

ND

Revista del Laboratorio de Etnografía
Nativo Digital. Núm.6, 2024

ND

Núm. 6, 2024

NATIVO DIGITAL

Revista del Laboratorio de Etnografía
Universidad de Chile

ND

Editores

Dr. Héctor Morales

Mg. Isidora Mora

EDITORIAL

Nativo Digital es una revista de publicación y circulación anual de ciencias sociales nacida bajo el alero del Laboratorio de Etnografía de la Universidad de Chile que difunde investigaciones originales e inéditas de etnografía, en los cuales se contemplan experiencias de terrenos, transcripciones de entrevistas, notas de campo y utilización de archivo documental más allá de la tradición y metodología de la historiografía. Se presentan, además, narraciones etnográficas de estudiantes, docentes y profesionales del área, con el objetivo de problematizar y generar discusión en torno al quehacer etnográfico.

Bajo las anteriores primicias, el siguiente número se ha propuesto recopilar prácticas de campo en contextos regionales y suburbanos de Chile, transitando por experiencias vitales de los autores,

Este número de la revista presenta una serie de investigaciones y experiencias etnográficas que reflexionan sobre los vínculos entre materialidad, identidad y transformación en diversos contextos de Chile. A través de prácticas de campo, las autoras y autores exploran las intersecciones entre lo tradicional y lo moderno, poniendo énfasis en los procesos sociales, históricos y culturales que configuran las identidades locales y regionales.

Entre lo residual y la pertenencia en Calama aborda la transformación de Calama desde su identidad como *company town* minera hacia un concepto más amplio de "ciudad". Se analizan los discursos de mujeres dirigentes en relación con la materialidad y la no materialidad, incluyendo áreas verdes, comercio y sentido de pertenencia. En este contexto, se problematiza cómo estos discursos reflejan y cuestionan la noción de "no lugar", evidenciando tensiones entre las dinámicas económicas extractivistas y la búsqueda de un espacio urbano habitable.

4

Por otro lado, tradición e innovación en Quinchamali, examina cómo la modernidad ha impactado las formas de producción artesanal. A través de un análisis comparativo, se busca identificar posibles quiebres con las narrativas históricas y explorar la existencia de un "canon" alfarero. Este trabajo problematiza la relación entre tradición e innovación, interrogando si las prácticas locales pueden adaptarse sin perder su esencia cultural que portan.

La religiosidad de la Cruz de Mayo en Vallenar caracteriza las dinámicas religiosas y materiales en torno a la Cruz de Mayo, analizando altares, vestimentas y vestigios arqueológicos. Se pone en relieve la tensión entre la herencia indígena y la imposición hispánica, cuestionando cómo estas influencias se entremezclan en las prácticas devocionales contemporáneas. La investigación aporta una perspectiva crítica sobre cómo la materialidad religiosa es un espacio de negociación simbólica y cultural.

Aves escultóricas en el sendero Azkintuwe nos introduce en la localidad de Pucura, esta investigación etnográfica explora las esculturas de aves en el sendero Azkintuwe como medio de reivindicación cultural. Por medio, de un enfoque sensorial, se destaca cómo las experiencias en el sendero se convierten en un acto de memoria y resistencia frente a las dinámicas coloniales y modernas que han afectado las identidades locales. Este estudio se sitúa en la intersección entre el arte, la naturaleza y las cosmovisiones mapuche.

El cuerpo enfermo en Imperialito, explora las diferencias y convergencias entre la biomedicina, entendida como la institucional y la medicina mapuche. Se contextualizó la comunidad desde sus dimensiones demográficas y sociales, destacando la tradición mapuche y la coexistencia de diversas prácticas de salud en un mismo espacio institucional, documentando las experiencias locales y el cómo se da lugar a la integración de ambos enfoques en el Hospital Intercultural de Nueva Imperial.

El texto referido a la mitología en Chiloé plantea una crítica a las interpretaciones que, con frecuencia, han sido elaboradas desde perspectivas externas y esencialistas. Dichas miradas tienden a simplificar y exotizar las prácticas culturales y mitológicas del archipiélago, reduciéndolas a estereotipos y caricaturas que el turismo ha contribuido a difundir y reforzar. Si bien estas expresiones han sido ampliamente estudiadas en virtud de su relevancia para la identidad local, también se han convertido en un objeto de interés para la investigación académica. En este marco, el texto propone una aproximación crítica y reflexiva en torno a los procesos de construcción esencialista que se han configurado respecto de la mitología chilota.

Cada uno de estos trabajos encarna una mirada crítica, atenta y situada frente a los procesos de transformación social que atraviesan distintos territorios, revelando cómo las prácticas locales no solo resisten, sino que también reconfiguran activamente sus modos de vida ante los desafíos de un mundo cada vez más interconectado y en dónde los bordes de lo local con lo global se vuelven difusos. Lejos de representar escenarios estáticos o nostálgicos, estas investigaciones iluminan las tensiones, continuidades y rupturas que definen las experiencias cotidianas, poniendo en valor la agencia de las comunidades en la producción de sentido. En conjunto, estos estudios nos interpelan a repensar las relaciones entre materialidad, identidad y territorio, no como categorías aisladas, sino como dimensiones entrelazadas que emergen del hacer y del decir de los actores locales y el sentir de cada territorio. Al situar en el centro las voces, narrativas y sensibilidades de quienes habitan estos espacios, se subraya la necesidad de construir conocimientos que no solo describan, sino que también acompañen y amplifiquen los sentires y saberes que configuran mundos diversos y profundamente significativos, en los cuales se sostiene y se despliega la vida cotidiana.

CONTENIDO

ENTRE LO RESIDUAL Y LA PERTENENCIA, CALAMA TIERRA DE SOL Y COBRE Sofia Arce, Belén Jiménez, Antonia Medina, Paula Romero, Amanda Santos y Martina Vargas	Pág. 5
TRADICIÓN E INNOVACIÓN EN QUINCHAMALÍ: UNA RADIOGRAFÍA DEL MOMENTO Javiera Cartes, Martín Gaete, Martín Letelier, Antonia Moreno, Remigio Núñez, Matilde Palma	Pág.27
LAS PRÁCTICAS EN TORNO A LA MATERIALIDAD RELIGIOSA DE LA CRUZ DE MAYO EN LA COMUNA DE VALLENAR Francisca Campos Molina, Fernanda Jofré Espinoza, Antonia Moraga Vidal, Vicente Rodríguez Lillo, Valentina Sepúlveda Vásquez	Pág. 51
AVES ESCULTÓRICAS EN EL SENDERO AZKINTUWE, REIVINDICACIONES DESDE EL SENTIR Constanza Anker, Martín Araya, Amanda Corral, Jaime Fuenzalida, Francisca Olivares y Fernanda Soto	Pág. 69
EL CUERPO ENFERMO ENTRE DOS MUNDOS: SANAR Y ENFERMAR EN EL SECTOR DE IMPERIALITO Amapola Alchao, Catalina Herrera, Luciano Lema, Felipe Núñez, Diego Pinto y Matías Rojas	Pág. 96
BRUJERIA S.A: LA CAPITALIZACIÓN DE LA MITOLOGÍA Dante Cofre, Diego Contreras, Janis Ortiz, Dominique Sepúlveda, Sofia Urrutia y Xiumei Villagrán	Pág. 116

ENTRE LO RESIDUAL Y LA PERTENENCIA CALAMA TIERRA DE SOL Y COBRE**BETWEEN RESIDUAL AND BELONGING CALAMA LAND OF SUN AND COPPER**

Sofía Arce, Belén Jiménez, Antonia Medina, Paula Romero, Amanda Santos y Martina Vargas.

RESUMEN

Esta investigación caracterizó los discursos en torno a las áreas verdes, comercio, recreación, sentido de pertenencia de las lideresas en la transformación del concepto “Calama minero” a un “Calama ciudad”, bajo el contexto del no lugar y *company town*. Exploramos qué dice la ciudad minera y qué dice la ciudad social de la realidad de la ciudad. Por esto, el periodo en el que se instauran nuestras sujetas de estudio es a partir del año 2021 hasta la actualidad. De la misma forma, nuestras sujetas de estudio se dividen en dos categorías: la primera son las lideresas calameñas, y la segunda las no calameñas, es decir, quienes nacieron y no nacieron en Calama, dado que esto nos devela los distintos discursos y visiones que tienen de la ciudad. A su vez, el estudio fue hecho de forma interactiva. A través, de entrevistas y conversaciones caracterizamos los distintos discursos.

Palabras Claves: Cobre, desierto, *company town*, ciudadanía.

RELATO ETNOGRÁFICO

Calama es una ciudad y comuna del norte grande de Chile, y es la capital de la provincia El Loa, perteneciente a la región de Antofagasta. Es considerada la Capital de la Gran Minería del Cobre, debido a su gran cercanía con los principales yacimientos del cobre. Su historia municipal se da a partir del año 1879. A partir de este año se consolida la construcción e implementación política en el territorio. Primeramente, tenemos la “Creación de la Corporación Municipal de Calama”, esta se crea posterior a la ocupación del litoral y la incorporación constitucional de la región de Antofagasta al territorio nacional. Sin embargo, luego de la incorporación de Antofagasta se desarrolló la asignación de autoridades civiles en toda la Provincia (Mondaca, Segovia y Sánchez, 2011). La provincia de Antofagasta se dividió en tres departamentos; el de Antofagasta comprendía nueve subdelegaciones, entre ellas Calama (Gundermann y Sanhueza, 2007, como se citó en Mondaca et al., 2011). En consecuencia, señala Mondaca el 23 de marzo de 1879 se crea la Corporación Municipal de Calama y el 13 de octubre de 1888 se constituye la primera junta de alcaldes de la comuna.

Asimismo, el auge de Calama se debió al crecimiento exponencial de la minería en el ámbito económico. Desde el inicio en que se comenzó a trabajar en Chuquicamata a fines del siglo XIX (de manera rudimentaria) hasta que la familia Guggenheim crea la compañía Chile *Exploration Company* (Chilex) para explotarla (Postedin, 2022). Por ello, no fue hasta 1971, con la nacionalización del cobre en Chile, que Chuquicamata pasó a ser propiedad del Estado, y finalmente, con la creación de CODELCO (Corporación Nacional del Cobre de Chile) el Estado tuvo control total de la mina hasta la actualidad, como afirma Cepada (2015, p.12) “La región se ha especializado productivamente en la minería, teniendo especial importancia la del cobre.” Por tal razón, la nacionalización del cobre fue un factor decisivo para el futuro del país, ya que, los primeros años del siglo XX se destacaron por obras en las minas, lo que trajo consigo una serie de impactos en la economía nacional. No obstante, en Calama tuvo un impacto aún mayor, debido a que gracias a la masiva actividad minera hubo una gran expansión urbana, en donde tanto personas de la región como de otras regiones del país comenzaron a migrar a Chuquicamata para obtener un mejor pasar. Es así como a partir del siglo XXI la población de Calama muestra un constante crecimiento y un establecimiento definitivo de personas dentro de la ciudad, tanto en mujeres como en hombres, mostrado de esa manera en la siguiente tabla, donde no se toma en cuenta los infantes (Tabla 1).

Año	2000	2005	2010	2015	2020
Hombres	73059	74754	75635	75825	75239
Mujeres	69226	71409	72922	73851	74026
Total	142285	146163	148557	149676	149265

Tabla 1. Reporte estadístico comunal Calama, 2012, BCN.
Fuente: Bustos (2016)

Es así como una población permanente se ha instalado en Calama considerándola su hogar, donde “Calama posee una población flotante que sobrepasa las 60 mil personas” (Censo, 2012, como se citó en Palacios, 2020, p. 40), de esa manera, se especifica la pronta urbanización que ocurre a partir del siglo XX y es en su siglo posterior donde más se mostraran sus efectos con el crecimiento poblacional que además, es constante y permanente a lo largo de los años, “En el censo 2017 se puede ver que la población de la comuna de Calama creció un 19,75% en comparación con el censo del 2012” (BCN, 2017, como se citó en Palacios, 2020, p. 42). Y en un futuro (aproximadamente el año 2032), se espera albergar más de 24.776 nuevos habitantes (Bustos, 2016). Por otro lado, el crecimiento poblacional también tuvo consecuencias económicas sobre las familias que se fueron instalando en la ciudad a partir del siglo XXI, como se muestra en la tabla (tabla 2).

Pobreza/ personas	2003	2006	2009
Pobre indigente	6.822	935	695
Pobre no indigente	10.215	13.218	14.599
No pobre	125.534	128.269	132.551
Total	142.571	142.422	147.845

Tabla 2. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), Ministerio de Desarrollo Social. Fuente: Bustos, 2016.

Calama tiene un auge con la minería debido a su próxima cercanía con el *company town* de Chuquicamata, cercanía que se estrechará socialmente con el asentamiento a raíz de su desalojo (figura 3). Para empezar, un *company town* funciona como una extensión de la compañía para formar a los individuos con los estándares sociales y religiosos deseados (Porteous, 1970). Es un espacio dado para la conformación laboral extensiva en lugares usualmente desérticos de otras agrupaciones de personas y recursos naturales para su subsistencia, requiriendo entonces de la necesidad de un lugar habitacional para los trabajadores. El *company town* no es, de cierta manera, un espacio que produzca económicamente para la corporación que la maneje, sino que es el punto que hace posible la producción en sí.

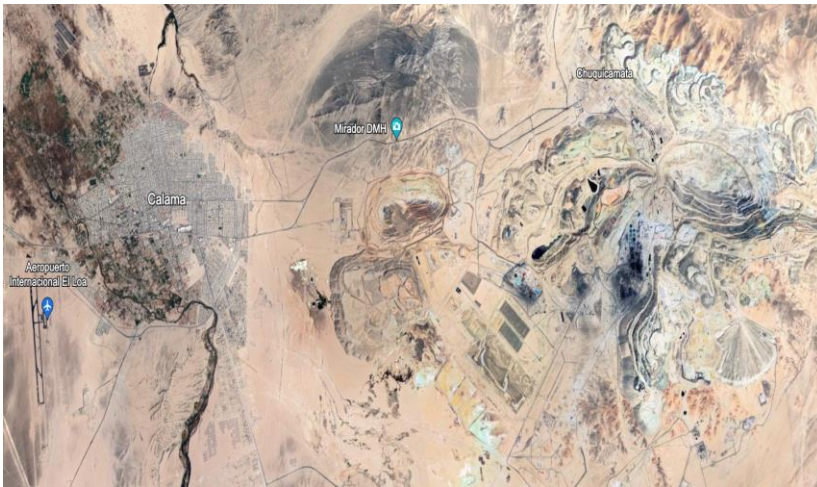


Figura 3. Proximidad de Calama con la mina y campamento de Chuquicamata
Fuente: Google Earth.

El *company town*, en teoría, es un espacio habitacional para contener a los trabajadores y a veces a sus familias, se suele dar el fenómeno poblacional de una nueva vida en el espacio. De por sí, se piensa en este asentamiento como un Oasis en el desierto para las personas que viven en el lugar (Porteous, 1978), aumentando este sentimiento cuando se desarrolla a tal punto de alejarse de su origen habitacional e ir camino a conformarse como un pueblo en sí. A pesar de toda esta singularidad y carácter que toma el *company town*, solamente logrará subsistir luego del descenso de su producción planeada si es que es capaz de mantenerse en pie frente a la rápida economía moderna (Porteous, 1970). Es así como muchos asentamientos de este tipo han llegado a su descenso y desaparición.

10

En Calama ocurre un caso singular, puesto que ya se encontraba profundamente entrelazada con la vida de Chuquicamata, pero al deshacerse se ve enfrentado a un amalgamiento que lo transforma socialmente en el nuevo *company town*. La minería no replica este tipo de asentamiento, obligando a crear una nueva vida social en la ciudad más cercana; Calama. En consecuencia, pasa de poseer un fuerte enlace con la minería por temas económicos, a ser una fuente de su razón social. La ciudad se encuentra así, en la posición de una entidad de cambio que todavía no podemos definir totalmente como *company town* o ciudad. Y aunque, hasta el momento no se puede hablar del lugar como un *company town* con seguridad, debe de ser considerado bajo la misma categoría de riesgo que una, debido a su fuerte dependencia económica a la minería, siendo importante, el hecho de que se pueda mantener fuerte ante los remezones económicos que la puedan dejar sin su fuente principal.

Es por ello, que para comprender este tipo de fenómeno explicaremos el neologismo de “no lugar”, introducido por Augé en su obra *Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad* (1993). Donde se crea y define el concepto de no lugar, interpretado como un lugar que existe pero que a la vez no existe, como, por ejemplo, las estaciones del metro, las gasolineras, los carteles en las autopistas, las salas de espera, entre otros. Se comprende como un lugar presente, tangible y existente el cual no cumple con todas las características para ser considerado un lugar, son momentos, estaciones de paso, lugares de trance, que se recorren y viven en el presente destino, lugares no protagonistas de la historia de nuestras vidas, porque allí solo se vive nuestra historia transmitida de manera indirecta.

Al hacer esta distinción entre lugares y no lugares designamos dos realidades complementarias, pero a su vez distintas: comprendiendo a los lugares como un sitio final y a los no lugares como los espacios constituidos con relación a ciertos fines, comprendiendo que la mayoría de las personas en el día a día no se detienen en estos lugares, como sucede en el caso de Calama, donde la mayoría de los turistas lo ven como una ciudad de paso, hacia San Pedro de Atacama.

El espacio del no lugar no crea ni identidad, ni relación entre distintas personas, sino que conforma la soledad y similitud en un espacio, aquí se hacen presentes la coexistencia de individualidades distintas, semejantes y a la vez indiferentes las unas a las otras, las cuales pueden llegar a coincidir por un periodo acotado de tiempo, compartiendo indirectamente. Estar en un “no lugar” se comprende como el sentimiento de estar atrapado en el tiempo, esto expresado por Augé, “En el anonimato del no lugares donde se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos” (Augé, 2017, p. 122).

La cuestión cobre: el Calama minero

Calama minero es como nos referimos a la versión industrial y laboral de Calama, bajo esta mirada nos enfocamos en su potencial productivo, el cual como se sabe, es gracias a las empresas mineras que se encuentran en la zona. La minería siempre tuvo lugar dentro de la ciudad por diferentes motivos, pero es con la creciente industrialización de estas que la ciudad de Calama quedó opacada por el título de ciudad minera. “Su economía depende de la minería casi en su totalidad. La minería condiciona el territorio y produce segregación socio espacial” (Thodes Miranda, 2016, como se citó en Masetti, 2021). La ciudad de Calama se encuentra rodeada de numerosas canteras de cobre, Chuquicamata la más cercana y la cuál tras 2007 trasladó a todos sus anteriores residentes a Calama generando numerosas transformaciones de carácter sociales, políticas, económicas y territoriales (Masetti, 2021).

La presencia de las mineras alrededor de Calama generó un aumento en la población que buscaba nuevas oportunidades laborales. Debido a esto, es frecuente observar lo que se llama “población flotante”, que describe a personas que utilizan un territorio, pero tienen su lugar de residencia en otro sitio. En este caso, se refiere a personas que viajan periódicamente a Calama solo para trabajar, mientras que su hogar, posible familia y vida cotidiana están en otro lugar. Por este y otros motivos, la ciudad de Calama perdió de alguna forma su lugar como ciudad, pues se conoce a través de su potencial económico e industrial.

Impacto del cobre

El impacto del cobre ha sido crucial en la configuración de Calama y de sus habitantes, principalmente por su gran repercusión en el ámbito económico a nivel nacional. Desde principios de la década de los 90' se logró una notable reducción de los indicadores de pobreza y un aumento significativo en la producción minera y la actividad económica, especialmente en regiones con alta actividad minera como la región de Antofagasta. Sin embargo, en Calama este impacto ha sido aún más pronunciado, debido a que la masiva actividad minera impulsó una expansión urbana considerable, atrayendo a personas de la región, así como a migrantes de otras regiones del país en busca de mejores oportunidades salariales.

Por lo tanto, el impacto del cobre en los habitantes de Calama, tanto nativos como recién llegados, ha sido significativo tanto en términos económicos como sociales. Sin embargo, lo social y lo económico se entremezclan, debido a que las oportunidades laborales han sido importantes debido a la cercanía de importantes mineras como Chuquicamata, Radomiro Tomic, San José el Abra, Centinela, BHP Spence, Gabriela Mistral, Sierra Gorda y División Ministro Hales (DMH), las cuales han impulsado una economía local generadora de empleos tanto directos como indirectos en la ciudad, incentivando la migración interna hacia la ciudad en búsqueda de oportunidades de trabajo para sus familias. "Me vine de Santiago en busca de oportunidades de trabajo para mi marido" (Maritza López, 58 años, presidenta JJVV Inti-Ray, 08/05/2024, Calama); "No, yo no nací en Calama. Yo me vine por oportunidades laborales" (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/05/2024, Calama). Así como también, una de las razones por las cuales siguen en la ciudad es por el trabajo, tal como menciona Noemí "¿Y por qué nos quedamos acá? ¿Eso? Simplemente porque acá hay trabajo" (Noemí Vega, 61 años, tesorera JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama). Por tanto, se evidencia que el impacto del cobre en el aspecto económico es trascendental en la vida de los habitantes de Calama, debido a que, mejora su calidad de vida en términos económicos, \\Gracias a la minería y sus servicios gran parte de mi familia; tanto por parte de mamá como de papá, migraron hacia Chuquicamata por nuevas y mejores oportunidades laborales// (Paula Romero cuaderno de campo, observación descriptiva, 08/05/2024).

Por otro lado, el impacto del cobre se hace presente en la relación que tiene la contaminación con el aspecto social, dado que los ciudadanos siguen viviendo en la ciudad a pesar de estar expuestos a problemas de salud pública producto del Material Particulado (PM10) que emite Chuquicamata y al polvo en suspensión. Sin embargo, esta respuesta surge debido a las oportunidades laborales y la calidad de vida (en términos económicos) que entregan los distintos servicios de la ciudad, como señala Ruth “No tener que sacrificarme tanto en el tema económico. En el tema económico Calama es bendito.” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/05/2024, Calama). Se evidencia, que, a pesar del daño inherente causado por la industria minera en la salud de las personas, muchas prefieren tolerar los efectos de la contaminación para asegurar una fuente de ingresos y estabilidad económica. Esta dicotomía entre salud y trabajo subraya la complejidad de las decisiones individuales en contextos donde la prosperidad económica se enfrenta directamente con preocupaciones ambientales y de salud pública. Tal como expresa Ruth “O tienes lucas o tienes salud” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/04/2024, Calama).

