalizado trataba de los amores de Carmela, migrante joven del campo, que venía a escuchar “palabras bonitas” a la capital.

La juventud de los años sesenta, si bien no era de origen netamente rural como su antecesora, poseía en la ruralidad su imaginario, heredado de sus padres y abuelos. Las rupturas de esta generación fueron con sus antecesores rurales. Se les criticó el servilismo al que se habían expuesto y que muchas veces habían aceptado. En el ámbito político, esa perspectiva coincidió con la crítica despiadada al criollismo en todos los países, encabezadas por los estudiantes de todas partes que hoy identificamos como “los del 68”. La cultura comenzó a perder la inocencia a pasos agigantados. Después de leer a Cortázar, la vida rural de Mariano Latorre era una ingenuidad, o simplemente una estupidez. Y lo era sobre todo porque no era un campo de verdad. Había sido construido por los migrantes que habían llegado a las pensiones de la vieja Avenida España, que se reunían a almorzar a la una en punto unos porotos con

riendas que les resonaban a las porotadas de la peonada campesina. Era ese criollismo una reinvencción mentirosa del campo que habían dejado. Y ellos lo sabían. Por algo lo habían dejado.<sup>7</sup>

Así y todo, la Unidad Popular fue todavía un tiempo acompasado de guitarras, “bombos legueros”, qenas y charangos, búsqueda de un campo más auténtico, más indígena quizá, más latinoamericano, más fuerte en sus contenidos. La ruralidad seguía siendo central. La revolución iba a ser “con empanadas y vino tinto”.

En los años sesenta, los que cantaban otras canciones, que no eran del campo, lo hacían normalmente en inglés. Se ponían nombres de fantasía: Danny Chilean, Peter Rock, Buddy Richard, y otros que “anglizaban” sus nombres y apellidos criollos. Las letras eran ridículas y el inglés, primordial. Fueron las primeras expresiones urbanas, de una ciudad que se agrandaba e internacionalizaba. Minifaldas, voces agudas, guitarras eléctricas de la primera generación, baterías golpeadas más que tocadas, estridencias sin parar. Fueron quizá precursores de lo urbano en un mundo ciudadano ruralizado. A ellos y ellas no se les vio nunca cantar una cueca, ni ponerse el sombrerito mentiroso de huaso.

Entre gringueríos y huaseríos anduvo la expresión de la cultura chilena por mucho tiempo. A los pitucos les parecía de mal gusto tanta tonada, los otros importaban a los mexicanos y suspiraban por Miguel Acévez Mejías. El “doctor del tango”, Alberto Castillo, o Argentino Ledesma, maravillaban a las poblaciones de más abajo de la Plaza Italia. Campos de México, revividos en las poblaciones. Muchos se han preguntado por qué tanto amor a la canción mexicana en este lejano país del sur. Mi explicación surge de la misma matriz que estoy acá analizando: México hizo de la ruralidad un mito. Acá estábamos en una ruralidad semidestruida y en una ciudadanía inacabada. Así estuvimos por decenas de años en este siglo. No se hizo la revolución agraria, como en México. Las haciendas seguían mandando acá en gloria y majestad. Pero no teníamos la soberbia de los balcones, ni los sombrerotes de los cuates. Sus películas hacían volar el imaginario al sur, como lo ha escrito con tanto brillo el salitrero de *La reina Isabel cantaba rancheras*. Los mineros del salitre, transplantados a miles de kilómetros al norte de su tierra campesina natal, se acordaban de ella en las canciones de Jorge Negrete. Lo miraban con envidia y secreta proyección. Nunca un pobre en el campo del sur de Chile pudo lucir ese caballo y esa sonrisa de oreja a oreja. Para eso estaban los patrones. No hubo revolución agraria que permitiera que el sueño de un campesino rico y fachoso, macho por lo demás, se realizara. El ruralismo recreado, proyectado al imaginario, se quedó en rancheras, en canciones gritadas en noches de borracheras entre amigos. Los “méxicos”, como le dicen hasta hoy en las radioemisoras, siguen activos en el sur semirural, pero hace tiempo abandonaron la capital.

La reforma agraria cambió las cosas en Chile. Faltan años para darnos cuenta de la profundidad del impacto de este proceso en la cultura.

La reforma agraria rompió los lazos de los capitalinos con el campo, a lo menos. Habría que ver lo que ocurrió en Valparaíso o Concepción, que quizá por ser ciudades más pequeñas recibieron un impacto menor en este quiebre entre lo rural

<sup>7</sup> Buena parte del folclor chileno se ha quedado pegado en ese criollismo del falso campo, por lo que ha dejado de tener interés y simpatía. No hay programas folclóricos en la televisión, se quejan los folcloristas, y la razón es simple: ya no representan nada ni a nadie, ni al campo de hoy, ni al campo de ayer.

y lo urbano. Pero en Santiago se rompió finalmente el “cordón umbilical cultural”. Los inquilinos de las haciendas las tuvieron que abandonar. Unos pocos se quedaron con parcelas y la mayoría las recibió y las perdió. Viven en pequeños trozos de tierra denominados singularmente “casa y sitio”. Trabajan en lo que pueden, de temporeros por lo general. Si son del sur, trabajan en las empresas forestales. En el centro del país han crecido “villorrios rurales”, palabra pretenciosa para denominar esas poblaciones callampas del campo. Ya no se trata de mandar a los niños al campo en el verano para que engorden y tomen aire fresco. Si los mandan, es en casos contados, ya que en las casas de los asalariados agrícolas en el verano se trabaja hasta tarde en la noche, no hay espacio para dormir, no hay muchas veces ni aire puro, ya que el huerto frutal es pulverizado con elementos químicos que vienen a ser más peligrosos que el esmog de Santiago. Los lazos se perdieron con los conflictos que hubo en el campo. La gente del campo, además, en la década de los setenta no siguió migrando de igual forma a la capital. En la ciudad había tanto o más cesantía que en el campo. La cosa se puso dura por todas partes. Los que se pudieron quedar en los villorrios que se construían, así lo hicieron. Las revoluciones, por otra parte, dividen, conducen a que las familias se dispersen, que las personas se pierdan unas de otras. Y ello condujo a que se rompieran los lazos culturales, posiblemente también los lazos reales, entre los que se fueron y los que se quedaron.<sup>8</sup>

## Los jóvenes de los ochenta

La juventud de los ochenta, cantada a pleno pulmón por Los Prisioneros, ya expresaba un ser urbano mayor que el de las anteriores, a pesar de que en la experiencia personal de esos jóvenes sanmiguelinos se encontraba aún la imagen feliz del “viaje al sur” en tren. Una de sus canciones, “Tren al sur”, lo recuerda de manera viva: partiendo desde la Estación Central, cuando niño, con el padre que decía que hacia allá estaba la felicidad.<sup>9</sup>

Probablemente lo que hizo que estos jóvenes expresaran de tal suerte a la juventud de esa época fue que no se lo propusieron. “Yo creo que importaba tocar y sonar bien. No me acuerdo estar pensando en que estaba sembrando algo, no estaba pensando en la historia”.<sup>10</sup> Pero desde el inicio de las presentaciones del grupo aparece una enorme violencia de clase, expresada en actitudes frente al público, sobre todo si era de tipo universitario, o en canciones como “Por qué no se van”, de contenido extrañamente antiintelectual y reivindicador de una suerte de nacionalismo popular sanmiguelino, con reminiscencias de un tiempo de protagonismos y socialismos po-

<sup>8</sup> Estas afirmaciones tienen una base empírica en estudios realizados con la metodología de “historias de vida”. Todos los años realizamos un curso donde se recolectan decenas de historias o biografías de personas, principalmente de Santiago. Parte de estas historias fue publicada en *La desigualdad*, de J. Bengoa, F. Márquez y S. Aravena (Santiago: Ediciones SUR, 2000). La gran migración rural urbana de la década de los ochenta ha provenido desde la Novena Región, principalmente mapuche.

<sup>9</sup> “El segundo disco de Los Prisioneros fue creado en la carretera, y hasta hoy Jorge González lo relaciona con el sur chileno. De hecho, la idea original del disco era un plano general de los tres Prisioneros avanzando por un campo verde...”. Julio Osses, *Exijo ser un héroe. La historia (real) de Los Prisioneros* (Santiago: Aguilar, 2001), p. 159.

<sup>10</sup> Declaración de Miguel Tapia, de Los Prisioneros, en el libro de Julio Osses citado, p. 83.

pulares.

La juventud de los ochenta quizá ya era urbana, pero no tenía aún toda la experiencia de ruptura cultural que observamos en los poemas, letras y música de la juventud de los noventa. En esta no hay experiencia rural, no hay esperanza comunitaria. No hay contacto, no hay ni un aroma de la nostalgia campesina, de la solidaridad propia de las comunidades rurales.<sup>11</sup>

Angustiado, cansado, los ojos cerrados,  
tanta humillación, tanta represión,  
hay que trabajar.  
Tu cabeza y tu cuerpo sientes reventados,  
limitas tu vida a sobrevivir.  
Ya no hay sueños,  
pero no importa, hay que resistir.<sup>12</sup>

Todavía en los ochenta, Los Prisioneros cantaban que “muevan las industrias”, en un nostálgico llamado a recuperar el período industrial nacional que conocieron probablemente los padres de los jóvenes que asistían a sus multitudinarios conciertos. La juventud de los años ochenta todavía creía que se los podía ayudar y que el Estado tenía un papel que jugar en su defensa. El grito angustioso de Los Prisioneros, “y nadie nos quiso ayudar”, nos entenece ahora que han pasado los años, más de quince, en que se coreaban masivamente estos lamentos. Se trataba, por cierto, de un lamento urbano, uno de los primeros, quizá. De allí la importancia de ese grupo emblemático. Pero hoy día podemos decir que sus temáticas y mensajes eran aún de transición, entre una mirada con alguna perspectiva y la desesperación de la juventud actual, la de los noventa y la de quienes comienzan el nuevo siglo. Por lo menos así lo afirman los poetas olvidados de esta nueva generación.

Más marginales que tu abuela,  
Panteras Negras hoy está  
cantando desde la basura  
para gritarte su verdad,  
hoy con sonidos de la calle,  
mostrando nuestra situación.  
Que sepan todos los que escuchan,  
que somos una población.  
Somos estrellas de la esquina, de los suburbios de Santiago,  
y que lo sepa mi vecina.  
Me llamo Lalo y soy un vago.<sup>13</sup>

Estos jóvenes tienen una conciencia diferente de ausencia del Estado, de estar atrapados en un sistema sin salida. El autor de la canción citada opta por una suerte de “marginalidad comunitaria”, énfasis de la propia identidad, aumento de la conciencia de pertenencia a un sector diferenciado de la ciudad y la sociedad. Los poetas

<sup>11</sup> Probablemente tampoco hay nostalgia proletaria y de la lucha de clases en su fase nacional popular, entendida como conflicto social con perspectiva de solución, de triunfo, de una forma diferente de integración, pero de integración al fin.

<sup>12</sup> Música y letra del grupo Santo Barrio. La canción se llama “Ya sabes quién”.

<sup>13</sup> Canción y música de los Panteras Negras denominada “Desde la basura”. Es interesante reproducir

no ven un camino posible, como los anteriores jóvenes de los ochenta.<sup>14</sup>

La realidad te tiende su trampa,  
el destino te atrapa y así es el camino:  
facilidad, falsedad, piénsalo bien.  
¿Qué te propones? ¿Sólo 60 años?  
¿Qué te dan para vivir? ¿Qué te dan para morir?  
Naciste, creciste, serviste, moriste.

El poeta no cree que haya posibilidad de integración en este país en el que le ha tocado vivir, y llama a sus amigos a estar conscientes de ello. Es, por cierto, una posición radical, que surge desde una experiencia urbana también radical. La esperanza en posibles cambios, que aun en su inconformismo expresaron Los Prisioneros, ya no la manifiestan con tanta claridad estos nuevos poetas.

No lo entiendes, no lo puedes ver,  
no puedes comprender:  
todo el tiempo has sido asesinado,  
es tu razón de ser.  
No puedes siquiera imaginar  
transgredir lo habitual,  
traspasar más allá, todo por el qué dirán.  
Tu perfecta idiotez, otro producto más,  
creado, modelado para luego ser desechado.  
Ja, ja, ja...<sup>15</sup>

Una reflexión más larga se hace necesaria para intentar comprender estas nuevas voces de la sociedad urbana. Como ya apuntamos párrafos más atrás, la combinación de ruralidad y urbanización inacabada había sido la fuente más importante de “integración social” en Chile durante todo el siglo veinte, en especial en su última mitad. Hasta los años treinta, la integración social del país se había dado bajo el modelo hacendal puro: la hacienda fue el modelo imaginario y parcialmente real de integración. Allí se produjo la experiencia básica de las diferentes clases sociales de la sociedad chilena, como ha sido largamente comentado, sobre todo por José Donoso y otros escritores chilenos. La clase alta tuvo allí su experiencia de mando: desde que eran chicos, “los futres se educaban para futres”. Los peones e inquilinos se educa-

---

una entrevista a Lalo, que explica el porqué de escribir estas letras: “La cosa es que los locos que nos escuchan se escurran y razonen; si no, después va a ser muy tarde y aquí después todos la vamos a andar viendo, todos se van a estar robando. Un día va a haber una anarquía tremenda... Si la gente no cambia y se escurre, van a sufrir el doble de lo que sufrieron el 11 de septiembre de 1973, mucho más y así también... La idea es que la gallá entre sí misma en el barrio se quiera y no se hagan mal entre ellos mismos; eso es lo fundamental, porque ahí está todo...” Entrevista realizada por Paula Castro y Claudio Ortiz en la tesis de grado citada.

<sup>14</sup> Es preciso recordar que Los Prisioneros fueron activos actores en la campaña del No. Participaron en el masivo acto de La Bandera, en septiembre de 1988, junto al Inti Illimani, Illapu y otros conjuntos.

<sup>15</sup> La canción se llama “60 años” y el grupo se autodenomina Enfermos Terminales.



ban para servir. Cada cual se educaba en el cara a cara de la presencia mutua, como bien señalan en su libro Eduardo Valenzuela y Carlos Cousiño.<sup>16</sup> La hacienda fue la institución primaria. ¿De dónde soy? Nacido y criado en Peralillo, se contestaba con orgullo o con rabia: dos expresiones de igual nivel de identidad, aunque de conductas radicalmente opuestas.

Las otras instituciones del país siguieron el modelo de la hacienda. El Ejército, una de las primeras instituciones republicanas, es un remedo hacendal perfecto: a los generales se los trata como patrones y a los soldados, “milicos”, como peones. Ni unos ni otros sabían comportarse de otra manera. Fueron infructuosos los esfuerzos de los entrenadores militares internacionales, primero los prusianos y después los norteamericanos, que trataron de formar un Ejército un poco menos rural en sus métodos de relacionamiento, en sus formas de integración, siguiendo el modelo de organización industrial. Tiempo perdido. Las voces de los patrones y capataces se repiten en los cuarteles, como les consta a todos los chilenos que las escucharon sin cesar por casi veinte años. La voz del Capitán General provenía desde lo más hondo del Chile profundo, desde las haciendas troperas del sur del país. La pillería, la manera de mirar “ladina”, la sonrisa medio socarrona, los bigotes aguzados, y hasta la perla en la corbata, denotan el ruralismo del poder que se prolongó de modo insoportable hasta finales de los ochenta. Esa capa de humo rural sobre la ciudad aplastó las expresiones culturales urbanas aún más. Moros y cristianos, pinochetistas y antipinochetistas, gobiernistas y oposiciones, estaban dentro del mismo marco de acción cultural. A unos les cantaban Los Huasos Quincheros y a los otros, los Inti Illimani. Los parámetros de la cultura estaban dados por el poder de raigambre tradicional, de raíz rural, barnizado en la ciudad por el habitar en las calles pavimentadas, pero no por el ser y reproducirse en el mundo ciudadano. Nada más ni nada menos que los derechos, que son lo propio de la ciudadanía, estaban caducados por decreto patronal. El temor ciudadano se mantenía latente utilizando los viejos cepos de las haciendas donde se torturó a miles de bandoleros, bandidos de marca menor, abigeos robadores de ganado cerruno. Cada hacienda tuvo su Villa Grimaldi, desde el inicio de la historia rural de Chile, para que no se nos olvide. En el extremo decadente de lo hacendal, los cepos se transformaron en horror organizado, el Patrón mandó al Mayordomo a matar, a fondear, a golpear. Nadie crea que no hay historia previa y que todo lo ocurrido ha sido una casualidad. La historia del poder y la violencia es vieja en estas tierras.

Los jóvenes de hoy recuerdan esas historias de represión y muerte. La música sirve también para mantener la memoria presente en las nuevas generaciones. En buena medida, se puede ver que la falta de sentido que se refleja en muchas de las letras de las canciones tiene que ver con una percepción de ausencia de justicia, impunidad de las autoridades militares y falta de oportunidades para los jóvenes que descienden de esas familias que vivieron la represión y la arbitrariedad.

Con un puño en alto lo vieron pasar

<sup>16</sup> Eduardo Valenzuela y Carlos Cousiño, *Monetarización y politización en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994). Véase nuestro comentario y crítica a este libro en “Modernización, comunidad y política”, *Revista de la Academia* (Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano), no. 1 (1997).

por las calles de nuestra ciudad.  
Nadie supo su destino,  
estaba desaparecido.  
Su familia y su hijo  
nunca más lo vieron vivo.  
En su "mercedes" va el General  
gozando de su libertad,  
con la muerte en su conciencia  
de chilenos y chilenas  
por su orden arrestados,  
por la espalda asesinados.<sup>17</sup>

La soledad urbana se despliega en todo su dolor. La letra es muy politizada, pero expresa en unas breves frases lo que una parte del país considera que es su historia. Se perdieron los liderazgos capaces de articular. La sociedad chilena no fue capaz de reconstruir los lazos que anteriormente la habían logrado amarrar, juntar, reunir, también desunir y enfrentarse.

La transposición de lo hacendal a lo urbano se produjo en Chile lentamente y sin grandes quiebres. Los campesinos migraron a la ciudad llevando sus costumbres, sus necesidades, sus valores de lo bueno y lo malo. Recordaban a sus patronos, en lo malo y en lo bueno. Lo malo los incentivaba a quedarse en la ciudad. Lo bueno les hacía crecer la nostalgia. Si no hubiese habido nuevos líderes, los habrían creado. Los necesitaban. Padres nuevos, patronos nuevos, religiones nuevas, gritos nuevos, furias y odios viejos renovados en el mundo urbano. Surgieron liderazgos carismáticos que vinieron a producir las nuevas formas de integración social en las ciudades. Los hermanos Palestro, en San Miguel, eran una réplica caricatural de las familias Errázuriz de Colchagua, con la diferencia de que eran su antinomia. Al caudillismo oligárquico se opuso el caudillismo popular populista. Fue un gran sistema de integración, de sentirse chilenos con nación, con patria, con proyecto global. Así como los hacendados tenían su proyecto de país oligárquico y servil, así también los pobres migrados tenían su proyecto de país popular. El nacional-populismo marchó por las alamedas con cantos y gritos. No era un movimiento cultural marginal, era un movimiento de personas que se sentían identificadas fuertemente con el país, con su proyecto, con su historia. Neruda vociferaba cantos de amor a la patria, en los que el placer del amor se confundía con el territorio y su historia. Poemas de integración social, que portaban en su interior un mensaje de acuerdo social, de la nación por encima de las diferencias.

Los jóvenes de los sesenta y setenta vivieron en esa experiencia de integración producida por la cultura de izquierda chilena. Muy pocas expresiones culturales sobrevivieron fuera de la gran cultura popular de izquierda de los sesenta, que con matices aún se mantiene y recuerda en los agudos sonidos de los Illapu y otros grupos que o provienen de ese tiempo, afirmándose en la nostalgia, o recrean una identidad basada en la "ruralidad dura". Fueron, y puede que aún lo sean, jóvenes que sufrieron por el

<sup>17</sup> Letra y música del conjunto Los Miserables. La canción se denomina "Pisagua 1973". Este grupo rockero parece ser un puente entre los años ochenta y los noventa, y tener letras de carácter más político en términos de la izquierda tradicional.

país, por ellos mismos, y que tuvieron expectativas fundadas de resolver el intríngulis mediante la revolución.

Hoy la cosa es diferente. Los poetas de la noche cantan con voz recia:

No te cuestiones lo que pasa aquí,  
después de todo es un puto país  
en que los jóvenes son marginados  
y los asesinos son condecorados.

Chile, Chile, así es tu país.  
Chile, Chile, vámonos de aquí.

Un país que su sangre vende  
es algo que los jóvenes no entienden.  
El jaguar de Latinoamérica, no somos ni gato.  
Esa es la respuesta.<sup>18</sup>

La erosión del principio de nacionalidad es evidente. Es una suerte de desazón que se expresa en falta de entusiasmo por el lugar que les tocó vivir, falta de integración, mirada negativa frente a la sociedad y sin propuesta de transformación.

Creas las mentiras que día a día te han de inventar  
y pagas con tu vida el precio a la sociedad.

Quieres en el futuro llegar a ser un profesional,  
ser tan independiente, que no te puedan pisotear.  
Qué soñador,  
qué ilusión te han de inventar.  
Con título y diploma igual te van a explotar,  
y que más da ser uno más igual.

Fue la promesa de la democracia a los jóvenes de los ochenta. Ellos pedían ayuda al Estado, querían integrarse... "Y nadie nos quiso ayudar..."

La identidad del país seguía siendo fundamentalista. Los que no querían esa idea de país mejor, el de las revoluciones sociales y socialistas, que se fueran, decía una de las canciones conocidas de Los Prisioneros.

Si eres artista y los indios no te entienden  
y si tu vanguardia aquí no se vende,  
si quieres ser occidental de segunda mano,  
¿por qué no te vas?  
¿Por qué no se van, no se van del país?<sup>19</sup>

Grito de clase, pero grito nacional, antimoderno, antiurbano por esencia. Había

<sup>18</sup> La letra y la música es del grupo PVC; la canción se denomina "Así es tu país". Un elemento presente en estas letras es un alto nivel de politización, pero que concluye sin propuesta política. En esta misma canción se señala como causa de esta perplejidad: "cada vez que escucho su voz / negando el crimen, el muy maricón / y me estremezco pensando que aquí / está en el Congreso, él, muy feliz".

nacionalismo aún. Había una opción por “lo nuestro”, una mirada de clase, señales de la cultura anterior.

## Entre la no integración y la globalización

Hoy se canta diferente:

Cuántas veces has escuchado la misma historia  
y su veneno has visto salir de sus bocas  
y sus miradas te acusan de algo,  
te juzgan y te apuntan.  
Te culpan de algo, inventan mentiras sobre tu vida,  
tratan de llenar sus vidas vacías,  
descargan sus odio sobre otros.  
El cinismo destruye la fe de nosotros,  
te hacen lo mismo que a ellos les hicieron  
y todo el mal, todo el mal que ellos  
nunca quisieron.<sup>20</sup>

La juventud de los noventa, la de los actuales poetas olvidados, en cambio, está en la antiintegración. No es la desintegración; es una no integración en la que no se le solicita al Estado que los socorra, aunque se tiene la conciencia demasiado clara de que las cosas andan muy mal. Es un fenómeno que podría ser interpretado de dos modos, a través de dos hipótesis. La primera de ellas es que se ha constituido un espacio juvenil urbano por primera vez en la historia de Chile, y que consiste en un espacio temporal determinado en que efectivamente la cuestión de la integración no existe, porque no es necesario plantearse aún. Es un espacio temporal, porque está circunscrito a un ciclo de la vida considerado como juventud por la sociedad, y que se ha alargado cada vez más, desde los quince años aproximadamente hasta los veinticinco o más. Es una década en que la responsabilidad y la irresponsabilidad están puestas a resguardo. Esta sería la “tesis de la no exigibilidad”. Pasada esa edad se plantea el problema de la llamada madurez, se replantea la cuestión de la integración.

Una hipótesis alternativa señala que los jóvenes han sido “disciplinados por la prensa antiparticipacionista”, que ha logrado introducir en el genuino discurso juvenil el texto apático, no integrado, como base de la experiencia juvenil chilena de los años noventa. Es la versión más popular de la irresponsabilidad y moratoria: “No estoy ni ahí”. Como el mundo que observo es malo, muy malo ciertamente, me declaro al margen, no participo.

La crítica a la generación idealista de los sesenta es también ensayada por los

<sup>19</sup> La canción dice: “Si sueñas con Nueva York y con Europa / si te quejas de nuestra gente y de su ropa / si vives amando el cine arte del Normandie / si eres artista y los indios no te entienden / y si tu vanguardia aquí no se vende / si quieres ser occidental de segunda mano / ¿por qué no te vas? / ¿por qué no se van, no se van del país? / Si viajas todos los años a Italia / si la cultura es tan rica en Alemania / ¿por qué el próximo año no te quedas allá? / Si aquí no tienes los medios que reclamas / si aquí tu genio y tu talento no da fama / si tu apellido no es González ni Tapia / ¿por qué no te vas?...”

<sup>20</sup> El grupo que canta esta canción se denomina Desenlace Fatal.

poetas; suelen decirle *hippies* a los que les gustan las modas y música de los sesenta y setenta. Pero la crítica va contra los actuales políticos democráticos que, desde el punto de vista de estos jóvenes poetas, no han reflexionado sobre sus actuaciones anteriores: esos jóvenes de antes fueron hippies, ya que se tragaron las mentiras de “un mundo mejor”.

No quiero ser yo quien pague lo que dejó  
un hippie hueón que cambió mierda por una flor,  
mentiras que tragó acerca de un mundo mejor.  
Por eso siempre ignoro el odio que lo acabó,  
hippie hueón,  
él siempre soñó con una revolución.  
Un cuete se fumó y dijo “al mundo paz y amor”.  
Entregó a su generación al odio y la perdición  
y su pensamiento hueón lo llevó a la frustración,  
hippie hueón.<sup>21</sup>

Hay desprecio por las ideas que quieren ver el país como un éxito frente a lo que ocurre en el resto de América Latina:

Somos modelos para los países hermanos,  
vivimos en paz y sin miseria  
y nos estamos proyectando,  
el progreso se hace ver sin problemas,  
tratados económicos, apertura.  
Ya no hay quejas,  
nos está quedando chica Sudamérica.<sup>22</sup>

Por cierto que hay opinión política entre los poetas olvidados. Hay debate y discusión. No se trata de un mundo que está fuera del país, aunque riéndose digan que “mañana nos vamos pa'l norte”. Perciben una sociedad con mal discurso, no sólo sin discurso. Y no están de acuerdo.

En una entrevista a un muchacho hip hop de veinte años, de Lo Prado, dice:

No estoy inscrito, pero me gusta caleta la política. Siento que uno hace política siempre, cuando va al baño o cuando va en la micro. Pero no me gusta la política partidista.<sup>23</sup>

Otro muchacho que cursa cuarto medio, que vive en el Paradero 9 de la Gran Avenida, percibe la distancia con la “clase política” y dice que “los políticos son unos cínicos, porque ellos mismos ponen reglas, pero ponen reglas a favor de ellos”. Y al preguntársele si estaba inscrito en los Registros Electorales, agrega con bastante cinismo: “No, no estoy inscrito; eran muy largas las colas”.

Otro señala: “Igual tengo en lo personal unos ideales políticos, aunque ahora no estoy ni ahí con votar ahora, ya me aburrí. No estoy inscrito”. Y más adelante agrega: “Yo estudié en el colegio en que iba el Padre Hurtado y cacho toda la onda del

292 <sup>21</sup> El grupo rockero se denomina VADCA y la canción se intitula “Vivir entre demócratas corruptos apesta”.

<sup>22</sup> El grupo se llama Disturbio Menor y la canción, “Nos está quedando chica Sudamérica”.

<sup>23</sup> Entrevistas de la tesis de grado ya citada, “El hip hop en Chile...”, p. 51 y ss.

Hogar de Cristo y encuentro que eso está bacán, está bien, y admiro hartito a la gente que trabaja por los pobres en el Hogar de Cristo, pero no me siento identificado con ninguna Iglesia”.

Se repiten estas miradas a la política en que se combina una desconfianza hacia los actores políticos y una domesticación muy grande en la ideología de la no participación. “Me gusta la política, pero otra política”, es frase que se escucha en gran parte de los jóvenes que pertenecen a estos sistemas tribales urbanos.

Ciertamente la política como pasión se ha disuelto y el sistema político ha ido adquiriendo una pesada carga de sistema burocrático-técnico de procesamiento de demandas y sistema organizado de poder para ocupar puestos en los diversos niveles del aparato del Estado. Los debates son puntuales y no hay demasiados puntos de quiebre. Muchos de los jóvenes ven a la “clase política” como una sola masa de personas unidas por intereses comunes.

Los poetas olvidados son sensibles a la falta de exorcismo de los fantasmas militares que ocuparon plenamente el Estado en los últimos años. Quizá por un cierto grado de irracionalidad, quizá por facilismo en la crítica, o quizá porque lo que perciben es correcto, no hacen muchas distinciones entre el pasado militar y el actual. Cantan contra una idea militarista de patria, esa que nos llevó a las desgracias pasadas y presentes, sin duda.

Qué ridículos se ven conduciendo sus tanques,  
qué primitivos se ven pegándole al indefenso.  
Ve lo tonto que parece  
cuando vas siempre obedeciendo  
y siente cómo clavamos los dientes  
anunciando que ya es tiempo de darnos cuenta  
de que las guerras no son eternas  
y que con estas actitudes  
nos cagamos la existencia.  
Tiempo de darnos cuenta de que nos dominan  
con violencia y que nuestra respuesta no puede ser más lenta.<sup>24</sup>

Es dramática y compleja la nueva identidad de estas enormes masas juveniles urbanas que aquí estamos tratando de describir. Es lo que llama la atención al observar las formas de expresarse de los jóvenes. Los vestuarios son la marca de las tribus a las que ellos se adhieren, como lo son los arreglos corporales: unos con la cabeza rapada, otros con el pelo engominado; unos con los pantalones abajo y grandes zapatillas deportivas de colores, otros de riguroso negro; unos con cadenas, otros sin cadenas. Cada cual se reconoce a la distancia. Los que gritan en el micrófono son acompañados por los otros que bailan, mientras algunos se pegan fuertemente con sus chaquetas y correas, como forma de seguir el ritmo tribal. Hay, por cierto, rivalidades

<sup>24</sup> Letra y música de Disturbio Menor: la canción se llama “Nuevas vueltas” y se refiere al servicio militar. Hay muchas canciones poemas rechazando el servicio militar y las festividades patrióticas. Por ejemplo: “Por qué tenemos que luchar / por qué tenemos que marchar / por qué tenemos que aceptar el servicio militar / por qué tenemos que alejarnos / de nuestro hogar / por qué no nos dejás en paz, maldito militar”.



y no conviven demasiado tranquilos unos y otros.

Pero lo que más llama la atención es que estos jóvenes que cantan la no integración, la antiparticipación, la marginalidad, son al mismo tiempo los más globalizados en sus expresiones artísticas. La música hip hop, punk, rock, y todas las variantes que cantan los poetas olvidados, es un producto nacido y criado en ciudades de otras partes del mundo. Las tenidas y peinados son globales. Es una manera de globalizar la marginalidad. Ciertamente los hip-hoperos y rockeros tratan de hacer en Santiago, en su población, lo mismo que los de Nueva York, París o Londres. Usan los mismos símbolos para expresar algo que les afecta. Pero no estamos muy seguros de hasta qué punto logran “criollizar” lo foráneo.<sup>25</sup>

Llegamos, por lo tanto, a una paradoja: las nuevas marginalidades globalizadas. Y es una paradoja atractiva. Hay quizá más relación, empatía, entendimiento incluso entre un rapero del Bronx y uno de Huamachuco, que entre el de Huamachuco, de donde provienen los Panteras Negras, y el barrio alto de Santiago. Y ese es un dato de la causa.<sup>26</sup>

Los poetas, sin embargo, no hablan de lo que no saben, ni tampoco repiten de manera ingenua asuntos que se dicen y surgen en otras latitudes. La sociedad no trata bien a estos jóvenes y ellos son conscientes de ello.

Hoy te levantaste, no sabías qué hacer.  
Cuando te diste cuenta, ya nada podías aprender.  
Te creíste el cuento de esta desviada sociedad,  
cuando te viste dentro de donde odiabas estar.  
Sigues ahí sentado, pegado en la TV,  
eso que te controla y manipula tu forma de ser.  
Yo no quiero estar así, esta mierda no es para mí.  
Sin dios ni leyes viviré. Los pacos se molestan  
porque soy lo que ellos no podrán ser.<sup>27</sup>

Expresan un sentir global, el sentir de una época en que el sentido no abunda en las vidas personales. Un texto semejante lo podría decir, escuchar y sentir un joven de muchas partes del mundo. Se trata de una realidad nacional e internacional, una realidad cultural. No es por azar que manifestaciones culturales de este tipo se hayan expandido de manera tan agresiva por todas partes, en particular por aquellos lugares donde hay procesos de globalización y modernización exitosos; esto es, con diferenciación social, exclusión brutal, ruptura de lazos comunitarios, drogadicción, etc. Y en ellas también existe la globalización de los derechos, que se expresa en la desesperación de estas letras angustiosas.

La cosa no está buena para estos poetas olvidados. Su canto es a veces lleno de una desesperanza que seguramente interpreta a muchos de los jóvenes que los siguen en sus canciones.

<sup>25</sup> “El hip hop en Chile...”, tesis citada, p. 124.

<sup>26</sup> No puede menos que irse la imaginación a los primeros años del siglo veinte, en que los obreros chilenos, del naciente proletariado, se enrolaban en las ideas y formas del anarquismo de la IWW, International World Workers, anarquismo nacido en los puertos de Nueva York y otros países desarrollados de esa época. Las ideas antes cruzaban los mares en los barcos, ahora en Internet.

<sup>27</sup> Del grupo Los Desechables, la canción se llama “Hoy te levantaste”.

Condenados a ser sólo una adaptación,  
ya no hay lugar, ya no queda más opción.  
Ya no hay ideales, nada para seguir,  
ni sociedades que construir.  
El mundo está girando y ya no parará.  
Es lo que siento, pienso a quién le importará  
si la batalla que peleo está perdida.  
Nos manejan siempre toda la vida.  
Al final y al cabo sé que me mirarás,  
que estoy, soy raro, eso dirás quizás.  
Ya no hay vuelta, no hay para qué hablar  
y lo que pienso a quién le importará.  
En el silencio oculto sé que me has de buscar,  
en el silencio oculto sé que me encontrarás,  
viviendo solo, tirado, mi única opción,  
no la opción del triunfo, sí la del perdedor.<sup>28</sup>

Y en uno de los más representativos poemas, se deja pendiente el futuro, se está sin respuestas a lo que vendrá, abierto a mirar, a comparar, a buscar la mejor manera de ser persona humana, en medio de una enorme desazón social.

Escuchando palabras sin razón para justificar  
el por qué de tantas cosas,  
el por qué de que la vida  
se te escape de las manos  
y no puedas hacer nada para cambiar,  
sólo esperar a que llegue el final.  
Si ves cómo te destruye,  
por qué tienes que aceptar tu triste realidad.

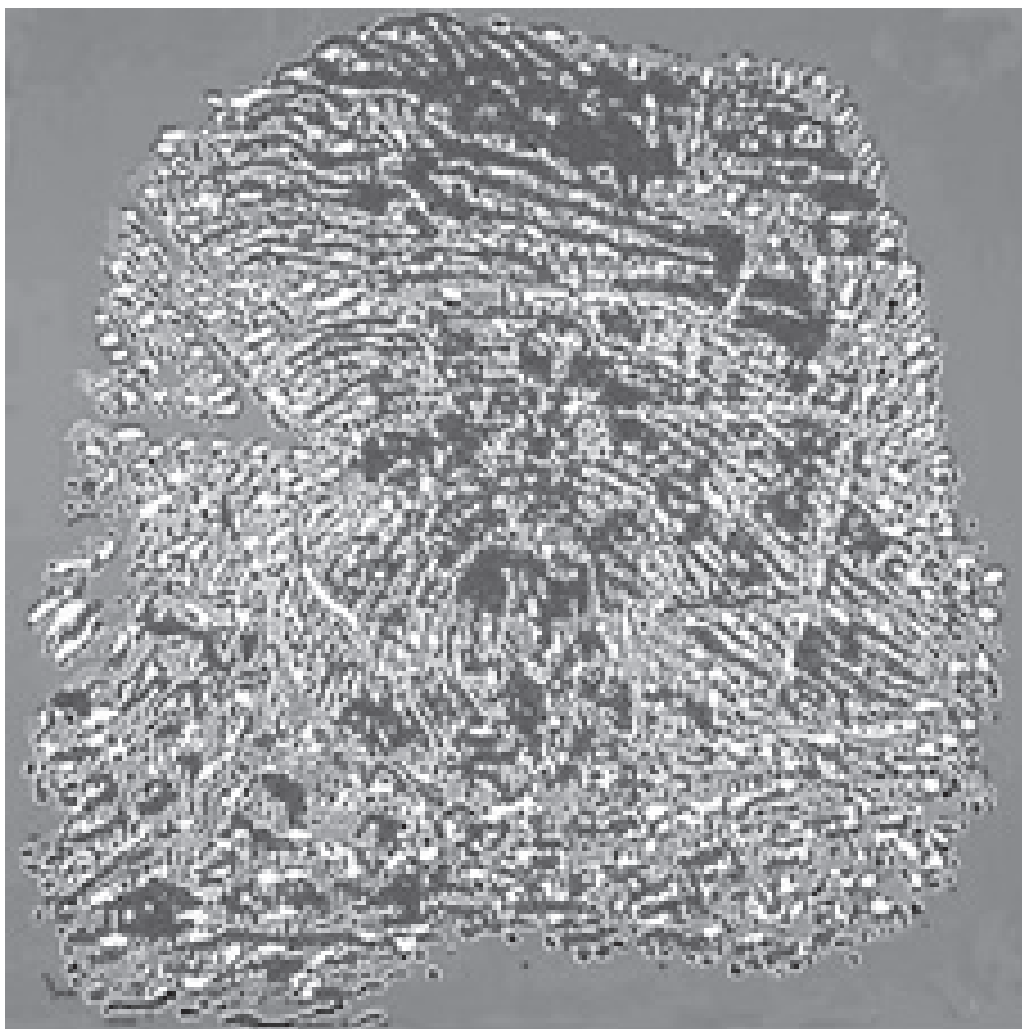
No es fácil concluir con una tesis. No quisiera cerrar la voz de los poetas olvidados. Pero no puedo menos que relacionar lo dicho acerca de las “sociedades de resistencia”. No puedo menos que recordar lo que fue el inicio del movimiento obrero en el norte pampino. Hace un siglo, las masas populares desarraigadas del campo dejaron de creer en el Estado, en su capacidad de convocatoria y en la seriedad de sus propuestas de integración. Se convirtieron en sociedades de resistencia, con ideas propias, símbolos propios, mutuales y organizaciones no dependientes de nadie. La mayor parte optó, además, por la acción directa, como se la llamaba en esa época. Pasaron años de represiones y muertes. Frente al esplendor de la República, que cumplía su primer centenario, los pobres eran “pasto de la policía”. Hoy día pareciera, y me da mucho temor, repetirse el ciclo. Los jóvenes representan, de una u otra manera, al nuevo proletariado globalizado, sin trabajo, sin inserción pero con una mirada sobre la globalización. Su música es adaptación de sonidos cada vez más identificatorios de los jóvenes urbanos de todo el mundo. Una vez más, la sociedad no los ve.

<sup>28</sup> El grupo se denomina Bebés Paranoicos, y la canción, “Para qué hablar”, es quizá una de las letras de mayor desesperación.

El viento que sopla el odio  
no podrás ignorar,  
sino que más bien estarás  
obligado a respirar.  
Si el jardín en que vives te hizo sangrar  
y las espinas que tocas te envenenarán  
¿crees que es justo este final fatal?<sup>29</sup>

José Bengoa  
Octubre 2005

<sup>29</sup> Este poema-canción es del grupo Desenlace Fatal, y se denomina "Hacia el final".



“Autorretrato”, 2000. Acrílico sobre tela, 180x180 cm. Serie *Identidad*.

## Identidades étnicas

Chile vive desde hace quince años una suerte de emergencia de “la cuestión indígena”. Antes no había tenido presencia fuerte en la conciencia nacional la existencia de una diversidad de grupos étnicos en el país. Los mapuche, que tienen una larga y combativa historia, eran quizá los únicos bien conocidos. La llegada de alcaldes mapuche a varios municipios del sur de Chile ha generado una nueva situación. En este ámbito ha sido posiblemente el hecho más importante hoy en día, ya que las comunidades se ven expresadas en el nivel institucional, mientras se producen conflictos antes no conocidos. Un fuerte proceso de etnogénesis ha tenido lugar en los últimos años. Las comunidades huilliche del sur de Chile son testigos de un despertar de su conciencia y discursos identitarios. Lo mismo ocurre en el norte del país. La aparición de los indígenas urbanos, sobre todo en Santiago, es un asunto también nuevo. Posiblemente, tras una invisibilidad de décadas, con las aperturas democráticas se han hecho un poco más visibles, hablan con voz cada vez más propia.

Esta sección recoge estas realidades, analizando las nuevas identidades étnicas en Chile.

## Un recorrido por los vaivenes identitarios de Puerto Saavedra \*

Magaly Mella Ábalos\*\*  
magmella@gmail.com

El ámbito comunal                      Más al sur se divisaba  
En realidad muy extenso,              Puerto Domínguez la pasó,  
No era fácil recorrerlo.                En Quilmer algún descanso  
En Tirúa comenzaba,                  Y a Teodoro Schmidt entrar,  
Por Nahuelbuta avanzaba,              De allí se avanzaba al mar...  
Bajando el río Imperial,                Memorias de Puerto Saave-  
Desde el sector del Peral                dra,  
Por Oñico continuaba,                    escritas por don Aldo Espejo Navarro, folclorista local

El actual pueblo de Puerto Saavedra se caracteriza por una cultura nacional enraizada en importantes contenidos indígenas. Hace 45 años, sin embargo, la cultura comunal comulgaba con valores pertenecientes netamente a la cultura occidental. Y en el último tiempo ha habido un giro hacia la “cuestión indígena” local. Frente a tales vaivenes, este trabajo plantea que la identidad indígena mapuche-lafquenche sobrevivió con fuerza a la empresa colonizadora-civilizadora, y que quienes hoy son portadores de ella —mayoritariamente población indígena, y también población mestiza—, se identifican con la cultura nacional indígena, o como acompañantes de la cultura indígena, aun cuando no todos se autoidentifiquen como originarios del pueblo mapuche-lafquenche.

\* Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt 1020266, “Identidad e identidades: Construcción de la diversidad en Chile”. Se realizó un trabajo de campo durante los meses de octubre a diciembre de 2003 en la comuna de Puerto Saavedra. La recopilación de historias locales y desarrollo de la investigación se realizó gracias al valioso apoyo de: Domingo Ñancupil (ex alcalde de la comuna), Ranulfo Ibacache, Carlos Fleite, Rodrigo Videla, Eugenia Vivanco, Ramón Salgado, Carlos Guerrero, Julio Carrillo Oyarce y familia, José Luis Ruiz Müller, Humberto Ulloa, Antonio Astete Hueiquián, Néstor Chávez, Sergio Painemilla, Lorenzo Aillapán, Julio Chehuín, Ivonne González, Juana Luisa Reimán Huilcamán, Gustavo González y Consuelo González Reimán.

\*\* Antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

## Introducción

Recorrer el vaivén identitario del pueblo de Puerto Saavedra es una invitación a conocer la historia local comunal en el relato hecho por sus propios habitantes. Surgen allí múltiples interpretaciones e ideaciones que nos sugieren mirar atrás, deteniéndonos en el pasado indígena, para intentar dar alguna interpretación, nunca exacta, de lo que hoy es la comuna de Puerto Saavedra, su geografía y las relaciones interétnicas que allí tienen lugar.

Los discursos identitarios surgidos en la zona antes de la irrupción española y republicana denotan —con cierto orgullo— el asentamiento milenario de los ribereños *lafquenche*,<sup>1</sup> que llamaban a esa parte de su patria el “Conún Traitraicó Leufú”; esto es, “el río que corre cantando” o “la melodía que hace el río cuando suena”. Nombre adecuado, pues si observamos el entorno geográfico, el actual Puerto Saavedra se perfila como un territorio de aguas, y ello no sólo por su relación con el mar, presente en toda la comuna, sino también con el río Imperial y el lago Budi, a los que se suman las lluvias sureñas, tan largas como incesantes.

Eso lo inventó el “hombre pájaro”; capaz que tenga un poco de razón porque al llamarse Traitraicó, es porque el río suena, es la desembocadura de aquí. La palabra Leufú es el río, o sea, es la melodía que hace el río cuando suena. Pero eso lo inventó don Lorenzo Ayllapán en su poesía. Cómo le dijera..., no lo inventó, sino que le sacó ese significado y le puso un nombre que se ha dispersado por todo el pueblo, y a la persona que le cayó bien, lo nombra como Conún Traitraicó Leufú. Yo también lo nombro como Conún Traitraicó Leufú, porque se identifica con el nombre indígena. (José Antonio Astete Hueiquián)

Conún Traitraicó Leufú, el territorio antes de la ocupación republicana, correspondería a los actuales límites comunales. Para otros, sería el nombre del río Imperial.

Si bien los antiguos habitantes *lafquenche* recuerdan ese hábitat como el Conún Traitraicó Leufú, la historia oficial nos presenta a Puerto Saavedra como Bajo Imperial (actual Carahue<sup>2</sup>), ciudad fundada por el coronel Cornelio Saavedra el año 1885. Recién en 1905 la comuna recibió el nombre de ese militar, conocido como el “Pacificador de la Araucanía”.

Las historias locales dan cuenta de la existencia de un pueblo indígena *mapuche-lafquenche* que vivía relativamente en tranquilidad hasta bien entrado el siglo diecinueve, y cuya paz fue rota casi al finalizar el siglo por una violenta ocupación territorial. Esta ocupación habría sido la responsable, en el siglo siguiente, de la conflictiva relación social y cultural entre los lugareños indígenas y los residentes no indígenas, asentados en un territorio que no les pertenecía.

Pedro Fuentes, escritor oriundo de Puerto Saavedra y descendiente de los pri-

<sup>1</sup> José Bengoa (2003) señala que los *mapuche* —o la gente de las riberas, como se les llamó— fueron expertos náuticos que desarrollaron un importante control de los canales fluviales existentes desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico.

<sup>2</sup> Según Julio Carrillo, uno de los actores sociales locales entrevistados para esta investigación, Carahue significa “la ciudad que se fue”. Por otro lado, el P. Ernesto Wilhelm de Moeschbach afirma en su obra *La voz de Arauco* que Carahue corresponde a “lugar de la (antigua) ciudad (de Imperial) destruida en 1600”. Carahue fue fundada en 1882.





Figura 1. Puerto Saavedra, [http://www.turistel.cl/mapas\\_ruteros/rut\\_h\\_1.htm](http://www.turistel.cl/mapas_ruteros/rut_h_1.htm)

meros colonos que llegaron a esas tierras, narra en sus cuentos el trayecto realizado por los primeros colonizadores chilenos en tiempos en que el dominio territorial pertenecía al pueblo lafquenche. En su relato “Demetria”, del libro *Cuentos de villanos* (1998), dice:

En el río Tirúa acamparon y tu Hueñi sacó erizos y choros de la roca del mar. Los comieron crudos y asados, Huinca. Desde allí tardaron otro mes en llegar hasta aquí. Es un Puelche muy flojo el que los traía, Huinca —dice con ironía—. Comieron venado y antes de llegar aquí los atacaron una noche y les llevaron dos corderos, porque antes de disparar te habías dormido. Mi gente te protegió esa noche, porque el puma no venía solo. Tripial es gran cazador y pudo matarte esa noche, antes de tomar tus corderos. ¿Aún quieres que te diga qué más hicieron en ese viaje de tres meses, Huinca? Los ojos de mi pueblo te han seguido los tres meses de tu viaje; están en todas partes, siempre, y no importa lo que hagas, o las armas que tengas en las manos, todo lo sabremos; no lo olvides nunca y nunca vayas contra nosotros, ni tampoco los tuyos, porque somos los libres y sólo tenemos una madre y una sólo padre: Mapu y Pillán.

300

Después de la ocupación militar de la Araucanía, colonos chilenos, junto a otros provenientes de los más diversos países —franceses, alemanes, italianos, turcos,

árabes—, se instalaron en la región, inaugurando un nuevo control socioterritorial. Tomaron en sus manos la gran empresa colonizadora-civilizadora de la República de Chile, apoyados por la subvención económica estatal y la legitimación del abuso y sobreuso del territorio y sus antiguos habitantes.

Fue en el tiempo de la homogeneidad, de la civilización, del ideario patrio republicano, cuando las corrientes fluviales dejaron de ser ocupadas por las canoas lafquenche y se abrió paso al ruido y movimiento de los barcos de vapor. Entre el recuerdo y la nostalgia de tiempos de apogeo, los actuales habitantes describen los barcos que iban y venían con pasajeros desde Carahue a Puerto Saavedra, introduciendo productos manufacturados y sacando la producción industrial que ya se generaba en el pueblo de Puerto Saavedra. Son menores las diferencias en los comentarios que realizan sobre esta época diferentes actores locales,<sup>3</sup> que se refieren con un inmenso orgullo al Puerto Saavedra de la primera mitad de siglo veinte, cuando tenía dos bancos, un correo y Registro Civil.

En la década de 1960 la comuna de Puerto Saavedra se había transformado en una jurisdicción moderna, con un amplio y prolífico desarrollo comercial. Pero con el terremoto y maremoto de 1960, todo lo que se había construido se acabó por completo. El que había sido territorio pujante quedó casi completamente destruido; la gente huyó hacia ciudades más seguras, abandonando lo que ya se había cimentado, y también el proyecto nacional en construcción.

Los últimos invitados a integrar este territorio fueron aquellos colonos que permanecieron en la comuna a pesar del desastre de 1960. Hoy se sienten mestizos biológica y culturalmente y reconocen en el pueblo mapuche-lafquenche al verdadero chileno,<sup>4</sup> mientras se miran a sí mismos como acompañantes de un camino en reconstrucción.

La composición demográfica y cultural de la comuna de Puerto Saavedra ha sufrido radicales cambios. Hasta el maremoto de 1960 tuvieron el control territorial los no indígenas, con cerca de 75 años de gobierno local y negación de la cultura ancestral local, porque Puerto Saavedra y Puerto Domínguez fueron jurisdicciones huinca, con costumbres occidentales. El choque entre ambos universos bien puede verse en la explicación que la tradición indígena da al maremoto del año 1960: haberse cruzado la cola de Kai Kai —según Bengoa (2003: 18), “serpiente y fuerza perjudicial” que en el mito se asocia al extranjero que invade la tierra desde las aguas, y que reaparece sobre la tierra cada vez que se produce una ruptura de los equilibrios cósmicos— con la furia de las aguas lafquenche, que arrasaron con todo lo que construyera el huinca.

<sup>3</sup> Los actores sociales locales son los verdaderos narradores de esta historia local: Ranulfo Ibaache, Secretario de la I. Municipalidad de Puerto Saavedra; Antonio Astete Hueiquián, escultor de rehues; Domingo Ñancupil, ex alcalde mapuche de la I. Municipalidad de Puerto Saavedra; Eugenia Vivanco, bibliotecaria; Augusto Aillapán, poeta mapuche; Julio Carillo Oyarce, agricultor; José Ruiz Müller, presidente del Sindicato de Pescadores Artesanales de la Comuna de Puerto Saavedra; Juana Luisa Reimán Huilcamán, textilera; Sergio Painemilla, actor, escritor; Humberto Ulloa, pescador; Néstor Chávez, profesor.

<sup>4</sup> Hoy Puerto Saavedra es la comuna de Chile que concentra el mayor porcentaje de población mapuche en el país: 5.006 personas indígenas en un total de 9.028 personas no indígenas, lo que equivale al 64,3 por ciento. De esta, el 92,7 por ciento es rural, concentrándose el porcentaje restante en las ciudades de Puerto Saavedra y Puerto Domínguez (INE 2005).



Figura 2. Propiedad de la familia Carrillo Oyarce

Puerto Saavedra vive con el recuerdo del Conún Traitraicó Leufú, con las secuelas del paso del colonizador Cornelio Saavedra, con una fuerte cultura lafquenche hoy revalorizada. Surgen nuevas formas identitarias que se expresan físicamente, son cantadas en la poesía o sirven de fundamento a la creación de organizaciones sociales locales. Se abren paso las estructuras sociales tradicionales, con modernización pero también con identidad, conjugando la tradición y la modernidad en el marco mayor de la globalización.

### Los tiempos del Conún Traitraicó Leufú

En la construcción de la chilenidad ha sido una casi generalizada constante la negación cultural indígena: para gran parte de nuestra sociedad, ser mestizo remite al recuerdo inconsciente de lo que no se quiere ser y de lo que no se quiere poseer físicamente. Como bien sabemos, la negación biológica y cultural se forja a raíz del contacto entre sociedades en guerra, donde no se acepta la fusión consanguínea ni cultural, aun cuando las sociedades española e indígena siguieron entrecruzándose en un violento contacto sexual durante un largo tiempo (Bengoa 2003: 284).