La visualidad del Calama minero

A través, de las entrevistas realizadas a las dirigentas y las diferentes situaciones que observamos en Calama, se puede apreciar una complicada relación entre los ciudadanos establecidos en la ciudad y la reciprocidad de la empresa minera. La retribución que recibe Calama por albergar a las personas que llegan a trabajar en la mina parece ser insuficiente, dado que es la comunidad local la que los acoge. Desde el punto de vista de la señora Noemí: “Para todo lo que da, yo encuentro que es la ciudad más ingrata, más votada, más olvidada que tiene Chile.” (Noemí Vega, 61 años, tesorera JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama). Calama se ha reducido a una ciudad en la que predominan las actividades laborales, gracias a su amplia oferta de empleo, que con el tiempo se ha limitado principalmente al sector minero. Esta percepción es compartida por muchos de sus habitantes. Según Ruth, “Calama es una ciudad minera, no me gustaría que se dejara de ver así ya que, es conocida por ser minera, los minerales nos darán vida útil hasta el 2050.” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/04/2024, Calama). Esta afirmación sugiere que el título de 'ciudad minera' no es mal recibido por la población, porque les garantiza varios años más como potencia económica.

13

Hoy en día, la minería se considera un mal necesario. Aunque la cercanía de la mina proporciona empleos, también presenta desventajas, afecta la calidad de vida de los habitantes, quienes están expuestos a enfermedades como el cáncer. Además, la atención médica es de difícil acceso debido a la limitación de los centros de salud. Según Patricia, “Acá hay dos hospitales. Ya está el hospital de Calama que es el hospital público. Y está el hospital del Cobre. A dónde va el trabajador de

Codelco. Y también van carabineros y militares.” (Patricia, presidenta JJVV Termas de Puritana , 08/05/2024, Calama). Esta diferencia de atención muestra que los ciudadanos que son parte de la fuerza laboral minera tienen acceso a una atención médica más rápida y especializada en comparación con los residentes que deben recurrir al hospital público. Como comenta Patricia, “Sí, es más lento el servicio. Tardan más en darte horas médicas. Los especialistas como que ya los están compartiendo entre los dos hospitales.” (Patricia, presidenta JJVV Termas de Puritana , 08/05/2024, Calama). Esto ilustra que el sistema de salud en Calama a menudo está orientado a atender mejor a la población trabajadora en lugar de a los residentes. Demostrando como la minería contribuye a la segregación y a una distribución desigual de los grupos minoritarios en el territorio (Masetti, 2021). También, los habitantes locales enfrentan dificultades para tener espacios de recreación y ocio fuera del entorno laboral, ya que la ciudad no cuenta con una universidad estatal.

La contaminación

Como ya sabemos, a nivel mundial durante el último tercio del siglo XX la problemática socio ambiental ha estado más presente que nunca, debido a que el nivel de contaminación ha crecido exponencialmente. Calama, una de las ciudades desérticas con el sistema de minería a cielo abierto más grande del mundo, no escapa a esta realidad (Instituto Antofagasta recursos naturales renovables, 2012). Es crucial explorar en detalle cómo la actividad minera ha desempeñado un papel central en la contaminación de la árida ciudad, teniendo en consideración que Calama se encuentra rodeada de distintas minas ubicadas en las periferias de la ciudad.

Está comprobado que los efectos generados por la contaminación afectan gravemente la salud de las personas locales, en una reciente entrevista el alcalde de Calama, Eliecer Chamorro, desarrolló un carácter enfático y efusivo al expresar las consecuencias que provoca la contaminación en la población. Recordó que siete de diez calameños sufren de cáncer, siendo estos los chilenos con más altas probabilidades de desarrollar tal enfermedad, enfatizando que las tasas de cáncer en Calama son las más altas a nivel nacional, según el MINSAL, siendo esta la enfermedad que produce la mayor cantidad de muertes en la comuna (Cámara de diputadas y diputado.cl, 2023).

14

Información respaldada por la radióloga del Hospital de Antofagasta e investigadora asociada del CECAN, Carolina Velásquez, señala que esta relación se debe al arsénico eminente de las minas: “Desde 1950 hasta 1978 hubo una cantidad importante de población expuesta a este mineral por consumo del agua, pues provenía de las napas. Esta es la causa que explica por qué tanta gente de Antofagasta tiene esta enfermedad” (La Tercera, 2023), donde queda a exposición como es que algunos metales identificados en la zona no solo registran un gran impacto ambiental, sino que también representan potenciales riesgos para la salud, como problemas respiratorios,

enfermedades cardiovasculares e incluso cáncer, siendo Antofagasta una de las regiones con mayor número de pacientes diagnosticados con cáncer de pulmón.

De los principales problemas de contaminación que sufre la capital de la provincia “El Loa” son producto del Material Particulado (PM10) que emite Chuquicamata y al polvo en suspensión que es parte del paisajismo loíno (Instituto Antofagasta recursos naturales renovables, 2012, p. 7), es importante recordar que es por esta razón que Chuquicamata dejó de ser un lugar habitable, obligando a todos sus pobladores a mudarse de lugar, debido a la peligrosidad de la contaminación. La expresidenta Michelle Bachelet firmó el Decreto N°57 en el cual declara a la ciudad de Calama y su zona circundante como zona saturada por material particulado respirable MP10 (Biblioteca del congreso nacional de Chile, 2009).

Siguiendo con el discurso de Ruth Arredondo, una de las dirigentas partícipes de este estudio, presidenta del conjunto habitacional Tucnar Huasi, se refiere a la alta contaminación de Calama, donde aprecia el sustento económico de la ciudad, pero se niega a que sus nietos se críen en la ciudad debido a la alta contaminación, también nos habla sobre su hermana:

Yo tengo una hermana que tiene cáncer (...) tiene un cáncer que le da, de cien personas a una le da ese cáncer (...) Y cuando ella recién se enfermó, los médicos dijeron, ¿Usted de dónde es? ¿de Calama? (si, le respondió la hermana) Ah, por eso entonces (respondieron los médicos). (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/05/2024, Calama)

Es importante mencionar que la población calameña está al tanto de la severa contaminación producida por la minas, es por esto que luchan por planes medioambientales más justos y más restringida, gracias a esto el servicio de evaluación ambiental (SEA), organismo público chileno; vigente con personalidad jurídica y patrimonio propio, se ha visto obligado a abrir un nuevo proceso de participación ciudadana, respecto del proceso de evaluación ambiental de la EIA del proyecto "Desarrollo futuro DMH", debido a las peticiones, preguntas, consultas y fundamentos que los vecinos y vecinas de Calama expresaron al SEA. Lo que obligó a CODELCO alterar significativamente su proyecto inicial (Guajardo Perines, 2024). Mediante esta acción se puede evidenciar cómo es que la ciudadanía de Calama se enfrenta en defensa de la ciudad, la salud y el medio ambiente.

15

Mediante la evidencia ya expuesta se puede evidenciar que las minas de Calama necesitan urgentemente bajar sus niveles de contaminación, siendo este un problema multifacético con efectos devastadores tanto para el sistema socioambiental como para la salud de sus mismos

habitantes, siendo de suma importancia abordar esta situación de manera urgente, participativa y efectiva para mitigar sus consecuencias a largo plazo.

Lugares de recreación

La minería ha aportado en promedio un 15% al producto total de la economía y un 60% a las exportaciones, llegando a representar un 20% de los ingresos fiscales (Solminihaq, Gonzales y Cerda, 2016). Esta actividad minera se ha transformado en una de las principales industrias del país y ha sido parte del proceso de crecimiento de Calama, ya que es aquí donde se concentran las grandes minas y la sede exportadora de CODELCO (corporación nacional del cobre de Chile). Esta misma empresa ha aportado con recursos a los calameños y calameñas, aunque cabe destacar que estos no han sido distribuidos correctamente dentro de la segunda región de Chile, dado que se ofrecen mayores recursos a la capital de la región: Antofagasta, quedando muy pocos en el suelo calameño. Así lo menciona una de las dirigentes: “Antes todos los recursos eran para Santiago, ahora sólo para Antofagasta, y seguimos atrás, seguimos atrás” (Mariela Jorquera, 57 años, presidenta de JJVV Alemania N.5, 08/05/2024, Calama). Pero, a pesar de esa falta, la minera CODELCO ha sido parte de la financiación a la creación de establecimientos de recreación como lo es el museo de historia natural y cultural del desierto de Atacama, donde éste expone la historia y la cultura de los pueblos originarios de esa zona, además alberga valiosos testimonios arqueológicos y etnográficos de las culturas Likan- Antai, Inka y española.

CODELCO es uno de los responsables de la creación de este museo, ya que mayoritariamente los lugares de recreación inician su construcción debido a una alianza entre la empresa minera y la municipalidad de Calama. Estos trabajan en conjunto para crear lugares que alimenten la sociabilidad de los calameños y calameñas, y les ofrezca un momento entre familia, amigos, entre otros. Y, el motivo de apoyar a la creación de estos lugares por parte de la minería, no se mira muy bien entre los vecinos, sobre todo en las juntas de vecinos.

Como menciona la dirigente Ana López “el apoyo de CODELCO a Calama es como un tapabocas, porque ellos saben que quitan salud, pero te dan dinero para proyectos.” (Ana López, 46 años, presidenta de JJVV Vista hermosa sur, 09/05/2024, Calama) y también lo menciona la dirigente Maritza “Codelco, a través de sus divisiones, apoyan al gobierno y a la administración municipal con diferentes iniciativas, pero eso también va de la mano con que el alcalde no meta bulla, por la contaminación, o de vez en cuando lo haga.” (Maritza López, 58 años, presidenta de JJVV Inti-Ray, 08/05/2024, Calama). De esa manera, se relaciona la contaminación con el aporte al desarrollo cultural y se sospecha que lo hacen para dar y recibir, es decir, CODELCO ofrece un gran compromiso para ser parte de la producción de lugares de recreación y así los ciudadanos no reclaman por la constante contaminación a la que están expuestos. Además de este museo, este

año se aceptaron proyectos para los próximos años por parte de CODELCO y la municipalidad de Calama, donde el Concejo Municipal acordó una colaboración con la Corporación del Cobre (CODELCO) para financiar iniciativas como mantención y aseos de calles, estabilización de sitios eriazos, mejoramiento de 12 plazas, mejoramiento del teatro municipal, fortalecimiento del parque oasis (Minería y futuro, 2024).

Estos lugares como el teatro, el parque y las plazas, son partes en donde la gente va y aunque no fueron creados a partir de la empresa estatal, es importante considerar su participación en las próximas remodelaciones, ya que se puede observar la falta de iniciativa que tiene la municipalidad para aportar a su ciudad tanto en ámbitos de limpieza como en seguridad pública, esto es lo que expresa la dirigente Maritza “Calama es una ciudad, siempre han dicho que es uno de los municipios más ricos de Chile, pero la plata no se ve. No se ve. No sé en qué bolsillo se va, pero no se ve.” (Maritza López, 58 años, presidenta de JJVV Inti-Ray, 08/05/2024, Calama).

Es así como CODELCO debe intervenir y llegar a un acuerdo con la municipalidad para financiar estos proyectos que mejoran la calidad de vida de los calameños y calameñas, a pesar de que la municipalidad sea vista como un municipio “pudiente”, CODELCO debe agregar sus recursos para poder impulsar los proyectos y de esa manera, asegurar el cumplimiento de estos mismos.

¿Es Calama *Company town*?

La ciudad de Calama puede ser fuertemente considerada como un *company town* debido a la perspectiva de que posee un fuerte lazo con la minería, desarrolla la vida social de los mineros y hasta construye su propia identidad a partir de este mismo ámbito. Antes de llegar a la ciudad la categorización no sólo era notoria, sino que era un supuesto obvio. Sin embargo, y al pasar los días, la relación de Calama con la minería comenzó a reajustarse frente a nuestros ojos. Si bien esta actividad económica se exclamaba por todos lados, no moldeaba la ciudad de la manera que esperábamos. Al enfrentarnos a la idea de Calama como un *company town* caracterizada por la minería, o Calama como una ciudad independiente, nos encontramos con diferentes ideas.

El Calama minero se ve compuesto en una importante fracción por población flotante, personas que solamente desarrollan una actividad económica en la ciudad y abandonan el espacio en cuanto a lo social, cultural, político, etc. La dirigente Noemi expresó su malestar frente a este fenómeno:

Lamentablemente, acá en Calama como les digo hay mucha población flotante. El mismo trabajador que vive acá, que vive del trabajo de la minería (...) ¿qué hace? Con plata se van a Antofa. Se van a Iquique. Se van a Arica. No gastan lo que ganan acá en Calama. No quieren a su tierra. Porque si ellos se preocuparan dirían chuta, Calama me está dando, yo voy a

darle la mano a Calama. Yo voy a luchar por mi tierra. (Noemi Vega, 61 años, tesorera de JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama)

La ciudad se ve estancada por factores que la terminan por caracterizar cómo una ciudad minera sin considerar su arraigada historia y población en constante lucha contra el estigma. Desde esta perspectiva, Ruth Arredondo nos comenta “Si cerramos la minera no sería nada. Si esto era un campamento, es como un campamento. Aparte de que hay que ser realistas y de eso vive, porque aquí no hay industria como en Santiago, no hay nada.” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/05/2024, Calama). Esta percepción de Calama como un campamento minero es reafirmada por sus propios ciudadanos, quienes reconocen la influencia dominante de la minería en su vida cotidiana. A pesar de los esfuerzos por diversificar su identidad, la esencia minera sigue siendo un componente crucial y definitorio de la ciudad.

La idea de Calama como una urbe se presenta contraponiéndose a la minería e intentando resaltar por sus características propias. Distintas dirigentas expresaron su deseo de Calama cómo protagonista y merecedor de una destacable popularidad. Ana López nos confirma esto: “Como siempre digo, Calama es solamente mirado como una ciudad minera donde se le saca punta (...) Yo siento que Calama es más que eso.” (Ana López, 46 años, presidenta de JJVV Vista hermosa sur, 09/05/2024, Calama). La mirada cambia y la ciudad se reafirma a sí misma. Calama se transforma bajo nuestros ojos en una entidad con su propia lógica y voluntad, enfrentada a la minería y al estigma que le ha provocado. Con el tiempo, esta lucha por la identidad propia ha permitido que sus habitantes encuentren un sentido de pertenencia más allá de la extracción mineral, destacando sus fortalezas culturales y sociales.

Finalmente, entra en duda la verdadera esencia de la ciudad. A pesar de la concepción inicial, la experiencia etnográfica nos demuestra lo contrario. Calama traspasa los límites del asentamiento *company town*. No existe, ni tiene razón de existir, como un medio para la producción minera. Se ha visto en una constante transformación que la deja como un foco de esta actividad económica, sin embargo, Calama no es un *company town*. Sus lazos son innegables y están marcados en toda la ciudad, conectando socialmente a los mineros, los subcontratados y sus familias. Pero traspasa estos límites, se enorgullece de su actividad minera a la vez que reconoce sus facetas multidimensionales expresadas en los cambios que la transforman al día de hoy “Entonces estamos contentos. Ahora tenemos que esperar a que se lleve a cabo. Calama como ciudad se está construyendo para la vida del ciudadano.” (Silvia Tapia 71 años, tesorera de JJVV Vista hermosa sur, 08/05/2024, Calama). Así, Calama desafía la categorización simplista de *company town*, revelándose como una ciudad viva y dinámica que se redefine continuamente, buscando un equilibrio entre su herencia minera y su cambio hacia una comunidad más diversa y resiliente.

Los desbordes del Calama y su carácter de Ciudad

Al hablar de lo que llamamos Calama ciudad, daremos a entender las razones de porque Calama es más que solo minería. Donde comprendemos que Calama es una ciudad compleja de analizar, ya que discernimos que la minería forma parte de lo social, representado en las calles y lugares marcados por un nombre que incluye la palabra “cobre”, de esta forma volviéndolo una parte de ellos. Sin embargo, más que eso, es una ciudad con múltiples personas, algunas permanentes y otras tantas que vienen y van, pero Calama sigue ahí, creciendo día a día. Debido a esto no se le puede considerar un *company town*, ya que la urbanización de Calama es grande y en continuo avance. Al hablar con las personas que nacieron o vivieron gran parte de su vida en Calama, y se les pregunta qué es Calama para ellos sus respuestas son claras: Calama es su hogar, no es un lugar que podrían abandonar. Hay una frase que se repitió “Aquí forme a mi familia”. Las personas nos expresan que saben que a su Ciudad le faltan ciertas cosas, pero que a su vez, Calama lo tiene todo.

Tienen el río Loa, lo que los hace un oasis en medio del desierto, tienen parques, tienen un mall, un aeropuerto, tienen micros, calles pavimentadas, también tienen los problemas que encuentras en todos lados hoy en día, tienen delincuencia, problemas de drogas, tienen miedo, pero también tienen esperanza y deseos.

El sentido de pertenencia

El sentido de pertenencia lo podemos entender como un acto simbólico que posee un carácter cultural y social en donde los individuos se juntan para construir y expresar este sentimiento de pertenecer o identificarse con un sentimiento colectivo. Al recorrer las calles y lugares de la ciudad, notamos la prevalencia de ciertos elementos que podríamos considerar parte del ideario Calameño: el equipo de fútbol Cobrelao, el sol y el cobre. Sin embargo, al conversar con las dirigentas descubrimos más componentes de este sentimiento colectivo que mueve al ciudadano a sentirse orgulloso y parte de la ciudad; el río Loa, el choclo calameño y la propia ciudad de Calama, conocida también como una zona de sacrificio. Esta última siendo la más destacada, y por qué no decir, apreciable.

Por un lado, al caminar por la calle Abaroa nos encontramos con la sede oficial del equipo de fútbol de la ciudad (figura 6), la cual tiene una tienda de accesorios, unas vitrinas con las copas ganadas y un sector en donde te puedes hacer socio del club (figura 7). El Club de Deportes Cobrelao, cuya actividad principal es el fútbol masculino y femenino, es uno de los elementos más destacados dentro del sentimiento colectivo. Tal como su nombre expresa; Cobrelao no sólo representa el recurso natural principal de la zona, sino que también conecta simbólicamente con el paisaje y la identidad local.



Figura 6: Calle Abaroa, sede Cobreloa. Fuente Elaboración propia.



Figura 7: Accesorios en venta. Elaboración propia

En consecuencia, esto último es algo que encontramos más allá del nombre del equipo; los colores, la mascota y sus sobrenombres, son rasgos simbólicos y característicos de la conexión que existe con el entorno natural de la ciudad; el árido desierto, el cual además de ser café posee otros

componentes, tales como sus anaranjados cerros, sus áridos y desérticos valles que tienen presencia de fauna y flora. Por ello, la relación simbólica que existe entre los calameños y los jugadores del equipo naranja o los zorros del desierto devela el orgullo local tanto de los jugadores como de los ciudadanos con su lugar de origen. “Todos adoran a Calama y a Cobreloa” (Silvia Tapia, 71 años, Tesorera JJVV Vista Hermosa Sur, 08/05/2024, Calama).

Asimismo, al buscar información sobre Calama, evidenciamos que el choclo calameño es un factor crucial en la conformación del calameño. Para dar un poco de contexto, el aniversario de Calama se celebra cada 23 de marzo, acompañado de diversas actividades para conmemorar y celebrar. Una de las actividades más destacadas es la tradicional Feria de la Provincia del Loa (Feploa); la cual busca revelar la importancia del trabajo que se hace en la provincia. Dentro de estos trabajos tenemos la importancia de la gastronomía local, de la cual destaca el choclo calameño, vendiéndose en cada stand en sus distintos formatos de preparación: como pastel, humita y cocido. A su vez, el año pasado fue declarado patrimonio de la comuna, como afirma Arturo Bruna (2023), “este tendrá un aspecto simbólico porque busca ponerlo en valor” (como se citó en Calama en línea, 2023). De ahí que, nace la máxima distinción municipal, denominada Galardón Mazorca de Oro río Loa, la cual destaca y reconoce a personas destacadas de la comunidad, es decir, que han contribuido de manera significativa al desarrollo social, cultural, deportivo, educativo y/o empresarial. Por tal razón, este premio promueve valores comunitarios positivos y preserva la memoria histórica y cultural de la ciudad. Es un reconocimiento que impulsa el desarrollo integral de la comunidad calameña, que, al mismo tiempo, destaca la importancia del maíz como simbolismo agrícola y cultural, que además de su carácter valorativo conecta con las raíces y la sociedad calameña. \\Al conversar respecto a las costumbres de Calama, me di cuenta de que el choclo calameño es un rasgo muy característico de mi ciudad// (Paula Romero cuaderno de campo, observación participante, 05/05/2024); \\Durante la entrevista con la señora Silvia Tapia, nos comentó que los choclos calameños eran los más ricos que había probado, invitándonos a venir en marzo a probarlos.// (Martina Vargas cuaderno de campo, observación descriptiva, 08/05/2024).

21

Por otro lado, la denominación zona de sacrificio y la extrema aridez del desierto, es un símbolo de resistencia y adaptación en la vida del calameño, siendo un recordatorio de la capacidad que han tenido y seguirán teniendo para sobrevivir, o, mejor dicho, vivir en condiciones adversas por su clima y medio ambiente. “Consideramos que Calama calza en la caracterización de zona de sacrificio, ya que la identifican tres factores, que han sido común denominador en las comunas caracterizadas bajo este término” (Silva, I. 2019). Sin embargo, este aspecto: vivir en una zona de sacrificio, es lo que destacamos, ya que para los habitantes de la ciudad no es un esfuerzo, no es eso lo que apreciamos, sino más bien, lo mejor que pudieron haber hecho, como afirma Maritza “Yo siempre digo que, para mí este es el mejor lugar del mundo, con calles, hoyos, con un montón

de falencias. Pero este es el mejor lugar del mundo, porque es donde más segura me siento, donde más feliz estoy” (Maritza López, 58 años, presidenta JJVV Inti-Ray, 08/05/2024, Calama). Observamos una gran conexión emocional, dado que la mayoría de las dirigentes han construido su hogar y familia alrededor del sacrificio, como señala Silvia “Mi familia es de Ovalle y se vinieron, yo creo hace unos 50 años atrás. Pero ya son calameños todos, casi mis hijos todos nacieron acá” (Silvia Tapia, 71 años, tesorera JJVV Vista Hermosa Sur, 08/05/2024, Calama); y Mariela “Las costumbres que dices acá, que la Pachamama te llama... es verdad. Uno echa de menos su tierra”. (Mariela Jorquera, 57 años, presidenta JJVV Alemania N.5, 08/05/2024, Calama). Estos elementos contribuyen a una percepción positiva de pertenencia y valoración de su lugar de residencia, a pesar de los desafíos ambientales que puedan enfrentar, como expresa Ana “Yo siento que el hecho de que seamos una zona de sacrificio nos hace sentir más orgullosos de nuestra ciudad, ya que a pesar de las falencias... mi sueño es que la gente vea a Calama con los mismos ojos que yo; que ven lo maravillosa que es mi ciudad” (Ana López, 46 años, presidenta JJVV Vista Hermosa Sur, 09/05/2024, Calama).