Este pensamiento o ideación cultural de la sociedad chilena se presentó con mayor fuerza en los llamados pueblos fronterizos, levantados en territorio indígena,

que resistieron las violentas guerras por el control territorial. Podríamos creer que la comuna de Puerto Saavedra hoy debiera expresar ese tipo de comportamiento, pero, paradójicamente, al oír la historia local, encontramos otra realidad.

Pero cuando estos españoles llegaron ahí al río, al Huelén y hablaron del Mapocho, Mapocho se hizo una palabra chilena —pensemos en eso—, siendo que es una palabra mapuche. Los españoles asimilaron esa palabra, empieza una fusión no se sabe cómo, pero es una fusión muy rápida en Chile, quieran o no quieran. Hoy día somos un país tierra, tenemos al *mapu* en la cabeza. (Ranulfo Ibacache)<sup>5</sup>

La voz local nos dice que la sociedad chilena ha recibido desde la cultura indígena un sinnúmero de préstamos culturales; específicamente, incorporó de la cultura mapuche el apego al *mapu*, a la tierra, que no era propio de la sociedad española llegada a las Américas. No obstante, en ese contacto el *mapu* es redefinido: no sólo representa la tierra, sino que corresponde a una amplia definición de territorio, engloba e incorpora elementos mestizos generados en el primer contacto de estas sociedades.

... por eso eran las peleas. Si estos gallos no traían mujeres, la pura Inés de Suárez, que la pelearon allá en Santiago. Entonces era lógico. Imagínese usted en los tiempos que sucedían estas cosas; vienen estos conquistadores desde Europa recubiertos de armaduras de lata, de petos, de cuestiones... En aquella época se estaba dejando a las mujeres con cinturón de castidad, y se vienen a encontrar ahí en las aguas, escurriendo en las piedras del Mapocho, a mujeres mapuche que se estaban bañando, con pelo largo, morenas. Se volvieron locos, y es normal. Para allá para el sur, la misma historia. Entonces esa era la pelea. Pero, ¿qué pelea del terreno? Por supuesto que la gente defendía lo suyo, la gente defendía su tierra, su *mapu*, pero el *mapu* no es solamente la tierra, sino que el *mapu* es el dominio de todo lo mío, de mi propiedad. (Ranulfo Ibacache)

Desde esta descripción, que se refiere al origen de la sociedad mestiza, seguimos el recorrido por el imaginario social histórico de la ocupación territorial no indígena en las tierras indígenas. En esa línea, las voces locales cuentan la historia del actual Puerto Saavedra, el Conún Traitraicó Leufú de los antiguos lafquenche.

...trasladémonos al tiempo de Pedro de Valdivia. Desde ese tiempo, [al territorio que hoy comprende Puerto Saavedra] pongámosle el nombre que le coloca Lorenzo Ayllapán, que traducido al castellano corresponde a “canto del agua hacia el mar”, o “el río que corre cantando”. Es el río llegando hacia el mar, o sea que viene cantando el agua desde la cordillera, llega aquí, se expande y entra al mar. El [lago] Budi sería el agua detenida. En el año 1575, dicen que hubo un maremoto igual que el del año 1960; las casas de los indios pasaban a tal velocidad, el gran río se trancó, los lagos subieron y después, al bajar, se llevaron la ciudad. Así también sucedió en 1960... (Ranulfo Ibacache)

Según señalan, la sociedad lafquenche, poseedora de grandes conocimientos acerca del comportamiento de las aguas, no construía sus viviendas cerca de ellas sino en los cerros, previniendo la destrucción de sus viviendas por las reiteradas crecidas de ríos y entrada brusca del mar. Incluso se comentaba que no se construían viviendas

<sup>5</sup> Los comentarios aquí expresados corresponden a las entrevistas en profundidad hechas a un importante grupo de actores locales sociales de la comuna de Puerto Saavedra.

fijas, pues estaban condicionadas a las salidas de los ríos en tiempos de fuertes lluvias. Por relatos orales saben de colosales olas que arrasaban con los bordes costeros, e incluso más hacia el interior.

Cuando arriban las misiones evangelizadoras, a principios del siglo dieciocho, aún no se había iniciado la ocupación sistemática del territorio que corresponde a la Araucanía.

En el período de 1500, en esa época la gente vivía feliz aquí, era como el paraíso, no llegaba nadie; todavía no llegaba la serpiente que les pudiera abrir los ojos, como dice la Biblia. Hasta 1700, cuando vino la misión evangelizadora, podemos decir que de ahí empieza la historia de Puerto Saavedra. (Ranulfo Ibacache)

Como parte de esa ocupación, y para consolidar la cultura nacional chilena, se va construyendo una historia nacional, la narración oficial de un violento encuentro entre sociedades, que requirió de una planificación militar destinada a controlar el territorio mapuche en disputa. Sin embargo, a más de un siglo de este proceso, la gente sigue haciéndose preguntas sobre su racionalidad:

... a quién iban a pacificar, si acá no había nadie; pero había que darle trabajo a un ejército que venía de la guerra con los peruanos y los bolivianos, donde se había reclutado a harta gente, y había que darles trabajo a esos soldados; por eso los mandan para el sur. (Ranulfo Ibacache)

Los *lafquenche* del Conún *Traitraicó* Leufú, después de resistir la sistemática invasión militar de los chilenos, debieron ceder ante un asentamiento de la república que desde 1885 se volvería definitivo. El coronel Cornelio Saavedra, figura ilustre del bando chileno, aún produce sentimientos encontrados en los lugareños.

No es resentimiento lo que tienen, sino que es algo de rabia; pero no con resentimiento de venganza, sino que es como un resentimiento que tienen ellos por Cornelio Saavedra. Yo conversaba con algunos cuando salgo para el campo por la cuestión de los libros, y me decían que el alcalde les había contado que Cornelio Saavedra había hecho una matanza acá y ahora todos me andan pidiendo sobre la historia de Puerto Saavedra, y yo por eso es que estoy investigando, cómo fue la emancipación de los españoles, cómo se creó todo esto. Cornelio Saavedra no hizo muy pacífica la pacificación de la Araucanía, porque él fue quien desterró a los mapuche para otras tierras. (Eugenia Vivanco)

Los descendientes de los primeros colonos, que arribaron junto a Saavedra, comentan que la isla *Llepu*,<sup>6</sup> ubicada en el lago Budi, fue regalada por Cornelio Saavedra a un hermano que lo acompañó durante la campaña militar en la Araucanía; un tal Estanislao Saavedra, hermano "huacho" del coronel, que se habría quedado viviendo en esa isla al término de la campaña militar.

304 <sup>6</sup> La zona del Budi fue designada por el Estado chileno como Área de Desarrollo Indígena, abarcando alrededor de noventa reducciones de mapuche-lafquenche. El lago Budi es el centro de esta delimitación; sin embargo, la isla *Llepu* es el único trozo de tierra de esta extensión que no obtiene los beneficios de esa área de protección.

En ese tiempo, mi abuelo era autoridad en el pueblo, porque era juez, era civil y jefe de correo; mi bisabuelo es ese caballero que está ahí, don Alejo Carrillo del Río, pacificador de la Araucanía con asiento en Toltén. Él trabajó con Cornelio Saavedra, con Urrutia y otros. Tú sabes que, en esos años, Carahue se llamaba Nueva Imperial; después de que lo destruyeron se llamó Carahue, que significa “la ciudad que fue”, y después se funda Nueva Imperial, de más allá. (Julio Carrillo Oyarce)

Muy pronto apareció la ciudad de Temuco en la historia de Puerto Saavedra, repercutiendo directamente en su construcción identitaria. Temuco, en el centro de la Región de la Araucanía, se encontraba rodeado de pueblos y localidades que necesitaban abastecimiento permanente. Por este motivo, la capital regional necesitó hacerse de una ruta cómoda y directa para desarrollar la importación y exportación marina de productos con dirección al norte y sur del país. Buscando una salida al mar, se construyó un muelle en la ciudad de Puerto Saavedra (Bajo Imperial), para realizar la carga y descarga comercial.

Entonces empezaron a llegar los barcos y descargaban la mercadería para Temuco; empezaron a hacerse las bodegas, había un muelle con tremendas bodegas. Se instala un banco, el Banco Español; pero imagínate: el pueblo tenía dos bancos en aquellos años. Con esa historia se llegó hasta 1950. El ferrocarril ya había llegado a Temuco en el año 1940; después se hicieron las conexiones a Carahue, Freire y Loncoche. Una vez que ya estuvo el ferrocarril, ya fue más fácil salir al mar, y desde aquí en Puerto Saavedra se embarcaban las mercancías con destino a Santiago. Aquí había una vida, había una plaza, había una banda, había una iglesia, y había clases sociales. (Ranulfo Ibacache)

## Maremoto de 1960: de vuelta a los orígenes Lafquenche<sup>7</sup>

Aquí en esta foto se puede mostrar que las casas están todas a la orilla del río. Ahí está mi casa en esos años. Esa casa, para el maremoto, en dos segundos desapareció. Ahí esta la iglesia, que estaba para el otro lado en la calle principal. Ahí estaba el juzgado del crimen, ahora hay de policía local. Por acá no se alcanza a ver, pero ahí en la punta estaba el hotel, un tremendo hotel. Nosotros, cuando estudiábamos, nos íbamos en barcos a Carahue. Eran como los botes que hay en Valdivia; había uno que cuando se hundió, llevaba más de cien personas; murieron más de cien personas un 19 de enero. Recuerdo eso porque aquí la fiesta religiosa de Puerto Saavedra es el 20 de enero. Era gente que venía de Temuco, llegaron a Carahue y ahí habían tomado el barco. Traía mucha carga. Era de esos barcos como botes, era igual que esos barcos del Mississippi, con una rueda atrás. (Julio Carrillo Oyarce)

En 1960, con el maremoto, todo aquello que se había construido desde la ocupación definitiva del ejército chileno en esas tierras, quedó destruido, devastado en un solo día. Por este motivo, los comentarios evocan con mucha nostalgia una vida esplendorosa, relatos de una ciudad que se modernizaba rápidamente, que en tal

<sup>7</sup> “Las alturas de las ondas pueden ser de medio metro hasta veinte metros sobre la línea de alta marea, dejando la devastación a su paso. Estos tsunamis pueden propagarse por todo el océano, y como mejor ejemplo, tenemos el del terremoto del 22 de mayo de 1960 en Valdivia, que generó un tsunami que destruyó Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra; se propagó por todo el Océano Pacífico derribando varios moais en la Isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawai y Japón”. [www.udec.cl/gema/mare.jpg](http://www.udec.cl/gema/mare.jpg)





Figura 3: Puerto Saavedra antes del maremoto de 1960

sólo setenta y cinco años alcanzó un progreso económico y productivo inigualado por otras ciudades y pueblos de la región. Mientras duró, quienes aprovecharon y disfrutaron de ese apogeo fueron las familias colonas extranjeras y criollas; en cambio, los indígenas debieron ocultarse detrás de los cerros, hechos invisibles física, histórica y culturalmente.

De aquellos tiempos, una familia francesa fue ampliamente recordada por la mayoría de los entrevistados: los Duhalde, terratenientes que tenían casi el absoluto control económico y político de la región. Entre las actividades que desarrollaron estuvo la importación de vacunos desde Argentina para proveer con alimento a la Armada de Chile. Tan poderosos fueron, que “inclusive tenían un senador propio; a ellos si se les ocurría sacar a un senador, lo sacaban, porque eran muy poderosos” (Julio Carrillo Oyarce).

Aun cuando en el pueblo iba y venía la gente, no circulaban con la misma fluidez las familias mapuche. Quienes recuerdan haber convivido con los mapuche por esos años, lo hicieron porque sus familias establecieron contactos económicos, productivos, con las reducciones lafquenche aledañas a sus campos. No se debe desconocer que en la vida pueblerina se daban tensas relaciones sociales, manifestadas en conflictos religiosos, de clase, y también de naturaleza racial.

El trato hacia los mapuche era muy complicado en ese tiempo. La raza dominante, los ricos que había aquí, mandaban económicamente en el pueblo. Por este motivo, la justicia estaba coludida con esos patrones de los fundos. Aunque hubiera tribunales de justicia, de policía local y del crimen, el control económico determinaba todo lo demás. Llegaba mucha gente de afuera en enganche para trabajar en las faenas agrícolas. Mi suegro también fue trabajador agrícola, y nos cuenta cómo el comportamiento de la gente de aquí era complicado. [...] los dueños de las tierras eran la ley, prácticamente. Así, dicen que se perdía mucha gente en las calderas rescatadas de los barcos, que se desguazaban cuando ya estaban hundidos. Los más viejos cuentan que los patrones de fundo pagaban una vez al año, y no eran muy dados a pagar. Entonces los candidatos a desaparecer para no pagarles eran los mapuche, porque no manejaban registros de personas, no tenían identificación personal. Así hubo mucha gente que se perdió en esa época. Ese era el Puerto Saavedra antiguo, que era muy extremo en los tratos, y que no es el caso de hoy. Hoy día es distinto; hoy día las tierras se han parcelado, hay otros dueños y la cosa es distinta. (José Luis Ruiz Müller)

Por aquellos años, mediados del siglo pasado, la comuna se extendía desde Tirúa hasta el Toltén, siendo un tránsito casi obligatorio el pueblo de Puerto Saavedra. El río Imperial fue el principal acceso a Puerto Saavedra desde Temuco y Carahue. La mayor parte del tránsito se hacía por sus aguas. La gente no contaba con caminos terrestres para salir directamente ni a Pitrufquén ni a Carahue; primero llegaban a Puerto Saavedra y luego se embarcaban hasta su destino final, ya que los caminos

terrestres se construyeron recién en la década de los cincuenta.

Este caballero que sale aquí en esta foto era capitán; se llamaba Pedro Fuentes Fuentes. Él era capitán de un barco a vapor que se llamaba *Río Bueno*. También hacía el viaje a Carahue. Aquí también llegaba el *Saturno*, el *Napoleón*; había uno chico que le decían el *Cach'e palo*, el *Nerón*. (Julio Carrillo Oyarce)

El maremoto destruyó el futuro prometedor de la comuna; su comercio y actividad portuaria desaparecieron, desconfigurando una realidad económica ideal. Según comentan, la última de las tres olas del maremoto fue la más poderosa; terminó por destruir algunas construcciones que seguían en pie, arrastrando de una vez todos los sueños que una vez allí se levantaron.

Llegó el maremoto y se fue todo lo bonito de mi pueblo, y también se fueron las mujeres bonitas. La única mujer bonita que quedó fue la mía. El maremoto asustó a todos y la gente del pueblo se va a los cerros. El alcalde de ese tiempo era Daniel Ulloa Faúndez; con el párroco de la época avisaron de a caballo que ya se venía el mar. Lo que pasó es que en Puerto Saavedra al día siguiente del maremoto se encontraron sin nada el patrón y el trabajador. (Ranulfo Ibacache)



Figura 4. Capitán de barco

Quienes quedaron fueron aquellos que habían nacido en la comuna y que tenían algún tipo de actividad no relacionada con los servicios públicos ni con el comercio, como los campesinos y pescadores artesanales; todos los demás huyeron.

Siete casas quedaron en pie. Entonces la gente que no tenía nada se transformó en dueño o en cuidador de un tremendo sitio y se empezó a hacer su casita con las tablas que quedaban; se empieza a reconstruir el pueblo de la nada. El maremoto llegó desde Puerto Saavedra para el sur, sin saber nada de la gente de la costa. En Piedra Alta hay un lugar donde se juntaron los mapuche; tenían un gran sector de encuentro de machis y se revivió la tradición de ellos, sobre el dios de las aguas y el dios de la tierra [Kai Kai, Tren Tren], y volvemos a lo mismo, lo que aparece en todas las historias de la humanidad: la creencia o tradición de entregar a un ser humano para tranquilizar la vida, tal como lo hace Abraham en la Biblia, que sacrifica a su hijo. Aquí una machi dijo que para tranquilizar a las aguas había que buscar a un niño, que no fuera de nadie, para sacrificarlo. De todo esto se hace un juicio, se dictó el fallo y se le sobreseyó por dos razones: primero, porque no había cuerpo del delito; y segundo, porque ellos hacen todo un referente político, un referente judicial, faltaba un elemento para la constitución del delito. Hasta ahí nos quedamos, en la prensa aparece toda la información del juicio y ahí aparecemos dos pueblos diferentes viviendo juntos. (Ranulfo Ibacache)

Así se inició la reconstrucción de Puerto Saavedra. Familias mapuche, que hasta los años sesenta no habían tenido cabida entre la gente del pueblo de Puerto Saavedra, se unieron a los colonos sobrevivientes del maremoto para dar inicio al rescate del pueblo. El año 1963 se hizo un plan regulador que prohibía la construcción de más de cuatro casas por manzana en la parte baja de Puerto Saavedra. En 1990 recién se realizó un proyecto de relocalización, de acuerdo con el cual se podría volver a pavimentar, levantar edificios públicos e instalar luz y alcantarillado. Algunas de las personas entrevistadas creen que la causa de que Puerto Saavedra nunca haya podido repuntar ni económica ni productivamente, se halla en las características socioculturales de los sobrevivientes al maremoto, en particular su falta de educación y proyección. No obstante, también se menciona con fuerza el desmantelamiento de los servicios públicos, ya que la mayoría de ellos fueron relocalizados fuera de Puerto Saavedra.

Mire, si el Juzgado de Letras que era de Puerto Saavedra lo tiene Carahue, aún no lo ha devuelto. El Banco del Estado costó mucho para que volviera a llegar; menos mal que ya esta acá. Hay personas que han trabajado tanto por construir de nuevo lo que se destruyó. (José Antonio Astete Hueiquián)

Fue un puerto comercial, eso es lo que lo marcó a Puerto Saavedra. No era un puerto pesquero artesanal, era un puerto comercial de la época que había tráfico fluvial; transportaba variada mercadería. Y de ahí del maremoto, después ya no fue más puerto, ya no fue más nada hasta el día de hoy. Esa parte que se ve, de que la gente busca el puerto y no se ve nada, ni caleta, ni nada. Por eso es que hay un dicho, que dice "aquí hay una isla que no es isla, un puerto que no es puerto y un maestro Pérez que no es Pérez". Entonces así de rara es esta zona por aquí. (José Luis Ruiz Müller)

308 La cultura que queda en la comuna es la cultura indígena. Es una cultura que no debiera ser evaluada según los parámetros del desarrollo económico occidental,

porque el proceso de construcción ideacional mapuche interpreta su mundo sin esa dinámica social, laboral o productiva que instaló la sociedad chilena antes del maremoto de 1960, vinculada a una visión de mundo netamente occidental.

## Cultura indígena como cultura local

Si nos atenemos al trabajo de Jorge Pinto Rodríguez (2000) y aplicamos sus conceptos a los cambios culturales vividos por el pueblo de Puerto Saavedra, vemos que ellos corresponden al intento del Estado chileno por eliminar la diversidad étnica y cultural del país, con la finalidad de alcanzar el progreso propuesto por la clase dirigente a fines del siglo diecinueve. Los mapuche-lafquenche de la región habrían sido objeto de esta mecánica política y económica del Estado-nación en construcción. No obstante, su existencia siguió siendo una realidad, aun cuando devastada casi por completo. Se forjaron relaciones interétnicas que hoy dan cuenta de una nación indígena que se desarrolla con muchas contradicciones, en el marco de una nación dominante.

En la actualidad, los habitantes de Puerto Saavedra, tanto indígenas como no indígenas, no se identifican —en los niveles simbólicos— con un territorio nombrado con el apellido del militar responsable de las atrocidades infligidas a la sociedad indígena en los años en que se intentó su sumisión; y ello muy en especial en momentos como los actuales, de revalorización del pasado ancestral y cultural de los pueblos originarios del país, particularmente del pueblo mapuche-lafquenche. Por el lado no indígena, también surge la incomodidad de ser llamados “porteños” en un territorio que no tiene puerto, sino apenas una caleta para embarcar y desembarcar botes pesqueros.

Pero, entonces, ¿por qué decir que existe una cultura indígena? Porque, querámoslo o no, se produjo un cruzamiento cultural y biológico entre las sociedades chilena y mapuche. De ello quedó una sociedad mestiza que, en ciertos lugares, está más cerca de constituir una nación culturalmente mapuche. Y quienes no son mapuche, viven la cultura indígena, se identifican como acompañantes de ella, sin necesariamente autodefinirse como mapuche-lafquenche.

En el pueblo de Puerto Saavedra se conjugan hoy distintas culturas al interior del espacio territorial lafquenche, en un proceso que ha ido desde la discriminación a experiencias de integración.

Cuando hicieron la ley para quitarnos la tierra nos pusieron reducciones, y nunca pudieron haber puesto mejor la palabra “reducción”, porque éramos grandes y nos redujeron. Cuando vino Pinochet, nos dieron los títulos de dominio sobre nuestras tierras, nos dieron escrituras, y con eso entonces nos dominaron definitivamente. Mira el cruzamiento cultural que hemos influido, por eso y por sus costumbres. (Ranulfo Ibacache)

En estos últimos tiempos no se ha sentido mucho, pero antiguamente sí era una discriminación más notoria; siempre el mapuche era visto como ladrón, sucio, y una infinidad de otras cosas. Ahora como que no se nota mucho, porque el mapuche se ha esforzado, ha salido adelante. Hay cabros profesionales, se han metido un poco en la vida política también y han ido luchando por su pueblo, y ahí como que ha ido cambiando el asunto. (José Antonio Astete Hueiquián)

Según percepción de los actores sociales locales, en las últimas décadas ha mejorado el trato que reciben los mapuche-lafquenche. En gran medida, ello se debe a las transformaciones que se están llevando a cabo en el ámbito administrativo comunal, en que se está desarrollando la conciencia de estar gobernando, representando, administrando y cuidando una comuna ubicada en el territorio indígena. El gobierno comunal hoy hace visible la cultura mapuche-lafquenche, explicitando las costumbres indígenas antes rechazadas. En esto sin duda que ha marcado una diferencia contar con alcaldes mapuche: Domingo Ñancupil, elegido para el período 2000-2004, seguido por Ricardo Tripainao, que presidirá el municipio durante el período 2004-2008. Los propios indígenas se sienten más respetados por todos los habitantes de la comuna. Incluso se atreven a comentar que hasta ha mejorado la atención de los funcionarios públicos, porque se ha colocado el tema indígena en la administración política de Puerto Saavedra.

Hace algunos años atrás se logró convocar por primera vez a un alcalde mapuche y hoy en día estamos gobernados en la comuna. Y eso yo lo digo aunque no soy mapuche... el alcalde se ríe cuando yo le digo que soy indígena. Yo pienso que aquí en Puerto Saavedra hay una cultura mapuche; sin duda, hay costumbres mapuche, comportamientos mapuche. Si aquí a las ocho de la noche andan tres o cuatro personas en las calles; uno va a tocar la puerta y no te sale nadie, igual que en la ruca. También se nota en las comidas. ¡Quién no se compra un cordero para Pascua, para Año Nuevo, para el 18! Se come ñachi en todas partes de Chile, y eso es una tradición mapuche, comer carne asada. (Ranulfo Ibacache)

Hoy en día, sin ir más lejos, el pueblo mapuche estos últimos tres años ha sido un poco respetado, por el hecho de tener una persona en el municipio. Antes no. Antes éramos maltratados de parte de carabineros o de cualquier autoridad. Ha cambiado un poco la cosa. Por ejemplo, no meter presos a esos doscientos mapuche que en este momento mantienen tomada la Municipalidad es un gran cambio, porque otra persona quizás dónde los hubiera mandado; los habrían metidos presos. Entonces todas esas cosas han ido cambiando de poco a poco, y ojalá esto siga cambiando. Se nota que hay mejor atención por los mismos funcionarios. Han sido más tomados en cuenta, ha cambiado un poco. (José Antonio Astete Hueiquián)

Al instalar en la cabeza de la administración comunal a un alcalde mapuche, se inició lentamente, a escala comunal, un proceso de recuperación de la identidad lafquenche que ha ido dejando huellas de la cultura tradicional en diferentes puntos urbanos, y también rurales. Rehues, rucas, murales con contenido de la cultura autóctona, instalan altos contenidos de la interpretación del mundo propia de este pueblo. Así, por medio de expresiones visuales se denota con fuerza la presencia étnica mapuche-lafquenche.

El primer rehue que construí lo mandó a hacer don Lautaro Liempe, un señor que es folclorista conocido internacionalmente. Él me mandó construir un rehue en el cerro Huilque, en un campo que es santuario indígena, que está ahí como un mirador. Ese fue el primer rehue que hice, más o menos por el año 84. Otro que construí fue porque aproveché un árbol milenario que se encontraba a la entrada del pueblo, justo donde ahora se construyó el servicentro. Ese palo lo iban a cortar, junto a una corrida de árboles que plantaron décadas atrás los señores Duhalde, pero ahora estaban mal ubicados, pudiendo provocar un accidente de tránsito. Entonces le pido a otro alcalde que necesitaba tallar un rehue en

ese palo, porque se veía que era un árbol importante, con muchos recuerdos. Tallé ese rehue, pero estuvo estropeado, mal cuidado por la ciudadanía, y las otras autoridades no lo tomaron en cuenta para nada. Cuando asumió el mando don Domingo Ñancupil, fuimos a orar al rehue más de trescientos mapuche y recién después nos fuimos al gimnasio para que el alcalde recibiera el mando.

... nosotros quisimos plantar un rehue en la plaza frente al municipio, para poder identificarnos con el alcalde mapuche, le guste a él o no le guste, y por eso le pusimos bandera. Con eso demostramos que estamos ahí batallando. ¿Por qué tendría que haber en la plaza un Bernardo O'Higgins o cualquier persona del ejército, Pedro de Valdivia? ¿Por qué no puede haber un rehue? Por eso se dejó el rehue ahí. Puede ser un poco molesto para algunas personas, pero qué vamos a hacerle. A nosotros también nos da pena tener un rehue en medio del pueblo, porque el Estado debiera mandar taller en bronce a Caupolicán. Nosotros lo único que pudimos tallar fue un rehue; por eso lo pusimos en la plaza, para poder identificarnos. (José Antonio Astete Hueiquián)

La naturaleza cultural del pueblo mapuche-lafquenche se materializa en Puerto Saavedra a través de la actualización de ritos sociales, siendo el rehue un referente cultural que fortalece su identidad al establecer vínculos de reconocimiento y de diferenciación. Se puso ahí para ser visto, para provocar una cercanía o un distanciamiento. No es casual oír comentar que esos símbolos culturales indígenas pretenden ser una puesta en escena para manifestar una nueva realidad sociocultural en el ámbito comunal. Este tipo de exposición no podía dejar de generar algún tipo de resentimiento —como se deduce de las palabras de don José Antonio Astete—, porque implica hacer el ejercicio mental y cotidiano de saber que en mi país, en mi ciudad, en mi comuna, en mi barrio conviven personas que tienen orígenes étnicos distintos; y que, por lo mismo, debo asumir la existencia de pueblos diferentes conviviendo en un mismo territorio, con costumbres diferentes, religiones, lenguas, cosmovisiones diferentes, lo que implica hacer el ejercicio de vivir en una país plurinacional, pluricultural.