Otro punto es la dicotomía que existe entre la minería y la ciudad, ya que, en el proceso de crear y fortalecer la identidad, es la comunidad la que genera el relato y no la minería, a causa de esto, en nuestro paso por la ciudad y al hablar con las dirigentes haya un rasgo común; que a pesar de que la minería se contrapone a la idea de la ciudad que quieren, es a su vez, parte de su ideario. El calameño se siente orgulloso y presume de su poder adquisitivo gracias a la minería, como opina Ruth “Es la única ciudad de Chile que se vende a lucas, se vende a plata. Entonces la gente aquí es bien feliz” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/05/2024, Calama). Al mismo tiempo que para reafirmar su valía y ufanía con personas de otras ciudades que encuentran que Calama no es bonito o no tiene una buena calidad de vida, lo económico aparece como respuesta, o también, como defensa ante los despectivos comentarios, como expresa Silvia “Y nosotros le hacemos bromas a nuestros arrendatarios de Temuco y Arica, porque ellos vienen, trabajan, se llevan la plata y se van, pues encuentran feo calor...Y nosotros les decimos viven a costillas de nosotros” (Silvia Tapia, 71 años, tesorera JJVV Vista Hermosa Sur, 08/05/2024, Calama). De manera que, pudimos comprender que el calameño a pesar de tener una discusión sobre la minería y la mala imagen que proyectó hacia afuera, la defienden y la hacen parte de su ideario y relato ante los malos comentarios del afuerino, como señala Ana “El calameño es peleador para defender a su ciudad” (Ana López, 46 años, presidenta JJVV Vista Hermosa Sur, 08/05/2024, Calama).

En conclusión, Calama es una tierra con muchos aspectos que provocan que exista una identidad calameña, la cual se siente orgullosa de vivir o haber llegado a vivir aquí, ya que esta tierra los acogió y abrazó para que pudieran asentar su hogar, como señala Eliecer Chamorro, alcalde de

Calama “Esta tierra los abrazó y adoptó, nacieron en esta tierra” (Eliecer Chamorro, 50 años, alcalde de Calama, 09/05/2024, Calama).

La demografía de la movilidad de Calama

Calama, a lo largo de los años, ha experimentado una constante movilidad poblacional. Esta rotación continua se debe a diversos factores, los cuales desarrollaremos más adelante. Sin embargo, algo que queda claro es que “La minería, como actividad principal del sector, ha sido la causa del importante crecimiento urbano que ha tenido la ciudad, el cual debería visualizarse en el territorio mediante la expansión a través de nuevos barrios, poblaciones y condominios cerrados” (Masetti, 2021, p. 5). A través de este crecimiento laboral, Calama ha visto aumentar su población, lo que, a su vez, ha llevado a que varios de sus habitantes originales se vean en la necesidad de emigrar.

Existen diversos motivos por los cuales los actuales pobladores llegaron a la ciudad, considerando que muchos provienen de otras regiones. Algunos son atraídos por el clima, como comenta la señora Patricia: “Vine de vacaciones en invierno y me encantó. Me encantó el sol.” (Patricia, presidenta JJVV Termas de Puritana, 08/05/2024, Calama). Sin embargo, la mayoría llega en busca de oportunidades laborales; muchos llegan jóvenes, se establecen y forman una familia. “Hay muchos faeneros que vienen, trabajan y se hacen una familia acá.” (Noemí Vega, 61 años, tesorera JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama). Los habitantes establecidos en Calama tienen una visión familiar de la ciudad, lo que los lleva a preocuparse por la calidad de vida en la zona, su seguridad y sus necesidades inmediatas y futuras. A pesar de ser vista como una ciudad minera, “es más que un pueblo minero. Es una ciudad. Es una ciudad que acoge a todo, a todo, a todo.” (Noemí Vega, 61 años, tesorera JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama). Establecerse y formar una familia en Calama les inspira a desarrollar mejoras para la ciudad, al mismo tiempo que les hace conscientes de sus carencias.

23

Aunque Calama ofrece una gran cantidad de oportunidades laborales, estas suelen concentrarse principalmente en el sector minero. Por lo tanto, los jóvenes que desean estudiar una carrera profesional se ven en la necesidad de trasladarse, aunque sea de manera temporal, para poder acceder a una educación especializada. la presidenta de la junta de vecinos Vista Hermosa nos comenta al respecto “A lo mejor que todavía nos falta mucho en el tema de la educación, ya que no tenemos una universidad” (Ana López, 46 años, presidenta JJVV Vista Hermosa Sur, 09/05/2024, Calama). La población, debido a esta situación, tiende a estar en constante movimiento, como menciona Ruth: “La población ha envejecido porque los jóvenes se van a estudiar o trabajar a otros lugares y no vuelven” (Ruth Arredondo, 55 años, presidenta del Conjunto Habitacional Turnac Huasi, 06/04/2024, Calama). A partir de diversos comentarios, se concluye que Calama no es el

lugar ideal para ejercer una profesión y establecerse. Por ejemplo, Silvia, quien trabajó varios años en el área de salud como tens, señala: “Los médicos llegan recién salidos de la universidad. Adquieren experiencia y se van a especializar. Y pues, no vuelven a Calama porque dicen que les conviene educar a sus hijos en otro lugar” (Silvia Tapia, 71 años, tesorera JJVV Vista Hermosa Sur, 08/05/2024, Calama).

La población de Calama está en constante cambio, y aunque esto pueda presentar algunos inconvenientes, sería incorrecto considerar esta movilidad como un problema. Gracias a este flujo constante de personas, muchas familias nuevas se han establecido en la ciudad. Por lo tanto, los calameños están muy acostumbrados a la llegada continua de nuevas personas, incluidos extranjeros, como menciona Patricia: “Extranjeros siempre hemos tenido en todo caso. Siempre estamos acostumbrados” (Patricia, presidenta JJVV Termas de Puritana, 08/05/2024, Calama).

Áreas verdes: sitios eriazos, parques y plazas

//Al aterrizar en Calama, el simple hecho de divisar las calles me hizo comprender que este sería un lugar muy árido, algo posiblemente limitado en el contexto de áreas verdes, no lograba divisar brotes de vegetación en la calle, además logré observar árboles secos en distintos lugares de la ciudad// (Amanda cuaderno de campo, observación descriptiva, 05/05/2024). Como externas a la ciudad, consideramos que el color que caracteriza a Calama es el café, siendo este un terreno árido que presenta limitación en la presencia del color verde, ya que los árboles cuentan con pocos espacios para crecer dado el clima de la región. Los ciudadanos buscan que las áreas verdes se vean en abundancia, ya que las que existen son escasas. Es en este lugar donde se formó una ciudad con una flora y fauna y un crecimiento poblacional a través del paso del tiempo, pero mientras la población sigue creciendo, se necesita analizar la calidad de vida de estas personas, sobre todo si se toma en cuenta su entorno, principalmente las áreas verdes. Estas son definidas por el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago como:

Superficie abierta, natural o artificial, de dominio público o privado, donde la vegetación juega un rol importante. (...) Se incluyen dentro de la categoría de área/espacio verde los parques, las plazas, las áreas deportivas, los cementerios parque, áreas residuales tratadas, rotondas, enlaces, bandejones, jardines públicos, bordes de río, áreas silvestres protegidas y, en definitiva, todo espacio con presencia de cobertura vegetal. (Gobierno Regional Metropolitano de Santiago, 2012. p. 51)

Es así que la ciudad de Calama cuenta con 291 plazas y 23 parques, los cuales como menciona Valdivieso (2016) son deficientes para el oasis que es Calama, donde se presentan pequeños espacios verdes y públicos. Además, es importante mencionar que la OMS recomienda a manera

internacional que una ciudad debe tener al menos 9m²/habitante y Calama solo tiene 2,54 m²/habitante de área verde (CENSO, 2017) (Palacios, 2022). Por lo cual, las áreas verdes presentes en Calama no son suficientes para la cantidad de habitantes que contiene, y si se incluye las áreas verdes como una pronta solución a la gran contaminación que tiene la ciudad debido a la minería, estas de igual manera quedan deficientes ante la gran contaminación que afecta a los residentes, por el Decreto Supremo N° 57/09 del MINSEGPRES Calama se ha declarado como zona saturada por el material particulado respirable MP10, más la presencia de metales pesados (Cu, Pb, Cd, Hg, etc.), metaloides (As) e hidrocarburos generados por efluentes líquidos y sólidos (Bustos, 2016). Por ello, en contexto de las áreas verdes, no se muestran mayores méritos dentro de la ciudad, ya que como se mencionó anteriormente, estas siguen siendo deficientes para la cantidad de contaminación que hay, dado que las únicas áreas verdes que se tienen son el parque el Loa y el parque Oasis, los cuales constan con varios lugares de esparcimiento y recreación, //Se me hace tan extraño un lugar sin plantas frondosas // (Sofía Arce cuaderno de campo, observación participante, 05/05/2024).

// En el contexto de mis vivencias como sureña, donde estoy acostumbrada a ver mucha diversidad ecológica en mi día a día, tengo que admitir que visitar ese parque me hizo muy feliz, reconectar con la naturaleza en una ciudad que a mis ojos se ve tan seca es reconfortable, es por esa misma razón que considero que el parque del Loa es muy importante para el sistema ecológico en la ciudad de Calama, donde su cuidado y resguardo es de suma importancia, ya que este parque ha de ser considerado una de las áreas verdes más grandes de la ciudad//. (Amanda cuaderno de campo, observación descriptiva, 05/05/2024)

Y, estos parques, en especial el parque el Loa (figura 8 y 9) es el que le ha dado mayor esperanza a los calameños y calameñas, que ansían más áreas verdes que puedan ayudar a la ciudad y a ellos mismos.



Figura 8: Parque el Loa. Elaboración propia.

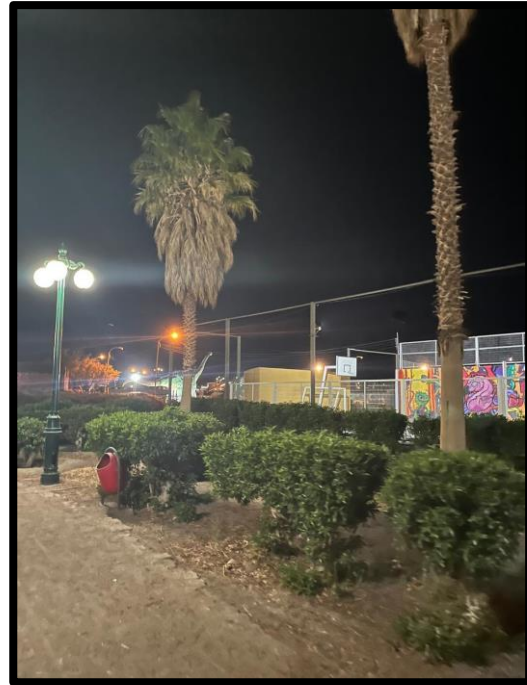


Figura 9: Parte trasera del parque.
Elaboración propia.

Como lo menciona la dirigente Silvia “Es necesario hacer más verde para ayudar a que el aire se limpie. Está muy contaminado” (Silvia, 71 años, tesorera de JJVV Vista hermosa sur, 08/05/2024, Calama) y la dirigente Mariela:

Porque, claro, tenemos una ciudad seca, pero si ponen áreas verdes nos ayudaría también a tener pulmones verdes para la contaminación, nos ayudaría un montón. Se vería más bonita la ciudad. La gente la vería de otra manera.... lo único que tenemos, son esos cuatro arbolitos que están chiquititos que cuidamos como hueso santo. (Mariela Jorquera, 57 años, presidenta de JJVV Alemania N.5, 08/05/2024, Calama)

26

Desde el testimonio de calameñas se puede entender las faltas de áreas verdes que tienen varios sectores (figura 10) y las pocas que hay, han sido instaladas por parte de los mismos vecinos.

Hay múltiples sectores dentro de la ciudad que no tienen áreas verdes, lo que se evidencia en la población Alemania, //Al lado de la sede vecinal de la población Alemania del sector poniente, podemos observar un gran peladero, el cual llama la atención, porque en él se podría construir algún espacio comunitario para los vecinos del sector// (Paula Romero cuaderno de campo, observación descriptiva, 08/05/2024).



Figura 10: Áreas verdes de la población Hernán Cortes.
Elaboración propia

Tal cual como se muestra en la foto (figura 11 y 12),

// la ciudad tiene un mal equilibrio con las áreas verde, lo único que tiene área verde es el parque Loa y el parque Oasis, pero lo demás se ve un poco seco// (Antonia Medina cuaderno de campo, observación participante, 05/05/2024).



Figura 11: Áreas pública. Elaboración propia



Figura 12: Áreas pública. Elaboración propia

Esto se menciona con Palacios (2022), donde la sequedad es sinónimo de un deterioro, así es como especifica que el deterioro de las áreas verdes es preocupante; de las 291 plazas que existen en Calama, el 54% posee puntajes en el rango inferior de calidad, seguida por un 37,6% en el rango intermedio y solamente el 8,4% en el rango superior. Es así que observamos que el tema del medio ambiente problematiza la vida de los calameños y no solamente en su salud, sino también en su identidad como parte de un territorio, “Y aparte que igual acá es complicado el tema del clima... es más seco, igual uno entiende. No vamos a pedir, así como árboles frondosos si estamos en el desierto, ¿cierto? Pero que sí haya más parque donde haya más vida familiar” (Ana López, 46 años, presidenta de JJVV Vista hermosa sur, 09/05/2024, Calama). Bajo esa línea, “cuando fui a entrevistar a la señora Mariela, veía como ella con sus vecinos hacían todo lo posible para cuidar sus tres árboles y la desesperación que tenía para que el gobierno la escuche// (Antonia Medina cuaderno de campo, observación participante, 08/05/2024). “Calama es un oasis. Entonces, ¿por qué no agradecer y bendecir lo que la naturaleza nos da? esta es una tierra bendecida.... ¿por qué la desperdiciamos haciendo nada?” (Noemi Vega, 61 años, tesorera de JJVV José Miguel Carrera, 07/05/2024, Calama). La gente exige áreas verdes porque quiere que su ciudad mejore, que su tan querida ciudad se vuelva tan bonita como ellos la ven.

Es así como las personas no se conforman con lo poco que le han dado, sino que exigen una intensificación de áreas verdes dentro de la ciudad, porque al fin al cabo, saben que Calama sólo es reconocida por su minería, por ser la ciudad que más exporta minería dentro de Chile, como menciona una dirigente “Chile no nos pesca y ni siquiera porque damos plata al país nos pescan, yo creo que lo único que toman en cuenta de Calama es la minería, no existe Calama para los chilenos, solo la minera.” (Maritza López, 58 años, presidenta de JJVV Inti-Ray, 08/05/2024, Calama). Quieren cambiar esto, porque cuando vas a Calama no sólo ves minería, sino también gente buena, niños, adolescentes, choco y amor, porque es una ciudad y no sólo una ciudad minera, sino una ciudad como cualquier otra de Chile. El deseo de sus ciudadanos es que Calama se vea como una ciudad, porque ellos sí lo sienten de esa manera y quieren que cualquiera que vaya con el prejuicio de que solo existe por minería se vaya con otra mirada; “Y eso queremos, que siga viniendo gente y que se encante con nuestra ciudad” (Mariela Jorquera, 57 años, presidenta de JJVV Alemania N.5, 08/05/2024, Calama), porque ellos saben que en algún momento la minería pasara por encima de su ciudad, pero les interesa el presente, ellos ahora quieren su ciudad soñada: “La mejor ciudad de Chile, con muchas áreas verdes, lugares de esparcimientos para llevar a los niños y adultos mayores, que tengamos donde ir a pasar una tarde. Que nuestros niños se sientan orgullosos de la ciudad, su ciudad.” (Mariela Jorquera, 57 años, presidenta de JJVV Alemania N.5, 08/05/2024, Calama).

Calama es como se observa en la foto (figura 13), posee un nuevo parque; el parque Oasis, no obstante, no es suficiente antes los pocos lugares de recreación. Sin embargo, sus habitantes no renuncian a su ciudad y toman cualquier oportunidad para mejorarla, porque aman su Calama. “A pesar de todo, me gusta mi calamita.” (Ana López, 46 años, presidenta de JJVV Vista hermosa sur, 09/05/2024, Calama).



Figura 13: Calle Pedro de Valdivia, a la derecha se encuentra el parque Oasis.
Elaboración propia

Vinculación minería-ciudad

Durante nuestros días en Calama, fuimos notando que la minería está muy vinculada con la historia del lugar y que de alguna forma la ciudad acepta a esta como parte de su vida. Esto en el sentido de que consciente o inconscientemente, la ciudad de Calama funciona junto a la minería y a la vez separada de esta. Podemos apreciar su relación cuando sabemos que la mayoría de las personas (ya sea ellas mismas o sus familias), llegaron allí por la minería y esta no es comprendida como algo negativo, se sabe que posee una alta contaminación y que con el paso del tiempo esta puede causar daños irreparables en la salud de las personas, pero al hablar con las dirigentas, ninguna expresó que esta debía acabar. Al fin y al cabo, la minería es el trabajo de la mayoría de las personas, que en muchas ocasiones son el sustento de una familia.

También, lo podemos ver ejemplificado en los recuerdos que encontramos en pequeños puestos,

donde la mayoría eran representaciones en cobre, como pequeñas carretillas, que representarían la minería y otros con una llama y el sol de fondo, pero la gran mayoría de estos en cobre (figura 14).



Figura 14: Puesto de artesanías de la Asociación gremial de artesanos y emprendedores y microempresarios. Elaboración propia

Mientras que esta separación que mencioné, la encontramos cuando nos adentramos más en la ciudad, en la cual hay de todo, ferreterías, supermercados, un mall, múltiples negocios, variados tipos de edificios, micros que les permiten movilizarse, entre muchas otras cosas. Cosas que no tienen que ver con la minería, que simplemente son parte de lo que es la urbanización, de lo que posee una Ciudad. Una ciudad en la cual las personas pueden salir a pasar su tiempo libre, un lugar donde la gente forma su familia y donde decide quedarse. Por supuesto que en Calama no lo tienen todo, aún le faltan cosas, pero es algo que sucede en todas partes, no solo en este lugar.

Al término de nuestra etnografía, comprendimos que la minería está inserta en lo social, funcionando en conjunto y por separado. El cobre, como material y como palabra, lo encuentras mientras caminas por las calles, o en su propio equipo de fútbol, Cobreloa, haciendo un juego de palabras con el cobre, la minería y Loa, el río que atraviesa Calama, ese que nos demuestra que

Calama es un Oasis. Y, finalmente, si con todo esto que te digo no es suficiente y deseas ver más pruebas de la relación entre la minería y Calama, pues lo encontrarás en su lema: Calama, tierra de sol y cobre. (figura 15)



Figura 15: Lema de Calama. Elaboración propia

CONCLUSIONES

Finalmente, ya hemos analizado cada uno de los aspectos más relevantes respecto a lo referido a si es posible considerar a la Calama una ciudad, siendo este el momento idóneo para expresarlo. Nosotras concluimos que Calama sí es una ciudad, que, si bien posee espacios y lugares separados de la minería, a su vez admitimos que posee una alta representación en base a esta misma. Siendo esto así, notamos que Calama en este momento está definiendo su propia identidad, siendo esta la razón por la cual encontramos constantes contradicciones entre sí. Por todo lo hablado con las personas tenemos fe y esperanzas para creer que Calama seguirá creciendo cada vez más y si bien el futuro puede parecer incierto, creemos que Calama seguirá allí por muchos años más y la minería no acabará con esta.

En la experiencia etnográfica presenciamos la conformación de la identidad Calameña, una identidad que hasta el día de hoy se sigue construyendo. No podemos afirmar con certeza aún la estabilidad de Calama como una ciudad totalmente configurada, pero sí podemos asegurar que posee una esencia que está evidentemente en camino a serlo. La historia minera del lugar es una pieza importante de su pasado, pasado que no olvida y del que se enorgullece. Pero Calama está en plena transformación alejándose parcialmente de sus orígenes, transitando a una comunidad más compleja y diversificada. Este proceso se presenta ante nuestros ojos reflejando las esperanzas de sus habitantes, quienes trabajan incansablemente por la reformación de su Calama para que trascienda de su pasado y aloje un entorno dónde su vida pueda ser desarrollada con plenitud.

Como grupo estamos muy satisfechas de haber visitado la ciudad de Calama, específicamente en haber vivido el privilegio de visitarla en su plena conformación de ciudad. Descubrir y ahondar en esta hermosa tierra, recordaremos por siempre a su gente, la bella amabilidad que caracteriza al calameño, su fiel sentimiento de querer hacer conocida su ciudad, su cultura, su implacable historia, y vivir su orgullo presente a cada paso que damos en la ciudad. Estamos realmente muy agradecidas de haber vivido y compartido esta experiencia juntas, logrando una experiencia etnográfica llena de nuevos conocimientos y valores, desarrollándonos como antropólogas formalmente por primera vez en nuestras vidas. Este trabajo de campo significó un antes y un después en nuestra historia, comprendiendo que esta experiencia logró cambiar nuestra opinión en distintos temas y a su vez nos llevó a conformar una propia visión de lo que conocemos como Calama. Y, así mientras las luces de la ciudad alumbraban el anochecer, nosotras nos despedimos de esta hermosa ciudad que nos vio crecer.

BIBLIOGRAFÍA

Admin. (2023, 24 marzo). Este sábado declararán el choclo calameño como patrimonio de la comuna. Calama En Línea. <https://noticias.calamaenlinea.cl/calama/este-sabado-declararan-el-choclo-calameno-como-patrimonio-de-la-comuna/>

Biblioteca del congreso nacional de Chile. (2009). Ley Chile - Decreto 57 (30-may-2009) M. Secretaría General de la Presidencia - Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. BCN. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?i=1002803>

Bustos, C (2016). PLAN REGULADOR COMUNAL DE CALAMA.

Camara.cl. (2023). Comisión de Medioambiente analizó plan de descontaminación de Calama. camara.cl. <https://www.camara.cl/cms/comision-de-medioambiente-analizo-plan-de-descontaminacion-de-calama/#:~:text=Record%C3%B3%20que%20siete%20de%20diez,nivel%20nacional%2C%20seg%C3%BA%20el%20Minsal.>

Cepada Francese, C. (2015). El movimiento ciudadano en Calama. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136135>

Guajardo Perines, R. (2024, Julio 23). Resolución Exenta N ° 202402001110. infofirma.sea.gob.cl. <https://infofirma.sea.gob.cl/DocumentosSEA/certInfoAjaxModal?docId=2024/07/23/6e8f-3bba-4a46-b5f8-bcce7b4f0286>

Instituto Antofagasta recursos naturales renovables. (2012). Gestión ambiental "Contaminación en Calama".

La Tercera. (2023). El mapa del cáncer en Chile: cómo ataca según cada región. La Tercera. <https://www.latercera.com/la-tercera-sabado/noticia/el-mapa-del-cancer-en-chile-como-ataca-segun-cada-region/MPEYKYB22VGBRNU2QECG37VE3Q/#>

Masetti En. (2021). La inmigración reciente en Calama y su relación con el espacio urbano. Un caso de estudio en el Norte de Chile <http://hdl.handle.net/2445/180604>

Minería Chilena. (2009). 95 % de la contaminación de Calama proviene de mineras. mch.cl. <https://www.mch.cl/negocios-industria/95-de-contaminacion-de-calama-proviene-de-mineras/#>

Minería y futuro: Municipalidad de Calama y Codelco acuerdan inversión de 100 millones de dólares para proyectos locales (2024). Minería y futuro. Recuperado de <https://www.mineriayfuturo.cl/noticias/municipalidad-de-calama-y-codelco-acuerdan-inversion-dd-100-millones-de-dolares-para-proyectos-locales/>

Ministerio del Medio ambiente (2022) ESTABLECE PLAN DE DESCONTAMINACIÓN ATMOSFÉRICA PARA LA CIUDAD DE CALAMA Y SU ÁREA CIRCUNDANTE. Diario oficial de la república de Chile: 1-20

Palacios, P. (2022). Ciudad oasis conexión de flujos urbanos y sistemas naturales en Calama, desierto de Atacama, Chile. Pontificia Universidad Católica de Chile. Chile.

Porteous, J. D. (1970). The Nature of the *Company town*. Transactions of the Institute of British Geographers, 51, 127–142. <https://doi.org/10.2307/621766>

Porteous, J. D. (1978). Urban Symbiosis: A Study of *Company town* Camp Followers in the Atacama Desert. North-South Canadian Journal of Latin American Studies, 3(5–6), 210–221. <https://doi.org/10.1080/03841367.1978.10816461>

Postedin. (2022, 19 mayo). Mina Chuquicamata: un hito en la historia de Calama - Inmobiliaria Nueva Urbe. Inmobiliaria Nueva Urbe. [https://www.inu.cl/mina-chuquicamata-historia-calama/#:~:text=La%20historia%20de%20esta%20mina,\(Chilex\)%20para%20explotar%20Chuquicamata.](https://www.inu.cl/mina-chuquicamata-historia-calama/#:~:text=La%20historia%20de%20esta%20mina,(Chilex)%20para%20explotar%20Chuquicamata.)

Segovia et al. (2011). Historia y Sociedad del Departamento del Loa, Calama una mirada desde los archivos. El municipio y la construcción social del espacio 1879-1975. ORIZONTA PRODUCCIONES DIGITALES, Chile.

Silva, I. (2019). Calama, zona de sacrificio. Colegio Médico de Chile. https://www.colegiomedico.cl/wp-content/uploads/2019/07/4.-CALAMA-ZONA-DE-SACRIFICIO-2-Ivan-Silva-1_compressed.pdf

Solminihaq, H, González, L, Cerda, R (2016). Productividad CODELCO. CLAPES UC: 1-8.

TRADICIÓN E INNOVACIÓN EN QUINCHAMALÍ: UNA RADIOGRAFÍA DEL MOMENTO TRADITION AND INNOVATION IN QUINCHAMALÍ: AN X-RAY OF THE MOMENT

Javiera Cartes, Martín Gaete, Martín Letelier, Antonia Moreno, Remigio Núñez,
Matilde Palma.

RESUMEN

Investigamos a las/os alfareras/os de la zona de Quinchamalí para establecer una comparativa histórica y un quiebre respecto algunas de las bibliografías leídas antes de la experiencia etnográfica. Esto, con el fin de determinar si las formas de producción de las/os alfareras/os han variado con el tiempo, en base a los procesos inducidos por la modernidad que han condicionado las estructuras tradicionales de la forma de producir o crear la alfarería, introduciendo así una ruptura en su tradición. Junto con lo anterior, se indagó acerca de la existencia de un “canon” que rige la tradición alfarera, o si esta puede o no incurrir en una innovación en cuanto a sus procesos de producción. Se otorgó especial atención a la cadena operativa de la producción alfarera en donde se reconoció aquel paradigma implícito antes nombrado, la tradición. Por esto, nos guiamos sobre si ¿es el objeto alfarero concebido con una finalidad cultural ligada a una tradición o es más bien una mercancía que pasa por cambios e innovaciones?

Palabras Claves: greda, tradición, innovación, alfarería, Quinchamalí, ornamental.

RELATO ETNOGRÁFICO

Por la autopista del Itata, que atraviesa a las regiones del Ñuble y Bío-Bío, y a 31 kilómetros al suroeste de Chillán, la capital regional del Ñuble, se encuentran Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca. Atravesados por el estero Colliguay, que baja desde el río Ñuble en dirección norte-sur, sus habitantes, que en Quinchamalí son alrededor de 1.279 personas, según el CENSO de 2017, (INE, 2017), representarían algo así como un 0,8% de la población de Chillán. Gran parte de estas personas habitan en viviendas dispersas por las pocas calles del pueblo y sus alrededores, y varias y varios son alfareras y alfareros. Portadoras, difusoras y manufactureras de un estilo de cerámica o loza negra brillante, que puede ser, dependiendo del sector y de la familia, utilitaria y/o ornamental, este oficio dice tener probables raíces en el pasado precolombino de la zona. García Roselló (2008), recoge en su texto una cita de Valenzuela (1957) quien hablaba de los orígenes alfareros de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca como un oficio nacido desde las poblaciones nativas de la zona: “Durante la época colonial una reducción de indios Pehuenches o mapuches que dejaron sentada fama de hábiles alfareros” (Valenzuela 1957: 28, en García Roselló, 2008, Mazzini, 1936). Montecino (1986) y Lago (1958), también ubican el origen de la cerámica de Quinchamalí en el pasado precolombino y

colonial, denominando a la zona como un “pueblo de indios”, que se desarrolló en tiempos coloniales, y que desde esa época, ya tenía fama por su tradición alfarera y más tarde por estar su expresión ligada a la vida y necesidades del campo chileno. Esta idea volvió a ser mencionada en algunas de las entrevistas realizadas durante el trabajo etnográfico, pues la profesora de la escuela de Quinchamalí, María Ester Gutiérrez, nos dice que:

Nosotros hicimos una recreación en el paseo peatonal acá en Chillán de Quinchamalí en fotografías antiguas. Y ahí yo aprendí que Quinchamalí, en el año mil quinientos y tanto, estaba poblada por gente mapuche, o de origen mapuche. Era un sector mapuche, y la greda partió por los mapuches. Porque ellos empezaron a ver con qué, en qué guardar sus semillas y sus cosas entonces ellos empezaron a hacer vasijas de greda. Encontraron esta tierra generosa, y empezaron a ver qué les resultaba, y las vasijas eran una buena opción y empezaron a guardar ahí, en la greda. (M. E. Gutiérrez, 07 de mayo de 2014)

Lo que sabemos es que la práctica se mantiene hasta el día de hoy. Y en el marco de esta investigación, mujeres y hombres que realizan el oficio, amablemente aceptaron conversar con nosotros y mostrarnos su trabajo, que fue, y en ocasiones sigue siendo, más que una manufactura turística, una sacrificada e inusual forma de ganarse la vida.

(...)pero no alcanza para vivir. Tendríamos que trabajar, así como cuando era joven yo, ¡que a veces dormía 1 hora! ¡Si así es este trabajo aquí... a mí me tocó sola! planificar, hacer toda mi casa, hacer loza, porque a mi marido no le daba, no le daba la plata para edificarla, así que ahí empezamos a edificar y me tocó prácticamente sola. (M. Vielma, 11 de mayo de 2024)

En la bibliografía utilizada y consultada previamente a la experiencia de terreno, se destacan los siguientes trabajos que se utilizarán como antecedentes bibliográficos: “Quinchamalí, Reino de Mujeres” (Montecino, 1986); “Etnoarqueología de la producción cerámica: identidad y territorio en los valles centrales de Chile” (García Roselló, 2008); “Tradición tecnológica y variaciones técnicas en la producción cerámica mapuche” (García Roselló, 2009); la edición N° 11-12 de la “Revista de Arte de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile” (Lago, 1958); “Arte popular Chileno, la Técnica Cerámica en Quinchamalí” (Brito, 1959), y “Cerámica Chilena de Quinchamalí, llamada también de Chillán” (Mazzini, 1936). También estarán presentes los textos que se utilizarán como marco teórico y analítico: “La invención de la Tradición” (Hobsbawm, 2002), “Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad” (García Canclini, 1990), y por último, “Modernidad Líquida” (Bauman, 2022).

Con estas bases, la problemática la abordaremos desde el conocimiento del o la productora sobre la materialidad, junto con sus propios saberes artesanos de la tradición. En su conjunto, fue posible reparar que, en dichas bibliografías, no se expresa una proximidad actual con Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, además, de ser escritos diseñados desde y por un observador con énfasis en la materialidad misma, y no con atención suficiente en la voz del sujeto detrás del trabajo alfarero. Por lo mencionado, decidimos destacar en específico, aquellos textos que jugarán un papel crucial para desplegar nuestra investigación. Ellos son: El escrito de Sonia Montecino, quién trabajó durante los años ochenta en Quinchamalí. Esta autora expresa en su libro “Quinchamalí, Reino de Mujeres” profundidad hacia la vida y la excepcionalidad de Quinchamalí como un espacio límite y exclusivamente propio de lo femenino (Montecino, 1986). Por lo mismo, la autora Montecino gira, en su escrito, hacia el rol de las mujeres como agentes activos de Quinchamalí, quienes han sido la contribución principal a su patrimonio alfarero. Aquí identificamos un primer quiebre respecto de la realidad actual de Quinchamalí, pues el hombre pasa de ser un apoyo oculto en la producción de cerámica, a ser hoy, en ocasiones, reconocido como un alfarero de oficio.

Por otra parte, en “La invención de la Tradición” (Hobsbawm, 2002), se aborda el término “tradición” desde una definición clásica, interpretando la construcción de las tradiciones como espacios inventados bajo las necesidades de legitimidad y cohesión social (Hobsbawm, 2002). La tradición existe en cuanto un grupo humano necesite configurar un sentido de identidad a una situación determinada, que justamente es acompañado por la modernidad (Hobsbawm, 2002). En tanto, Hobsbawm define costumbre como aquel hacer práctico, flexible, sujeto a cambios o adaptaciones que la comunidad o sociedad necesite para Hobsbawm son bases comunitarias naturales, partes de una cotidianeidad en la que el grupo humano se refleja dinámicamente, y que no poseen rigidez e invención, a diferencia de las “tradiciones inventadas”.

Néstor García Canclini (1990), nos explica el cruce entre lo tradicional y lo moderno, que es el lugar en donde se desarrollan culturas híbridas que constituyen a la modernidad misma. Desde lo latinoamericano, García Canclini las define como la cuna de su modernización, con una mezcla de elementos locales “tradicionales” e innovaciones externas (García Canclini, 1990). Dichas hibridaciones responden a las nuevas identidades y dinámicas que existen estratégicamente en la modernidad. Un punto clave dentro de todo lo que aborda, es la concepción de “tradición”, un elemento activo que se configura continuamente en diálogo con ella (García Canclini, 1990). La modernidad entonces reubicaría a lo tradicional, y la tradición se volvería híbrida ante las prácticas culturales.

Por lo anterior, la producción de alfarería suponía una forma de trabajo para solventar el costo de la vida. Pero esto ha mutado, pues las lógicas artísticas, productivas, de venta, manufactura y trabajo en

todo Chile, y en todas sus profesiones y oficios, específicamente en el caso de la loza de Quinchamalí, se han visto afectadas por la puesta en marcha de un sistema de libre mercado.

En Chile hay muchos oficios, y que de alguna manera fueron perdidos por no darle la dignidad a ese trabajo(...) Era más caro, pero duraba más. Nos industrializamos en todos los sentidos al meter, al permitir el mercado... Esta entrada masiva del comercio extranjero. No se protegió. (G. García, 06 de mayo de 2024)

Por esta transformación, y las consecuencias que ella genera en un núcleo productivo y artístico específico, que es Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, se genera un momento sociohistórico en la zona que nos hace cuestionarnos: ¿cómo y cuáles han sido las transformaciones que la modernización y el paso a un sistema económico neoliberal han suscitado en la práctica de la alfarería en estas localidades?

El abordaje teórico de nuestra etnografía tomará lo que el filósofo y sociólogo británico-polaco Zygmunt Bauman ha propuesto como “Modernidad Líquida”; cuyas principales características se pueden ver reflejadas en la situación del oficio locero en Quinchamalí. La intensidad de una modernización en pleno transcurso y apogeo, la vida y las formas en que la sustentamos, se tornarían en una suerte de líquido, sin forma sólida, incapaz de mantenerse en una forma estable y fija, generando innovaciones productivas por los factores modernizadores que alteran a la producción:

Esta modernidad se vuelve “líquida” en el transcurso de una ‘modernización’ obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual, a la manera del líquido (...), ninguna de las etapas consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado. (Bauman, 2022 [2013]p.17)

38

La disolución o “licuefacción” de los modos de vida que podemos llamar “tradicionales”, por no estar incluidos en un marco de “modernidad líquida”, son producidos por una expansión constante y a ritmos acelerados del mercado y por tanto de la oferta de nuevas opciones de subsistencia mucho más rentables que modos precapitalistas como lo es el oficio de las loceras, pero no por ello más concretos o sólidos:

Aferrarse al suelo no es tan importante si ese suelo puede ser alcanzado y abandonado a voluntad, en poco o en casi ningún tiempo. Por otro lado, aferrarse demasiado, cargándose de compromisos mutuamente inquebrantables, puede resultar positivamente perjudicial, mientras las nuevas oportunidades aparecen en cualquier parte. (Bauman, 2022 [2013]p.19)

Esta modernidad, tornada en un sustrato líquido, estaría coartando y transformando algunos de los aspectos de la **cadena operativa** (García Roselló, 2008), de la producción y fabricación de cerámica en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, amenazando con cambiar o acabar con partes de ella.

El común de los relatos entregados por las loceras converge en una misma cuestión: “después de mí, nadie sigue con el oficio” (A. Osorio, 10 de mayo de 2024); “yo me voy con el oficio” (D. González, 7 de mayo de 2024); “cada vez vamos quedando menos” (C. Montti, 8 de mayo de 2024). Casi en su totalidad, las mujeres loceras que poco a poco llegan a la senectud, concuerdan en el punto de que ellas, sea tanto en sus familias como también en el pueblo, son las últimas loceras de Quinchamalí. Son la última generación de sus familias cuyo estilo de vida estuvo ligado a la tierra, herederas de una tradición de vida en el trabajo, criadas en una época donde la vida es sostenida en el esfuerzo y en una íntima relación con la tierra: “La tierra provee” (F. Mariángel, 9 de mayo de 2024). Pocas eran las opciones u oportunidades para trabajar fuera de lo que el territorio y la tradición campesina ofrecía en la vida de las loceras que nacieron, crecieron y se criaron en el campo, aprendiendo el oficio de la greda, propio de Quinchamalí y de Santa Cruz de Cuca.

Es duro permanecer en un oficio que va perdiendo su sentido a través del tiempo, la modernización de la vida y de la sociedad incluye también la inserción de nuevas formas, métodos y artefactos para la vida diaria. Así, junto con la pérdida del valor “útil” que en algún momento se le habría dado a la loza de Quinchamalí, la inclusión de un mercado mucho más abierto y en constante expansión; el acceso a la globalidad y por tanto a elementos, bienes o materias primas importadas; la mayor oferta de posibilidades y acceso a mayores privilegios, son factores que tornan estilos de vida precapitales, como lo es la producción de la greda artesanal, a estilos de vida y de subsistencia basados en el capital y la producción. Muchos son los relatos de las loceras y de sus familias que ya a partir de los años 1990 y 2000, encuentran acceso a nuevas oportunidades y horizontes en donde disponer sus energías y propósitos, oportunidades que a fin de cuentas brindan un sustento mucho más seguro para sostener la vida propia y de la familia. Las posibilidades más amplias de enviar a estudiar a los hijos a la ciudad (Chillán, Concepción o Santiago) evidencia una nueva realidad inscrita en procesos modernizadores que involucran, además de la necesidad de emigrar (Baumann, 2022 [2013]) (especialmente en la generación que suceden a las alfareras), una desafección del origen campesino-indígena producto de una obligación a acceder a nuevas oportunidades que aseguren un modo de vida mucho más sostenible y sin tener que pasar por las vivencias de pobreza y esfuerzo laboral y de vida de la experiencia tan arraigada en la vida de campo y por tanto de las loceras.

La cadena operativa contendría las maneras propias del proceso de elaboración de la cerámica o loza (Creswell, 1976: 6), siendo ésta una “serie de operaciones que llevan de una materia prima en estado natural al estado fabricado” (Creswell, 1976: 6). Ella, como herramienta, permitiría correlacionar al mismo tiempo a la materia, el pensamiento y la naturaleza de la organización social de cada grupo

(Lemonnier 1983; 1993; Roselló, 2009). Esta seriación de técnicas construiría al proceso productivo, a la vez que una o más secuencias de cadenas operativas serían las responsables de definir, forjar, cambiar o mantener una tradición y la tecnología que los grupos utilicen (Roselló, 2009). Según los testimonios recopilados a través de entrevistas en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, y nuestro criterio para ordenarlos, la cadena operativa de esta zona estaría compuesta por dieciséis pasos, y se ordenaría de la siguiente manera:



Figura 1: Regina Pino enseñando las materias primas necesarias para elaborar una pieza.
Fecha: 07 de mayo de 2024, Autor: Javiera Cartes, Archivo personal.

40

La obtención de la greda

La greda negra, principal componente de la arcilla con la que se fabrica la cerámica de la zona, es extraída desde minas o “vetas”, generalmente no muy grandes, que están bajo tierra. Ellas se ubican, en su mayoría, por el camino a Santa Cruz de Cuca, en el cerro San Pedro o en algunos otros predios de Sucesión Ulloa (García Roselló, 2008). Estos terrenos, hoy en manos de privados, no abren ni habilitan el espacio para la extracción de greda por parte de alfareras y alfareros. Esta situación, amenazaría con cortar de raíz el oficio de la alfarería, pues supone en primer lugar, una amenaza a la seguridad de las y los alfareros (quienes son incluso reconocidas como “tesoros humanos” o “guardianas de conocimiento” por la UNESCO), y una barrera para la obtención de la materia prima con la que se produce a la materialidad y se mantiene, finalmente, un estilo de subsistencia y una tradición.

(...) lo tomaron privados. Eran unos viejitos antiguos aquí y lo tomaron los herederos, vendieron, entonces no quieren dar, y prácticamente nosotros tuvimos que robar. Como no eran de aquí, nosotros sacábamos. Pero ahora estamos sonados porque el caballero hizo casa ahí y está ahí po, y en las noches, a las 3 de la mañana cuando se le ocurre manda disparos... (M. Vielma, 11 de mayo de 2024).

Ese es otro problema que hay con la greda, nosotros íbamos a buscar greda allá a San Vicente (...) Yo ahora la compro a una señora que vive pa' allá pa' abajo que la vendía, pero ahora ella no es dueña del pedazo de dónde sacábamos greda, así que ahora no sé cómo hacerlo pa' sacar greda, porque yo me estoy haciendo de la que saqué del año pasado... Entonces ahora voy a tener que buscar a alguien que me venda.... Aquí casi todos tienen greda gruesa.... Yo voy a trabajar hasta cuando mis manos me den nomás, no voy a trabajar más... (M. Fuentes Carrizo, 11 de mayo, 2024)

(...) Pero ya están loteando todos los campos, ya no va a haber greda, no va a haber nada. Lo malo es que dicen "ojalá no muera la artesanía" ¿Cierto? pero es que va a morir, sí o sí va morir (...) Hay poca ayuda, y eso que tienen... hay harto grupo, dos o tres grupos (...), porque de qué me sirve meterme en un grupo si no hay ninguna cooperación, nada. Por último, véndannos greda, pero véndanla un poco más barata, no importa que no la regalen. Imagínate que esta greda tenemos que, la verdad de las cosas, tenemos que andar sacando, robando se puede decir, porque meterse a un predio ajeno ya es robar, sacamos greda así a la mala nomás. El municipio debería comprar ese pedazo de tierra y dejarlo para todos los alfareros. (E. Sepúlveda y su hijo Luis, 08 de mayo de 2024)

41

La preparación de la greda, su armado y proceso de "Oreado"

La greda, para ser trabajada, debe ser mezclada con greda amarilla, que se puede hallar en las vaguadas cercanas al pueblo, por arena y por tierra roja, también posible de obtener de los esteros de la zona. Esos elementos son unidos por las y los artesanos, quienes después de hacer la mezcla, remojan la greda, para pisarla con manos y/o pies. El pisado o amasado se definirá según la cantidad de greda que se tenga, o por la técnica particular de cada alfarera o alfarero, para en un tiempo de aproximadamente una hora, disponer de una mezcla homogénea para moldear una pieza. Después la pieza se empieza a armar y moldear, para luego dejarla secándose u "Oreándose" (García Roselló, 2008). Posterior a este paso, se "compone", es decir, se le hacen las partes a la

pieza de greda, las figuritas que necesita para completarse, para luego dejarla secando nuevamente.

Y, el proceso de la greda, yo la echo a remojar en una jarra, después que le hago todo el proceso de echarla a remojar, después ya cuando ya está blanda como pa poder pisarla, le echo la arena, arena especial, ahí yo veo la cantidad de arena que le echo, y después ya la piso, la piso con el pie, y después que ya está pisada la greda ahí empiezo a armar (...) Después de ya estar pisa la greda empiezo a armar, luego bueno esta ya la dejo que se “oreee”. Cuando está el día con solcito es genial porque en un rato ya está “oreá”, y de ahí ya la compongo, de ahí le pongo las orejitas, y de ahí ya la dejo que se oreo, otro poco más... de ahí cuando está lista la raspo, con una cuchara. (M. Fuentes Carrizo, 11 de mayo de 2024)

Antes del fuego; el bruñido, el encolado y el brillo

Con el bruñido se busca dejar lisa y texturizada a la pieza. Esto se logra mediante el raspado o alisamiento de la greda con agua y piedras lisas, generalmente obtenidas de los ríos y esteros que la geografía del lugar ofrece. Posterior a esto, la pieza es “encolada” con el “color rojo”, una tierra rojiza que se torna líquida, similar en composición a la tierra roja utilizada para la mezcla de la greda señalada al inicio. Entonces, la figura es cubierta de “colo rojo”, o “engobe rojo”, a veces siendo sumergida o bañada con un paño, para que este líquido rojo cubra, proteja y suavice a la pieza antes del pintado y el cocimiento. Cuando el “colo rojo” se seca sobre la pieza, es usual que las alfareras y alfareros vuelvan a bruñirla, y luego a pasarle algún tipo de grasa o aceite (comúnmente enjundia de gallina o pasta de papa), para emparejar la pieza, darle brillo y obtener una textura aún más lisa y suave (García Roselló, 2008). Luego de estos pasos, vendrá el pintado.