No obstante, debe ser mucho más complejo asumir que mi pueblo esta vez es minoritario cultural y numéricamente, lo que puede generar un sentimiento de incomodidad, quien sabe si también de desprotección. Se ha hablado de sublevación mapuche, de que algunos han impuesto la “cuestión mapuche”, de forzar la diferencia, de producir distancias, pero también se ha dicho que por primera vez existe un alcalde que asume y reconoce las necesidades que tienen los campesinos; un alcalde mapuche para campesinos e indígenas.

A raíz de la toma que se produjo en la alcaldía del pueblo de Puerto Saavedra,<sup>8</sup> con ánimos variados la gente se refiere a los últimos acontecimientos.

... lo que pasa es que los acusan de que hace tres años los mapuche eran tremendamente tranquilos y hoy en día están todos sublevados y que la culpa la ha tenido el señor alcalde. (NN)

Yo iba preparada para hablar sobre estos problemas y los concejales dijeron que el alcalde era el culpable de que estuvieran todos sublevados; el alcalde dijo que posiblemente antes no podían hablar y ahora sí. Y yo también opino lo mismo, porque antes no hubo un alcalde para la gente de campo. Ahora dijeron que la toma fue ilegal, pero fue por una causa fundada; además, las tomas nunca han sido legales. (NN)



## Identidad étnica frente a identidad global

La paradoja de la globalización está en el permanente encuentro de fuerzas opuestas: lo homogéneo y lo heterogéneo, la aldea global de la mano con la aldea local. Si desde lejos quizás domina la impresión de la globalidad, desde cerca nos encontramos con realidades particulares, con sociedades que han debido enfrentar el dominio colonial, republicano y, finalmente, de la modernidad. Y ello nos obliga a detenernos para explicar e interpretar esta disparidad.

Este estudio no apunta al rechazo de la modernidad y lo global; más bien, su intención es referirse a los desarrollos sociales, a los cambios culturales, a la revalorización de una cultura, especialmente una cultura que tiene registros milenarios y que ha sido invadida, intervenida, negada y excluida. Por lo tanto, se trata de ir al encuentro justo de la identidad indígena mapuche-lafquenche, y ojalá a su reconocimiento social.

Jorge Larraín señala que el discurso del reconocimiento permite acercarse a la reconciliación. Se trata de un paso tan importante que, mientras no se haya dado, difícilmente se restablecerá el equilibrio sociocultural indígena, impidiéndose así la generación de un nuevo comportamiento en los ámbitos nacionales. Aflorará una identidad de resistencia mientras no haya un reconocimiento explícito de los pueblos indígenas, que tiene que ver con dar una respuesta justa a un proceso histórico de formación nacional o plurinacional que aún no concluye.

Esta reacción identitaria no se contradice en Puerto Saavedra con la configuración de una cultura indígena aceptada por la mayoría de los integrantes comunales. La cultura local de Puerto Saavedra se sitúa en los contenidos indígenas, y los no indígenas movilizan y utilizan la cultura autóctona para ser parte de la historia local, sin necesariamente sentirse o autodefinirse como indígenas.

... por ejemplo, se ve en mi familia; mi bisabuelo por el lado Müller llega a la zona entre Teodoro Schmidt y Puerto Saavedra, se casa con mapuche, porque era lo que había. Mis abuelos volvieron a casarse con mapuche otra vez, y mis tíos y primos también vuelven a casarse con mapuche. La experiencia familiar indica que nunca ha habido dificultad para relacionarse entre indígenas y no indígenas.

En una oportunidad hice una broma sobre ese tema, porque yo soy Ruiz Müller; supuestamente yo soy una mezcla alemana con español, o español alemana, pero la realidad es que no soy ni español, ni alemán; entonces yo dije que cambiaba mis dos apellidos por uno mapuche. Si se pudiera hacer, lo haría, porque tengo tíos que son Müller Raylen y que por donde usted los mire son mapuche. Tengo parientes Müller Paillalef, Müller Peñafil, y así suma y sigue. Por ejemplo, aquí la comunidad se recuerda de mi tío Paco Müller, Horacio Müller, que era un alemán por donde se mirara, pero el hermano, Juan Müller, era mapuche

<sup>8</sup> Si nos detenemos en las noticias de prensa escrita durante el período en que se enmarca este estudio, podemos reconocer la posición política del gobierno hacia los pueblos originarios, como también develar dinámicas de revalorización de las identidades locales indígenas. Véase *El Diario Austral* de Temuco, miércoles 29 de octubre de 2003, "Comisión de Verdad Histórica. Gobierno estudia dar reconocimiento constitucional a pueblos indígenas"; viernes 32 de octubre de 2003, "200 mapuches en Puerto Saavedra. Nombran nuevo alcalde y se toman municipio"; sábado 1 de noviembre de 2003, "Alcalde Domingo Ñancupil aún no retoma sus funciones. Continúa toma en Puerto Saavedra".

por donde se mirara; lo único diferente que tenía era que medía un metro noventa. Esa era la única diferencia, pero sus rasgos eran mapuche y sus hijos fueron también así. Mi tío Adolfo Müller también se casó con mapuche y los hijos también salieron marcados, uno totalmente diferente a otro. En lo personal, mi hija se volvió a casar con un mapuche, entonces yo tengo un nieto mestizo. Entonces, para ver diferencias con el pueblo mapuche, habría que ser muy minucioso para distinguirlas. Yo no podría verlas. (José Luis Ruiz Müller)

La fuerza identitaria del pueblo mapuche-lafquenche moviliza relatos con mayores contenidos y ritmos diferentes.

Yo creo que si alguien quiere venir a Puerto Saavedra, a la comuna, y es alguien que no ha venido nunca, que no sabe quiénes somos aquí, le diría que venga a conocer una cultura distinta, porque aquí lo que identifica a la comuna es la cosa mapuche. Entonces, quien venga para acá debe saber que aquí va a encontrar una raza distinta, formas de vivir distintas. Entonces si viene a eso, no va a perder su viaje. Nosotros tenemos esa característica; en todo caso, no creo que sea negativa. A Puerto Saavedra lo identifica la cultura mapuche, y el resto nos sumamos a la cultura. (José Luis Ruiz Müller)

Los discursos identitarios se construyen sobre la base de la oposición; en cambio, los discursos culturales se construyen a partir de una integración. No resulta extraño oír comentar que mi identidad indígena se construye por oposición a la del resto de los integrantes de este pueblo. Pero, sobre todo, en el caso mapuche-lafquenche, el discurso identitario se afirma en un recurso étnico que es constitutivo de estos pueblos: su existencia milenaria, con presencia cultural anterior a la invasión colonial española.

Bueno, yo soy ciudadano mapuche, porque en la comuna hay de todo; hay turcos, hay españoles, hay alemanes, hay de distintas razas y mezclas, pero yo me siento mapuche. Me caracterizo por haber nacido acá y por llevar un apellido Hueiquián, por conocer todas las costumbres indígenas, por saber mi lengua, por saber enfrentarme a un grupo de personas que son de mi raza y poderles hablar en mapudungun. Soy mapuche, y no es que me sienta [mapuche]: soy de carne y hueso.

Yo siempre me creo campesino y me identifico como una persona de comunidad, pero ahora vivo en el pueblo. La misma sociedad me ha indicado con el dedo diciéndome "mapuche"; me dicen "El Indio", "El Indio Astete". Nunca me he ofendido; todo lo contrario: me siento orgulloso, me siento feliz, porque digo que es una gran cosa.

Mire, dentro de la ley, soy chileno; estando dentro, del mar a la frontera de la cordillera, soy chileno. En ese sentido, por tener mi carné de identidad, por estar matriculado en un registro civil de identificación, por tener derecho a sufragio, por eso soy chileno. Pero yo soy mapuche, esa es la verdad de las cosas; soy nativo, soy mapuche.

Bueno, el Estado le puso Chile al país Chile, pero la verdad de las cosas es que el verdadero chileno es el mapuche. Siempre el mapuche va a tener un cierto capricho, porque hay cosas que se han hecho y dicho mal. (José Antonio Astete Hueiquián)

En los discursos que se refieren a la gente que habita en la comuna de Puerto Saavedra, es corriente encontrarse con la aceptación de la existencia de un pueblo

originario que tiene una continuidad histórica anterior a la invasión española. A la vez, suele aceptarse que las relaciones sociales comunales hoy están mediadas por la cultura indígena, por la “cuestión indígena”, que se manifiesta en discursos locales ya instalados en la cultura de los lafquenche. Es un paso al reconocimiento de la existencia de estos pueblos milenarios, con los que coexistimos dentro de la frontera definida por el Estado chileno. Para muchos de los representantes de los pueblos originarios, reconocer implica mirar hacia atrás y decir que los verdaderos chilenos que habitan este país, son los mapuche.

Es que nosotros en sí no somos chilenos, chilenos puros. Chileno, chileno es Lautaro o Caupolicán. Ellos sí que tenían sangre chilena. Nosotros no tenemos sangre chilena, chilena. Para mí, el mapuche es el verdadero chileno; es el valiente, realmente el chileno; chileno para mí es el mapuche.

## Referencias bibliográficas

- Bengoa, José. 2003. *Los antiguos mapuches del sur*. Santiago: Catalonia.
- Braun Menéndez, Armando. 1997. *El reino de la Araucanía y Patagonia*. Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, Colección Cruz del Sur.
- Coña, Pascual. 1974. *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago: Icirá.
- El Diario Austral* (Temuco), 29-31 de octubre 2003 y 1 de noviembre de 2003.
- Espejo Navarro, Aldo. (s/f). “Memorias de Puerto Saavedra”. Inédito. (Gentileza de Eugenia Vivanco).
- Fuentes, Pedro. 1998. *Cuentos de villanos*. Mérida, Yucatán, México: Ediciones La Botella.
- INE – Instituto Nacional de Estadísticas, Chile / Programa Orígenes, Ministerio de Cooperación y Planificación (Mideplan). 2005. *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile. Censo 2002*. Santiago: INE / Mideplan.
- Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*. Santiago: LOM Ediciones.
- . 2005. “Las venas globalizadas del barrio”. Entrevista *El Mercurio*, 17 de julio, sección Artes y Letras, pp. 14 y 15.
- Manns, Patricio. 1972. *Los terremotos chilenos*. Vol. 1. Santiago: Editorial Quimantú, Colección “Nosotros los Chilenos”, no. 15.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm. 1959. *Voz de Arauco*. Santiago: Imprenta Editorial San Francisco, Padre Las Casas.
- Pinto Rodríguez, Jorge. 2000. *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile.

### Entrevistados

314

Augusto Aillapán. Poeta

Antonio Astete Hueiquián. Escultor de rehues

Julio Carrillo Oyarce. Agricultor  
Néstor Chávez. Profesor  
Ranulfo Ibañe. Secretario I. Municipalidad de Puerto Saavedra  
José Ruiz Müller. Presidente Sindicato de Pescadores Artesanales, comuna de Puerto Saavedra  
Domingo Ñancupil. Ex alcalde I. Municipalidad de Puerto Saavedra  
Sergio Painemilla. Actor, escritor  
Juana Luisa Reimán Huilcamán. Textilera  
Humberto Ulloa. Pescador  
Eugenia Vivanco. Bibliotecaria

# Identidad étnica en Chiloé

## El caso de tres organizaciones huilliche\*

Mariaeugenia Fuentealba Hernández  
mariaeugeniafh@gmail.com

A través del estudio de caso de tres organizaciones huilliche de la Isla de Chiloé, propongo analizar la identidad étnica actual y el proceso como ella se va construyendo y reelaborando en el tiempo, según el significado que miembros de cada uno de estos grupos concede al “ser huilliche”. El supuesto para este estudio es que la identidad es un proceso que se construye día a día y que quienes adscriben a una identidad particular pasan por distintos momentos y compromisos con ella. Es en este sentido que el presente artículo ahonda, a través del análisis de los discursos de los huilliche, en las formas de representación identitaria, sus momentos, espacios, soportes y contenidos.

### Presentación

Uno de los temas que con mayor fuerza convocan hoy a las ciencias sociales, y en particular a la antropología, es la identidad y sus variables, como identidad étnica o local. Varios autores han señalado que factores como el debilitamiento de los referentes nacionales, la caída de grandes paradigmas, la globalización, la circulación de la información y la mercancía, entre otros, han llevado al aumento creciente de identidades particulares, que en el caso de América Latina representan principalmente agregados culturales étnicos que exigen reconocimiento, acceso a recursos y poder (Bengoa 2002).

Chiloé<sup>1</sup> no está ajeno a este proceso de florecimiento identitario. Desde mediados de los noventa al presente, más de sesenta agrupaciones indígenas se han organizado

\* Este trabajo es parte de los resultados parciales de una investigación que ha desarrollado la autora, egresada de Antropología Social de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, durante cuatro años, de manera intermitente, en Chiloé.

jurídicamente en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). Un dato tan escueto como el anterior nos permite argumentar que adscribir públicamente a lo huilliche no era un tema relevante en el pasado, y que si bien en la comuna de Quellón existía un grupo considerable de indígenas organizados en el Consejo General de Caciques, sólo centraban su atención y demandas en la propiedad de la tierra.

No es tema aquí cuestionar si los huilliche organizados de Chiloé son hoy en día o han sido en el pasado efectivamente de esa etnia.<sup>2</sup> En este artículo, lo central es examinar cómo los miembros de tres organizaciones huilliche han elaborado un discurso identitario, cuál ha sido el proceso que los ha llevado en la actualidad a definirse íntima y públicamente como huilliche, y qué los distingue de otros, como chilotes, chilenos u otros indígenas. Para ello se ha seleccionado a miembros líderes de las tres organizaciones más numerosas y emblemáticas de Chiloé: el Consejo General de Caciques de Chiloé (CGCCh), la Asociación Indígena Urbana “José Antonio Huenteo Raín” (AIUJAHR), de Castro, y la Federación de Comunidades Huilliche de Chiloé.<sup>3</sup>

Una revisión somera de la historia “oficial” y éditada de lo huilliche muestra que parte importante de los escritos hacen alusión a pequeños reductos indígenas, poblados dispersos sumergidos en un verde monte insular. Pareciera que en el momento que se escribieron dichos textos, los huilliche estaban en un proceso de desaparición. Pero, dado que ellos están presentes actualmente en Chiloé, se hace necesario plantearse cuál es el tipo —o, más bien, estereotipo— de huilliche que retratan los escritos.

¿Cómo se define una etnia? ¿Basándose en el color de la piel, la indumentaria, la lengua? ¿Son sus costumbres lo que distingue a un grupo étnico? ¿Es su relación con los otros, sus fronteras? ¿O lo es acaso su condición de minoría explotada, colonizada? ¿Su control? ¿O bien su discurso, su historia, su consciente? No quiero aquí teorizar sobre lo que constituye etnicidad, puesto que hay bibliografía suficiente sobre el tema. Expongo tales interrogantes como señal de la etnicidad en cuanto concepto con múltiples sentidos, que se construyen y reconstruyen en diversos “momentos” y espacios sociales, como algo posible de transformar y que generalmente es definido por quienes no son parte del grupo étnico.

<sup>1</sup> La Provincia de Chiloé posee una superficie aproximada de 800 mil hectáreas. Se divide administrativamente en diez comunas: Ancud, Castro, Curaco de Vélez, Chonchi, Dalcahue, Puqueldón, Queilén, Quellón, Quemchi y Quinchao. En el momento del último Censo de Población y Vivienda (2002) tenía una población de 154.766 habitantes; la población que declaró etnia en Chiloé fue de 16.969 personas, de las cuales 16.715 declararon etnia mapuche. En: [http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=10200&ValorOption=Cuadro5\\_1&TipoCombo=Provincias](http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=10200&ValorOption=Cuadro5_1&TipoCombo=Provincias). Las organizaciones indígenas de Chiloé consideran que esta estimación es incorrecta, pues ese catastro no consultó expresamente si las personas adscribían a la etnia huilliche. Por otra parte, consideran que una cifra cercana al 50 por ciento de la población es huilliche, básicamente apelando a la raíz indígena de los apellidos.

<sup>2</sup> Utilizando un criterio bastante simple, se ha considerado indígenas huilliche a quienes habitan en territorios en los que existen comunidades, que comparten una historia común y que, además, tienen apellidos huilliche. Este criterio —que puede ser cuestionable a la luz de las nuevas discusiones sobre estas materias en la antropología—, es el que los mismos entrevistados, durante estos cuatro años de estudio, han considerado un útil criterio de selección y distinción para determinar si una persona es o no huilliche, o para adscribir a la identidad huilliche.

<sup>3</sup> Para un registro de las asociaciones huilliche de Chiloé, véase <http://www.navarro.cl/indigenas/doc/Registro%E9cima.pdf> (visitado octubre 2005). Oficialmente el nombre de una de las agrupaciones es Asociación Indígena Urbana “José Antonio Huenteo Raín”. Sin embargo, los descendientes de quien le da nombre escriben su apellido “Guenteo”.



## Momentos

Jean-Loup Amselle (1985) plantea que la etnia es una categoría que viene a reemplazar a la tribu y el clan, una reagrupación ideológica de los agentes que les dan continuidad a las unidades sociales más pequeñas. Para él, en la época pre y poscolonial es una forma de dominación que, al agrupar a los pueblos e imponer categorías, lo que hace es facilitar el control de los mismos.

Desde esta perspectiva, el término huilliche, resultado de contextos históricos específicos, es un etnónimo que en el presente agrupa a diversas expresiones de identidad: todas aquellas que, más allá de sus diferencias —pequeñas, por lo pronto—, se definen como huilliche. Y es también un prisma que se refleja con distintos matices.

### *La Colonia: los huilliche pierden la tierra y comienzan los problemas con el “otro”*

En este “momento”, los huilliche fueron sometidos al sistema de encomienda. Algunos autores proponen que el establecimiento español “en el archipiélago se ve facilitado porque los indígenas carecían de una estructura social centralizada” (Cárdenas et al. 1991: 21), lo que habría facilitado la designación de caciques por parte de los encomenderos.

Durante todo el período colonial, el gobierno parceló y entregó mercedes de tierras a españoles. No fue sino hasta 1823, durante el mandato del gobernador Quintanilla, que los indígenas pudieron comprar y legalizar las tierras consideradas ‘potreros realengos’, mediante un decreto de la Real Hacienda que quedó consignado en los ‘títulos realengos’ en poder de las comunidades. Además de lo anterior, las tierras quedaron resguardadas en el Tratado de Tantauco, celebrado en el lugar del mismo nombre el 15 de enero de 1826 (Muñoz Millalonco 1996; Olivera 1994; Molina y Correa 1996).

Obviamente, a lo largo de la Colonia lo huilliche se diferencia claramente de lo español y de lo mestizo. Remite a una cuestión de ejercicio del poder: tras ser dueños naturales de las tierras, pasaron a ser indios encomenderos; tras ser mayoría y tener el control, pasaron a ser minoría y, como tales, debieron reformular su identidad.

En este período, bajo la discreción del hogar y al calor del fogón, se siguió transmitiendo por medio de la oralidad —de padres a hijos— un modo particular de ser y hacer, el que, acorralado por la violencia colonial, se replegó al espacio privado. Sin embargo, los huilliche no fueron meros receptores o espectadores de lo que se les imponía: se realizaron alzamientos indígenas, como el de 1712, que demostraron la capacidad organizativa de la Junta de Caciques de Quiquilco.

### *El desembarco de los chilenos: se agravan los problemas de tenencia de la tierra*

Chiloé se anexó tardíamente a Chile, en 1826. A fines del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, el Estado chileno comenzó a otorgar concesiones de terreno forestales a inversionistas privados, ocupando tierras de comunidades indígenas. Durante todo

este proceso, los herederos indígenas de las tierras huilliche solicitaron, mediante el reconocimiento de los títulos realengos, la propiedad de los terrenos de Coiguín, Yaldad, Guaipulli y Weketrumao (Olivera 1994). En 1931, se reunieron representantes de los huilliche chilotos con dirigentes de la Federación de Indios de Osorno, en el sector de Trincao, en pro de la defensa y recuperación de sus territorios, lo que repercutió en la posterior fundación del Consejo de Caciques de Chiloé en 1937. No fue, así, hasta que surgió la necesidad imperiosa de defensa de la tierra que en Chiloé se constituyó, en términos formales, la primera organización político-administrativa huilliche, la que reunió a varias comunidades y encabezó la lucha por el reconocimiento y la propiedad de la tierra (Muñoz Millalongo 1996).

En sus inicios, la organización huilliche estuvo estrechamente vinculada con el Partido Comunista. Desde esa perspectiva, la condición de indígena era fundida y asimilada a la de campesino, ambos como sectores explotados y no poseedores de los medios de producción (la tierra). Producto del golpe militar de 1973, el cacicado paralizó sus funciones hasta 1978, cuando fue revitalizado por José Santos Lincomán, quien asumió como Lonko Mayor y —según relato del actual Lonko Mayor, Carlos Lincomán— se relacionó de igual a igual con las autoridades de la época.

Hasta este momento, lo huilliche se desarrolló en un espacio bastante limitado de la Isla de Chiloé. Sólo las comunidades más australes de la zona de Quellón reivindicaban su identidad, e incluso no se lo planteaban con este término, pero ellas fueron las que efectivamente reclamaron como colectividad huilliche la propiedad de la tierra bajo su tenencia.

### *Los huilliche desde los años ochenta a la actualidad*

A mediados de la década de los ochenta, el sociólogo español Javier de la Calle realizó su primer acercamiento a las comunidades huilliche de la zona de Quellón. Estuvo entre ellas un largo tiempo, lo que le permitió escribir una etnografía en la que señala que “la identidad huilliche aún perdura adaptada a los tiempos modernos, pero luchando para que se cumplan las promesas españolas” (De la Calle 1986: 21). Según este mismo autor, los huilliche reconocen todo lo ocurrido con anterioridad a 1935 —esto es, los hechos anteriores a la reorganización huilliche— como “los tiempos más negros de la historia”.

Resulta bastante revelador para este estudio que De la Calle sostenga que “no se puede andar preguntando a la gente, en Chiloé, si es huilliche o no, porque la mayoría se sentiría ofendida” (p. 69). Si pensamos que esto ocurrió hace veinte años, deberíamos preguntarnos qué fue lo que cambió en Chiloé que, de cuatro comunidades organizadas en 1986, hoy existan más de sesenta; cómo fue que aquello que antes se vivía en la exclusividad de lo doméstico, y sólo excepcionalmente en lo público, se volcara hacia fuera.

Durante la década de los ochenta se evidenció en Chile un alto grado de participación social, percibida como necesaria para recuperar la democracia. Surgieron y se fortalecieron de este modo un sinnúmero de organizaciones sociales de distinto tipo, que tenían por objetivo defender los “derechos del pueblo”. Fue en ese contexto que distintas organizaciones e instituciones intervinieron en Chiloé. Se retomó el tema indígena; la Iglesia Católica, por intermedio del Arzobispado de Ancud, empezó a

trabajar con los campesinos e indígenas de la zona; e incluso se realizaron encuestas y catastros para identificar a la población indígena y la situación en que se encontraban material y culturalmente.

Aquellos que para la década de los ochenta se autoidentificaban como huilliche participaban en el Consejo de Caciques de Chiloé, el que a su vez pertenecía a la Butahuillimapu, organización asentada en Osorno que agrupaba a las distintas comunidades huilliche de Chile. La Butahuillimapu organizaba cada cierto tiempo encuentros y congresos en los que se discutía el estado de las comunidades y se ponía en valor la historia, tradición y cultura huilliche. Estos encuentros fueron significativos para el reforzamiento de la identidad huilliche. Muchos de quienes participaron en ellos son hoy día destacados dirigentes y líderes de las comunidades y reconocen que estas instancias les permitieron conocer más sobre su cultura y revalorar el “ser huilliche”.

Acá se hizo un congreso el año 83, cuando vinieron muchos lonkos y mujeres de la Butahuillimapu [...] Y en ese tiempo yo era chica y estaba cocinando y me dijeron que bajara a la reunión y ahí se dijo la necesidad de una representante chilota y después yo me fui a un congreso el año 85. Fue una súper bonita experiencia, aparte de que era tan joven; además, como mujer me tocó representar a la organización en un discurso en la plaza de Lago Ranco, donde además de ser una dirigente joven, yo tenía muy claro para dónde iban nuestros objetivos. Ahí aprendí mucho. (Dirigente CGCCh 2005)

En la década de los ochenta no era una cantidad importante de la población la que adscribía a lo huilliche. Fue recién a principios de los noventa que el tema indígena resonó con más fuerza en la Isla, desarrollo que los propios indígenas explican a través de distintas razones. Sostienen algunos que este renacimiento o proceso de re-etnificación huilliche en Chiloé se debe —entre otros factores— a la presencia o llegada de un grupo de profesionales chilotes que estudiaron y/o permanecieron fuera de la Isla en ciudades como Temuco, Osorno o Valdivia, lugares donde se encontraron con comunidades indígenas organizadas y grupos de estudiantes que se identificaban como mapuche. El sumarse a ellos les permitió reconocerse abiertamente como huilliche y, de ahí en adelante, participar o formar organizaciones indígenas en la Isla a su regreso.

Aquí hay una gradiente en términos de las razones [...] por el cual reconocerse. Los que iniciamos esta cuestión te podemos contar que lo hicimos para entregar lo que habíamos recibido, los que estudiamos en la educación superior. [...] Esa es una razón bastante importante. No quiero ser pretencioso, [pero] se creó una elite, un grupo de profesionales indígenas que no había antes, ni en Temuco ni acá. [...] Pero los que aquí estamos al frente de esta cuestión es porque hemos tenido la suerte de estar en contacto con el pueblo mapuche. Yo lo viví en Temuco. Y entonces pasa que comienza como un movimiento. (Dirigente FCHCh 2005)

Otro elemento que emerge a la hora de preguntar qué les hizo participar en una organización indígena y adscribir a lo huilliche, fue la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) en 1990, durante el gobierno de Patricio Aylwin; la posterior Conadi, y la promulgación de la Ley N° 19.253. Más personas comenzaron a saber sobre la existencia del Consejo de Caciques y a interesarse por lo huilliche, porque si bien no lo expresaban pública y abiertamente, reconocían ser mapuche-huilliche:

Yo tenía hace mucho tiempo el deseo de pertenecer a una organización, de acercarme más

a mi cultura, a mi gente. Yo escuchaba que se hacían reuniones, y me iba a meter a las reuniones a ver si podía integrarme, y no había mucho apoyo, difusión. Es que me decían que no podía, porque era urbana. Hasta que me informé que había una ley indígena que decía que los urbanos también podían organizarse. (Dirigente AIUJGR 2005)

Un elemento que de manera sencilla permite reconocer y reconocerse como huilliche, es el apellido, que se asocia a la sangre. Por él comienza la diferenciación. En algunos casos se recurre a rasgos físicos y, más allá de ellos, a recursos más profundos, como la historia y las costumbres, entre otros.

Actualmente nos estamos reencontrando con lo indígena [...] porque aquí, en comunas como Chonchi o Quellón, al menos el 70 por ciento de la población es indígena. Y si te vas al Censo del 92, no está. En la ficha CAS no te preguntan si eres o no indígena, no existe un punto especial para que la gente se reconozca como tal. Nosotros hicimos un estudio por los apellidos. Hay dos variables para reconocer a los nuestros: una es el apellido y [otra] el fenotipo. Uno “cacha”. Si ellos no se reconocen como indígenas, eso es otro problema y para ellos. (Dirigente FCHCh 2005)

El indígena huilliche es, esté o no esté en una comunidad; [...] el indígena huilliche es porque tiene sangre huilliche. O sea, a nosotros nos pasaron diciendo “es que la familia Guenteo, esos son indios”. Había una familia Millalonco que en ese tiempo no se sentían indios, y nos trataban de indios, pero ellos eran Millalonco. Verdaderamente mucha gente no sabe lo que dice, y para lograr que la gente se autoidentifique fue un trabajo terrible. Y ahora se ven como que son los más *top* de los indígenas, y ahí se forman las asociaciones, y cuando hay que ir a pedir las Becas Indígenas, todos son indígenas. (Dirigente CGCCh 2005)

Como lo revelan estos testimonios, la identidad huilliche se ha afirmado de manera muy cercana a la organización indígena. Si bien la organización no determina la identidad étnica, en Chiloé se observa que quienes adscriben a lo huilliche actualmente están insertos en organizaciones y son ellas las que han permitido conocer, reaprender, compartir lo huilliche. La identidad —como se mencionó— tiene la cualidad de estar en un constante proceso de construcción, es dinámica, y como tal hoy en día se asocia, en el caso huilliche chilote, a la participación organizacional. Lo que antaño muchos pobladores de Chiloé vivían en lo privado del hogar y de manera muy discreta reconocían como huilliche, hoy, por medio de la organización, se hace visible. Incluso expresarlo hacia fuera es una necesidad declarada.

Cuando llegamos, o sea cuando yo llegué, a la gente le daba vergüenza reconocerse como indígena. Uno le hablaba “nosotros los huilliche”, y la gente agachaba la cabeza, se sentía avergonzada. Ahora, después de años de organización, los viejos con propiedad dicen “nosotros los huilliche”. Y lejos, más allá de la reivindicación de tierra, el mayor orgullo que tengo es que la gente haya mejorado notablemente su autoestima. (Dirigente FCHCh 2005)

Yo siempre he dicho que soy huilliche, aunque no sabíamos que teníamos una lengua propia; en la escuela nunca nos enseñaron [...]. Siempre supe que tenía un apellido distinto, que me miraban distinto en el colegio, en el lugar en que trabajé, pero después con la Ley [Indígena] supe que podía organizarme como indígena urbana. (Dirigente AIUJHR 2005)

Este autorreconocimiento y autoafirmación constituye uno de los “momentos” clave en la identidad huilliche y permite observar que la historia ha sido determinante a la hora de definirla y ver cómo la han vivido los huilliche.

## Los espacios y contenidos de la identidad huilliche actual

Si la identidad huilliche ha pasado por distintos “momentos”, cada uno de ellos se ha desplegado en diferentes ámbitos o espacios; fundamentalmente, el doméstico y el público-organizacional. Entre esos espacios de construcción y de desenvolvimiento de la identidad huilliche, me referiré en particular a uno de ellos, el de las organizaciones, y a los contenidos discursivos al interior de las mismas.

### *Consejo General de Caciques de Chiloé*

El Consejo General de Caciques de Chiloé (CGCCh), fundado en 1937, en sus inicios agrupó a las comunidades que habitaban los cuatro fundos de la zona de Quellón, las mismas que desde la Colonia han demandado la propiedad de la tierra que habitan. Hoy en día suman más de una treintena de comunidades y asociaciones del Consejo de distintas zonas de Chiloé las que solicitan tierras.

En concordancia con la historia de las comunidades que agrupa, el Consejo tiene como objetivos, en primer lugar, exigir la restitución de las tierras; en materia de desarrollo, postula utilizar los recursos disponibles bajo sus pautas culturales, las que se vinculan con la protección del medio ambiente y defensa de la Mapu Ñuke, la Madre Tierra; y se propone promover y fortalecer la identidad huilliche y la organización tradicional encarnada en la figura del lonko. Tiene, así, la voluntad de preservar la costumbre huilliche, a la que se le asigna un modo particular de “ser”, definido de manera muy importante por su manera respetuosa y equilibrada de relacionarse con el medio ambiente y con la sociedad. Es una propuesta indiano-ecologista que, en palabras de la misma organización, no es recepcionada por el Estado:

El Estado no considera que tras de nuestras demandas existe una propuesta de conservación de nuestra vida como pueblo, que va más allá de las concepciones políticas sobre el desarrollo que se esgrimen en el país por todos los sectores. Esta actitud del Estado chileno nos refuerza la idea de que debemos buscar hoy la promoción de nuestra propia visión de desarrollo, porque no sólo se trata de que se regularicen nuestros territorios, sino de que en esa regularización se exprese la aceptación de la sociedad chilena de nuestra existencia y de nuestro derecho a fortalecer nuestra cultura. (<http://www.williche.cl>)

El CGCCh asigna un valor incalculable a la tierra comunitaria, considerándola elemento central del desarrollo de la cultura huilliche. La historia de la propiedad de la tierra retrata la relación de los huilliche con, primero, el gobierno colonial; y luego, con el Estado chileno y la empresa privada, propietarios legales de parte del territorio, pero no quienes lo habitan.

La pérdida del territorio, influyó —según algunos huilliche— en la pérdida de valores de la cultura, como la tradición o la lengua. Así lo destaca la siguiente cita extraída también de la página web del Consejo General de Caciques de Chiloé:

Con la división de nuestra comunidad vino la división del hombre, se perdió el respeto a la Mapu Ñuke, vino el winka a comprar la madera y el willeche comenzó a cambiar los árboles por dinero, se terminaba el dinero y se volvía al bosque... Como no tenían comunidad no tenían lonko a quien pedir permiso... Ahora los hermanos vuelven porque los persiguen los impuestos y la pobreza... Antes nos sometíamos a la ley de la Mapu Ñuke, ahora no, vienen cuando hay problemas... Los que andamos con la comunidad somos los más antiguos... los que tenemos un deber... Los otros nos desprecian porque somos indios, ellos ya no se creen indios aunque andan más pobre que uno... vendiendo su tierra para irse al pueblo, a Quellón... Allá quedan peor... si se enferman tienen que comprar los remedios, no van a decir que pueden ir a sacar un pastito de la tierra para curar la enfermedad... Los más jóvenes ya ni saben reconocer los pastos, porque en el pueblo lo pierden todo. (Lonko Juan Quinan, comunidad de Guaipulli, en <http://www.willeche.cl>)

El CGCCh se organiza de acuerdo con la lógica tradicional,<sup>4</sup> según la cual los lonko son los máximos representantes de cada comunidad; ellos, su vez, eligen a un Lonko Mayor y a un Secretario General para todo el Consejo. Además, la asamblea de cada comunidad designa una directiva compuesta por presidente, secretario, tesorero y uno o más directores.

La autoridad del Lonko alcanza a toda la comunidad. Él debe representar las decisiones que toma la comunidad en Asamblea; también debe resolver los conflictos entre familias respecto del uso de las tierras; hacer respetar las formas de uso del bosque y del mar; participar de todas las reuniones del Consejo General de Caciques de Chiloé, entre otras responsabilidades.

La dignidad de Lonko se adquiere por herencia o por nombramiento de toda la comunidad reunida en Asamblea y se mantiene durante toda la vida. Cuando el Lonko es recibido en Sagrada Ceremonia, recibe el poder de la Mapu Ñuke y ese poder no se borra nunca, se queda con él para siempre. (<http://www.willeche.cl>)

En 1995, el CGCCh realizó los trámites para obtener personalidad jurídica según los requerimientos establecidos en la Ley Indígena N° 19.253, adecuándose así a los procedimientos de Conadi. El organizarse de este modo ha obligado a las comunidades insertas en el Consejo a obtener también personalidades jurídicas de Conadi para regularizar su situación de propiedad de la tierra. Pese a ello, siguen operando estatutos internos que se rigen por la costumbre huilliche de los lonko.

La promulgación de la Ley Indígena N° 19.253, y la consiguiente reorganización de comunidades en Chiloé, ha significado dentro del Consejo una capacidad de rearticulación permanente. Para ello cuentan con un equipo de asesores multidisciplinario,<sup>5</sup> que estudia constantemente la situación del Consejo a fin de preservar la institucionalidad de los lonko y recuperar las tierras. Además, este equipo técnico busca financiamiento, elabora proyectos y programas para promover la identidad étnica huilliche.

El CGCCh ha tomado como una bandera de lucha y distinción su organización. Esta se diferencia de las otras organizaciones estudiadas, que tienen una estructura más occidentalizada. A juicio de sus miembros, el CGCCh representa fielmente la manera

<sup>4</sup> Manuel Muñoz Millalonco (1996) señala: "Las comunidades constituyen la forma de organización originaria del pueblo huilliche y desde esta participan de su propia organización político-administrativa a través de sus lonko o caciques en el Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue" (p. 60).



tradicional de organización huilliche, al preservar la estructura jerarquizada de los lonko. El Consejo fue reconocido por el Vaticano con la Personalidad Jurídica Canónica.

Otra de las diferencias del CGCCh con las demás organizaciones indígenas de Chiloé es que posee una institucionalidad ritual, encarnada en las Maestras de Paz, mujeres que se dedican a dirigir la actividad ceremonial por medio de oraciones en mapudungun y castellano a Chao Nguenechen, el Creador Padre, y a la Mapu Ñuke, la Madre Tierra. Las Maestras de Paz presiden la actividad ritual de la mayoría de las iniciativas desarrolladas por el Consejo, sean estas públicas o privadas.

Las Maestras existen desde muchos años atrás, dicen que después de que se vuelve a reorganizar, desde el año 39 en adelante, cuando se vuelve a nombrar un maestro de ceremonia que en ese tiempo vino desde Osorno, que es don Juan Fermín Lemuy y Juan de Dios Cheuquen, y uno de ellos [...] preparó a las mujeres, eran como sus alumnas.

Hay palabras clave que están dentro de la ceremonia, pero no todo en mapudungun; aquí se le pide al viento, a los árboles, a todos esos espíritus, por la buena salud, por que nunca falte el alimento, que Dios, que Chao Nguenechen nos cuide de todo lo que pase, Chao Nguenechen, Padre Dios. (Dirigente CGCCh 2005)

Otro elemento interesante de revisar son los vínculos que el CGCCh establece con otras organizaciones e instituciones de diverso enfoque, ya sea eclesiástico, estatal, privado o ecologista, tales como el Obispado de Ancud y la Corporación Municipal de Quellón; las fundaciones Con Todos, Radio Estrella del Mar, Bosque Modelo; el Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, la Universidad ARCIS Patagonia, el Programa Acceso a la Justicia, el Ministerio de Salud, entre otros.

El CGCCh desarrolla desde hace algunos años un Modelo de Salud Complementario Williche, el que realiza rondas alternativas de atención médica en distintas comunidades de la Isla. La atención comprende áreas como terapia floral, reiki, acupuntura, reflexología, farmacia complementaria a base de hierbas. Actualmente se están coordinando acciones conjuntas con el Programa de Salud "Pueblos Indígenas", dependiente del Ministerio de Salud, lo que ha implicado el trabajo conjunto con la ronda médica de los consultorios de la provincia.

El centro operativo del CGCCh está en la comuna de Quellón, en la localidad de Compu, ubicada a unos sesenta kilómetros de Castro, donde se levanta una amplia sede a orillas del camino; en el sitio tiene también su casa y oficina el Lonko Mayor, don Carlos Lincomán, quien diariamente, pese a su avanzada edad, asesora y atiende a los miembros de la organización y otros visitantes.

### *Federación de Comunidades Huilliche de Chiloé*

La Federación de Comunidades Huilliche de Chiloé (FCHCh) se constituyó en 1999 ante Conadi. Sus objetivos, desde ese momento hasta hoy, han sido fortalecer la identidad mapuche-huilliche, defender los derechos indígenas, promover la participación y desarrollo de las comunidades, todo lo anterior en el marco de la responsabilidad

<sup>5</sup> Participan en el Equipo de Asesores, profesores, antropólogos, lingüistas, ingenieros, músicos, asistentes sociales, entre otros.

social y ambiental. En palabras de su coordinador:

Nuestros objetivos son crear organización, promoción de los derechos, articulación del pueblo indígena huilliche y mejorar la condición de vida de los huilliche.

La Federación es una organización multicultural, pues hay personas que no son indígenas y que la comunidad los ha reconocido como tales; ellos son parte del directorio de la Federación [...]. Es multicultural, porque es hacia adentro y también hacia afuera. (Coordinador FCHCh 2005)

Con un radio de acción similar al del Consejo de Caciques, esta organización reúne a más de una veintena de asociaciones de distintos sectores de la Isla de Chiloé.

La idea de formar la Federación de Comunidades Huilliche de Chiloé surgió de uno de sus más destacados dirigentes, Sergio Cuyul, quien, después de haber desempeñado distintos roles políticos y sociales dentro y fuera de Chiloé, tuvo la iniciativa de crear una nueva organización indígena, reconociendo el valor del Consejo General de Caciques, pero diferenciándose de él tanto en su estructura como en sus contenidos. La FCHCh convocó a aquellos huilliche que no estaban organizados previamente.

El cacicado, ellos empezaron reivindicando la tierra y lo siguen haciendo; fueron los que levantaron la bandera, y nosotros se lo aplaudimos; reconocemos que lo hicieron bien y se lo hemos dicho, que nos parece fundamental que ellos mantuvieran el tema del territorio en alto.

En cambio, nosotros nos constituimos con el objetivo declarado de aprovechar las oportunidades que brindaba la ley para los indígenas. El objetivo no declarado, y que ahora está saliendo a la luz, es que a mí me interesaba poder incidir en las familias huilliche de Chiloé en términos de educación y recuperar la tierra, pero de forma distinta al cacicado. (Coordinador FCHCh 2005)

En sus orígenes, la FCHCh, ubicada en una pequeña oficina en la ciudad de Castro, se dedicó a reunirse con comunidades rurales e invitarlas a formalizar asociaciones indígenas en torno a la postulación a la Beca Indígena.<sup>6</sup> De esta forma se fueron vinculando con personas de la etnia huilliche que, incluso para ese entonces, no se autoidentificaban públicamente como indígenas. Si bien inicialmente la respuesta fue lenta, en pocos años crecieron notablemente, lo que les permitió ampliar el equipo técnico dedicado a la búsqueda de recursos y formulación de proyectos e iniciativas para las comunidades asociadas.

La FCHCh está compuesta orgánicamente por un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, director y comunicador, y un coordinador, todos los cuales pertenecen a las comunidades asociadas a la organización; a ellos se suma el equipo técnico, que cuenta a la fecha con tres ingenieros forestales, un ingeniero acuícola, una secretaria y un asistente social.<sup>7</sup> Por su parte, cada comunidad tiene una directiva propia similar, con su respectivo presidente, vicepresidente, secretario y tesorero.

<sup>6</sup> La Beca Indígena es un aporte en dinero provisto por el Estado, destinado a cubrir parte de los gastos de los estudiantes de ascendencia indígena, a fin de ayudarlos a continuar sus estudios en igualdad de oportunidades; rige para estudiantes que se encuentran cursando Enseñanza Básica, Enseñanza Media y Educación Superior.

El material de difusión de la FCHCh es claro en señalar la importancia del vínculo con las agrupaciones mapuche de la zona de Temuco, y la relevancia que tiene para ellos el reconocimiento de su quehacer y existencia por parte de las sociedades chilota, chilena y mundial. Predican que, a futuro, “las comunidades que trabajan en ella [FCHCh] estarán más fortalecidas y articuladas” (Folletería de FCHCh 2005).

Esta organización también levanta el discurso de la posesión de una identidad distinta por parte de sus asociados, que se refleja principalmente en la relación con el medio que los circunda o, más bien, al que pertenecen.<sup>8</sup> Esa distinción los hace plantearse el desarrollo de manera sustentable.

Los huilliche pensamos de una manera distinta, y que es la relación fundamental con la naturaleza, que los winkas no entienden esa relación con el bosque, el mar; nosotros somos parte de eso, pero no dueños. Nosotros queremos volver a las raíces indígenas y desde ahí pensar el desarrollo. Sé que parece filosofía barata, pero no es así. (Dirigente FCHCh 2005)

Al igual que el CGCCh, este año 2005 la Federación comenzó a trabajar el tema de la salud desde una perspectiva intercultural, recurriendo para ello a fondos obtenidos mediante el Programa Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud.

La apuesta política de esta organización es crear un movimiento e institución indígena basado en la cosmovisión y valores huilliche.

Nuestras reivindicaciones políticas son el acceso al mar, la propiedad de la tierra, pero no para dejar de ser chilenos, sino ser pueblo mapuche-huilliche chileno y tener una institucionalidad propia como pueblo. Con eso me refiero a un sistema de salud, educación, empresas y una serie de productos más, como cultivos de choro, que sean de las comunidades; salmoneras, escuelas y postas de nuestra propiedad. [...] Esto es autonomía, pero no como lo piensan los winkas, que es crear un Estado dentro de otro Estado. (Dirigente FCHCh 2005)

### *Asociación Indígena Urbana “José Antonio Huenteo Raín”, de Castro*

La Asociación Indígena Urbana “José Antonio Huenteo Raín” (AIUJAHR), de Castro, que lleva el nombre de un destacado lonko de Weketrumao, se fundó el año 2001, con el apoyo y asesoría de los dirigentes de la FCHCh. Desde hace dos años cuenta con una sede emplazada en el sector céntrico de Castro, lugar habilitado para desarrollar diversas actividades, que van desde la atención de público a la realización de talleres, tienda de ventas de yerbas y artesanía y atención de salud.

La AIUJAHR está compuesta por personas huilliche que habitan la ciudad de Castro; reúne a aproximadamente doscientos miembros, de los cuales —según su presidenta, Berta Nahuelwen Collao— cincuenta son socios activos. En sus palabras,

326 <sup>7</sup> En este equipo participan personas no huilliche, y los miembros y profesiones que lo integran puede variar a futuro.

<sup>8</sup> Es similar al discurso levantado por el Consejo General de Caciques de Chiloé y al de la Asociación Indígena Urbana “José Antonio Huenteo Raín”, de Castro.

esta organización se levanta con

los objetivos de recuperar nuestra cultura, de conocer nuestra verdadera historia; de practicar nuestra espiritualidad, nuestra costumbre y forma de vida, que son parte de uno todavía, pero que las hemos dejado un poco de lado, por el menoscabo que sufren las personas, que son vistos como inferiores y cada cual quiso parecerse más a la cultura winka para ser más aceptado, para no tener los problemas tan grandes de discriminación, de menoscabo, de falta de oportunidades, que hasta el día de hoy se siguen dando.

La AIUJHR está regida por una directiva compuesta por presidente, vicepresidente, secretario y tesorero, orgánica propuesta por la Conadi para las organizaciones de este tipo. A diferencia de las otras dos organizaciones examinadas, no posee un equipo técnico multidisciplinario. Reconoce estar en un proceso de re-etnificación, una etapa de reencuentro con lo huilliche. Es por ello que plantea abiertamente la necesidad de difundir la identidad huilliche para que quienes la desconocen y son indígenas, se acerquen a la organización.

Ahora estamos despertando nuestros conocimientos ancestrales, hemos hecho hartas actividades; nosotros tenemos una misión de entregar la sabiduría de la gente, de enseñar lo que hemos aprendido. (Presidenta AIUJHR 2005)

La organización identifica como uno de sus mayores problemas el lidiar constantemente con personas que se acercan a la organización en busca de beneficios materiales.

La mayoría de la gente llegaba buscando el beneficio, preguntaba: “¿Y qué beneficio hay?” Yo les decía que ya organizados podíamos ver. Pero más que nada es el hecho de que, como huilliche, estamos presentes. Porque en los libros se dice que los huilliche existían, vivían... pero nosotros existimos, estamos vivos. La mayoría de esa gente ya no está en la organización; sólo quedamos los cuatro socios fundadores. (Presidenta AIUJHR 2005).

Una de las grandes dificultades que ha afrontado esta organización es el desconocimiento de lo huilliche en el contexto urbano; el posicionar su nombre y validarse ante otras organizaciones indígenas es un asunto aún no resuelto. A ello se suma que deben lidiar constantemente con la relativa “contradicción” de ser indígenas urbanos en un espacio huilliche marcado por lo rural, lo que los relega a ciertas áreas de acción. Esto disgusta a los miembros de la Asociación, pues consideran que son discriminados por el Estado y por sus pares huilliche: “Para nosotros, los urbanos —sostiene una de las asociadas—, están todos los beneficios negados”.

Actualmente desarrollan un programa de salud indígena, en el que prestan atención en su sede. Para ello firmaron un convenio con el Hospital de Makewe, que envía a un machi para atender en Castro y productos de la Farmacia Herbolaria Mapuche. El presente año consiguieron fondos del Programa de Salud “Pueblos Indígenas”, al igual que el CGCCh y la FCHCh.

## Los soportes de identidad

La identidad étnica requiere de un medio de fijación, vale decir, de contenidos sig-

nificativos que les permitan, a quienes adscriben al grupo étnico, identificarse con una historia y un pasado común. Toda identidad es difundida y compartida por los miembros de determinado grupo; ello constituye un mecanismo de preservación y de construcción permanente que permite generar memoria y, en consecuencia, historia y un discurso:

Como sabemos, [...] la memoria no es sólo individual ni autobiográfica, sino también colectiva, ya que los individuos comparten espacios que generan recuerdos compartidos, capaces de transformarse en un discurso social del grupo. Igualmente sabemos que este proceso de conformación de la memoria colectiva no es un fenómeno ahistórico, sino que tiene lugar en el presente, de manera selectiva, en ciertos lugares y espacios que se vuelven simbólicos. (Aravena 2003: 93)

He llamado ‘soportes de identidad’ a todos aquellos elementos o medios, materiales o no materiales, que permiten registrar, promover, difundir identidad. A continuación se exponen los medios por los cuales se comunica la identidad huilliche hoy en día en Chiloé. Hoy en día y en Chiloé, porque “en cada momento de cada sociedad interviene un conjunto de posiciones sociales que va unido por una relación de homología a un conjunto de actividades”, como señala Bourdieu (1994: 13). En este sentido, lo que en antropología se denomina “distinción” no es una propiedad innata de cada posición, de cada sujeto o grupo, sino algo construido a través de la relación con otras propiedades.

### *La memoria, la historia y su reescritura, la familia, la educación, la lengua y la ritualidad*

Los recuerdos de lo que fue, de lo que se hizo, de cuánto se luchó, de cómo se organizaron, de las fiestas y ceremonias, de lo que los padres y abuelos enseñaron, son la base de la historia huilliche, la que —salvo la excepción de este tiempo— se reservaba a la oralidad. Hoy en día presenciamos en Chiloé una reescritura de la historia, en que se está reconstruyendo la historia de las comunidades huilliche chilotas a partir de documentos legales y relatos orales. Se recoge así trozos de la historia que no fueron contados oficialmente, y se registra la vida y costumbres de los pobladores de Chiloé, sus más cotidianos quehaceres y su más profunda ritualidad.

Enseñar que nosotros tenemos algo propio, nuestra historia, nuestra cultura; que somos un pueblo que está inserto en otra cultura, pero que tenemos algo propio; que tenemos lengua, nuestra historia, porque la historia no ha sido bien contada: sólo se sabe la historia de los vencedores. (Dirigente AIUJHR 2005)

En la presentación de este artículo, planteaba de alguna manera que la historia del pueblo huilliche estaba mal contada. Es que en Chiloé, al igual que en un sinnúmero de lugares de América Latina, se quiso contar sólo una parte: el Chiloé mítico, la isla mágica, isla de brujos, el devoto pueblo católico chilote. Estereotipos que tal vez tiene su asidero en la llamada población mestiza de Chiloé, y que remiten a aquella imagen exportable y exótica para la actividad turística. Una imagen que se vale de personajes como el Trauko, la Pincoya, que tienen su origen en Europa, como lo señala un dirigente: “La brujería la trajeron los gallegos, igual que el

Trauko, la Pincoya; son de Galicia. Lo que pasa es que como aquí el mestizaje fue muy fuerte, o más bien creen que fue muy fuerte, nos metieron hasta en eso algo los españoles”.

Los mismos municipios son los que, desde hace algunos años, están fortaleciendo ese imaginario de lo “chilote”. Para ello realizan ferias en época de alza turística, incluso llegan a recrear celebraciones religiosas en verano para que el visitante no se vaya de la Isla sin conocer ese “Chiloé mágico” al que se alude en el cartel instalado al inicio del camino, a la salida del traspbordador que viene desde el continente.

Las comunidades organizadas han desarrollado una serie de actividades para reencontrarse con su pasado, con su historia, y también para escribirla y compartirla. En este contexto ha sido preponderante el rol de la escuela y los profesores rurales, que han coordinado con las distintas organizaciones mecanismos de registro, los cuales han permitido publicar cuadernillos que se difunden en las escuelas y hogares. En ellos se enseña el mapudungun y se empieza a reconocer en la toponimia la presencia de la lengua, al igual que en palabras de uso cotidiano.

Yo creo que una de las escuelas que le ha dado más énfasis a lo indígena, es la escuela del maestro Leiva.<sup>9</sup> Él ha ayudado a mantener la comunidad como ahora está; él [...] mantenía un nexa con las familias más antiguas y les preguntaba y contaba la historia de acá en las clases. Desde que llegó tuvo una visión distinta a otros profesores. Él cooperaba con los lonko, enseñaba los signos de la comunidad. Nos decía “ustedes no deben avergonzarse de lo que son”. Nosotros, por nuestra parte, del Jardín [Infantil] le mandamos [a la escuela] chicos bilingües y él después sigue enseñándoles. (Dirigente de Weketrumao, CGCCh 2005)

Este proceso no es nuevo. El Consejo de Caciques lleva largo tiempo en idéntica tarea, y lo mismo sucedió en la escuela de Weketrumao.<sup>10</sup> La diferencia es que actualmente ha trascendido el espacio del CGCCh, pues ya no es exclusivo de las comunidades de la zona más austral de la isla.