42

Yo tengo que ir mojando, tonce ve, con esta la voy raspando y la paso con un bruñidor de piedra (...) y después ya la dejo que se encole, pa encolarla ocupo un colo colorao, pa bruñir después, después que le hago todo el proceso a la pieza y la compongo, la raspo, y después ya le paso con agua, ya le mando la encola por fuera y por dentro, y de ahí ya la bruño, con un bruñidor de piedra ojala suavcito la bruño, y ahí después que ya está bruñida le hago la figura por fuera con un clavo, con una lerna, con lo que sea. (M. Fuentes Carrizo, 11 de mayo de 2024)

El pintado

Con el pintado las alfareras y los alfareros se refieren a “dibujarle”, mediante el raspado de la pieza, un motivo a la pieza de greda. Esto se realiza con ayuda de un clavo, una aguja de vitrola, o alguna clase de objeto fino y cortopunzante capaz de rayar la greda. Se cree que, en sus inicios, esta acción

era realizada mediante ramas puntiagudas de espino, pues la utilización de agujas de vitrola se haría efectiva recién con la popularización del gramófono (Valenzuela, 1957, en García Roselló, 2008). La iconografía de los dibujos en la greda estaría representando el contenido temático y artístico que es Quinchamalí (Panofsky, 1972), pues las líneas, colores y volúmenes del pintado en greda tendrían relación directa con el mundo visual propio de la zona. Además, funcionarían como un significado fáctico y expresivo, lo que hace pensar que las alfareras y alfareros de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca efectúan sus trabajos con base en los significados primarios o naturales de la zona (Panofsky, 1972), por su cualidad de objetos cotidianos y nacidos de la experiencia. No obstante, y muy a pesar de la explícita referencia a la geografía y al ser de Santa Cruz de Cuca y Quinchamalí que las figuras pintadas en las piezas de greda pueden tener, el dibujo de las figuras varía según cada alfarera y alfarero. Cada uno tiene su propio sello, por lo tanto, el pintado no responde a una norma, tradición o “Canon” fijo o específico.

No, son todo (los dibujos) imaginación de la alfarera (...) Y todo con lo que trabajamos es todo hecho acá... Pedacitos de tabla que uno lo hace palitos, el calabazo que lo hace de calabazos... Y... eso (...) No compra nada uno para hacer estas piezas. Además, que es todo a mano. (C. Montti, 08 de mayo de 2024)

El cocimiento

Este es el paso en donde la loza adquiere su característico color negro. Para lograr aquello, la loza es colocada sobre leña, generalmente en talleres-cocina, talleres semi-abiertos, o al aire libre, para dejar escapar el humo que la cochura produce. Sobre esta pila de leña ardiendo, se cubren las piezas, y la fogata con guano de buey, para utilizarlo como elemento de combustión. Transcurridos de entre 30 a 45 minutos, y dependiendo del tipo de combustión y fogata que se haga y utilice, las piezas empiezan a tomar un tono naranja fuerte o rojo intenso, similar al color de un metal siendo forjado. Este color rojo intenso, es sinónimo de que la loza está lista para ser retirada del fuego, lista ya para ser negreada. Aún incandescente, la pieza de cerámica, al rojo vivo, es retirada del fuego para ser hundida y ahogada en guano de caballo molido, acción que finalmente, y con chispas de por medio, tornará negra a la pieza. Nuevamente, las observaciones hechas en terreno son similares a lo planteado por García Roselló (2008) y Brito (1959). Sin embargo, y producto de la intromisión de la modernidad en el proceso productivo, (además de por las afecciones de salud que cocer loza provoca en alfareras y alfareros), algunos artesanos y artesanas de la greda están optando por “teñir” o cocer con otros materiales, como el aserrín y la paja de arroz. “Puro Aserrín, se puede teñir con paja, guano de caballo molido, pero es más difícil porque hay que estar moliendo el guano, (...)se clava mucho las manos, o sí no agarrarlo a palos” (E. Sepúlveda y su hijo Luis, 08 de mayo de 2024).

El Guano de caballo es mejor si, pero a mí me afecta mucho, porque yo soy asmática y no puedo recibir el humo, y yo tampoco cuezo la loza, la cuece mi esposo, porque yo no puedo recibir el humo, porque con un poquito de humo ya tengo que estar con inhalador. (M. Fuentes Carrizo, 11 de mayo de 2024)



Figura 2: Eugenia Sepúlveda y su hijo Luis en plena cochura. Fecha: 08 de mayo de 2024, Autor: Antonia Moreno Granifo, Archivo personal. Material interactivo.

El color blanco

Enfriada la pieza, esta es limpiada de los residuos del cocimiento, para aplicarle el “color blanco”, material extraído de los cerros de Santa Cruz de Cuca (SERPAT, 2018). El color blanco, aplicado a veces con un palo con terminación de trapo, que funcionará como una brocha, es esparcido por el trazo del dibujo (García Roselló, 2008). Esto le dará visibilidad al esgrafiado hecho anteriormente en la fase de pintado, que ya no se distingue por el tono negro adquirido durante el cocimiento. Al terminar el secado del color blanco sobre la pieza, a ésta se le limpian los excesos, es decir, todo el color blanco que haya quedado fuera del dibujo. Esto se hace con otro trapo. Adicionalmente, algunas alfareras y algunos alfareros optan por darle una última capa de brillo a las piezas, con aceites de papa o enjundia de gallina. “Y ahí ya después que ya está cocida (la pieza), le echo el color blanco, por encima, que esté remojado igual que el color rojo. Y le pinto lo blanco y ahí le paso el pañito, y ahí quedan listas” (M. Fuentes Carrizo, 11 de mayo de 2024).

A esta cadena operativa se le asignará un sello y forma precapitalista, pues su procedimiento de elaboración no se realiza con una intención que busque, desde el trabajo socialmente necesario para producir a las piezas o mercancías (Marx, 2008 [1867]), una maximización de las ganancias por la producción o venta de estas. He ahí la particularidad de Quinchamalí: es un reducto precapitalista insertado en un mundo capitalista y de capitalistas. La producción funciona desde

lo particular de cada trabajo, y desde la particularidad en cada pieza de greda, se constituye la vida social y cultural del sector. Es una producción funcional y leal a una tradición, un concepto que se detallará más adelante, profundamente arraigada en la zona.

En Quinchamalí los artesanos están luchando contra los nuevos artesanos que trabajan el torno, que hacen todo a medias, que usan muchos elementos de fabricación. Todo esto es llenar, cantidad, y la calidad la dejaron de lado. Entonces qué va a pasar con el tiempo, nadie va a querer tener en su casa alfarería de Pomaire. Se industrializaron de tal manera que le perdieron el sentido. (G. García, 06 de mayo de 2024)

Como se desprende de los testimonios presentados anteriormente, para varias alfareras y alfareros de la zona, el oficio de la alfarería en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca pelagra. Desde la instalación de chancadoras que destruyen las riberas y limitan su acceso para conseguir piedras para el bruñido, o materiales para la greda, la instalación de una celulosa en las inmediaciones de Santa Cruz de Cuca, que afecta a la producción agrícola y a la obtención de ingredientes fundamentales para la artesanía, como el colo blanco, hasta la contradicción que es el funcionamiento de un modelo capitalista de producción, en un sitio que presenta formas productivas precapitalistas, es posible ver cómo la modernidad global, busca introducirse en estos núcleos productivos singulares, causando disrupción e inseguridad sobre el futuro y la mantención del oficio a través del tiempo.

Lo tradicional como categoría moderna

La cerámica, producto de la actividad alfarera, considerada como mercancía es una cosa doble o ambivalente. Una paila, por ejemplo, físicamente nos sirve para contener alimentos, tanto líquidos como sólidos, pero solo es una mercancía por un hecho simultáneo que trasciende su existencia como objeto de "utilidad", es decir, por ser depositaria de valor de cambio. Esta forma de valor, por ser común a toda mercancía, contrasta con las formas variadas del valor de uso (Marx, 2008 [1867]).

45

Más allá de la transformación original de la cerámica en mercancía (tema atractivo por sí mismo, que se hace tentador durante la reflexión y lectura), en el contexto de este trabajo la consideración previa resulta útil para introducir un matiz interesante a la idea de la modernidad como contrapuesta a lo tradicional. Parecemos olvidar (por muy aparente que pueda resultar en algunas ocasiones) que "Tradicional", como categoría, corresponde a una construcción propia de una modernidad que se ha establecido como el punto de referencia con que se mide y constituye todo lo que parece diferir con ella.

La relación o pertenencia de una mercancía al imaginario de lo tradicional, constituido de manera similar al de lo exótico, lo primitivo y lo étnico, parece imbuirla de un carácter deseable, es en este sentido que la cimentación de este moderno imaginario de lo tradicional parece determinar, en parte al menos, el valor de uso de la peculiar clase de mercancía que constituye la cerámica de Quinchamalí, reconfigurando no necesariamente sus rasgos físicos o materiales, sino que alterando sus atributos o rasgos simbólicos, para satisfacer la necesidad de lo tradicional; necesidad que se manifiesta quizás como una suerte de obsesión nostálgica que aqueja al consumidor moderno. Otra manera de considerar esto coincide con lo observado por Jameson (1991: 38): "la cultura del simulacro nace en una sociedad en que el valor de cambio ha sido generalizado hasta el punto de que todo recuerdo del valor de uso es borrado, una sociedad en la cual Guy Debord ha observado, en una frase extraordinaria, que, en ella, 'la imagen se ha convertido en la fase final de la reificación de la mercancía'".

En cualquier caso, se debe tener en consideración que lo tradicional no queda excluido de la modernidad, que el avance del capitalismo no solo destruye la diferencia, sino que en las últimas décadas parece haber desarrollado una eficiencia y efectividad tenebrosa para la asimilación de la diferencia cultural (lo tradicional es concebido, precisamente, por medio de la distinción con la modernidad): "el capitalismo subsume y consume toda la historia previa" (Fisher, 2009).

La mencionada obsesión nostálgica corresponde al padecimiento posmoderno sintomático del debilitamiento de la historicidad, Jameson (1991) distingue "historicismo" (concepto utilizado por los historiadores de la arquitectura para referirse a la canibalización aleatoria de todos los estilos del pasado) de "historicidad", que sería una conciencia del devenir histórico. Entonces, el consumidor moderno nace y existe en una sociedad desprovista de conciencia histórica, lo que suscita la obsesión por recuperar un pasado (construido o ficticio), y por consumirlo como mercancía.

46

La innovación tiene dos polos, dos caras de una misma moneda: una artística y una en respuesta a la amenaza del capitalismo

Nos hemos referido hasta ahora al modo de vida desarrollado en el campo chileno, apuntando enfáticamente a aquel modo con el que desarrollan diariamente sus vidas las y los alfareros de Quinchamalí. La tranquilidad en torno al trabajo, el espacio que habitan y cohabitan junto a las demás personas y elementos naturales, y ante todo el estilo de vida de trabajo y esfuerzo se mantienen en cierto modo gracias a la distancia que se da entre el pueblo y el mundo hipermoderno. El oficio alfarero si bien ha sido sólido frente a la modernidad, aunque no libre de padecer o haber padecido algún proceso de licuefacción, ha sido empujado por la necesidad; buscar nuevos elementos y materias primas para elaborar la greda, frente a la escasez, y buscar

nuevas inspiraciones que satisfagan la “necesidad” o gustos del cliente, apuntando muchas veces a motivos que escapan de lo tradicionalmente producido en Quinchamalí, o que también se inspiran en nuevos motivos o formas sobre un mismo motivo anterior, emanados del medio campestre y de la vida de las alfareras y alfareros.

En un primer término nos referiremos a la innovación “por obligación” sobre el acceso y uso de materias primas en la cadena operativa de la greda. Identificamos en este aspecto una innovación forzada producto de los elementos, prácticas y formas modernas híper-capitalistas y extractivistas que generan un impacto en el medio ambiente de desarrollo de las alfareras y alfareros de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca. Como se ha dicho, todo es un proceso que nace, se desarrolla y termina en la tierra, prácticamente nada de lo que se utiliza en la producción de la cerámica de Quinchamalí es de elaboración artificial, todo proviene de lo natural que da la tierra: “la forma de extracción sigue siendo totalmente manual y a la antigua” (V. Acuña, 11 de mayo de 2024); “todo nos lo da la tierra” (M. Muñoz, FECHA); “la tierra provee” (F. Mariángel, 9 de mayo de 2024). Las tres sustancias que se emplean y mezclan para dar fundamento a la greda (greda negra, greda amarilla y arena) provienen de la tierra, a parte del color blanco y rojo, que también son arcillas que se obtienen de los suelos ricos y fértiles de este terruño.

La incorporación de formas y elementos productores-extractivistas en el paisaje provoca un aumento en las dificultades para la obtención de la materia prima, y por ende, su constante agotamiento. Así, se distingue una gran problemática, ocasionada por elementos inscritos en una lógica modernizante-globalizadora cuyo único propósito es la ganancia a costa de la explotación (y por tanto privatización) del paisaje y el territorio en el que se desarrolla la vida del campo y de las alfareras. El cierre del acceso de las islas (bosques apartados y de corta extensión): “islas les llamábamos nosotros a los lugares en donde uno entraba a buscar la leña para tener para el invierno y cocer las piezas (...) también se han transformado estos lugares en plantaciones de monocultivo.” (G. García, 06 de mayo de 2024); las minas y los prados donde se encuentran yacimientos y vetas de greda (y las otras sustancias empleadas para ello como la leña o el guano) han marcado la tónica y la gran problemática de acceso a materias primas. Tal es el caso al que se han enfrentado las alfareras con el cierre de la emblemática mina de “San Vicente”, situada en una de las islas más grandes de Quinchamalí, que después de su venta y posterior parcelación, dificultó el acceso a la veta situada en este espacio:

Bueno las materias primas ahora, antes se sacaba en una mina en San Vicente, y la greda se saca en mina, son unas minas especiales en donde hay greda, pero ahora ya hace tiempo ese fundo lo vendieron, plantaron eucaliptos y ya no hay permiso para sacar greda, antes la daban nomás, pero ahora último ya nosotros la hemos estado comprando en lugares donde hay... donde hay minas de greda. Y las personas que la sacan saben cómo uno... La greda que uno trabaja porque hay gredas buenas y gredas malas... (C. Montti, 8 de mayo de 2024)

Como consideración adicional, la escasez de algunos materiales o la imposibilidad de su recolección puede impactar en el encarecimiento tanto de los mismos como de sus alternativas, aumentando el costo del proceso y limitando la cantidad que se puede producir.

Algo similar ocurre con la obtención del guano de buey y de caballo, ocupados para la cocción y el teñido de las piezas, respectivamente. El guano de caballo ha tenido que incurrir en una innovación por otros elementos que no afecten a la salud de las alfareras como lo puede ser el aserrín (tal es el caso de la alfarera Maritrini Fuentes, de Santa Cruz; Eugenia Sepúlveda y Regina Pino, en Quinchamalí) o de la paja o cascarilla del arroz (su uso se ha extendido también en gran parte de los talleres alfareros de Quinchamalí). La toxicidad que se emite en la quema del guano de caballo, por la incorporación de las piezas incandescentes, luego de haber estado sumidas en la ardiente hoguera alimentada por la madera del álamo, producen la combustión de la bosta del animal cuyo humo emanado es extremadamente tóxico, y quien se exponga a él por primera vez padecerá de un picor e irritación en sus ojos y vías respiratorias; la fragancia impregnante del picor abunda en el pueblo y en los talleres de aquellas alfareras que aún ocupan esta sustancia en el proceso de la cadena operativa tradicional.

La innovación en motivos y formas “ajenas” en la figura.

La tradición, además de residir en el proceso de la cadena operativa (elementalmente artesanal) estriba en la forma final del elemento, de la figura o el utensilio. Como se ha dicho anteriormente, existe una tradición en Quinchamalí sobre la creación de piezas ornamentales, y en Santa Cruz de Cuca una tradición sobre la creación de piezas utilitarias. Este último ámbito ha sido receptor de innovaciones que se adaptan a lógicas de uso: platos, vasos, jarros, pailas, azafates, ollas, cuencos, etc. En cuanto a la forma de creación de la alfarería de Quinchamalí, identificamos un espectro de innovación más amplio.

En un primer término podemos identificar una forma de innovación, en cuanto a creación (figura final y motivos que la componen), que se inscribe en nuestra temática de análisis teórico, la modernidad líquida. Podemos definir esta forma de innovación bajo una óptica de influencia modernista, y al modo en que la enunciamos, una forma que traspasa y degenera los motivos tradicionales (la guitarrera y cantora, el chanchito de tres patas, el jinete, el caballo, las miniaturas como el cabrito, la cabra parida, los pollos, los sapitos, etc.).

Dentro de las alfareras es poca la resistencia que existe frente a la innovación en cuanto a las figuras y motivos finales de las piezas, pues si bien es importante, no es total: “La tradición es el objeto que se realiza...” (C. Montti, miércoles 8 de mayo de 2024). Pese a que hay mayor resistencia en el proceso de la cadena operativa, existe cierta inclinación hacia motivos tradicionales, es lo que vende en realidad. Sin embargo, también hay presencia de figuras que se salen de la llamada

tradición, y que responden más bien a lógicas “ajenas” que en realidad resultan impropias a la herencia y radicación propia de Quinchamalí: “hubo un tiempo en que se estuvieron haciendo figuritas del chavo del ocho que daban antes en la tele...” (D. González, 7 de mayo de 2024); “a veces llegan personas con eh... con una pieza diferente que uno nunca la ha hecho nunca la ha visto dice... O le mandan la foto oiga quiero, me puede hacer esta pieza y... uno la hace po’ [sic] (...)” (C. Montti, 8 de mayo de 2024). Estos motivos que apuntamos, inscritos en corrientes ajenas a la propiamente arraigada en Quinchamalí son fruto del acceso y por tanto introducción de nuevas formas de ver el mundo, nuevos canales de comunicación e interconexión con un amplio abanico de opciones, motivos y rasgos (muy específicos en ocasiones), que son justamente accesibles gracias a la gran y constante (prácticamente cotidiana) interacción de la persona al mundo global.

En segundo término, podemos identificar un segundo modo de innovación, inscrito en el aspecto final de las figuras creadas por las alfareras y alfareros. Este ámbito es producto exclusivamente del abolengo cultural que decanta en la mente de la alfarera y da forma tangible a la greda. Aquí podemos identificar la injerencia de aspectos que rodean la experiencia en el mundo, en la vida, en la realidad de las alfareras; una vida que muchas veces se remite a una tradición familiar. Sus experiencias de vida y elementos constitutivos de su imaginario cultural, que adquieren cuerpo en las figuras finales que sus manos han creado son la tangibilidad exclusiva de una forma de comprender el mundo y por tanto su lugar en el mundo. Este aspecto, por tanto, apunta netamente a la creatividad de la alfarera, a su arraigo identitario y personal que permite una innovación no sólo estilística, de motivos o agregados a piezas tradicionales, sino que rompe con esta misma tradición de figuras y se expande más allá, explora y da la forma y asimilación a elementos de la vida, quizás tan cercanos pero a la vez tan ignorados por ser estos mismos parte de una cotidianidad sin mayor importancia dentro de la pertenencia cultural de Quinchamalí.

La innovación en este ámbito también responde a las diferencias “morfológicas” de las figuras, esencialmente de una lógica naturalista; la mayor o menor definición de la anatomía de un buey, o la redondez de un cabrito, o cuan gordo se hace un jarro perdiz. Este carácter de innovación en cuanto a forma “morfológica” y anatómica, creemos, puede ser muy bien ilustrado por la alfarería de Nayadet Núñez, cuya obra escapa de la tradición de motivos propios de la alfarería de Quinchamalí; pero que también revisa algo que es tan propio de la naturaleza humana que en la normalidad excede burdamente lo cotidiano, pero que aun así no se considera: su innovación en la creación de figuras de dorsos de mujer. Un ejercicio de autorreflexión y autocomprensión en el continente de la vida de la alfarera: su cuerpo.



Figura 3: Torso femenino hecho por Nayadeth Núñez. Fecha: 08 de mayo de 2024, Autor: Martín Letelier, Archivo personal.

Quinchamalí exhibe, en el presente, una tradición que en su traspaso transgeneracional va rearticulándose en concordancia con las exigencias y/o imposiciones propias de su tiempo, y que hoy en día, como se ha visto, pueden leerse desde el contexto de la modernidad líquida. Por esta razón, es que consideramos que actualmente la tradición en Quinchamalí puede entenderse mejor a la luz de Néstor García Canclini (1990), quien entiende al concepto de tradición no como algo estático ni inmutable. Es un concepto que se transforma, reconstruye y adapta constantemente a través de procesos de hibridación cultural y de interacción dinámica entre lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, lo nuevo y lo viejo, y que no se limita únicamente a la transmisión fiel de prácticas culturales del pasado, pues reformula y entrelaza esas prácticas a los contextos contemporáneos que surgen en respuesta a nuevas realidades socioeconómicas y tecnológicas.

50

Creemos que la particularidad de Quinchamalí radica en un doble camino con variables interdependientes, las cuáles son entendidas de la siguiente manera. La primera la tradición y la segunda, la innovación, siendo ambas atravesadas por la modernidad. En consecuencia, se cruzan en una misma pieza de greda. En ese sentido, como se verá, la innovación en Quinchamalí tiene dos polos, dos caras de una misma moneda: una artística-creativa, que siempre ha estado presente, y una que surge en respuesta al cada vez más difícil acceso a las materias primas.

La sensación de que el mundo se ha "encogido" con el avance del capitalismo y su lógica, parece operar de manera contraria a la experiencia del etnógrafo. Al emplear instrumentalmente el extrañamiento, como metodología para lograr la abstracción del escenario familiar, o bien, que este se imponga sobre uno como consecuencia del abandono de los espacios cotidianamente frecuentados, la consecuencia es la misma: el nuevo paisaje se expande volviéndose

inconmensurable, imposible de abarcar, y la diferencia se nos presenta como radical. Esta conciencia (el hecho de sabernos extraños en un espacio marcado por la alteridad) implora la comprensión del escenario novedoso, la búsqueda del entendimiento de lo que nos resulta ajeno.