Para elaborar esta reescritura de la historia se ha recurrido a las conversaciones alrededor de la cocina o fogón,<sup>11</sup> relatos en que las mujeres de la familia enseñan a sus hijos lo que aprendieron de sus padres o abuelos. Esta oralidad se vale en ocasiones de la exacerbación de ciertos momentos e hitos históricos, incluso de la mitificación de algunos personajes, a través de los cuales se trata de demostrar las injusticias por las que pasó el pueblo huilliche.

En ese tiempo decían que la gente se levantaba de la tierra, que había como 42 mil indígenas peleando contra los carabineros... Cosas que se decían, pero que no son verdad, cuando eran como diez [...]. Porque en ese tiempo, el gobernador de Castro se apropió de la tierra. Ahí estuvieron presos hombres y mujeres, a toda persona que encontraban en el camino apresaron [...]. Ahí vino un diputado de Santiago, mi papi-abuelito, José Antonio Guenteo,<sup>12</sup> se arrancó, se fue a Santiago [...] llegó donde un diputado que se llamaba Alfredo Escobar y ese los vino a sacar de la cárcel. Cuando él se fue era prófugo acá, pero dicen que se arrancó esa misma noche de la pelea. Él desapareció en ese mismo instante, y no se sabe cómo se fue, si en bote o caminando, pero él venía de vuelta de Santiago. (Dirigente de Weketrumao, CGCCh 2005)

<sup>9</sup> Se habla de un profesor de la escuela básica rural de la zona de Weketrumao, donde también existe un Jardín Infantil étnico.

<sup>10</sup> Comunidad ubicada en la zona de Chadmo, comuna de Quellón.



La familia es uno de los pilares de la identidad huilliche; es ahí donde se transmiten los conocimientos y ella es la responsable de formar a las nuevas generaciones. A juicio del dirigente entrevistado, si bien se le concede un valor importante a la educación formal, esta pierde sentido si quienes estudian no poseen un lazo profundo con sus comunidades y la historia de las mismas.

Porque si la familia es una buena formadora, va a tener buenos hijos; que respeten a los demás, que respeten su historia, que valoren el sufrimiento de sus antepasados. Porque si estamos acá es porque alguien ha luchado, incluso ha derramado sangre para tener lo que tenemos. Y si pasa eso, podrán ser los mejores estudiados y vendrán a sus comunidades a trabajar. (Dirigente de Weketrumao, CGCCh 2005)

Se evidencia en las comunidades un acercamiento a la educación formal, pues se la considera una herramienta útil a la hora de negociar o de trabajar por las comunidades. Y ello no porque se desestime la formación tradicional, sino porque el poseer algún título técnico o profesional les permite validarse ante la sociedad, al no estar al margen de ella.

Yo pienso que nuestros antiguos lonko no eran universitarios, pero tenían un conocimiento inmenso, eran buenos dirigentes. [...] En la época que nos toca vivir, las formas de vivir van cambiando y uno tiene que ir cambiando de acuerdo a la realidad [...]. Entonces ahora yo creo que es una necesidad estudiar; yo creo que no hay nadie en las comunidades que diga que no quiere que sus hijos estudien. [...] En la medida en que estudien y de que haya una motivación por parte de la familia, porque esta cuestión de ser dirigente no se aprende en la escuela, sino que se aprende en el interior de la familia. (Dirigente de Weketrumao, CGCCh 2005)

Actualmente las distintas organizaciones cuentan con espacios dedicados a la discusión y reflexión de su historia, de su identidad. Se han implementado mecanismos de registro; incluso, en comunidades como Weketrumao se está sistematizando esa información para ser publicada y distribuida en las escuelas, bibliotecas y centros de documentación de Chiloé.

Un rol significativo han tenido en este proceso profesionales isleños y afuerinos<sup>13</sup> que se han vinculado con las organizaciones realizando variadas actividades, entre las que se cuenta la formación en historia huilliche o idioma mapudungun. Estas acciones han revitalizado notablemente a los miembros de las organizaciones y a sus familias en relación con su identidad étnica.

También hacemos cursos de lengua, que enseña el profesor Hugo Antipani, que han tenido súper buenos resultados; vimos un video en la noche de Wetrupantu que habíamos filmado para el curso de lengua, y era tan lindo ver como los niños decían “ahora me siento más huilliche que antes”. (Dirigente AIUJHR 2005)

<sup>11</sup> En general en Chiloé, como en otras partes del sur de Chile, la gente pasa largo tiempo en la cocina del hogar. Este es un espacio de conversación y de desarrollo de la vida social; ahí también se comparten rondas de mate al calor de la cocina de leña.

<sup>12</sup> Lonko de la comunidad de Weketrumao elegido en el año 1940, aproximadamente.

El idioma mapuche-huilliche —mapudungun— es uno de los elementos que todas las organizaciones quieren rescatar, y digo rescatar porque un porcentaje muy ínfimo de la población lo habla. Identifican el mapudungun como un valor imprescindible, que se ha perdido en el tiempo y que ha sido arrebatado por diversas circunstancias, entre las cuales la más destacada es el proceso de chilenización.

Pese al reconocimiento que ha alcanzado la identidad huilliche en Chiloé entre las comunidades, existen indígenas que, en ocasiones aduciendo motivos religiosos, se mantienen al margen de las actividades desarrolladas por las organizaciones o de las mismas escuelas en las que se imparte educación intercultural. Por otra parte, es considerable el número de gente huilliche que profesa activamente la religión católica o la evangélica y que participa en orgánicas étnicas.

Hay familias que valoran lo que se hace y familias a las que les influye la religión. Los evangélicos, sobre todo, son los más reacios a enviar a los niños al Jardín, porque según ellos es étnico, les enseñan la cultura y les enseñan a hablar con el demonio. (Educadora del Jardín Infantil étnico de Weketrumao, CGCCh 2005)

Otro elemento significativo en este proceso de re-etnificación o de nueva faceta de la identidad huilliche, es la vuelta a la ritualidad indígena. Al igual que en otros casos, esta se practicaba en las comunidades más antiguas de la zona de Quellón, pero no así en otros espacios, como el urbano o incluso rural, en los que han re-descubierto su identidad.

Hemos empezado a celebrar nuestro Wetripantu, nuestro Año Nuevo indígena, hace cuatro años, la primera vez como invitados a una comunidad; después lo hemos celebrado nosotros acá. Ahora, este último año, como algo más familiar, porque esta cosa, como se dice, se ha “chacreado”, porque hay gente que lo hace para salir en al tele, para figurar; así que en la Asamblea se decidió hacerla como algo familiar, sin la tele, como algo más espiritual. (Dirigente AIUJHR 2005).

Desde el año 2000, aproximadamente, se está llevando a cabo de manera progresiva celebraciones rituales en las comunidades y en la ciudad.<sup>14</sup> Esto se puede asociar a que, como los mismos huilliche lo plantean, “se está volviendo a lo de antes”, “estamos reencontrándonos con nuestra ritualidad”. Es un proceso de aprendizaje, como lo ha sido el de la lengua y la historia, en el que todos comparten sus experiencias y suman saberes.

Gorosito Kramer (1997) plantea que “se adquiere identidad con la incorporación satisfactoria de un modo particular de significar la realidad, y sin duda esa identidad tiene un protocolo de expresión pública, diferente de otros de expresión privada, o de tantos otros como tipos de situaciones marcadas socialmente son posibles dentro de este microcosmos cultural” (p. 102). Esto se puede observar en que inicialmente —con la reorganización indígena— se volcaron hacia fuera las creencias y sus ritos, los mismos que antes sólo se vivían y realizaban en el espacio privado y discreto.

### *Las artes y los medios de comunicación*

<sup>13</sup> Principalmente profesores, antropólogos, lingüistas, asistentes sociales y músicos.

Un soporte de la identidad huilliche en el contexto actual es la participación y utilización de los medios de comunicación. Es recurrente encontrar artículos en la prensa escrita local sobre las actividades que realizan las organizaciones; también programas radiales en los que se habla sobre las tradiciones huilliche, se informa de celebraciones, encuentros, seminarios, entre otros. Estos programas se realizan en particular en las radios Estrella del Mar de Ancud y de Castro, emisoras de alta audiencia en la Isla que brindan un espacio abierto para el diálogo y la circulación de información sobre "lo huilliche".

Lo mismo ocurre con la utilización del ciberespacio: dos de las tres organizaciones aquí vistas, la Federación de Comunidades Huilliche y el Consejo de Caciques de Chiloé, cuentan con páginas web. Las tres poseen cuentas de correo electrónico que les permiten vincularse con otras instituciones o personas. La red es una plataforma que les facilita mostrarse hacia el exterior y comunicarse de mejor manera internamente. Hace bastante tiempo ya que se dejó de pensar lo indígena y sus identidades como algo detenido en el tiempo, como una fotografía. Los huilliche, como cualesquier otros ciudadanos del mundo, participan de los nuevos conocimientos y tecnologías. Aprovechan los medios existentes y los conocimientos expertos para desarrollarse. Es en este sentido que resulta sugerente parte de los planteamientos de Giddens (2002), quien propone que "las tendencias globalizadoras de la modernidad son simultáneamente extensivas e intensivas, porque conectan a los individuos a los sistemas de gran escala como parte de una compleja dialéctica de cambio tanto en los polos locales como globales" (pp. 164-5). Para él, el mundo posmoderno "no sería un mundo que 'colapsa externamente' en organizaciones descentralizadas, sino uno que, sin duda, entrelazaría lo local con lo global de manera compleja" (p. 166).

Las artes constituyen otro ámbito en el que se desenvuelve la identidad, un medio por el cual se socializan los valores y saberes huilliche. Y son también una manera de fortalecer la identidad: un "producto" que permite mostrar hacia fuera lo huilliche, multiplicarlo, además de un modo de reafirmar la identidad de quienes lo realizan.

El año pasado formamos un grupo de teatro en Chanquín [...]. Ahí quince jóvenes hicieron una obra de teatro que se llamó "Historia de mi pueblo", y esos cabros [...] se dieron cuenta de que una obra de teatro con identidad huilliche los puede llevar lejos; así se reúnen y van a otros lados [...]. A raíz de eso comienzan otros niños de otras comunidades a imitarlos [...] se han creado otros grupos y hablan desde adentro, "nosotros los huilliche". Paradójicamente todos hablan del redescubrimiento del ser huilliche. Con eso tengo la certeza de que se ha profundizado notablemente en lo indígena; la gente tiene sus tierras aseguradas, tiene su subsidio rural asegurado, tiene sus derechos de agua, subsidios, educación para sus hijos [...] y la gente dice "eso lo ganamos porque somos huilliche". Y ahí surgen nuevas necesidades, como la lengua, la educación. Evidentemente nos falta mucho para tener una propuesta política como huilliche, pero vamos bien en lo cultural. (Dirigente FCHCh 2005)

Como la cita lo menciona, lo que comúnmente se llama cultura (música, teatro, literatura) es un tema importante, pero está en segundo orden ante recursos necesarios para la sobrevivencia material. La organización y, en consecuencia, la identidad, están

<sup>14</sup> Lo que no significa que antes estas celebraciones no se realizaran de manera privada, o incluso oculta.

en un “momento” que les permite desplegarse en más ámbitos y utilizarlos como herramientas de fortalecimiento.

A mí antes me molestaba que mi hijo cantara hip hop; uno, porque no sabía y porque siempre decían “es que esos que andan así, son pelusones o delincuentes”. Es que yo no sabía [...] y le decía: “Pero cómo no piensas y no eres como un hombre de otros pensamiento” [...]. No fue hasta que lo vi cantar que me di cuenta de que él valoraba lo que le habíamos enseñado. Antes pensaba que él no tomaba atención de lo que su abuela y yo le decíamos, pero no era así. Él escuchaba todo, y la forma de demostrarlo es a través de sus presentaciones, por medio de sus canciones. (Dirigente CGCCh 2005)

No es un arte monolítico el de los jóvenes huilliche, que se queda sólo en el pasado; es bastante contemporáneo y se vale de estructuras tanto originarias como actuales para construirse. En ocasiones es rupturista y provoca desconfianza en los huilliche de edad más avanzada.

### *Seminarios, congresos y ferias*

Consideraré soporte de identidad también la participación de indígenas en diversos encuentros o seminarios, ya sea como expositores o como asistentes. Es en esos espacios donde pueden dialogar con otras identidades, marcar con mayor claridad sus fronteras; también constituyen espacios de aprendizaje, donde se cultiva y se construye identidad.

Hay gente que estamos preparando para ser presidenta; cada cual debe ir asumiendo responsabilidades [...] que como yo aprendí otros pueden hacerlo. Yo me quedaba noches enteras estudiando, leyendo, informándome; muchas veces fui con mi propio dinero a encuentros, con mi cuaderno, anotando las palabras. Me armé de mi propio diccionario aprendiendo la lengua, mi cultura. (Dirigente AIUJAHR 2005)

En el caso de ferias, como la de la Biodiversidad que se realiza desde hace algún tiempo en Chiloé, los huilliche, año a año, pueden exhibir manifestaciones materiales de su cultura, como su artesanía y las hierbas que utilizan en la medicina tradicional.

### *Los programas de salud*

Como hemos visto, las tres organizaciones estudiadas poseen programas de salud tradicional huilliche. Con distintos nombres cada uno de ellos, realizan labores similares, atienden público, entregan hierbas medicinales y despliegan una manera distinta de atención, más humana y cercana. Además, son sus encargados quienes se acercan a los enfermos, van a las comunidades, a las postas o policlínicos a ofrecer sus servicios. Por este medio se acercan a los indígenas que no están organizados, y a quienes tienen apellidos indígenas se les atiende con un costo distinto al de los no indígenas. Es este un beneficio que suma miembros a las organizaciones, y un medio que les permite entregar un servicio a las personas y difusión sobre su cultura.

Estos programas cuentan con apoyo financiero del Ministerio de Salud, pero parte importante de los gastos son solventados por medio de la autogestión. Es por

esta y otras razones que el CGCCh recibió un Premio a la Innovación de parte de la Fundación para la Superación de la Pobreza.

## Reflexiones finales

Hoy en día evidenciamos una reactivación y masificación de la identidad huilliche en Chiloé, una nueva faceta o “momento”, el que se puede observar en la creciente participación de indígenas en organizaciones étnicas.

Es recurrente encontrar en el discurso huilliche que los indígenas se sienten orgullosos de su cultura en la actualidad, a diferencia de lo que sucedía en el pasado. Sin duda, existe un proceso de re-etnificación creciente en la Isla en el plano micro y mesosocial, el que ha sido acompañado de un proceso de reconocimiento y validación de la sociedad chilena y su gobierno (macrosocial). Incluso una institución religiosa como la Iglesia Católica ha resuelto, mediante diversas acciones, validar la cultura y la costumbre huilliche, en algo así como una reparación ante la deuda histórica de la Iglesia con las poblaciones indígenas de Chile.

Existen varios factores internos y externos que permiten concretar lo que algunos llaman emergencia indígena, florecimiento étnico o re-etnificación en Chiloé. Entre aquellos factores que podríamos llamar externos, está la universalidad de la globalización, la que permite acercar conocimientos y, en consecuencia, difundir la identidad entre quienes adscriben a ella y entre los que no lo hacen. El ámbito mediático es un claro ejemplo de esto: la utilización del ciberespacio, los artículos permanentes en la prensa escrita y los programas radiales demuestran la relevancia de la identidad huilliche dentro y fuera de Chiloé. Se suma a todo lo anterior la relevancia que ha cobrado lo étnico y las distintas adscripciones a partir de la Ley Indígena, que han llevado a la constitución de nuevas comunidades en el marco de la institucionalidad, además de reforzar las ya existentes.

Entre los factores internos podemos considerar la puesta en valor de la memoria y la socialización de la historia huilliche, los que son también elementos claros de la reactivación identitaria. La lengua, la música, la ritualidad, los saberes tradicionales, han cobrado vital importancia y son soportes de la identidad que han permitido difundir y hacer emerger lo huilliche.

## Referencias bibliográficas

- Aravena, Andrea. 2003. “El rol de la memoria colectiva y la memoria individual en la conversión identitaria mapuche”. *Estudios Atacameños*, (San Pedro de Atacama, Antofagasta: Universidad Católica del Norte), no. 26: 89-96.
- Amselle, Jean-Loup y Elikia M'Bokolo. 1985. *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- . 2002. “La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globaliza-

- do". *Revista de la Academia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago), no. 7 (diciembre).
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Cárdenas, Renato y Carlos Trujillo. 1986. *Caguach: Isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé*. Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida (LAR).
- Consejo General de Caciques de Chiloé. 1998. *Nuestro pueblo huilliche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra*. Chiloé.
- Consejo de General de Caciques de Chiloé. 2005. <http://www.williche.cl> (visitado agosto 2005).
- De la Calle, Javier. 1986. "Los huilliches de Chiloé, la defensa de la tierra de unos indios chilenos". Memoria de licenciatura para optar al grado de Licenciado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Federación de Comunidades Huilliche de Chiloé. 2005. <http://www.huillichedechiloe.tk> (visitado julio 2005).
- Giddens, Anthony. 2002. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gorosito Kramer, Ana. 1997. "Identidad, cultura y nacionalidad". En Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu, comps. *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- Molina, Raúl y Martín Correa. 1996. *Territorio huilliche de Chiloé*. Santiago: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi).
- Muñoz Millalongo, Manuel. 1996. "Las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloé". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Universidad Austral de Chile.
- Olivera, Ana María. 1994. "Las comunidades indígenas de Chanquin y Huentemo y sus derechos históricos sobre el fundo Anay: Una reflexión en torno a la costumbre williche". Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Valparaíso.



# Identidades étnicas, identidades sociales: la etnicidad de cara al siglo XXI

Andrea Aravena Reyes\*  
andrea.aravena@udec.cl

En este trabajo se propone un análisis de los conceptos de 'identidad étnica' y 'eticidad', contextualizándolo en los debates históricos y en las diferentes tendencias del pensamiento antropológico. Nos interesa explicitar por qué el tratamiento de estas categorías resulta tan controvertido cuando son utilizadas en los análisis contemporáneos, como una forma de aportar a la discusión sobre la identidad mapuche urbana, en particular, y a los temas vinculados a la etnicidad en los mundos contemporáneos de principios del siglo veintiuno, en general.

## Introducción

En las últimas décadas, al menos en términos demográficos, se reconoce el peso de la población indígena en prácticamente todas las ciudades de América Latina; por su parte, los estudios sobre las identidades étnicas en contexto de urbanidad han demostrado una cierta tendencia a su incremento, aunque en términos globales el tema continúa siendo tratado de manera marginal. Chile no está ajeno a esta tendencia y, asociado a la presencia indígena en sus principales ciudades, se han realizado trabajos de tipo etnográfico y analítico sobre población aymara, atacameña y especialmente

\* Antropóloga, Universidad Austral de Chile; Master Investigación (DEA – Diplôme d'Études Approfondies) en Antropología y Sociología Política, Universidades de París I (Pantheón-Sorbone) y París VIII (Saint-Denis), Francia; Doctora (c) en Ciencias Sociales, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia; Docente Dpto. de Sociología y Antropología, Universidad de Concepción, Chile.

sobre mapuches urbanos, particularmente en Santiago. Tales estudios han demostrado fehacientemente que en la ciudad en general, y en Santiago en particular, no se trata sólo de una situación demográfica avalada por los censos de población y vivienda (1992, 2002), sino también una realidad social, cuya configuración y expresión estaría atravesada por complejos procesos donde interactúan elementos individuales, sociales y estructurales (Aravena 2004). A pesar de lo anterior, existe una resistencia importante —que va desde los científicos sociales que tratan estos temas hasta los propios representantes de los pueblos en cuestión— al hecho de que pueda existir cultura aymara, atacameña, rapa nui o mapuche fuera del ámbito rural-comunitario: “El ámbito urbano es un medio donde la cultura no tiene ninguna posibilidad de reproducirse” (Mariman 1990: 8).

A pesar de las numerosas investigaciones sobre indígenas urbanos, el tema sigue siendo complejo de abordar y las más de las veces o se niega que en un medio distinto al “tradicional” la cultura de un grupo determinado pueda manifestarse, recrearse y reproducirse, o bien se pone en duda la “autenticidad” del grupo tratado o de sus “características”. Por otro lado, tanto en las investigaciones sobre la etnicidad como en las discusiones sobre la misma, podemos constatar que persiste una cierta confusión sobre las nociones de etnicidad y de identidad étnica. A todo ello agregamos las numerosas interrogantes que sobre este tema se plantean nuestros alumnos de Antropología y de Sociología: ¿Por qué se denomina a los pueblos indígenas grupos étnicos? ¿Por qué no se aplica el concepto al pueblo chileno, no obstante los chilenos como latinos sí son incorporados en categorías de etno-diferenciación en países como Estados Unidos o España? ¿Qué hace que un grupo sea definido como étnico y otro no? ¿Cuáles son los límites de la etnicidad y, consecuentemente, de la identidad étnica? La definición de la etnicidad y del carácter étnico de un grupo determinado, ¿dependerá únicamente de los criterios utilizados por el investigador, o de criterios de autodefinición, como se sostiene a menudo?

Aquí proponemos que estas interrogantes obedecen básicamente a un problema de comprensión del fenómeno estudiado.

### Etnicidad, etnia, grupo étnico

Por larga data, y hasta hace poco tiempo atrás, los debates teóricos sobre la cuestión étnica en América Latina se inscribieron principalmente en el paradigma de la aculturación (Redfield 1944; Redfield et al. 1936) y en los estudios centrados en la comunidad, entendida esta —según expresión de Gonzalo Aguirre Beltrán (1992 [1957])— como la “zona de refugio” por excelencia de la identidad étnica indígena. Así, el enfoque de la modernización, del que es tributario a su vez el de la aculturación, fue durante mucho tiempo la principal herramienta utilizada para explicar los procesos resultantes del contacto cultural de las sociedades indígenas, y su vigencia se extiende hasta nuestros días debido a su carácter hegemónico. Sin embargo, hoy sabemos que las llamadas teorías culturalistas u objetivistas han resultado insuficientes para explicar el carácter dinámico tanto de la etnicidad como de los procesos que resultan del contacto entre pueblos indígenas y sociedades dominantes.

A partir de los años noventa, luego de la caída de los llamados “socialismos reales”, de los paradigmas desarrollistas y estructuralistas, entre otros, la aparición de

antiguos conflictos de carácter étnico y la redefinición de las fronteras de los Estados, por largo tiempo juzgadas inamovibles, evidenciaron la cuestión de la etnicidad como central en la escena de la reflexión y el debate internacional. Ello fue destacado hacia fines de los años setenta por el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen (1992) de la siguiente forma: "Si el siglo diecinueve fue el siglo de los nacionalismos y el siglo veinte el de la lucha de clases, es posible que el siglo veintiuno sea el de la etnicidad" (p. 80). En la concepción de etnicidad adelantada por Stavenhagen, era el carácter conflictivo de la relación entre los Estados y los pueblos indígenas lo que interesaba, no la definición de las características particulares de cada uno de los pueblos ni los cambios culturales producto de sus contactos.

La manera de abordar la cuestión étnica a partir del carácter problemático del encuentro de pueblos diferentes se acerca considerablemente a la noción de *ethnicity*, desarrollada por las ciencias sociales anglosajonas a partir de la experiencia colonial de Gran Bretaña y de los problemas de integración planteados al comienzo de la conformación de Estados Unidos de América. En ambos casos, el concepto, como herramienta de descripción y estudio de la realidad social, resulta tributario de los conflictos político-culturales resultantes del contacto entre distintos grupos que se oponían en nombre de sus adscripciones originarias y de sus diferencias (Poutignat y Streiff-Fénart 1995: 17). Por su parte, algunos autores africanistas demostraron que bajo las tesis de la etno-diferenciación inglesa se disimulaban teorías segregacionistas conducentes a las políticas del *apartheid* (Darbon 1995: 9; Chrétien y Prunier 1989). En la tradición española, la clásica oposición entre "bestias salvajes", postulada por Juan Ginés de Sepúlveda, y la posición que consideraba a los "indios" como "seres dotados de alma", postulada por Fray Bartolomé de las Casas, da cuenta de una discusión mucho más profunda, cuya conclusión fue que los "indios" eran seres humanos dotados de alma y, por tanto, sujetos de la misión evangelizadora. Es sabido que posteriormente, en 1493, el papa Alejandro VI, apoyándose en el *dominium mundi* pontifical, designó a los reyes de España como señores y propietarios de todas las tierras descubiertas y por descubrir en el Nuevo Mundo, en la medida en que estas tierras no pertenecieran a ningún rey cristiano, obligando a los "indios" que las habitaban a someterse a la fe católica y a las nuevas autoridades.<sup>1</sup> A partir de este momento, la categoría de "indio" será utilizada en América Latina como referente de segregación social y cultural en la estratificación social de las sociedades coloniales latinoamericanas primero, y de los Estados nacionales después.

En inglés, el término *ethnicity* aparece por vez primera en la edición de 1933 del Oxford English Dictionary, definido en términos de "paganismo y superstición pagana, es decir, de una realidad de otra edad" (Moynihan 1993: 26). A fines de los años sesenta, principios de los setenta, se observa un uso distinto y más amplio del término, que va más allá de la designación de la pertenencia a un grupo distinto del angloamericano (Poutignat y Streiff-Fénart 1995: 22). Lloyd W. Warner sería el primer autor estadounidense en usarlo para designar una de las características que modifican el sistema social de un grupo y son modificadas por él (como el sexo, la edad y la religión), denominando *ethnic* a los grupos que ya sea en su carácter de "minoría" o de "mayoría subordinada", se diferencian de aquellos supuestos grupos "originarios",

<sup>1</sup> Bula papal *Inter caetera*, de 1493.

“mayoritarios” o “hegemónicos” de la comunidad angloamericana, es decir, los “yanquis”<sup>2</sup> (Warner y Srole 1945). Observamos, además, que este uso se emparenta con el término *etnicidad* en sus raíces greco-romanas, cuestión que veremos más adelante.

Respecto del concepto de *etnia*, casi resulta innecesario recordar que no tiene equivalente en inglés. Los sociólogos norteamericanos que introdujeron el neologismo *ethnicity* —no se inspiraron en la tradición etnológica francesa del estudio de las etnias, ni su uso se asocia a las teorías raciales, sino —como dijimos— al estudio de la sociedad pluriétnica norteamericana.

Por su parte, en la tradición francófona, el concepto de *etnicidad* no se usó sino hasta principios de los años ochenta, y desde entonces se lo aplica en el sentido dado por el idioma inglés. Aun así, dicha noción se entiende a menudo como un eufemismo para “raza”, a partir del sentido biológico heredado del siglo diecinueve. En efecto, el concepto de *etnicidad* fue introducido en el medio académico francés por F. Morin en 1981, pero siguió siendo mucho tiempo apartado de las ciencias sociales, hasta los trabajos sobre la inmigración. No sucede lo mismo con el concepto de *etnia*, que es de uso corriente en toda la antropología francesa, básicamente en las áreas africanista y americanista. Fueron precisamente los franceses los primeros en utilizarlo para designar a aquellos que se supone conectados por vínculos “raciales”, “culturales” y “sentimentales”, pero diferentes a los franceses (Martiniello 1995: 14-15).