Como ya se ha expuesto, frente a lo observado en terreno desarrollamos la impresión de que la innovación en la alfarería de la zona parece operar por medio de dos vías o contar con dos polos, quizás se puede pensar como un impacto doble de este avance del capitalismo. Esta noción sobre el curso de la innovación en el modo descrito surge durante cavilaciones individuales y conversaciones, correspondiendo al esfuerzo y la necesidad de comprender y familiarizarse con un espacio totalmente diferente al escenario que enfrentamos cotidianamente, en este sentido el extrañamiento se impone, difícilmente evitable (y para el etnógrafo, deseable).

Posmodernidad y género

En otro orden de cosas, enfatizamos sobre la asociación de la alfarería con lo femenino, y en cómo la llegada de la posmodernidad ha perturbado esta relación. Desde sus orígenes la alfarería ha sido “un mundo de mujeres”, el ejemplo más claro de aquello es la guitarrera, la pieza más representativa y tradicional de la alfarería de la zona, una pieza antropomorfa que refleja la figura femenina de Quinchamalí. La guitarrera es una materialización de una leyenda, un espejo de pensamientos y experiencias de las mujeres artesanas, esas manos artesanas proyectaron la configuración de lo femenino en el mundo de Quinchamalí.



Figura 4: Loza de Santa Cruz de Cuca por Mónica Vielma. Fecha: 11 de mayo de 2024, Autor: Antonia Moreno Granifo, Archivo personal.

El oficio de la alfarería abrió los caminos para que las mujeres sigan la autonomía económica, una tranquilidad que descansa en la independencia femenina. La alfarería en Quinchamalí y Santa Cruz

de Cuca yace en la tradición, pues así mantienen su originalidad y su sello, pero la entrada moderna con carácter capitalista ha popularizado en el pueblo y en las manos artesanas, refractando la figura final hacia resultados más novedosos de acuerdo con la demanda y preferencias populares. Esta refracción hacia lo novedoso no sólo descansa en las figuras finales de la loza, sino también en el género del oficio, lo que nos lleva a preguntarse, ¿por qué la posmodernidad logró cambiar la asociación de lo femenino con el oficio alfarero? Para responder esta pregunta primero se deberá contextualizar e indagar en el pasado de Quinchamalí.

Antiguamente, alrededor de los siglos XIX y XX, la alfarería si bien era dominada por lo femenino, los hombres igualmente se involucraron en la producción de la pieza, ayudando a sus esposas, hermanas o madres a recolectar greda, al proceso de cocción o a la búsqueda del combustible natural, “los miembros masculinos de la familia tendrán una participación mayor en la elaboración del producto, a los cuales se remunerará por sus servicios”. (Montecino, 1986: 64). Sin embargo, los hombres evitaban ser reconocidos en la producción de la loza y su intercambio, ya que la presencia masculina en la alfarería era sujeta a recibir sanciones sociales, como ser “poco hombre” u homosexual (Brito, 1959) Estos estigmas punitivos se imbrican porque el oficio de la alfarería inició desde las manos femeninas. Aquellos hombres que se involucraron en la greda “harán su trabajo bajo el dominio de sus madres o hermanas, obteniendo de él lo mínimo para su auto mantención” (Montecino, 1986, p. 66). Siguiendo a la autora Montecino (1986), las mujeres ven una amenaza en la inserción de lo masculino en la producción y la mercantilización en la alfarería, ya que es un espacio concreto dominado por ellas.

Hoy en día, podemos contrastar que hay hombres alfareros en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca que trabajan de forma independiente o ayudan a sus esposas sin recibir los castigos verbales de antaño. Este fenómeno inclusivo se debe a la inserción de la posmodernidad, dando dos entradas

52

Javiera Cartes (estudiante): ¿Qué piensa usted sobre los hombres alfareros?

Teorinda Serón (alfarera): está bien, porque antes era trabajo de mujer po', o sea, el hombre se dedicaba al trabajo del campo y la mujer era la que la casa hacía las cosas de hogar y se supone que era artesana [sic]. (T. Serón, 09 de mayo de 2024)

Y, por otro lado, la posmodernidad está amenazando el interés en el oficio alfarero. Antiguamente, la alfarería a modo de tradición se traspasaba de generación en generación, “es un trabajo que se realiza por ‘tradición’, porque la madre, la abuela y todas las mujeres en el pasado lo han hecho.

Nadie ‘enseña’ a pulir, a formar un canco, a bruñir o a pintar, se aprende copiando gestos” (Montecino, 1986, p. 35). Actualmente, hay más oportunidades educativas que antes, por ello los padres de Quinchamalí prefieren que sus hijos sigan carreras laborales o estudios técnicos o superiores, en vez de continuar con el oficio de la greda, que además de ser sacrificado, es peligroso para la salud. “La gente no tenía recursos para hacer estudiar a los hijos y para ir a Chillán y que se yo, se quedaban aquí o se iban a trabajar de nana. Y ahora uno quiere darles lo mejor, darles una buena educación y ya ellos educase ellos se buscan lo que estudian po’ [sic]” (T. Serón, 09 de mayo de 2024).

Entonces, ¿cómo la posmodernidad logró cambiar la asociación de lo femenino con el oficio alfarero? Los nuevos estilos de vida insertos en la modernidad provocaron una disminución en el oficio, amenazando a la vez la tradición y el interés en la alfarería. Es por esto, que las mujeres alfareras están más abiertas a la inserción masculina en el oficio, ya que así la tradición alfarera seguiría en pie. Igualmente, siendo más positivos, la posmodernidad ha mermado la discriminación y la homofobia, lo que dio paso a que los hombres pudieran incluirse en un trabajo tradicionalmente femenino. Con esto no queremos decir que fue fácil o inmediato, sino fue algo diacrónico. Primero fueron los esposos, hijos y hermanos ayudando a la construcción de la pieza, ya sea directa o indirectamente, ahora podemos decir que hay hombres alfareros, si bien son pocos, existen. Hoy en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, hay alfareros que con sus manos construyen piezas cerámicas continuando con la elaboración tradicional. Muchos de ellos han obtenido reconocimiento, sello de origen y orgullo. Ya no son ayudantes escondidos, ahora al igual que las mujeres alfareras, son constructores y vendedores de un arte históricamente único.



53

Figura 5: Sanhueza, J.[@alfarero.joelsanhueza] (2023, octubre 31). Alfarero bruñendo una pieza [Fotografía].Instagram.<https://www.instagram.com/alfarero.joelsanhueza?igsh=MXV10TV6dDU0bzNiYg==>

CONCLUSIONES

Es interesante notar el rol que cumplen las nuevas generaciones dedicadas a la alfarería y que buscan, rescatan, reviven y reconocen la herencia creativa de un pasado, como lo hace Joel Sanhueza con sus piezas; a la vez que manifiestan una apertura hacia la innovación, como se ha visto con el trabajo de Nayadet Núñez. Sin embargo, como se ha visto anteriormente, la incertidumbre respecto al futuro del oficio de la alfarería en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca es un tema persistente, que se vuelve un aspecto común en las múltiples instancias de conversación sostenidas con las alfareras y alfareros. Múltiples son los factores que han dificultado el acceso a materias primas y la continuidad de un oficio que, pese las problemáticas ambientales que enfrenta, ha logrado sortear las dificultades para mantener el oficio. Se vuelve paradójico el nombramiento por parte de la UNESCO a las alfareras y alfareros de Quinchamalí como tesoros humanos vivos y a su tradición como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, en tanto por igual es una constante en que las personas que se dedican a este oficio destaquen que no ha tenido mayor efecto en su trabajo: “Miren, a pesar de que nosotros hemos tenido, que somos tesoros humanos vivos, que somos patrimonio de la humanidad y... no sé cuánta cosa más, eso a nosotros no nos ha servido de nada, solamente el título” (Cecilia Montti, 8 de mayo de 2024).

Los esfuerzos de las alfareras devinieron en la fundación de la ADEEP, asociación medioambiental cuyo propósito queda manifiesto en su nombre: Asociación de Defensa del Entorno Ecológico y Patrimonial, enfocando sus esfuerzos en el Río Ñuble y Sector Poniente Chillán. Una de las dirigentes, Paola Valenzuela, nos dice que el Estado no ha dado soluciones; que las denominaciones dadas por la UNESCO no han tenido ningún efecto práctico concreto. Además, han demandado a cinco chancadoras, que han afectado el río Itata/ Ñuble del que extraen las piedras que utilizan como herramientas.

(...) nosotros somos hartos... que están dentro de esta agrupación y como que, todas las empresas que hemos echado abajo ya, nosotros ya marcamos precedentes, en la intendencia, la gobernación, en la seremía ellos saben que acá hay gente en quinchamalí que se preocupa de esto. (Paola Valenzuela, 11 de mayo de 2024)

Por otro lado, las alfareras y los alfareros de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca dicen buscar no sólo el reconocimiento de su trabajo en cuanto a piezas, sino también el reconocimiento al esfuerzo de la persona que hay detrás de ellas: “Al objeto se le da la valorización en sí, pero no a la persona que lo realizó. Entonces una campesina no tiene valorización. No se valora el que la persona que lo desarrolló es digna de lo que hizo” (Gabriela García, 06 de mayo de 2024). Este reconocimiento las alfareras y alfareros lo han buscado por medio de una dignificación del oficio, que se extiende y expresa en el ámbito monetario: “Los compradores les compraban al precio que

ellos querían a los artesanos. Le daban poca dignidad al trabajo. Las personas por necesidad les vendían al precio que ellas querían (...) nosotros sabemos el valor de lo que estamos haciendo” (Gabriela García, 06 de mayo de 2024).

Esto se ve reflejado en Artesanías de Chile, organización que realiza grandes pedidos a algunas alfareras, para los que impone requisitos contradictorios con la propia definición de artesanía: “Artesanías de Chile, que es una fundación, que viene a hacer compras a algunas de las chiquillas acá y de repente les exigen porte, y tú no podi’ asegurar que una guitarrera te va a salir de 12 centímetros, porque no sabes el comportamiento de la materia prima (...)” (Vanessa Male, 11 de mayo de 2024).

Finalmente, pese a todo lo que se pueda decir sobre el estado actual de la alfarería en Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, y frente a la incertidumbre sobre el futuro del oficio, situación de la que hemos dejado constancia, queremos destacar una certidumbre en especial, y que se recoge en el instante mismo en que se conoce a una alfarera, a un alfarero: el amor, cariño y orgullo que se tiene por el oficio y por la zona. Los recuerdos, las historias y las experiencias que asoman en cada mirada, junto al aprecio y querer que subyace en cada palabra, constituyen la certeza de una tradición que nos remite a las manos, manos que hoy, como otrora hicieran, labran la fértil tierra que mañana ofrecerá los frutos que alimentará a las familias. Tierra que guarda en su seno a los componentes que se convertirán en particular fruto: la greda. Manos y greda, pasado y presente, alimento y educación, sustento y amor. Quinchamalí, el “ombligo mundial de la cerámica” (Neruda, s.f. en Servicio Nacional de Patrimonio y Cultura, 2018), palpita al sur del mundo, y junto a Santa Cruz de Cuca tiene en su gente al testimonio de una alfarería viva, al testimonio de una cerámica que es negra hasta el alma. Por último, quisimos dejar el poema de la alfarera y poeta Teorinda Serón, que en sus evocaciones personales crea versos sin lápiz ni papel.

55

Finalizamos con Teorinda Serón Castro, Alfarera y poeta de Quinchamalí nos dice;

“Quinchamalí es el nombre del lugar donde nací, y un día siendo mayor, yo me fui lejos de aquí. Aquí dejaba mi casa, la mujer que me dio el ser, que trabajando la greda, ganaba para comer. Estoy aquí de regreso, trabajo en artesanía, hago chanchos, guitarreras y todo tipo de alcancías. Yo me siento satisfecha de todo lo que he logrado, con el trabajo en la greda, la pena la he superado. Mujer, no tengas vergüenza que te digan soy locera, porque este es un arte y no lo hace cualquiera. Mujer de campo chilena, alfarera e’ Quinchamalí, como no estar orgullosa, si yo también nací aquí”.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Z. (2022) La cultura en el mundo de la modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica. México.

Bauman, Z. (2023). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.

Canclini, N. G. (1990). Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo.

García Roselló, J. (2008). Etnoarqueología de la producción cerámica: identidad y territorio en los valles centrales de Chile. Mayurqa, 2008, Vol. 32, p. 11-328.

García Roselló, J. (2009). Tradición tecnológica y variaciones técnicas en la producción cerámica mapuche. Complutum, 2009, Vol. 20 Núm. 1: 153-171.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002). La Invención de la Tradición. Crítica.

Jameson, F. (1991). Ensayos sobre el posmodernismo. Ediciones Imago Mundi.

Marx, C. (2008). El capital, crítica de la economía política, libro 1º: “El proceso de producción de capital. Sección Primera: MERCANCÍA Y DINERO. Edición, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. Siglo veintiuno editores.

Lago, T. Edición n° 11-12 de 1958 de la “Revista de Arte de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile”, de 1958. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile 56
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85960.html>

Mazzini, G. (1936). Cerámica chilena de Quinchamalí, llamada también de Chillán. Revista De Arte, 2(10), p. 14 – 17. Recuperado a partir de <https://revistadearte.uchile.cl/index.php/AR/article/view/22933>

Montecino, S. (1986). Quinchamalí: Reino de Mujeres. Ediciones CEM.

Neruda, P. (s.f.) Una señora de barro. Revista Ercilla (1724). En Patrimonio Cultural Inmaterial (1 de agosto de 2018) Pablo Neruda y la artesanía de Quinchamalí, “el ombligo mundial de la cerámica”. Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Subdirección Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial.
<https://www.patrimonioinmaterial.gob.cl/noticias/pablo-neruda-y-la-artesania-de-quinchamali-el-ombligo-mun-dial-de-la-ceramica>

Panofsky, E. (1972). Estudios sobre iconología (1a. ed.). Alianza.

Quinchamalí: los 16 pasos para la artesanía negra. (2018). Patrimonio Cultural Inmaterial, Subdirección Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio <https://www.patrimonioinmaterial.gob.cl/noticias/quinchamali-los-16-pasos-para-la-artesania-negra>

Valenzuela Rojas, B. (1957): «La cerámica folklórica de Quinchamalí». Archivos de Folklore Chileno, 8.

Agradecimientos

A las alfareras y los alfareros de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca; Gabriela García, María Ester Gutiérrez, Dalia Gonzáles, Cecilia Montti, Silvana Figueroa, Gastón Montti, Fabiola Mariángel, Mónica Venegas, Alicia Osorio, Maritrini Fuentes Carrizo, Marcela Muñoz, Marcela Rodríguez Romero, Eugenia Sepúlveda, Teorinda Serón Castro, Humbertina Romero, Armando Jara Caro, Mónica Vielma, Nayadet Núñez, Joel Sanhueza, Ricardo Fuentes, Vanessa Male, Paola Valenzuela. Y a Carolina y Jaqueline, funcionarias de la escuela, y a toda la Escuela Básica F-249 de Quinchamalí. Quienes nos acogieron en sus hogares y talleres con una calidez embriagante en el invernal frío de Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca. Quienes nos enseñaron su oficio y nos mostraron la realidad de una vida ardua entre el barro, el fuego y el humo. A la profesora Sonia Montecino, quien nos ayudó a adentrarnos en la alfarería de Quinchamalí. Y a los mismos Quinchamalí y Santa Cruz de Cuca, bastiones resistentes a la modernidad. Pueblo de brujos, de cerezos, de greda negra, de humo fragante, de mujeres trabajadoras y de alfareras abnegadas.

LAS PRÁCTICAS EN TORNO A LA MATERIALIDAD RELIGIOSA DE LA CRUZ DE MAYO EN LA COMUNA DE VALLENAR

PRACTICES AROUND RELIGIOUS MATERIALITY OF THE CROSS OF MAY IN THE COMMUNE OF VALLENAR

Francisca Campos Molina, Fernanda Jofré Espinoza, Antonia Moraga Vidal, Vicente Rodríguez Lillo, Valentina Sepúlveda Vásquez.

RESUMEN

La siguiente investigación caracterizará la materialidad simbólica de la Cruz de Mayo y las dinámicas de las prácticas y costumbres en torno a la materialidad religiosa, comprendida como objeto de devoción, peregrinación e historicidad. Esto incluye el registro material de altares, vestuarios pertenecientes a bailes religiosos y vestigios arqueológicos. Se presentará la dicotomía entre aquello que se considera herencia indígena y lo que es catalogado como imposición hispánica; aspectos que se ven diluidos en la práctica religiosa y en la apreciación material.

Conceptos clave: Religiosidad popular, materialidad, baile religioso, devoción, hibridismo, espacio, dicotomía hispano-indígena.

RELATO ETNOGRÁFICO

La parroquia Santa Cruz de Mayo, un lugar donde el tiempo parece detenerse, nos recibe con un aire solemne al caer el Sol del día 3 de mayo. Al cruzar el umbral de la iglesia, la sensación de estar entrando en un espacio sagrado nos invadió. El tenue aroma a incienso y cera se mezclaba con el murmullo de las oraciones, creando una atmósfera de recogimiento. Las velas, parpadeando suavemente, proyectaban sombras danzantes en las paredes, recordándonos la eterna lucha entre la luz y la oscuridad. En ese instante, nos preguntamos si las personas que nos rodeaban eran conscientes del acto revolucionario del cual formaban parte: la elección de la fe como un acto de valentía en un mundo cada vez más secularizado.

El altar se encontraba engalanado, y en su centro se erguía majestuosa la Santa Cruz, un símbolo que trascendía el metal y la humildad de su composición. Al fondo, el canto del Gloria llenaba el aire, creando una atmósfera de familiaridad. La presentación de la Santa Cruz marcaba el inicio de la ceremonia, mientras la oscuridad de la noche se filtraba por la puerta.

La dualidad palpable nos recordaba la naturaleza humana y su constante batalla con la maldad. En palabras del sacerdote, la Cruz no era solo un símbolo de tormento, sino también de redención y esperanza; Jesús entregaba la luz que iluminaba al mundo, una luz que debía ser seguida y protegida.

Mientras el sacerdote hablaba, recordamos los orígenes de esta festividad. La historia de la Cruz de Mayo se remonta a la conquista española. El historiador español, Jerónimo de Vivar, atestiguó cómo los indígenas, que antes danzaban y adoraban al Sol, comenzaron a venerar a Cristo crucificado en el altiplano sur de Paitanás, lo que hoy es Vallenar (Vivar, 1558). Los frailes mercedarios, sin conocer la lengua de los nativos y careciendo de imágenes, utilizaron la cruz y elementos locales para difundir el mensaje cristiano.

En ese momento, comprendimos el profundo significado de aferrarse a ella como sinónimo de salvación y la connotación que este símbolo ha construido. Los bailes religiosos, ofrecidos a Dios como muestras de devoción, funden lo sagrado y lo profano en una sola experiencia. Llenaban el espacio con colores y movimiento, un testimonio vivo de fe y tradición. Era evidente cómo las antiguas danzas dedicadas al Sol habían sido reemplazadas por estas ofrendas a la Santa Cruz, manteniendo una conexión profunda con la trascendencia de la corporalidad; en cada paso, en cada gesto, se percibía la profunda conexión entre el cuerpo y el espíritu.

El sacrificio, la muerte y el resurgir de la vida, se hacían presentes en cada gesto, en cada oración. Al escuchar el canto “Cielo y tierra pasarán, más su palabra no pasará”, nos conmovió la idea de la trascendencia, de un mensaje eterno que nos une a generaciones pasadas. La repetición del “Por los siglos de los siglos” acentuaba la sensación de pertenecer a algo más grande que nosotros, a merced de la inclemencia del tiempo.

Observaba el lenguaje corporal de los fieles, manos entrelazadas y cabezas agachadas, una postura de humildad y entrega total. Durante la comunión, al “comer el cuerpo de Dios”, comprendí que esta acción se efectuaba como una renovación del compromiso con la fe. Esta antropofagia sagrada, lejos de ser un simple rito, se consolida como un acto de integración y pertenencia, un recordatorio de que, al consumir el cuerpo de Cristo, los fieles se integran en el misterio de su redención. La imagen de Cristo sacrificándose en la cruz, para regalar la vida eterna, se hizo tangible. Su muerte, lejos de ser un final, se convertía en el inicio de una nueva era, en la promesa de resurrección.

La tentación de acostumbrarse a vivir en oscuridad era un tema recurrente, una advertencia constante a no dejarse arrastrar por la apatía y el pecado. La imagen de la cruz, en tanto palabra y símbolo, seguía ligada a las enseñanzas de la doctrina católica, con las oraciones esenciales acompañadas por el signo de la cruz.

Al concluir la misa, el sentimiento de haber sido testigo de una tradición viva, un puente entre pasado y presente era abrumadora. La noche se mostraba serena y luminosa, en el recorrido de las veredas, entre la tarde y la noche, los puntos de encuentro para familias, amigos o vecinos construían un ambiente acogedor y flameante de texturas y admiraciones.

La figura de Cristo como "el Sol del universo" quedaba representada en la colocación de la cruz en la cúspide del cerro, un punto de convergencia para aquellos que antes adoraban al Sol. Aquella parecía vigilar la ciudad, recordándonos su constante presencia. De esta forma, comprendimos que la fiesta de la Cruz de Mayo no era solo una celebración religiosa, sino una expresión cultural que conectaba el pasado con el presente y que evidenciaba la resiliencia de un pueblo y su lucha por mantener vivas las raíces que los constituyen.

Religiosidad popular

La religiosidad popular, como fenómeno complejo y multifacético, es abordado por Jiménez (1993) como aquellas prácticas religiosas que se desarrollan al margen de las instituciones oficiales, surgiendo de las necesidades y experiencias de las comunidades populares. Estas prácticas, arraigadas en la cultura y la historia de cada región, se caracterizan por su hibridación, su carga emocional y su capacidad para generar identidad y cohesión social.

Dorantes (2019), enfatiza la transformación de la religiosidad a lo largo del tiempo, destacando la diversidad de expresiones y la importancia de analizarla en su contexto histórico y sociocultural. Para este autor, la religiosidad popular no es una entidad estática, sino un fenómeno dinámico que se adapta a los cambios sociales y culturales.

La expresión religiosa responde a necesidades humanas fundamentales, como la búsqueda de sentido y la trascendencia. La religiosidad popular, en este sentido, ofrece un espacio para que las personas encuentren respuestas a sus interrogantes existenciales y construyan un significado para su vida.