R. Breton (1983: 10) destaca que Vacher de la Poughe forjó el concepto de *etnia* en 1896 (en su obra *Las selecciones sociales*), el mismo que luego sería adoptado por A. Fouillée en 1914 (en *Psicología del pueblo francés*); luego precisado por F. Regnault (en boletines y memorias de la empresa antropológica de París), y también trabajado y difundido por G. Montandon en 1935 (en la *etnia francesa*). A pesar de todo, siguió estando bastante ausente como objeto de estudio hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y a menudo con connotaciones ciertamente racistas. Tras la guerra, su uso se habría impuesto en primer lugar en las regiones francófonas, donde las diferencias etnolingüísticas podían representar problemas para la integración nacional. En ese contexto se había impuesto en los territorios franceses en ultramar y los territorios francófonos del Canadá, pero su uso no se extendió sino hasta los años setenta, en que la expresión comenzó a utilizarse para hacer referencia a los grupos de los trabajadores inmigrantes. En estas acepciones habría habido una visión evidentemente negativa del grupo étnico, a menudo confundido con los conceptos de *tribu* y *raza*.

Es en esta tradición académica donde se desarrolla más el concepto, extendiéndose a otras regiones del mundo. Sin embargo, no puede dejar de mencionarse que en una investigación anterior pudimos corroborar que su uso aparece un poco antes en el siglo diecinueve, en la región austrohúngara, para configurar nuevas modalidades de informes sociales dentro de los Estados-naciones (Aravena 1996). Esta denominación será utilizada por los antropólogos y muchos otros científicos sociales —particularmente los sociólogos estadounidenses— desde principios del siglo veinte, especialmente en el estudio de las sociedades “no occidentales”. Al igual que en el caso inglés y norteamericano de Estados Unidos con el término de *ethnicity*, en el caso francés con el de *ethnie*, así como en otros países del denominado “primer mundo”

<sup>2</sup> Al hablar de los “yanquis”, los autores se refieren evidentemente a los estadounidenses del norte, a aquellos naturales de Nueva Inglaterra, excluyendo a los del sur.

—por ejemplo, en alemán *ethnisch* y *ethnische*—, se designa así a aquellos que no son o no pertenecen a la “nación”, término que se utiliza para hablar de los Estados “civilizados”. Esta tendencia se manifiesta igualmente en América Latina, en particular en los precursores del indigenismo, corriente que, como es sabido, se despliega básicamente a partir de las acciones de los Estados latinoamericanos y de los organismos internacionales en pro de la población indígena, pero cuyos orígenes se remontan al período colonial. Durante la segunda mitad del siglo veinte, el término utilizado en América Latina para designar a los pueblos indígenas fue el de “minoría étnica”, en alusión al carácter “minoritario” de los pueblos a los que hacía referencia. El carácter minoritario no se refiere en este caso necesariamente a una cuestión cuantitativa o demográfica, sino política.

En cualquiera de estas tradiciones donde encontramos el uso de las construcciones teóricas de etnia y de etnicidad, el concepto de etnia (o de grupo étnico) se utiliza para caracterizar a pueblos o a sociedades percibidos y clasificados como diferentes a la sociedad nacional dominante, y juzgados a partir de los únicos criterios de esa sociedad; y el de etnicidad (o lo étnico), para definir la pertenencia o adscripción de los grupos diferentes de los que están en situación denominar y juzgar a “otros”. Por lo tanto, la terminología se utiliza para reflexionar sobre cuestiones que se asignan exclusivamente a “otros” que manifiestan características particulares, lo que demuestra la aplicación de un criterio de clasificación en comparación con sociedades calificadas como no étnicas y dadas por universales. En el siglo veinte, la discusión en torno a estas categorías atraviesa prácticamente toda la antropología cultural, y especialmente se aplica al estudio de sociedades “otras”, definidas a partir de su particularidad. En este contexto aparecen las diferenciaciones que terminan estableciendo las categorías dicotómicas clásicas de la antropología y de la sociología. Estas dicotomías son, entre otras, las oposiciones “sociedades primitivas/sociedades modernas”, “sociedades sin historia/sociedades con historia”, “sociedad preindustrial/sociedad industrial”. En todos los casos, se trata de categorías de objetivación de la realidad social (Amselle 1985: 15).

En América Latina, los conceptos de etnia y de etnicidad serán introducidos por los antropólogos indigenistas mexicanos, entre los que se cuenta especialmente Gonzalo Aguirre Beltrán. El concepto de etnia, tal como se utiliza en los estudios latinoamericanistas, exceptuando la tradición lusofónica brasileña, no se basa exclusivamente en las diferencias culturales, sino principalmente en el carácter “autóctono” de los habitantes a los que se refiere. Ello pese a que en la última década el concepto se ha ampliado para definir a otras minorías extranjeras, principalmente de inmigrantes. En ambos casos hace referencia a una determinada “pureza cultural”, puesto que excluye de la categoría de etnicidad a los mestizos. Este uso aún forma parte de la manera en que los Estados nacionales conciben las nociones de etnicidad y etnia y, por tanto, a los grupos que tipifica de tal modo. Por ejemplo, en Chile, en el censo de 1992 se entendió por étnico a las “culturas indígenas”, para diferenciarlas de la cultura chilena no indígena. El censo planteó la consulta relativa a la definición étnica en términos de la pertenencia de los chilenos a “culturas indígenas”. La respuesta afirmativa se analizó como orientativa de “grupo étnico declarado”; los que declararon la opción “ninguna” se consideraron simplemente como chilenos, sin adscripción a ningún grupo étnico particular.

## Antecedentes históricos

Para entender las diferentes maneras en que se ha venido trabajando sobre la identidad étnica (o la identidad del grupo étnico) y la etnicidad, es necesario señalar primero que ambas categorías son tributarias de tradiciones distintas y, por lo tanto, inicialmente han significado universos también diferentes. En términos históricos, entre los griegos el concepto *ethnikos* designaba al pueblo “cruel”, “bárbaro”, y no organizado según el modelo de la ciudad-Estado, mientras que en latín, *ethnicus* designaba a los paganos no cristianos.

En la tradición griega, se recordará que desde Homero y Hesíodo se establecen las primeras grandes divisiones y diferencias que originarán complejos sistemas de estratificación social. Primeramente, se establecen diferencias entre los animales o las bestias y los dioses, donde el hombre es un animal definido como “comedor de pan” (agricultor, sacrificador de animales, dedicado al matrimonio y prometido a la muerte), en contraposición a la alteridad de la perfección que representa el panteón de los dioses. El mítico Ulises, cual antropólogo de tierras lejanas, constituye prueba de este paradigma a través de la descripción de “espacios lejanos”, “salvajes”, o definitivamente “inhumanos” (Hartog 1980: 200).

Con posterioridad, Heródoto, que constituye la figura de padre fundador de la antropología (además de la historia y de la geografía), a través de sus investigaciones y encuestas y de sus viajes a Egipto y Persia, entre otros, muestra a los griegos un espejo de múltiples caras y construye una representación del mundo donde la inversión y la simetría desempeñan un gran papel. Heródoto es un viajero curioso, y ello lo lleva a razonar e interpretar lo que ve en términos de particularidades y de diversidades. A partir de las categorías de ‘griego’ y de ‘bárbaro’, constituye una oposición que es ante todo política.

En efecto, el griego vive en una *citade* o ciudad y se encuentra regido por la ley (*nomos*); el bárbaro, en tanto, vive en un reino o bajo el mandato de un rey, y ‘bárbaro’ significa extranjero, no griego. Se ha dicho que etimológicamente es un término onomatopéyico que viene de *bla-bla-bla*, sonido que describe el ruido de una multitud lejana (concentración de personas en un mercado, por ejemplo) (Bonté y Michel 1992). Igualmente describe el sonido de una conversación rápida de la que no se entiende el contenido. En este universo de significación, podemos observar que al hablar de los “bárbaros” y definirlos, Heródoto no hace más que definir a los propios griegos y afirmar su identidad (Hartog 1980: 220).

Esta oposición política que clasifica a los “otros” como “bárbaros”, lejos de haber quedado plasmada en la historia, se siguió reproduciendo a lo largo de toda la Época Clásica, el Medioevo, el Renacimiento, e incluso en la Modernidad. Con el pasar del tiempo, sin embargo, la dualidad política establecida por Heródoto respecto de los griegos y los “bárbaros” se transforma en una diferencia de tipo cultural, dicotomía a la que se atribuye el origen teórico y conceptual de la etnicidad, en la medida en que comienzan a configurarse nuevas alteridades significativas. En antropología siempre se dice que la etnografía tiene sus orígenes históricos en la antigua Grecia. En efecto, sabemos que, en el terreno, se constituye una suerte de etnografía a partir de las expediciones griegas al mundo romano. Y en estas incursiones surge una nueva problemática que responde a la interrogante relativa a dónde ubicar a los romanos, si



no son ni griegos ni bárbaros. En este proceso, histórico por cierto, ser griego pasa a ser ante todo una cuestión cultural: recibir una determinada educación y vivir de una determinada forma, en una ciudad-Estado. El que no era griego y no era “bárbaro” era *ethnikos*, es decir, romano o extranjero.

Como se observa, suele considerarse a los “otros” o a “ellos” en una categoría de inferioridad respecto de un “nosotros”, clásico principio etnocentrista y antigua forma de estratificación social.

## Las principales teorías de la etnicidad y los enfoques actualmente en uso

Thompson (1989) ha clasificado las teorías de la etnicidad en dos tipos: las naturalistas y las sociales. Las primeras consideran la etnicidad como conjunto de aspectos esenciales de la naturaleza humana, mientras que los segundos hacen hincapié en los factores sociales que se producen en la explicación de la etnicidad (Poutignat y Streiff-Fénart 1995: 67-70).

Las teorías naturalistas se dividen en la teoría sociobiológica de la etnicidad y las teorías primordialistas. La teoría sociobiológica concede a los factores biológicos —en particular, la sangre, los genes y la descendencia objetiva— la etnicidad. Las teorías primordialistas, de las que los trabajos del sociólogo Clifford Geertz (1988) son los más conocidos, atribuyen a la fuerza del compromiso familiar y parental la definición étnica. Para Geertz, la característica fundamental de la etnicidad es el deseo profundo que tienen los individuos de pertenecer al grupo étnico en cuestión, diferenciándose de cualquier otro grupo social. En otras palabras, los individuos perciben el compromiso en pro de su grupo familiar de una manera mística, como si se tratara de una creencia religiosa.

Las teorías sociales, por su parte, consideran que la etnicidad es variable, flexible, histórica y circunstancial (o situacional), en la medida en que es el producto de procesos sociales y no se define por aspectos biológicos. En este sentido, lo que interesa es el estudio de los factores sociales que permiten explicar los fenómenos étnicos. En función de los criterios elegidos, las teorías sociales de la etnicidad varían, y encontramos teorías dinámicas/estáticas, objetivistas/subjetivistas, sustancialistas/no sustancialistas.

Las teorías dinámicas de la etnicidad se interesan en explicar el cambio de la etnicidad según el contexto y el momento, mientras las teorías estáticas intentan explicar el funcionamiento de la etnicidad en un momento dado. También se pueden distinguir las teorías racionalistas de la etnicidad, para las cuales la etnicidad es solamente un recurso que debe utilizarse de manera racional como estrategia política; y aquellas que la tratan como un compromiso puramente irracional y emocional de un determinado grupo étnico. Por ello, el carácter individualista y el carácter colectivista o estructural constituyen otros criterios de clasificación de las teorías de la etnicidad.

Se pueden también distinguir las teorías objetivistas de la etnicidad, que conceden un lugar central a los caracteres objetivos de la misma, y las teorías subjetivistas, que hacen hincapié en la dimensión subjetiva de la etnicidad, como el sentimiento de pertenencia y la autodefinición de un grupo étnico dado. Por último, las teorías sustancialistas de la etnicidad se interesan casi solamente por su contenido cultural, sustancia que permitiría definir al grupo étnico, mientras las teorías no sustancia-

listas se interesan por las dimensiones de adscripción o de pertenencia identitaria a la etnicidad. Estos dos últimos criterios de clasificación, subjetivismo/objetivismo y sustancialismo/no sustancialismo, merecen una revisión más profunda, al inscribirse en la herencia teórica del antropólogo noruego Fredrik Barth (1969), que instituye una ruptura mayor, aunque insuficiente, en el estudio de la etnicidad.

En efecto, a la concepción objetivista de la etnicidad se opone una concepción subjetivista que, haciendo también referencia a las características objetivas, incorpora elementos subjetivos como categorías de asignación de la etnicidad; entre ellos, el sentimiento de pertenencia y el hecho de compartir una herencia cultural común. Esta posición estaría representada principalmente por Barth (1969), E. Leach (1972, 1974) y M. Moerman (1965). Así, con Barth aparece un nuevo debate referido a las antiguas categorías de definición étnica y, principalmente, a aquella utilizada para establecer clasificaciones y distinciones de los grupos étnicos. Esta línea de pensamiento, junto con incorporar los elementos subjetivos de la cultura a la definición de grupo étnico, propone que no hay un único criterio posible que permita definir una unidad étnica; como no hay tampoco un conjunto de criterios que lo permitan, puesto que los grupos étnicos no son realidades objetivables ni la etnicidad es designada por esos criterios.

Con Barth y un conjunto de otros investigadores influenciados por el sociólogo interaccionista E. Goffman (1997: 21-25),<sup>3</sup> se introduce la perspectiva no sustancialista de la etnicidad. En efecto, a ellos debemos el haber puesto en práctica un análisis que permite observar la etnicidad a partir de las dimensiones que le son asignadas por los individuos interesados, en el contexto de la relación en que estos se definen. A partir de Barth, los grupos étnicos ya no fueron más definidos por sus características culturales, sino como categorías de diferenciación utilizadas por los propios protagonistas, con la particularidad de organizar la interacción entre grupos diferentes. Por eso, desde Barth, se reconoce que la identidad étnica es relativa, fluctuante, en parte circunstancial y negociada. Las contribuciones bartrianas a los estudios sobre la etnicidad y la identidad étnica demuestran, también, que el aislamiento geográfico y el aislamiento social no son los factores que contribuyen a la persistencia de la identidad, pues esta puede perdurar a pesar del contacto, el cambio y la aculturación. Al contrario, esta identidad se transforma por procesos de inclusión y exclusión que establecen los límites entre los grupos étnicos. Varias teorías contemporáneas se inscriben en esta corriente de pensamiento, donde la etnicidad se analiza como una forma de organización de la interacción social, por lo que se han ganado el apelativo de enfoque o teoría interaccional o interaccionista.

Desde Barth se han desarrollado nuevas propuestas en torno a estos temas. Amselle y M'Bokolo (1985), por ejemplo, hacen hincapié en el hecho de que hay un cierto número de criterios (tanto objetivos como subjetivos) a partir de los cuales en antropología se define a las etnias; y entre los subjetivos se incluye también la conciencia que tienen sus miembros de pertenecer a una misma entidad. Pero para Amselle y M'Bokolo, estos criterios no harían más que describir con fines etnográficos "otros" pueblos, sin llegar a dar cuenta de las transformaciones que sufren ni de las situaciones de conflicto que enfrentan, las más de las veces con el pueblo al que pertenecen

<sup>3</sup> En este aspecto es también notable la correspondencia de las ideas de Goffman (1997 [1959]), cuyo interaccionismo aplicado a las adscripciones identitarias responde a las mismas preguntas —*when and why?*— situacionales y estratégicas formuladas por Moerman (1965).

los propios antropólogos que los estudian. Así, colocan en el debate el hecho de que tanto los investigadores que estudian a esos pueblos como los mismos investigadores que pertenecen a esos pueblos, “resultan prisioneros de sus propias categorías coloniales de investigación”, refiriéndose, entre otros, a los trabajos de S. F. Nadel (1947), de P. Mercier (1961), de F. Barth (1969) y de W. Watson (1958) sobre la etnicidad.

En el ámbito de investigaciones conducidas por Balandier (1963, 1967) en el campo del colonialismo africano, que lo llevaron a rechazar la visión de las sociedades tradicionales como sociedades primitivas y a fundar así las bases de una “antropología dinámica”, Amselle (1985: 14), propone “deconstruir el objeto étnico” y analizarlo en todas sus dimensiones, puesto que son en definitiva el colonialismo y la etnología las que lo habrían inventado como realidades fijas. Así, afirma Amselle, si bien parece legítimo reivindicarse como *peul* o *bambara*, no se puede considerar que este método de definición haya existido desde siempre y no pueda ser objeto de transformaciones futura (pp. 34-38). En su propuesta, el estudio del grupo étnico debe ser sustituido por uno acerca de las “cadenas de sociedades” (Amselle y M’Bokolo 1985: 23) al interior de las cuales los protagonistas sociales se mueven y desde donde emergerían los factores de identidad y etnicidad de estos protagonistas. Esta deconstrucción de lo étnico consiste, pues, principalmente en deshacerse de las características asignadas a los grupos étnicos por una clasificación antropológica, puesto que la clasificación étnica no puede hacerse fuera del contexto histórico. Para ello proponen historiografiar las maneras a través de las cuales los grupos se representan su identidad a lo largo de su existencia, analizando esta identidad en sus diversas expresiones y variaciones. Los rasgos más permanentes quedarían plasmados en la cultura, que —como también sabemos— es dinámica y susceptible de cambios.

Desde la perspectiva anterior, se puede establecer con cierta precisión que cada vez que se habla de un grupo étnico o de un tipo de etnicidad, estamos utilizando nociones que se vinculan a un grupo social cuya actual denominación y categorización es “producto de su historia”. De esta manera puede aparecer con mayor claridad el tipo de estratificación social de la que esta construcción social es tributaria. Dicho de otro modo, ni el grupo étnico ni la identidad étnica son realidades objetivas primordiales, sino el producto de un proceso dinámico de construcción social, histórica y política, pudiendo ser múltiples y variables, además de situacionales, estratégicas y, por cierto, dinámicas.

## Hacia una definición operacional de identidad étnica y de etnicidad

A modo de conclusión, diremos que en la mayoría de las sociedades contemporáneas, la etnicidad constituye una de las formas principales de diferenciación y clasificación social y política actualmente vigentes, por una parte, y de desigualdad estructural, por otra. Está vinculada a la clasificación social de los individuos que pertenecen a grupos diferentes, y a las relaciones establecidas entre estos grupos.

Por consiguiente, y como lo hemos señalado en diferentes oportunidades,<sup>4</sup> la etnicidad puede tener implicaciones significativas en los tres niveles en que se dan las relaciones sociales (Martiniello 1995). En el ámbito individual y microsociedad, la etnicidad revestiría una dimensión más bien de tipo subjetiva: correspondería al sentimiento y a la conciencia de pertenencia de los individuos a un grupo étnico imputado. En

el nivel grupal o colectivo, correspondería básicamente a la acción colectiva con un anclaje de tipo étnico, y a un tipo de organización básicamente cultural y religiosa orientada a la actualización y conservación de las “raíces” culturales de sus miembros; en este ámbito, las entidades étnicas adquieren una identidad social reconocida y las identidades étnicas individuales cristalizan en identidades étnicas colectivas. Por último, a escala macrosocial, la etnicidad se refiere a los determinantes estructurales de carácter social, económico y político que moldean o definen las identidades étnicas. Estos determinantes pueden ser la división social del trabajo y el mercado de trabajo; el papel del Estado en la construcción y la institucionalización de la etnicidad; y el papel de los investigadores y de la producción científica en la creación y la reproducción de la etnicidad y, obviamente, el desarrollo de la producción histórica.

Por último, para avanzar una definición operacional, diríamos que, por ejemplo, los mapuche como grupo étnico (o etnia) son así definidos como una categoría que resulta de una construcción social de la realidad. Como todo grupo social, su denominación e identidad son resultado de complejos procesos de desarrollo histórico y de mecanismos de autodefinición y definición por parte de otros, en un conjunto de relaciones sociales desiguales, ya sea en el componente rural o en el urbano.<sup>5</sup> Como todo grupo social, son poseedores de una cultura, la que se transforma a la par que se define y redefine el grupo en cuestión; por tanto, es también dinámica, pudiendo expresarse en diferentes medios geográficos con sus correspondientes variaciones. La etnicidad mapuche (o lo étnico) surge de estas relaciones sociales cuando los “unos” se diferencian de los “otros” (primero de los españoles, luego de los chilenos, más tarde de los urbanos); designa así el fenómeno a través del cual los propios grupos sociales llegan a identificar a otros y a definirse, a partir de su memoria común. Puesto que la etnia es un producto de la historia y no una esencia, las identidades sociales a las cuales hace referencia son relativas y situacionales y, en consecuencia, pueden utilizarse de una manera estratégica en los procesos de contacto, especialmente conflictivos. Como estrategia política, la identidad social mapuche toma la forma de una identidad étnica que destaca la afirmación de la diferencia social, política, económica y cultural. Por eso, cuando hablamos de la cuestión étnica mapuche, hacemos referencia a esta manera de definir a los grupos sociales a partir de sus relaciones con otros grupos, como categorías construidas, en procesos de clasificación subjetiva de los unos y de los otros, habitualmente en un conjunto de relaciones conflictivas.

A partir de las premisas desarrolladas y volviendo a las interrogantes planteadas inicialmente, no es dable afirmar que la cultura mapuche en la ciudad exista como elemento independiente del sistema “fundante” de la cosmovisión mapuche basada en la “cultura mapuche reduccional”.<sup>6</sup> Al contrario, desde hace ya una década venimos sosteniendo que la cultura e identidad mapuche se manifiestan y persisten en la ciudad precisamente porque existe la cultura y la identidad mapuche de las comunidades; una cultura y una identidad que, trascendiendo los ámbitos geográficos de la comunidad rural, se manifiestan de una u otra manera en la ciudad, donde adquieren su propia dinámica (Aravena 2003). En esta dinámica, la alteridad constituye un factor

<sup>4</sup> Cf. Andrea Aravena, Comunicación presentada en el V Congreso Chileno de Antropología (San Felipe, Chile, 2005).

<sup>5</sup> Para el caso del análisis de la etnogénesis mapuche en la época colonial, véase Boccara (1997).

clave de comprensión, la que en el caso de los mapuche en Santiago estaría dada por la comunidad rural y por la comunidad urbana no mapuche. En este sentido, podemos afirmar que el siglo veintiuno se muestra efectivamente como una época donde la etnicidad y las adscripciones identitarias de tipo cultural, lejos de haber desaparecido, continúan vigentes, y esta vigencia es portadora de la propia dinamicidad que las define y caracteriza.

## Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1992 [1957]. *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Amselle, Jean-Loup. 1985. "Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique". En Amselle y M'Bokolo (1985).
- Amselle, Jean-Loup; Elikia M'Bokolo. 1985. *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Aravena, Andrea. 2004. "El rol de las memorias individuales y de la memoria colectiva en la conversión identitaria de los mapuches en Santiago". Revista *Estudios Atacameños* (San Pedro de Atacama, Antofagasta: Universidad Católica del Norte), no. 26: 89-96.
- . 2003. "Los mapuche-warriache. Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana" (versión corregida y aumentada). *América Indígena* (México) 59, no. 4 (oct.-dic.): 162-88.
- . 1996. "Modernité, ethnicité et migration: la question de l'ethnicité chez les mapuches á Santiago du Chili". Tesis DEA (Diplôme d'Études Approfondies) Antropología y Sociología política (Master Investigación). IEDES (Institut d'Études du Développement Économique et Social), Université Paris I y VIII.
- Balandier, Georges. 1967. *Anthropologie politique*. Paris. Presses Universitaires de France.
- Balandier, Georges. 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barth, Fredrick, comp. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boccara, Guillaume. 1997. "Des Reche aux Mapuche: Analyse d'un processus d'ethnogenèse (Changements et continuités chez les Indiens du Centre-Sud du Chili durant l'époque coloniale, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)". Tesis de doctorado, EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), Université Paris (inédito).
- Bonté, Pierre; Michel Izard, comp. 1992. *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Breton, Roland. 1983. *Las etnias*. Barcelona: Oikos-Tan.
- Chrétien, Jean Pierre; Gérard Prunier. 1989. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala.
- Darbon, Dominique. 1995. *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et objets sociaux*. Paris: Karthala.

<sup>6</sup> Sistema fundante de una cosmovisión que se entiende es a su vez el producto de un proceso en el cual no siempre la comunidad rural, tal cual la conocemos hoy en día, fue el factor determinante de esa identidad y cultura en particular.

- Geertz, Clifford. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Goffman, Erwin. 1997 [1959]. "Self-preservation". En Charles Lemert y Ann Branaman, eds. *The Goffman reader*. Cambridge, MA: Blackwell, pp. 21-25.
- Hartog, François. 1980. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 1992. *Censo de Población y Vivienda*. Santiago: INE.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 2002. *Censo de Población y Vivienda*. Santiago: INE.
- Leach, Edmund. 1974. "Integration, Race and Ethnicity". *RAIN, Royal Anthropological Institute Newsletter* 1, no. 2 (May/June).
- Leach, Edmund. 1972. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris: Maspero.
- Mariman, José. 1990. "Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional". *Materiales de Discusión* 1. Temuco: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (Cedem) – Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
- Martiniello, Marco. 1995. *L'ethnicité dans les Sciences Sociales contemporaines*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mercier, Paul. 1961. "Remarques sur la signification du 'tribalismo' actuel en Afrique noire". En *Cahiers internationaux de Sociologie* (Paris: CNRS/EHESS) 31: 61-80. Cit. por Amselle y M'Bokolo (1985).
- Moerman, Michael. 1965. "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue". *American Anthropologist* (Washington) 67: 1215-1230.
- Moynihan, Daniel Patrick. 1993. *Pandaemonium. Ethnicity in international politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Nadel, Siegfried Frederick. 1947. *The Nuba. An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*. Glencoe, IL: The Free Press. Cit. por Amselle y M'Bokolo (1985).
- Poutignat, Philippe; Jocelyne Streiff-Fénart. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Redfield, Robert. 1944. *Yucatán. Una cultura de transición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, Robert; Ralph Linton; Melville J. Herskovits. 1936. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist* (Washington) 38, no. 1: 149-152.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1992. "La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América". *América Indígena* (México) 52, no. 1-2 (ene-jun).
- Thompson, Richard. 1989. *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal*. New York, NY: Greenwood Press.
- Warner, W. Lloyd; Leo Srole. 1945. *The Social Systems of American Ethnic Groups*. Cap. 10: "The American Ethnic Group". New Haven, CT: Yale University Press.
- Watson, William. 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe people*. Manchester: Manchester University Press. Cit. por Amselle y M'Bokolo (1985).