La devoción entrelazada al compás de danzas, colores y sonidos en la festividad de la Cruz de Mayo fomenta la unión y la tradición familiar. Según Aguirre (2020), las imágenes veneradas en la fe popular establecen una relación material con lo divino, y los devotos les brindan cuidados y atenciones especiales. Se destaca como la religiosidad popular forma parte del imaginario colectivo, proporcionando un sentido de pertenencia y una comprensión de la vida (Pérez, 2020). En este sentido, la religiosidad popular va más allá de lo puramente espiritual, involucrando lo emocional, lo social y lo corporal.

Lo profano, para nuestro análisis, nunca ha sido definido por sí solo, es lo contrario a lo sagrado. Gracias a esto se puede inferir cómo algo malo o sucio, así mismo lo describe la Biblia:

Y Jehová habló a Aarón, diciendo: Tú, y tus hijos contigo, no beberéis vino ni sidra cuando entréis en el tabernáculo de reunión, para que no muráis; estatuto perpetuo será para vuestras generaciones, para poder discernir entre lo santo y lo

profano, y entre lo inmundo y lo limpio, y para enseñar a los hijos de Israel todos los estatutos que Jehová les ha dicho por medio de Moisés. (Levítico 10:8-11, Reina Valera 1960)

Al terminar el periodo de fiesta, fue extraño volver a los lugares donde durante tres días hubo ruido, danza y personas congregadas, pero, al parecer, es algo habitual este latente silencio. Mientras hablábamos con el sacerdote, días antes, pudimos apreciar cómo la fiesta es algo que llama la atención de aquellos que no participan en la institución religiosa o que no comparten estos valores el resto del año: “Soy religioso un determinado tiempo, entro al tiempo sagrado ahora. Cuando se acaban las fiestas vuelvo al tiempo profano, (...), a lo mejor yo soy danzante y puedo agredir a mi señora, ser alcohólico, todos esos males que ustedes saben que pasan en Chile” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo). Aquel pensamiento es bastante común en la configuración de lo que se construye en torno al tiempo profano; la duración temporal ordinaria en la que se registran los actos sin significación religiosa. Existen los intervalos de tiempo sagrado: el tiempo de las fiestas (construidas en base a un orden periódico). Se presenta una solución a la continuidad entre estos tiempos, sin embargo, a través de ritos, el individuo religioso puede transitar sin riesgo de la duración temporal convencional al tiempo sagrado (Mircea Eliade, 1981).

En nuestro día a día, podemos observar cómo esta dicotomía, entre lo sagrado y lo profano, está presente no solo en las celebraciones eclesíásticas, sino también en la realización de los sacramentos católicos, los cuales llegan a ser una especie de obligación en la sociedad chilena, la cual, en su mayoría, es católica.

La participación en las fiestas u otras actividades relacionadas con lo sagrado se vuelve una especie de trámite que algunos realizan para poder estar bendecidos y en paz con Dios durante un período de tiempo, hasta que sea necesario volver a “confirmar” su fe. Como ejemplo de aquello, vemos a niños son bautizados antes de aprender a caminar por padres que no participan periódicamente en la eucaristía.

Por otro lado, el comercio también juega un papel importante dentro de la profanidad en la fiesta religiosa. En Chile, se normaliza aquella práctica: “en torno a las festividades religiosas se van instalando actividades comerciales, ya sea para atender a los visitantes que llegan desde distintos puntos, como también a la comunidad local” (Nostálgica, 2023). Los vallenarinos que entrevistamos nos explicaban que durante mucho tiempo el comercio ambulante permanecía en

los alrededores de la fiesta, pero luego de reclamos por parte de vecinos y la parroquia, tuvo que ser reubicado al sector Cuatro Palomas, en donde, como consecuencia, cada año se realiza una feria comercial coincidente con la fiesta de la Santa Cruz (Cuaderno de campo, 06 de mayo). Actualmente, este comercio no goza de un carácter masivo, pero aún existe y perjudica las actividades asociadas a la procesión.

Afuera se empezaron a poner los carritos, así como uno o dos años antes de la pandemia. El problema es que primero se ponían acá (en la plaza de la parroquia), entonces molestaban a los bailes cuando avanzaban. (...) Creo que el sábado se incendió uno. Como a las 15:30 de la tarde llegaron hasta los bomberos. Entonces igual es peligroso, sobre todo cuando hay mucha gente, imagínate ese gas explota y... (Entrevista, Informante 1, 06 de mayo)

Fue peculiar conocer la falta de un gran comercio vinculado estrechamente a la feria. A diferencia de lo que normalmente se conoce, pudimos ver cómo la participación de las personas era por una total devoción hacia la cruz. Es importante cuestionarse por qué existe esta relación religión-comercio tan marcada en nuestro país. ¿Desde qué momento comenzó esta capitalización de la fe de las personas, que ha transformado las fiestas religiosas en algo que el mismo Jesús criticó en su ida a Jerusalén, donde echó a los comerciantes que profanaban el templo de su padre? (Reina Valera, 1960)

Es posible recopilar una exploración respecto a cómo los objetos se integran y se entrelazan con las prácticas culturales y religiosas, revelando una compleja red de significados y funciones dentro de las comunidades.

Las dinámicas no solo consideran la utilidad física de los materiales, sino también su carga simbólica y capacidad para reflejar y reforzar la identidad, la devoción y la tradición de un grupo humano. Al desglosar este concepto en tres subcategorías específicas; texturas/colores, devoción y bailes religiosos, se pueden apreciar las varias facetas de esta interacción y comprender mejor la importancia de los objetos materiales en la vida espiritual y cultural de las comunidades.

Al considerar como los materiales se seleccionan, transforman y utilizan en contextos específicos se puede apreciar la riqueza y profundidad de las tradiciones y creencias que sostienen y revitalizan las prácticas comunitarias. Estos objetos se erigen como significados, portadores de identidad, testigos de la historia y la transformación.

Es inherente a la identidad humana la expresión de la fe a través de lo trascendente. En este sentido, se enmarca la devoción como una manifestación –abstracta o material– de aquello que permite cohesión ante un mundo imaginado. La comunidad, comprendida como un conjunto de

personas con concepciones religiosas comunes, requiere de instancias que permitan generar puentes entre lo terrenal y lo divino; entre el individuo y la comunidad.

Por tanto, la devoción no solo es una respuesta a la necesidad humana de trascendencia, sino también un reflejo de la búsqueda de pertenencia. Los individuos no solo buscan conexión con lo divino, sino también con sus semejantes, fortaleciendo los lazos que sostienen la estructura social y cultural de sus comunidades. Según Dorantes (2019) la mediación salvífica de la Iglesia nos asegura que la salvación no consiste en la autorrealización individual ni en una unión interna con lo divino, sino en la integración en una comunidad de personas que participan en la comunión de la Trinidad. En base a esto, Mendoza & Zea (1987) afirman lo siguiente:

La dimensión de temor en que se mueve la devoción del pueblo está relacionada con el poder de Dios y con su ira ante las flaquezas y pecados humanos; temor al Demonio y los espíritus malignos como encargados de castigar el pecado. Y directamente unida a ella está la dimensión de sumisión; la convicción de que se vive en un mundo donde nada puede suceder por azar sino por voluntad divina, en donde el hombre entrega sus problemas a la divinidad con fe absoluta y confía en que se los resolverá si es que él lo merece, y en caso de no obtener respuesta positiva, lo aceptará con resignación y lo considerará justo y lógico. (p. 133)

Las materialidades deben configurarse como expresiones intuitivas y sentimentales de las necesidades humanas. Bajo esta premisa, los altares se construyen como la relación más concreta con el mundo divino, en el cual se suprimen abstracciones complejas para el pensamiento humano y se remiten a nociones de aquello que se materializa en la fe. Dichos objetos son capaces de reclasificar el tiempo ordinario y el espacio cotidiano en un tiempo y espacio sagrados (Durkheim, 1995).

La necesidad de representar a los santos –quienes exaltan la bondad y la castidad– como intermediarios entre el mundo divino y el terrenal, es una medida de aclamación por el consuelo ante las adversidades de la vida. No es casualidad que sean representados junto a fotografías de familiares difuntos y ofrendas (en su mayoría flores), puesto que perpetúan este anhelado ideal de la vida después de la muerte, en la cual el sufrimiento terrenal se suprime y es posible alcanzar las promesas sostenidas por la fe católica.

Se construye una comunicación simbólica entre el cielo y la tierra con la familia, en la cual los altares constituyen una dicotomía comunicativa entre los presentes y los ausentes; los vivos y los difuntos; lo terrenal y lo divino (De la Torre & Salas, 2020). La experiencia religiosa de Vallenar se construye en base a una constante dualidad de influencias, las cuales han moldeado identidades a partir de las configuraciones sociales y no de una mera yuxtaposición.

En la ciudad de Vallenar, los bailes religiosos se presentan como otra arista de devoción ante la imagen de la Santa Cruz de Cristo. Estos, al son del compás, peregrinan con sus ritmos y movimientos entre las calles de la población Torreblanca, antiguamente conocida como "Los canales" e históricamente calificada como "pueblo de indios".

Esta forma de expresión corporal y espiritual dentro de las peregrinaciones demuestra un tipo de ofrenda personal y material, en la cual "el peregrino quiere imitar sacerdote comunal, Mauricio Arancibia, expresa que la festividad es una oportunidad que permite una unión entre las personas que, a pesar de ser tan distintas entre ellas, con sus problemas y diferencias, es un misterio que en ese momento todos se unan para celebrar.

Antiguamente, se presentaban alrededor de 25 bailes para ofrendar a la Cruz desde diferentes regiones. Sin embargo, hoy en día los bailes más característicos que contemplamos y nos acompañan alegremente en comunidad son provenientes de la propia comuna y de la cuarta región, entre estos: Pielas blancas (1969) -Vallenar; Sociedad religiosa baile Sioux (1972)- La Serena; Baile religioso gitano de San Pedro (1975)-Vallenar; Baile religioso Cruz de Mayo (1977) - Vallenar; Baile religioso chuncho Santa Rosa de Lima (1980) - Vallenar; Baile religioso Indios Promesantes de la Santa Cruz de mayo (1980)-Vallenar; Baile religioso Comanche (1981)-Vallenar; Baile religioso Diablada de Virgen del Carmen (1982) - Vallenar; Baile religioso "Padre LuisGil" (1990) - Vallenar; Sociedad religiosa guardianes de Santa Cruz (2001) - Vallenar y Baile religioso Mapuche (s.f) -La Serena.

Los bailes religiosos se forman bajo la creencia católica de expresión de fe y promesa ante la imagen de la Cruz, donde las agrupaciones eligen su propio nombre, diseñan sus vestimentas, escogen ritmos e instrumentos, directivos y jefes, los cuales tienen como objetivo mantenerse de generación en generación, como una forma de tradición (Así lo expresó Patricio Balcazar, jefe zonal de los bailes religiosos, en donde "la descendencia va adquiriendo hábitos, la fe se va transformando, y se va creando un núcleo familiar, en donde todos somos familias" (entrevista, 07 de mayo del 2024). A su vez, esta tradición y núcleo familiar, propone una expresión religiosa de carácter colectivo por sobre los intereses personales, donde las familias logran manifestar la diócesis del norte chico como una forma de extensión de la fe católica. (Cuaderno de Campo, 05 de mayo del 2024)

Por otro lado, las diversas mandas que realizan los bailes religiosos, incluyendo a las bandas y a los estandartes están formadas bajo la existencia de una búsqueda de alivio, donde justamente, piden consuelo a Cristo a cambio de ofrendar cierto sacrificio corporal. Aquella expresión permite experimentar la fragmentación del cuerpo y del alma, en donde la corporalidad del promesante logra trascender. (Cuaderno de Campo, 04 de mayo del 2024)

Es evidente constatar los signos de sacrificio que acompañan el baile, en el cual, en adición al motivo principal relacionado al respeto, también es posible evidenciar cansancio, sufrimiento y dolor al momento a lo largo del baile.

Los danzantes bailan por horas a pies descalzos o utilizan zapatos que provocan sangramiento y heridas. Esta forma de devoción se liga estrechamente con la autoflagelación. El dolor se posiciona como un símbolo demostrativo de la promesa. Esta evidencia de autoflagelación fue constatable el día 04 de mayo en donde los bailarines, después de bailar por horas, ingresan a la parroquia de rodillas, orando y cantando.

Se conceptualiza la noción de humanización bajo la prerrogativa de la existencia de un “realismo mágico”. En palabras de Mauricio Arancibia, se construye como una forma de asociación al origen socioeconómico de los danzantes, donde hay una inversión en la confección de las vestimentas, bandas, y diversos implementos. Esta inversión de los danzantes por los trajes y la preparación de coreografías conlleva a lo que denomina restitución de los pobres, asociado a la idea de “pasar a ser alguien” y transformarse en protagonistas (Cuaderno de Campo, 05 de mayo del 2024).

En palabras de Viveiros de Castro (1996), la trascendencia se evidencia en los trajes y máscaras, las cuales están dotadas de poder, que logra transformar metafísicamente la identidad de quienes las portan en el contexto ritual adecuado. La personificación se configura como piedra angular de la expresión de fe, en donde los promesantes abandonan las características físicas cotidianas para adoptar rasgos que transforman la experiencia religiosa. Existe la función del uso del traje con un fin práctico de que las personas puedan representar, personificar y “encarnar” figurines, configurándose como una especie de equipamiento distintivo, dotado de las afecciones y capacidades que definen al personaje.

65

Texturas y colores

Los trajes y máscaras no son meros atuendos, sino instrumentos de transformación. Al vestirse como diablos, arcángeles u otras figuras míticas, los danzantes experimentan una metamorfosis que trasciende lo físico. La textura de las máscaras, la rugosidad de las telas y el peso de los adornos contribuyen a esta transformación, creando una barrera entre el mundo cotidiano y el mundo sobrenatural. Cada elemento del traje, desde los textiles hasta los accesorios, está cargado de significado y contribuye a la construcción de una identidad performativa.

Hemos observado como los detalles meticulosamente elaborados de cada traje contribuyen a una metamorfosis ritual. La personificación aporta una dimensión táctil que refuerza la conexión con el animal representado, mientras que las máscaras, con sus expresiones exageradas y materiales diversos, transforman la identidad del portador, haciendo visible lo invisible (FIGURA 1 Y 2).



Figura 1 y 2. Figurines parte de los bailes. Fuente: Valentina Sepúlveda (2024).

Cada tonalidad adquiere un significado cultural y simbólico profundo. El rojo, por ejemplo, asociado con la pasión y al temperamento, es común en los trajes de los diablos. El dorado, símbolo de la divinidad y la riqueza, adorna las vestimentas de los arcángeles. Estos colores, en combinación con otros, crean una sinfonía visual que evoca emociones y transmite discursos sobre el bien y el mal, la vida y la muerte.

La constante representación de la dualidad mística se presenta en la composición de las vestimentas. Es imperante la presencia de imágenes y símbolos religiosos en capas, faldas y armaduras las cuales actúan como elementos de resguardo.

La lucha frente a la tentación de aquellas entidades antagónicas a las figuras católicas es una representación concreta de la vida para quien elige permanecer en la fe: es su deber discernir entre aquello que es sagrado y profano.

Hibridismo

Al momento de solemnizar la Santa Cruz de Mayo, el gran fervor católico es sobresaliente en la multiplicidad de expresiones populares presentes en los rincones de Vallenar frente a esta festividad. Sin embargo, observando las profundidades de esta conmemoración y dialogando en el corazón del pueblo, hemos tomado en consideración un concepto clave que nos ayuda a

comprender el trasfondo de esta religiosidad en su máximo esplendor: hibridismo, concepción referente al resultado de múltiples encuentros culturales, en donde ninguna cultura es de carácter única y pura, se constituyen como híbridas y heterogéneas, viéndose reflejado en la religión, danza, música, y diversas festividades (Burke, 2003).

El encuentro cultural hispánico y originario en la antigua Paitanás, representa una cierta configuración y adaptación de los nativos hacia esta nueva forma de apreciar y concebir la religiosidad. No obstante, esta concepción desconocida de la religión ante los ojos indígenas no extirpa sus creencias de manera absoluta, sino más bien las transforman y moldean internamente, logrando así una “(...) recontextualización, que consiste en sacar un elemento de su ubicación original y modificarlo para que encaje en su nuevo entorno” (Burke, año, p. 91). Pese a lo anterior, este movimiento dual de adaptación cultural refleja nociones indígenas en las prácticas católicas, que solo se comprende bajo los márgenes que enmarcan al catolicismo.

Este hibridismo cultural es notable según Leonel Madariaga, Cacique del sitio “La Cachina las Pintadas”, reconocido como comunidad diaguita. Expresa de manera nostálgica que tanto sus danzas, instrumentos y ritmos se mezclaron con los de los colonizadores. No obstante, reconoce la persistencia de la presencia de otros elementos, como el Inti, Cop, La Pachamama “(...) esa es nuestra creencia y se combinó con la creencia que trajeron los españoles. Hay unos bailes que ya están perdidos, que eran con cañas. Hay unos bailes que tienen 500 años, pero son mezclados” (Leonel Madariaga, 03 de mayo del 2024).

La evidencia demuestra la presencia de la creencia originaria dentro de la ideología católica. Según Canclini (1990), representa a la cultura como híbrida, que, sin duda “(...) no designa un vacío, una grieta en el proceso de transición, sino la materia misma de una cultura, de su vitalidad y su fuerza de invención singularizada y en disipación” (p. 362). A partir de esto, somos conscientes de que el fenómeno de la hibridación siempre ha sido constante en las sociedades contemporáneas, en las cuales existen grados dicotómicos que nos hacen dar cuenta de que tanto las influencias y mezclas culturales, a medida que pasa el tiempo, siempre son más evidenciables (Canclini, 1990).

67

Constituido como un testimonio del despojo territorial del cual fueron víctima sus primeros habitantes, Vallenar se erige como un entorno resiliente, que encontró fortaleza entre cerros y valles para resistir a lo largo de la historia. Se constituye como una evidencia permanente del dolor, el cual encuentra su analgésico en la celebración de la fiesta de la Cruz de Mayo.

La invisibilización de la comuna está estrechamente ligada con el abandono social y cultural de la cual es víctima. “Vivir en el norte es muy duro, el ver todo seco igual. Ustedes allá (Santiago) tienen más, la vida más barata, aquí la vida es cara” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo). Este testimonio nos entrega señales de cómo la segregación territorial sigue latente en la cotidianeidad de sus habitantes, recalando la importancia de conocer el espacio, existente como

extinto, ya que es vital para lo social; Milton Santos (1996) lo destaca: “La historia no se escribe fuera del espacio y no hay sociedad espacial. El espacio, en sí mismo, es social” (p. 17-18).

Según las entrevistas realizadas y la bibliografía encontrada, existen dos versiones del desplazamiento de los indígenas de la zona hacia la comuna de Vallenar y sus poblaciones. “En todos los pueblos donde llegaban los españoles con los indígenas, se acordó cuál era el pueblo de los españoles y aquí arriba, la población Torreblanca, el pueblo de indios. (...) En Copiapó era la ciudad” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo).

En las poblaciones Torreblanca y Vista Alegre existe un despliegue de vestigios indígenas que evidencian este testimonio, con la presencia de petroglifos entre el aeródromo de la comuna y Vista Alegre. Se han encontrado puntas de proyectiles en ambos sectores, pero la falta de investigación patrimonial y arqueológica ha sido una de las falencias para poder registrar fechas exactas y aportar a la valoración histórica del territorio. (Stone Chang, 2017).

Al visitar “La Cachina las Pintadas” presenciamos la alineación de la chakana con un petroglifo del sitio arqueológico con una piedra con dos líneas rectas intersecantes, cuyo punto de intersección era el medio. Es posible observar figuras en toda la superficie, las cuales hasta el día de hoy no han sido interpretadas ni contextualizadas, al igual que siete puntos de mayor tamaño. Se nos explicó que estos puntos representaban a la constelación de las siete hermanas, la cual hace cientos de años se reflejaba en la piedra por falta de luz artificial, quedando marcada en el área de esta.

Don Leonel Madariaga nos explicaba cómo él creía que este sitio habría sido utilizado con fines rituales, ya que la piedra central se rodeaba de un círculo de asientos. Según su apreciación, este vestigio no fue parte de la cultura Inca, como muchos pensarían, debido a su orientación hacia el norte.

68

La valoración de este epicentro temporal se remite al carácter dicotómico que construye la configuración espacial de Vallenar; mientras la comunidad persiste en mantener viva la experiencia espiritual, el espacio geográfico se empeña en constatar las evidencias de aquellos habitantes que luchan por no ser olvidados.

La Cruz (figura 3), imponente en lo alto del poblado, se resiste a ser relegada por aquellas evidencias de quienes, en otrora, configuraron el territorio. Sin embargo, es su proyección astral

la cual converge las realidades de sus habitantes, quienes construyen su identidad a partir de la amalgama de experiencias en torno a un símbolo común.



Figura 3. Cruz en el Espacio Cívico y Religioso Cruz de Mayo. Fuente: Valentina Sepúlveda (2024).

Dicotomía hispano-indígena

La conceptualización se construye bajo la demarcación hispano/indígena como “una contracultura latinoamericana surgida en oposición a las tendencias secularizantes de la Ilustración europea” (Morandé, 1980, p. 3). Aquellas separaciones no pueden ser completamente aisladas, sino más bien, cada opuesto funciona y es complementario del otro, actuando bajo una forma de hibridación entre ambas culturas.

Esta forma de creencias es introducida bajo la prerrogativa de control social que necesitaba construir la colonia española en base al catolicismo. Desde el momento que los pueblos originarios dejan de adorar al Sol y comienzan a venerar al Dios católico, comienza una extirpación de la idolatría indígena, para poder lograr una mayor cohesión social en torno a una misma religión y creencia. Es por esto por lo que los conquistadores debían ser capaces de inculcarles el pensamiento cristiano que separa los mundos del bien y el mal, atribuidos al cielo y el infierno respectivamente, dicotomía que no corresponde a las formas de percibir el mundo de las culturas andinas (Castro, 2009).

Por otro lado, esta dicotomía de creencias se cruza inconscientemente, donde al mismo tiempo que la fiesta emerge en los colores, luces y sensaciones de la ciudad, a las orillas y el valle del

pueblo emerge la alineación astral más importante para los originarios: La chakana –cruz de los pueblos originarios– está perfectamente alineada. La dualidad inherente a la existencia, una tensión creativa que da origen a la diversidad y la complejidad del mundo, va efectuando la naturaleza de la diferencia de distintas creencias y materialidades, en el cual, manifestaciones en bailes, ritmos y elementos asociados se erigen como formas de adaptación cultural que exploran criterios más allá del propio entendimiento.