# La actualidad del movimiento mapuche

## Identidad, memoria y contra-conducción \*

Olaf Kaltmeier \*\*  
kaltmeier@gmx.net

A fines del milenio, uno de los conflictos más profundos de las sociedades latinoamericanas llegó a tener una nueva visibilidad pública. Hablamos de las protestas indígenas y, en el caso de Chile, sobre todo, del conflicto mapuche. La quema de dos camiones de empresas forestales a fines de 1997, en medio de conflictos entre algunas de esas compañías y comunidades mapuche, constituyó un acontecimiento discursivo en Chile y puso en la palestra una nueva visibilidad de lo indígena en general, y de un nuevo ciclo de movilizaciones en particular. Con organizaciones mapuche como la Coordinadora Arauco-Malleco y la Asociación Ñancuqueo, la Identidad Territorial Lafkenche, el Ayllarehue Xuf Xuf, el Consejo de Lonkos de Picun-Huillimapu, entre otros, surgió un nuevo discurso mapuche, nuevas prácticas y nuevos actores. Queremos enfatizar en lo nuevo, porque creemos que a pesar de la profundidad histórica del conflicto, sería falso entender las luchas de hoy como prolongación de las antiguas. Más bien, el movimiento actual busca repuestas a problemas contemporáneos en el contexto de una forzada globalización neoliberal. A nuestro modo de ver, las causas de las protestas mapuche son varias y, en general, pueden ser clasificadas en dos líneas que nos llevan al debate sobre “redistribución” o “reconocimiento” en la filosofía social.

Más allá de eso, creemos que el movimiento mapuche se encuentra, a fines de los noventa, en la fase de una reconstrucción identitaria-territorial importante, con referencia a elementos que surgieron en los siglos diecisiete y dieciocho. A través de

\* Este artículo se basa en el trabajo “Marichiweu – Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista” (Münster 2004). Todas las citas de dirigentes mapuche son tomadas de entrevistas que realicé en 2001. Salvador Millaleo tradujo una parte de este artículo. Agradezco a él y a Franz Kaiser Trujillo por sus comentarios.

\*\* Olaf Kaltmeier es sociólogo, investigador en la Facultad de Historia, Filosofía y Teología de la Universidad de Bielefeld, Alemania.

esta política de memoria, el movimiento logró encontrar una respuesta adecuada a los procesos de modernización neoliberal que conducen a lo que Michel Foucault llama formas de “contra-conducción”.

## Transformismo y protesta

Los gobiernos posdictatoriales no abandonaron el modelo neoliberal; más bien, y en especial los gobiernos de Eduardo Frei (1994-2000) y de Ricardo Lagos (desde 2000), iniciaron una tercera fase de implementación de dicho modelo. El primer gobierno posdictatorial de Patricio Aylwin (1990-94) firmó un “doble contrato social”: Por un lado, cedió a ciertas demandas de los movimientos populares, conduciendo en el caso mapuche, a través del Acuerdo de Nueva Imperial, a una nueva ley indígena y a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). Por otro lado, se mantuvo la triada dominante (Moulian 1997: 18) de militares, empresarios e intelectuales neoliberales en el poder, pues la Concertación se vio obligada a continuar el modelo económico introducido por la dictadura, mantener la Constitución de 1980 y asegurar la impunidad para los militares, sus ayudantes y, sobre todo, para Pinochet.

Bajo esta luz, la transición parece ser un transformismo,<sup>1</sup> la continuación del modelo de la dictadura bajo condiciones democráticas. Lo nuevo de los gobiernos posdictatoriales es la introducción y amplificación de la racionalidad política neoliberal y su institucionalización. Mientras la dictadura erradicó lo social y se concentró sobre todo en aspectos económicos y estructurales, es tema central de los gobiernos posdictatoriales el campo político-cultural.

El Chile actual se entiende como liberado de los fantasmas de la dictadura. Es una sociedad sin historia, basada en el juego del mercado, aspirante a un desarrollo económico (futuro). El discurso hegemónico consiste en una cadena de equivalentes: proyecto neoliberal = apertura económica = crecimiento económico = empleo = menos pobreza = crecimiento con equidad = desarrollo regional = segunda etapa de exportación = consenso nacional = ampliación de la democracia (según Agacino 1999: 71-84).

El reformismo —y su modelo liberal de negociar conflictos sociales— traspasó todos los campos políticos, expresándose en nuevas instituciones como el Servicio Nacional de la Mujer (Sernam), la Comisión Nacional del Medio Ambiente (Conama) o la ya mencionada Conadi. Estas instituciones comparten cierto carácter híbrido, porque por un lado tienen su origen en la iniciativa de los movimientos sociales, mientras por otro contribuyen a la organización neoliberal del Estado, congelando conflictos sociales, canalizándolos por vías institucionales, administrándolos y negociándolos.<sup>2</sup>

La problemática mapuche, más visible hacia finales de 1997, cuando llegó a ser el conflicto social más masivo en la fase posdictatorial, rompió con el transformismo. Si miramos la arquitectura del conflicto, podemos identificar dos elementos

<sup>1</sup> Al contrario de la hegemonía expansiva, el transformismo es —en la obra de Gramsci— una estrategia defensiva de la burguesía en tiempos de crisis político-económica, para la cooptación de grupos antagonistas y movimientos sociales, con el fin de crear un consenso pasivo (Gramsci 1991: 78-79).

<sup>2</sup> Este aspecto lo muestra muy bien Verónica Schild (2004) en el movimiento feminista en Chile. La lucha cultural de reconocimiento de los mapuche se redujo en dos sentidos: por un lado, los mapuche no tenían un proyecto alternativo, de manera que se dirigían casi exclusivamente al Estado, que quedó en la posición soberana de otorgar reconocimiento o negarlo. Las demandas mapuche llevaron a un “multiculturalismo mainstream” (Fraser), que reconoció a los mapuche como grupo, pero que no atacó

que pueden explicar su estallido: la injusticia socioeconómica y el desconocimiento cultural-identitario. Con eso nos encontramos en medio de un debate vigente en la filosofía social, en que se disputa entre la “redistribución” o el “reconocimiento” como metas fundamentales para construir una sociedad más justa, y cuyos protagonistas son Nancy Fraser y Axel Honneth. Sin entrar más al debate, queremos recalcar que —a nuestro modo de ver— en primer lugar es necesaria una integración de los dos elementos, lo que es imaginable bajo el lema de una lucha por la diferencia. Esa lucha por la diferencia se refiere, por un lado, al derecho de ser reconocido como diferente; y por otro, a una lucha contra las diferencias socioeconómicas. (Véase Fuchs 1999.)

La injusticia socioeconómica se instaló ante todo en las comunidades rurales. Considerada desde una perspectiva histórica, la actual extinción de las comunidades puede ser retrotraída al despojo de tierras que han sufrido desde la llegada de los españoles, el cual fue masivamente reimpulsado con el encierro de los mapuche en reservas y la división de las comunidades mediante la legislación de Pinochet. Los factores internos de empobrecimiento de las comunidades, así como la mengua de las propiedades a través de la partición de la herencia y transferencias, y la lixiviación de los suelos debido a su escaso tiempo de barbecho, son en lo esencial consecuencias de la falta de tierras y, finalmente, del despojo de tierras.

Sin embargo, la actual injusticia socioeconómica no puede ser considerada una mera continuación acrecentada de las injusticias históricas, pues el hecho de que la sobrevivencia socioeconómica en las comunidades esté hoy masivamente en cuestión se funda, ante todo, en las situaciones problemáticas vigentes. Al respecto se pueden nombrar, en primer lugar, los conflictos con las forestales y otros grandes proyectos infraestructurales. El desarrollo del presente modelo neoliberal ocasiona el “subdesarrollo” de las comunidades rurales. Además, cabe mencionar la crisis de la agricultura pequeño-campesina. Esos factores fueron establecidos mediante el agotamiento del modelo chileno. En especial, el desempleo en alza hizo crecientemente imposible para los mapuche encontrar trabajo en los centros urbanos, y debieron permanecer en las comunidades, donde los problemas se agudizaron más aún.

De la privación no surge forzosamente la protesta. Por ello lanzamos una mirada a la gramática moral de este conflicto social. La alianza de partidos de la Concertación cerró, antes del fin de la dictadura, un doble contrato social. Mientras el contrato social para el mantenimiento del modelo neoliberal fue cumplido, el Estado quebró aquel cerrado con los indígenas para su reconocimiento social. Respecto de los mapuche, el Acuerdo de Nueva Imperial fracasó, y crecen las injusticias —tanto materiales como culturales— contra las comunidades.

El Acuerdo de Nueva Imperial se desplegó desde una política de reconocimiento hacia un dispositivo de pacificación del movimiento mapuche. A comienzos de los noventa esa pacificación fue absolutamente exitosa, pues en el contexto del transformismo, la elite mapuche fue cooptada casi por completo. A mediados de los noventa,

---

350 las relaciones de poder. Por otro lado, la desigualdad socioeconómica fue excluida, descuidándose el empobrecimiento de las comunidades mapuche.

esa vieja elite, que había prosperado en el ciclo de la movilización antidictatorial, fue reemplazada por dirigentes jóvenes, los cuales acogieron las ideas de autonomía y autodeterminación. El gobierno chileno como tal, independientemente de quien lo condujera, no le atribuyó al movimiento mapuche voluntad política para la solución de sus problemas. Por ello, para el actual movimiento no se trata de la reproducción del viejo consenso de Nueva Imperial, roto por la Concertación. En lugar de eso, el movimiento mapuche ha entrado en una fase en que elabora sus propios proyectos sobre la base de una nueva política de memoria.

## Reconstrucción de lo propio

Aquí se tratará de que las culturas y las sociedades no son bloques monolíticos, casi ahistóricos, sino que se caracterizan por diferencias. En la línea de los *cultural studies*, se partirá aquí de la premisa de que ninguna cultura es pura, siendo los quiebres internos e intromisiones externas característicos de los órdenes sociales. En los conflictos constituidos por violencias estructurales permanentes entre órdenes modernos y órdenes indígenas, subyacen tanto los elementos culturales y sociales como los económicos y técnicos de los procesos de mutación estructural. Se conforman identidades estratégicas y posicionales que están sometidas a permanentes confrontaciones en torno a la verdad, la representación y el poder. No creemos en una identidad mapuche, sino en varias identificaciones contextuales (para el caso mapuche, véase Kaltmeier 2004). No tenemos en este artículo el espacio suficiente para abordar el tema de la construcción de identidad. Por eso sólo queremos poner énfasis en un aspecto de la reconstrucción de identidad en el movimiento mapuche actual: la referencia a construcciones identitarias del siglo diecisiete.

Coincidimos con el filósofo Walter Benjamin en el aspecto de la construcción de historia(s): “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla” (Benjamin 1973). El peligro es el transformismo. Pero, ¿cuáles elementos del pasado recuerda el movimiento mapuche actual? ¿Cuál es su política de memoria?

Aunque el actual movimiento mantiene algunas de las demandas de la lucha por el reconocimiento levantadas por el movimiento mapuche antidictatorial, tal como la ratificación del Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento constitucional, la memoria en relación con dicho movimiento es negativa, de oposición. El actual movimiento tampoco construye una continuidad con el movimiento mapuche-campesino de los años sesenta y setenta y sus luchas campesinas centradas en la redistribución. A contrapelo de estos dos movimientos, que por diferentes caminos buscaron una integración a la sociedad chilena, el movimiento actual, en su lucha por la diferencia, busca la memoria en aquellas modalidades que se dieron en oposición a la sociedad chilena.

Un punto de partida es la oposición que surgió ya inmediatamente después de

su derrota militar frente al Estado chileno. Tras verse vencidos y desterrados en reservas, se puede observar en los mapuche un doble movimiento paradójico: primero, se formaron comunidades cerradas con una lógica —por redundante que sea— comunitaria; y después, ya al comienzo del siglo veinte, se formó un movimiento social que se abrió a la sociedad chilena. Esta polarización entre comunidades y movimiento social ha sido una constante para la vida política mapuche después de la destrucción de su sociedad autónoma. Como primera aproximación, debe entenderse la forma social constituida en las llamadas “comunidades” como verdadera comunidad, pero una cuyo fundamento no está *fuera* de la modernidad capitalista; muy por el contrario, las mismas comunidades fueron *un efecto* de la modernización. En las reservas se formó, como reacción a la sociedad chilena dominante, una específica cultura de resistencia. Estas comunidades siguen siendo un punto de referencia para el movimiento actual, a pesar de su división bajo la dictadura militar y los procesos debilitantes experimentados desde mediados de los años ochenta. Con una fuerte referencia a las “bases”, el actual movimiento trata de reducir la brecha entre comunidades y movimiento social mapuche, aquella que surgió a comienzos del siglo veinte.<sup>3</sup>

A pesar de lo anterior, creemos que, aparte de la memoria de la(s) cultura(s) de resistencia del siglo veinte, es ahora importante sobre todo la re-construcción de formas identitarias y, con ello, la memoria de la sociedad mapuche autónoma de los siglos diecisiete y dieciocho. En este tiempo, la identificación global como mapuche surgió de un complejo proceso de etnogénesis y etnificación (véase Boccara 1998). Para la población del Chile sur-central, el *rehue*, el lugar verdadero, dejó de ser el centro, el núcleo identitario, al ser reemplazado por la relación de diferencia huinca / mapuche. Encontramos esta oposición reforzada a comienzos del siglo veinte, pero debilitado en los años sesenta y setenta, también en el discurso del movimiento mapuche actual. Pero la construcción de la identidad no es monolítica. No se trata de la construcción de una nación homogénea. Más bien, todos los dirigentes entrevistados recalcan y valorizan diferencias internas: “Nosotros no somos ejército, tenemos el derecho a tener diferencia, incluso dentro de las identidades territoriales. Y es parte de nuestro proceso”.

Una de las diferencias internas más significativas es la construcción de identidades territoriales a escala regional. Este nivel de construcción identitaria con una fuerte referencia espacial puede ser visto como una re-construcción del principio histórico de organización identitario-espacial, el *futamapu* (“tierra grande”). No es seguro que los *futamapu* existieran ya en la sociedad *reche* pre-colonial, pero sí es cierto que los *futamapu* vivieron un cambio significativo a partir de mediados del siglo diecisiete, que los fortaleció como instancias políticas y culturales-identitarias. A fines del siglo dieciocho, la Araucanía centro-sur fue dividida en cuatro *futamapu*: el *lafquenmapu*, el *lelfüunmapu*, el *inapiremapu* y el *piremapu*, donde vivieron los pehuenche ya mapuchizados (Boccara 1998). Llama la atención la congruencia de dicha construcción histórica con la actual revelada en la propuesta de la “Identidad Territorial Lafkenche” de 1999:

<sup>3</sup> Intentos de cerrar dicha brecha se dieron en la Unidad Popular, y especialmente con el trabajo de los Centros Culturales Mapuche (CCM) y el Ad Mapu.

Pensamos que Chile y sus gobernantes deben saber que de acuerdo a nuestras costumbres y valores, nuestro Pueblo Mapuche se sitúa en un territorio histórico ancestral, el Wall-Mapu (WALL: universo, MAPU: tierra/territorio). Es en este espacio territorial que nos ordenamos geográficamente en Identidades Territoriales: Picun mapu: la tierra del norte, espacio territorial de los picunche; Willi mapu: la tierra del sur, espacio territorial de los williche; Pewen mapu: la tierra de los pewenes, espacio territorial de los pewenche; Lafken mapu: la tierra del mar, espacio territorial de los lafkenche; Nag mapu: la tierra de los llanos, espacio territorial de los nagche; Wente mapu: la tierra de los valles, espacio territorial de los wenteche.

Estas identidades no se caracterizan por fronteras fijadas; son conceptos relacionales que, a partir del punto de vista propio, definen niveles de alteridad según criterios de cultura, ecología, historia y parentesco. Las identidades territoriales son imaginaciones espaciales en contra del orden espacial dominante, a la manera de fronteras administrativas (políticas) y culturales (Kaltmeier 2004: 292-294). Por eso llegan a ser “*terrains of resistance*” (Routledge 1993).

Pero las identidades territoriales no son las únicas re-construcciones. En el proceso organizativo a partir de fines de las noventa encontramos también conceptos como *ayllarehue* y *lof*. Especialmente en el caso de los mapuche-wenteche de Truf-Truf, podemos observar la re-construcción activa de dicho concepto, que en el siglo diecisiete llegó a ser una instancia permanente, liderada por un *apu-ulmen*. El surgimiento del “*terrain of resistance*” *ayllarehue* está muy ligado a la resistencia local contra el *by-pass* de Temuco, que pasa por diversas comunidades de Truf-Truf.

Un aspecto estratégico de las identidades territoriales (y del *ayllarehue*) para la construcción del movimiento social es su lugar intermedio entre comunidades y movimiento social, siendo el nexo entre la lógica comunitaria y la lógica social, y atravesando así la brecha histórica entre comunidad y movimiento.

Queremos recalcar que estas representaciones identitarias-espaciales y sus impactos político-culturales son impensables sin tener una legitimación local en las comunidades. Actualmente se articulan las comunidades que surgieron bajo una lógica totalmente diferente a las instituciones de la sociedad mapuche antes de la “segunda conquista”, con re-construcciones de elementos del siglo diecisiete y dieciocho. No se trata de una reconstrucción pura de los conceptos de los siglos pasados, sino de una re-construcción activa en función de crear “*terrains of resistance*” contra los efectos de procesos de dominación y de la globalización neoliberal. No se trata de un sueño del pasado o de reencontrar la verdadera identidad mapuche perdida, sino de repuestas creativas a amenazas y retos actuales.

Lejos de promover un fundamentalismo étnico, el movimiento mapuche está consciente de la necesidad del hibridismo. De un modo antropológico, Boccara explica la lógica mapuche de captar y “digerir” lo ajeno para cambiarse a sí mismo. En este sentido, “lo indígena es lo híbrido” (Boccara 2000: 28). En un nivel mucho más concreto, podemos encontrar en nuestras entrevistas con dirigentes mapuche varias formas de dicho hibridismo: educación bilingüe e intercultural también para chilenos, medicina intercultural, rechazo de terrenos “étnicamente limpiados”, etc. Una parte del éxito del movimiento actual es también lo híbrido de sus *werkenes*, que saben moverse “en los dos mundos”. Y esa habilidad de moverse en dos mundos, y crear posiblemente un *third space*, debe expresarse también en la vida cotidiana o, como lo



expresa un dirigente: “Yo soy partidario de esa idea de que sea con la fuerza de lo originario, pero también más en sintonía con lo actual. Yo siempre soy partidario de esa teoría de que el que sepa todavía tocar y escuchar el cultrún de la machi y que sea capaz de manejar un celular, es el mapuche que tiene futuro”.

## La actualidad de la reconstrucción

El discurso dominante sobre “el problema mapuche” —especialmente el pronunciado por el *think tank* “Libertad y Desarrollo”, que es sin lugar a dudas uno de los referentes más importantes para el discurso de los medios—, está caracterizado por un análisis superficial de las protestas. Defendiendo la propiedad privada (de los recursos forestales) y la soberanía nacional, la integración de los mapuche en el sistema económico es presentada como el problema de fondo. Los conflictos son vistos como manipulaciones externas. Un problema sociológico-estructural es visto como un problema psicológico de manipulación de personas débiles. El ver a las ONG, a los grupos ambientalistas, e incluso las Naciones Unidas como “manipuladores” y “provocadores”, lleva a este discurso a oscuras teorías de conspiración, desconociendo totalmente la profundidad sociológica del problema.

En un discurso sociológico, podemos argumentar con Manuel Castells que, mundialmente, el resurgimiento de comunidades, de identidades locales/regionales, tal como el movimiento mapuche, es una respuesta a la globalización, con su comprensión del tiempo y un nuevo sentido del espacio como corriente y no lugar. Es la resistencia de sentidos diferentes a aquel de una *network-society* globalizada. Resultados semejantes nos presenta el proyecto de investigación sobre “identidades” guiado por José Bengoa, que también constata el ubicuo surgimiento de identidades comunitarias. Michel Maffesoli y Zygmunt Bauman ya hablan de una “tribalización”, en contra de la lógica dominante de los estados nacionales homogeneizantes, que ya no tienen los medios para garantizar una identidad integrada. En vez de promover proyectos de desarrollo nacional, tal como en la época fordista, actúan como “Estados nacionales de competencia” (Hirsch) que tratan crear las condiciones ideales para la inversión del capital transnacional.

Esto ya indica que no queremos reducir el conflicto a un nivel epistemológico de lucha de sentidos, sino también tratar la lucha por la tierra, que bajo la actual fase de una acumulación originaria forzada gana importancia a nivel mundial.

Queremos terminar nuestra contribución con un breve comentario sobre la noción político-cultural del proceso de re-construcción del movimiento mapuche, dejando de lado el aspecto de lucha por la redistribución. En su cátedra magistral del primero de mayo de 1978, Michel Foucault planteaba la posibilidad de resistencias dentro del que llamó “poder pastoral”, en particular en lo que denominó *gubernamentalidad* —la práctica de gobierno— en general. Estas revueltas contra la conducción o contra la manera de gobernar se distinguen de las luchas contra la explotación económica y de las luchas contra el poder político en su sentido estricto. Entre las formas de contra-conducción (*contre-conduite*) contra el poder pastoral, menciona la construcción de comunidades. Creemos que el proceso actual de re-construcción del movimiento mapuche también tiene la dimensión de una lucha contra la conducción. En forma de negación, eso se revela en el rechazo al Estado paternalista, a la Conadi; en la política de no permitir

la intromisión de partidos políticos, Iglesias u ONG, aunque una cooperación (entre iguales) posible. Y se revela en el intento de crear, a través de la re-construcción identitaria-territorial, un modelo de gobierno (en el sentido amplio de Foucault) alternativo, que en otro lugar denominamos el modelo de “mandar obedeciendo”. Este modelo también es una re-construcción de formas históricas de gobernar, adaptado a la realidad actual. Especialmente los *werkenes* son verdaderos intelectuales orgánicos que juegan así un papel importante.

Sobre las perspectivas contra- o anti-hegemónicas de dichas formas de contra-conducción, no podemos hacer pronósticos, porque dependen de las luchas, posibles alianzas, coyunturas en el espacio político. Las limitaciones externas son sobre todo la represión masiva por parte del gobierno, especialmente a partir de 2000, como la militarización de la zona, la aplicación de la ley antiterrorista, la ley de la seguridad interior del Estado y la revisión de algunos litigios. Por otro lado, queremos recalcar que las formas de contra-conducción se mueven en el campo de la gobernabilidad, que actualmente es una “gubernamentalidad” neoliberal. Por lo tanto, pensamos que existen estrategias para vincular elementos de la contra-conducción mapuche —especialmente de la parte organizativa, pero también identitaria—, con elementos de la “gubernamentalidad” neoliberal, tal como el principio de “gobernar a través de la comunidad”. Aunque la visibilidad del conflicto actualmente bajó, creemos que la dialéctica entre conducción y contra-conducción siga estando vigente.

## Referencias bibliográficas

- Agacino, Rafael. 1999. “Chile 25 Jahre danach – von Licht und Schatten einer reifen Gegenrevolution”. En *Links von Nord und Süd*, eds. Olaf Kaltmeier y Michael Ramminger. Münster, pp. 71-84.
- Benjamin, Walter. 1973. *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.
- Boccard, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. Paris: L'Harmattan, Recherches Amériques latines.
- . 2000. “Antropología diacrónica”. En *Lógica mestiza en América*, eds. Guillaume Boccard y Sylvia Galindo. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, pp. 21-59.
- Castells, Manuel. 1997. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume II. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel. 2004. *Geschichte der Gouvernementalität*. Dos tomos. Frankfurt a.M.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. 2003. *Anerkennung oder Umverteilung?* Frankfurt a.M.
- Fuchs, Martin. 1999. *Kampf um Differenz*. Frankfurt a.M.
- Gramsci, Antonio. 1991. “Das Problem der politischen Führung bei der Bildung und Entwicklung der Nation und des modernen Staates in Italien”. En *Antonio Gramsci - Vergessener Humanist?*, ed. Harald Neubert. Berlin, pp. 77-102.
- Identidad Territorial Lafkenche. 1999. “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”. Tirúa. En <http://www.mapuche.info/mapuint/lafken990600.html> (visitado 13 octubre 2005).
- Kaltmeier, Olaf. 2004. *Marichiweu - Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Con-*

- quista*. Münster.
- . 2005. "Anerkennung und/oder Umverteilung". *SOLIDARIDAD* (Münster) no. 238/239: 4-16.
- Moulian, Tomás. 1997. *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: LOM Ediciones.
- Routledge, Paul. 1993. *Terrains of Resistance. Nonviolent Social Movements and the Contestation of Place in India*. Westport, CT: Praeger.
- Schild, Verónica. 2004. "Die Freiheit der Frauen und gesellschaftlicher Fortschritt." En *Neoliberalismus - Autonomie - Widerstand. Analysen Sozialer Bewegungen in Lateinamerika*, eds. Olaf Kaltmeier, Jens Kastner y Elisabeth Tuidar. Münster, pp. 122-140.

## ICONOGRAFÍA

Las ilustraciones de este número de *Proposiciones* fueron gentilmente facilitadas por su autora, Bernardita Vattier.

### Portada:

“Retrato: Andrés”, 2000. Acrílico sobre tela, 180x180 cm. Serie *Identidad*.

### Portadillas:

“Ciudad maravillosa. ¿Dónde estás?”, 1988. Montaje: Dibujo tinta sobre poliéster y luces, 240x240 cm. Serie *Ciudad*.

“Voyeristas”, 1994. Montaje: Acrílico sobre tela, 300 x 260 cm. Serie *Hecatombe*.

“Otro sí”, 1985. Heliografía iluminada sobre papel, 160 x 100 cm. Serie *Vacas*.

“Iconología”, 1994. Acrílico sobre tela, 210 x 160 cm. Serie *Ciudad*.

“Símbolos III”, 1983. Esmalte sintético sobre papel, 110 x 77 cm. Serie *Símbolos Urbanos*.

“Autorretrato”, 2000. Acrílico sobre tela, 180 x 180 cm. Serie *Identidad*.

### Colofón:

“Retrato: Bárbara”, 2000. Acrílico sobre tela, 180 x 80 cm. Serie *Identidad*.

Bernardita Vattier, artista visual, ha realizado 18 exposiciones individuales y ha participado en más de 80 colectivas, en Chile y el extranjero. Durante largo tiempo trabajó sobre la mala calidad de vida en las ciudades. Su última exposición trató sobre la identidad f de las personas. Su próxima exposición, *Mirada Observada*, que se inaugura el :





Esta publicación  
se terminó de imprimir  
en el mes de marzo de 2006  
en los talleres de  
LOM Ediciones Ltda.