Según Gilberto Gatica -ex diácono- y Mauricio Arancibia -actual sacerdote–, los pueblos originarios adoraban el Sol cuando éste salía por detrás de los cerros; danzaban, cantaban y lo veneraban. Al momento en que llegaron los españoles, la única forma de imponer costumbres católicas a los indígenas para que comenzarán a creer en Dios, fue bajo la idea de instalar una Cruz justo en el lugar donde el Sol se asoma tras las montañas, razón por la cual vemos a las cruces católicas en la cúspide de estas.

Aquella instancia impone la religión católica y los nativos dejan de observar completamente al Sol y comienzan a mirar a la Cruz, encausando la evangelización y la naciente dicotomía entre ambas creencias. Sin embargo, la Cruz no esconde al Sol en su totalidad. A través de esta figura cruciforme siguen siendo visibles los rayos del Sol, que, de ciertas formas interpretativas, representan esta dualidad y complementariedad de ambas creencias. Ejemplo de aquello es representado por la figura 3, donde se observa la construcción de la Cruz por sobre una base con los colores representativos indígenas y a su vez, la característica figura de la chacana.

La materialidad refleja la subordinación de los pueblos originarios frente a la religión católica. La construcción refleja el sentido de la comprensión de la festividad de la Cruz de Mayo.

Por otro lado, la festividad está cargada de simbolismos interculturales, que se manifiestan de manera tangible en las expresiones materiales, corporales y artísticas. Sin embargo, un ejemplo concreto de aquel simbolismo intercultural lo vemos en la danza del fuego, en donde se erige como una metáfora poderosa de la compleja relación entre las concepciones prehispánicas e hispanicas.

Inicialmente, el fuego se posiciona como un elemento ritual, representando la energía vital y la conexión con el mundo espiritual. Sin embargo, en el contexto de la evangelización, el fuego se reinterpreta como un símbolo de purificación y conversión, aludiendo a la idea de que la fe católica ilumina y transforma. Esta reinterpretación, aunque impuesta, no elimina por completo los significados originales, creando así una demostración híbrida de aquello que se construye como presente y ausente de forma paralela. El relato construido en torno a esta actividad perpetúa la idea de agradecer por la luz –entendida como la conversión católica– y abandonar las expresiones profanas de religiosidad.

La figura 4, con su yuxtaposición de la señal de la Santa Cruz y el fuego, encapsula esta tensión entre lo que existió y lo que prevalece, lo indígena y lo europeo. La cruz, símbolo universal del cristianismo, representa la victoria del espíritu sobre la materia, de la razón sobre la pasión. El fuego, por su parte, evoca tanto la destrucción como la creación, la purificación como la transformación. Juntos, estos elementos conforman la imagen de la dicotomía simbólica de oposición: lo indígena se rinde frente a lo católico, mediante la expresión ideológica y corporal. La señal de la Santa Cruz frente al fuego representa la victoria de lo sagrado frente a lo profano.



Figura 4. Danza al fuego. Fuente: Valentina Sepúlveda. (2024)

CONCLUSIONES

El valle del Huasco se erige como un paisaje de esfuerzo y tradición. La vegetación y la geografía constituyen el mosaico de expresiones religiosas que enmarcan las experiencias de la comunidad, las cuales son plasmadas en las manifestaciones de fe y devoción. Este paisaje natural no solo proporciona el escenario físico, sino que también simboliza la interacción constante entre el entorno y la espiritualidad local.

El proceso de hibridación cultural, lejos de ser una ruptura, ha configurado la experiencia de la fiesta de la Cruz de Mayo de manera integral, reflejando una persistencia temporal y una espacialidad territorial singular. En este contexto, las manifestaciones materiales de la fe son el resultado tangible de esta convergencia cultural, donde se entrelazan elementos del ayer y el hoy para crear una identidad única y cohesiva.

Así, los procesos de construcción y representación identitaria se manifiestan y reconfiguran a través de los elementos rituales y performativos de la religiosidad popular. Estos procesos se desarrollan y afirman a través de la diferencia, involucrando diversas relaciones de alteridad con lo representado. La diversidad cultural del territorio destaca la capacidad de la comunidad para integrar y resignificar sus múltiples influencias.

Por esta razón, es necesario rescatar las manifestaciones que constituyen y resguardan las expresiones de fe de los habitantes de Vallenar más allá del fin epistemológico. Este rescate implica no solo un reconocimiento académico, sino también una valorización cultural que permita comprender y preservar las dinámicas identitarias y espirituales que definen a la comunidad. Es imperante reconocer el panorama cultural de la ciudad como un resultado de la confluencia de expresiones indígenas e hispanas, donde cada elemento contribuye a una comprensión más compleja de la identidad y la devoción de los vallenarinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre-Romero, F. (2020). Tradición y transmisión de la fe. El caso de la «religiosidad popular» en el Chile actual. *Scripta Theologica*, 52(1), 215-243. <https://doi.org/10.15581/006.52.1.215-243>
- Álvarez, G. (1999). Bailes Religiosos de Candelaria: Una visión estructural. Tamarugal Editores.
- Burke, P. (2003). Hibridismo cultural. Editora Unisinos.
- Canclini, N. (1990). Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial GRIJALBO.
- Castro, V. (2009). De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del Sur (Vol. 8). Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Cruz de Mayo en Vallenar: posible instalación de comercio irregular alerta a vecinos y al municipio. (11 de mayo de 2023). Nostalgica.cl. <https://www.nostalgica.cl/cruz-de-mayo-en-vallenar-posible-instalacion-de-comercio-irregular-alerta-a-vecinos-y-al-municipio/>
- De la Torre, R., & Salas, A. V. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Los altares como sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206-226.
- Dorantes, R. A. G. A. Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea. *religiosidad popular, postsecularismo*, 67.
- Durkheim, E. (1995). Las formas elementales de la vida religiosa. México: Ediciones Coyoacán
- Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama/Punto Omega.
- Jiménez, B. G. (1993). Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: el caso del norte grande de Chile. *Revista de Ciencias Sociales* (Cl), (2), 3-11.
- Latinoamericana. Centro Andino de Historia. Perú. Recuperado a partir de: fondoeditorial.unmsm.edu.pe/index.php/fondoeditorial/catalog/view/267/247/1071-1
- Mendoza, A. C., & Zea, L. D. F. (1987). La devoción popular: estampas sagradas. *Universitas Humanística*, 27(27).
- Morandé, P. (1980). Ritual y Palabra: Aproximación a la Religiosidad Popular
- Pérez, C. S. (2020). Piedad Popular en Torno a María en el Norte Chico. Devoción de la Mina Anacollito

- Reina Valera (1960) <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+10&version=RVR1960>
- Reina Valera (1960) <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan%20%3A13-16&version=NBLA>
- Rivas García, Ricardo. (2019). Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular.
- Salinas Campo, M. (1996). Religión popular y sexualidad en Chile: historia, tradiciones y símbolos.
- Santos, M. (1996). Sociedad y espacio: la formación social como teoría y como método. En M. Santos (Ed.), De la totalidad al lugar. (pp. 17-31). Oikos-tau.
- Stone Chang, L. (2017). Rescatando el Testimonio de Nuestros Adultos Mayores: La Historia de la Población Rafael Torreblanca. Ediciones Mediodía en Punto.
- Vivar, Jerónimo de. Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile: tomo 2. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html> . Accedido en 29-07-2024.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Los pronombres cosmológicos e o perspectivismo amerindio. Mana 2(2):115-144.

AVES ESCULTÓRICAS EN EL SENDERO *AZKINTUWE*

REIVINDICACIONES DESDE EL SENTIR

SCULPTURAL BIRDS ON THE *AZKINTUWE* PATH CLAIMS FROM FEELING

Constanza Anker, Martín Araya, Amanda Corral, Jaime Fuenzalida, Francisca Olivares y Fernanda Soto.

RESUMEN

La recepción en el sendero *Azkintuwe* se tornó más apacible por un momento gracias al brasero que Tirza, la administradora del lugar preparó a nuestra llegada. Este sendero se encuentra en la localidad de Pucura, en el sur de Chile, un territorio que se entrelaza con los pueblos de Coñaripe y Licanray, a orillas del lago Calafquén, donde convergen las regiones de La Araucanía y Los Ríos. Partimos de nuestro hospedaje cuando el sol se ocultaba tras la cordillera, siguiendo la premisa de que la prudencia se ejerce en la mañana en las alturas, pues al atardecer la niebla desciende sobre los cerros, aferrándose a quienes los transitan y negándose a dejarlos ir. Así nos lo advirtieron Doña Cremilda y Don Edgardo, quienes nos acogieron y ofrecieron el prólogo de este territorio.

Palabras Claves: sonidos, esculturas, pájaros, mapuche, áreas protegidas.

RELATO ETNOGRÁFICO

Transitar por *Azkintuwe*

El camino al sendero es sugerente. Gente en su cotidianidad saludándose, abriendo sus negocios, prendiendo sus estufas, mientras que, en los caminos de tierra cerdos, ovejas, gallinas y caballos comenzaban a caminar con el sonido de la lluvia y las aves de fondo; la composición de lo que cualquier mañana otoñal en la localidad de Pucura supone (Véase Figura 1 y Figura 2 con el recorrido de la carretera al sendero). Pucura o Epukurra como se llamó originalmente por algunos de sus habitantes más antiguos, hace alusión al impacto y posterior presencia de dos piedras luminosas en la zona; *Azkintuwe* viene siendo un lugar de observación. El atractivo principal del sendero es precisa o supuestamente una de las piedras sagradas de la localidad, que se ubica en la cima del sendero y, por tanto, en el final del recorrido.



Figura 1: Parte 1 del mapa del camino de nuestra cabaña en Pucura hasta el Sendero *Azkintuwe*.
[dibujo]: Martín Araya, Mapeo del sector, Pucura, 09 de mayo de 2024.

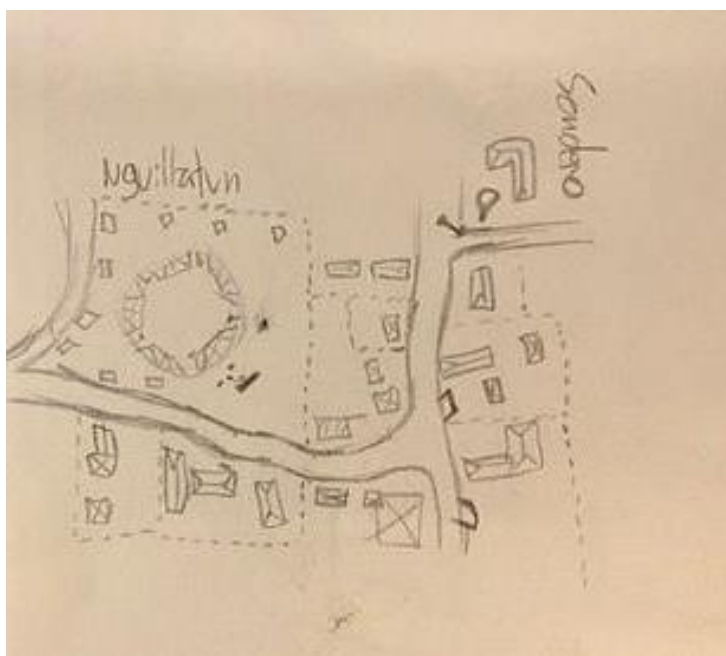


Figura 2: Parte 2 del mapa del camino de nuestra cabaña en Pucura hasta el Sendero *Azkintuwe*.
[dibujo]: Martín Araya, Mapeo del sector, Pucura, 09 de mayo de 2024.

La recepción del lugar es del tamaño de una cabaña con dos espacios principales, con un cuerpo de madera tallado al costado, el cual la introduce al sendero. La primera parte de la recepción es la zona de recibimiento como tal, en la que hay unas sillas, una mesa de cristal y una barra desde donde la anfitriona recibe a sus allegados; La segunda zona está aún en construcción¹. Descansando piernas y secando las prendas que nos cubrían, Tirza ofreció una infusión de maqui². Es cortesía de su proveedor, pero también colega, Cristóbal Punolef, el joven administrador de Astro Mapu, un espacio educativo e inmersivo que conecta la protección del entorno natural con formas de saber que tienen raíz en esta región. Todo ello desde un mirador ubicado en el río de rocas volcánicas que dejó el Villarrica en su erupción en la década del 70'.

En los intervalos de nuestros sorbos a la infusión, caí en cuenta de las distintas pinturas de aves que adornan las paredes. Las aves son parte de la vida en el sendero, aludiendo a ellas se instalaron tres esculturas, una del pitíu (que es aquel cuerpo ubicado en la recepción), otra del cherkan y la última del chucao. Las aves son figuras grabadas en la mirada pueril de Tirza, una compañía gustosa y rememorada en este lugar. Este lazo, es lo que la conectó con Juan David Holguín, artista colombiano que instaló las tres esculturas. Él junto a su pareja es dueño de Ragmapu, un taller que produce cerámicas que involucran elementos propios de la idiosincrasia local, tanto en los materiales como en el trasfondo que se les adhieren a estas creaciones, promoviendo el cuidado de la naturaleza y exaltando su valor. Saliendo de la recepción y encaminando mi paso al inicio del sendero, pienso en esos vaivenes que la conciencia da en una notable circulación en lo turístico que aquí yace, con una comunicación estable y recíproca que ciertas personas jóvenes llevan tejiendo con fines semejantes.

En el cartel inicial necesario en cualquier sendero para ser tal señala la ruta, los dos kilómetros de extensión trazados y acompañados de los signos que han de materializarse una vez adentrado de lleno en la espesura de los árboles.

77

Pitíu³, canto onomatopéyico que llega a mí y es para mí. Apenas hago el ademán de pedir permiso a los árboles y sus claros, recibe aquella ave, la que canta al visitante y lo vuelve local⁴. El viento, entonces, es un recorrido por mi superficie, que levanta mis vellos y exalta mis emociones congelando mi cuerpo. Es un momento emocionante, porque apenas llegué a la recepción, recibí su escultura. Esta ave resuena y acompaña cada hoja, rama, flor y piedra que mojada pone mi andar

¹ Se está construyendo una cafetería, proyectos internos de la experiencia en el sendero

² Baya nativa de Chile con muchas propiedades medicinales

³ Pitíu, Pitío, o Pitigüe hacen referencia a la misma ave.

⁴ El pitíu es un ave que dentro de la cultura mapuche le da la bienvenida de los visitantes y los recibe. Hay quienes le otorgan un significado asociado al anuncio de la muerte de un familiar quién resida en el hogar en el que se para.

en ruta. Cada paso es un mundo y pisa un mundo. Nos detengo en cada hongo que veo, el cual immortalizo luego del flash. No muevo nada de su sitio, lo dejo prístino, casi como si yo no existiera y nunca lo hubiera pisado, porque cada hoja y rama que el árbol suelta, empieza un ciclo en el que vuelto hogar, acoge distintas formas de vida más pequeñas.

Llegamos a un punto vivencial de los metros que llevo en el que nos detenemos. Se observó la segunda ave escultórica, que es la primera dentro del sendero. El Chercán escultórico es un cuerpo tallado en madera que contiene cada pluma y detalle de su especie⁵. En la curva que desciende de su cabeza hacia su espalda tiene un orificio, que ante una presión de aire ejerce un sonido. Estas esculturas están hechas al orden del cuerpo humano, de modo que conteniendo una caja de aire logran emitir notas tal como el ave suele hacer⁶. Este elemento del sendero es un ser vivo, por dos razones fundamentales. Primero, su composición, porque todo el proceso empleado para la elaboración de estas esculturas son elementos primarios de la naturaleza: aire, fuego, agua y tierra⁷. La otra razón por la que estas esculturas están vivas es porque dentro de ellas viven distintos organismos de menor tamaño, lo que lo convierte en un pequeño hogar.

Retomando este circuito, seguimos el paso acompañado de las ramas desnudas, que a veces rozan debido a la angostura del sendero. Como es en subida, cada vez nuestra respiración es más profunda, mientras que, por otro lado, el paisaje de Pucura se va ampliando. En ese constante cuidado con los roces, mientras que miramos la localidad, llego a una terraza de madera, que no está cubierta de árboles y permite mirar todo el encuadre de las casas, terrenos, las montañas y el lago. En ella se nos recomienda parar y cerrar mis ojos por un minuto. En el momento que cerramos los ojos un poco de vergüenza asoma, esa inquietud de no mirar y sentirse mirado. Comienzan a agudizarse todos mis sentidos a excepción de la vista. Pese a estar en una considerable altura, llega a mis oídos aquel vals entre el Calafquén y las piedrecillas de su orilla, interrumpidos por silbidos de la brisa y las aves. Cuando abro mis ojos estos yacen cristalizados por lo sentido.

78

El sendero tiene esa dinámica, si bien es un recorrido corto de no más de dos mil metros, se alarga en su narrativa por los distintos detalles y momentos que presenta. Avanzando más en él, comienzo a acelerar el ritmo, quizás ya no con la timidez del extranjero, sino con la confianza de un niño. Salto con seguridad los charcos resbalándome un par de veces, pero uso las ramas de

⁵ Es una especie carpintera, de pequeño tamaño, que habita bosques y montes.

⁶ La escultura replica la estructura de un silbato.

⁷ Toda escultura sonora presente en el sendero, está envuelta en un proceso de manipulación de arcillas que descansan desde hace mucho tiempo en el regazo de las montañas, las que empapadas eran moldeadas para ir dando forma a lo que prontamente sería un ave. Luego de haber demarcado las fronteras corporales del pitíu, hay un proceso de quema en el que se endurece y acaba por constituir el cuerpo y la escultura en sí. Por último, el viento participa activamente generando el sonido del ave, lo que acaba por terminar la obra.

baranda para no caer. Encuentro con algunas escaleras que a la hora de organizar el sendero fueron construidas, sus escalones están vestidos de hojas caídas que mis botas dejan atrás.

Llegado a la mitad del recorrido, parece escuchar un particular canto que se envuelve en los árboles. Es un canto singular porque no parece estar estructurado y contiene distintos matices y notas. Tirza comenta que corresponde al Cherkán⁸, el ave que encarna la segunda escultura del sendero. Noto como el ave escarba en mis movimientos, los acompaña y anuncia a partir de este momento hasta que termino el recorrido, por lo que se vuelve una compañía más.

Un poco después de la incorporación del Cherkán, encontramos con dos caminos, uno que sigue el movimiento perpendicular de la subida del sendero, y otro que corresponde a su bajada. Justo en aquella intersección oscurecida por la cantidad de árboles, se encuentra la última ave escultórica, la que alude al Chucao⁹. Esta ave, como las otras dos, han migrado del lugar en ciertos momentos, debido a ciertos cambios que ha sufrido su espacio en el desarrollo de los años y sobre todo con la aparición de, tal como Juan David relató, ciertas industrias madereras que se instalaron en los bosques. El artista encuentra en ellas un reflejo de su propio desplante y llegada al país, El ser migrante del colombiano se manifiesta en la escultura, estableciendo una conexión con especies que habitan su mundo interior y exterior

Una vez dejada atrás la última escultura, comienzo el trayecto final. Mientras las hojas crujen y miro el suelo para evitar montones de lodo, nos percatamos de pétalos rojos en el sendero. Cuando levanto la mirada, veo colgados como pendientes en ciertos árboles unos copihues, que resaltan ante el torrente y las ramas rapadas. Un poco más adelante que esas flores, empezamos a encontrar con distintos árboles medicinales de maderas más claras que el resto, que en el tacto de mis manos se sienten menos rugosas que otros troncos.

Tanto lo medicinal como lo fungi que contiene el sendero es algo que muchísimo tiempo atrás incluso cuando Tirza y sus pares vivían su infancia les atraía al lugar. Si bien el sendero es parte del terreno familiar que ha ido heredando de sus abuelos y madre, Tirza aclaró que la dimensión privada de los terrenos era algo menos estricto y difuso en aquellos tiempos, por lo que niños y madres iban en las tardes a jugar y recolectar tanto frutos, como hojas y hongos con propiedades medicinales.

Luego de un momento de subida más empinado y resbaloso, llego a la cúspide del sendero, su terraza final. En ese momento encontramos con la piedra sagrada, una roca de gran tamaño que yace incrustada en la montaña vestida de un musgo verde intenso y con agujeros de una

⁸ Ave pequeña que se encuentra en todo el país. Chercán o Cherkán hacen referencia a la misma ave. Los Lafkenches (pueblo nativos mapuche), le llamaban “chercanas” a las personas chismosas, aludiendo al canto constante de este ave.

⁹ Ave de monte presente en zonas densas de bosque con climas templados

circunferencia muy pulcra. Estos agujeros son los que en teoría contenían la luminosidad particular de ella.

En el diálogo de cierre, Tirza y yo divagamos en teorías y pensamientos sobre la piedra y la historia de la localidad. Nos acordamos de los relatos particulares de Angélica Chincolef, otra colega de este grupo turístico que maneja un fortín Mapuche¹⁰ y también una ruca en la que invita a sus visitantes a charlar y compartir. Ella, entre esos mensajes que acostumbra a transmitir para enseñar, plantea otras teorías sobre Pucura y sus piedras luminosas.

Saliendo de la terraza final y dispuesto a descender, encontramos con un panorama totalmente distinto. En las fronteras del sendero, en lo que es ya territorio de otro vecino, observo un espacio rasurado, que tiene como único tronco un cuerpo de metal que provee de señal a la localidad. Es lugar de una disyuntiva, de otro proceder en la localidad que se puede observar y que en su momento estuvo en constantes discusiones. Apenas vi aquel paisaje, sentí la curiosidad de verlo desde más cerca, pero sus cercos estaban claros y dispuestos a obstruir y frenar mi paso.

Finalmente, y luego de aquel matiz encontrado al otro lado del sendero, comencé a descender. A veces con cuidado, a veces con imprudencia, pero siempre embarrando mis prendas y dando uno que otro tropezón. Para la bajada, se toma otro camino, el cual es el que se observa en la intersección que hay donde está la escultura del chucao. El momento particular que hay en ella, es la aparición o más bien encuentro con un alero¹¹ de muchísima antigüedad. Era un espacio rocoso con la suficiente profundidad como para evitar que cayera agua dentro de él y estaba decorado o adueñado por grandes telarañas que se notaban desde lo lejos. Aquel hueco de gran tamaño bien puede ser un portal, por lo que su paso está prohibido, respetando el valor arqueológico y místico de este.

80

Sin mayor cambio en la dinámica, viendo hacia la entrada desde lo alto y sintiendo con menos agitación el apresuramiento del viento. Aquel monte en el que jugó de pequeña su administradora y gran parte de los habitantes fue la última parada. La forma más adecuada para rendir memoria a lo que ahí sucedió con el paso de los años, era bajar rodando.

Así concluye una experiencia que lleva la impronta de distintos proyectos que jóvenes habitantes de Pucura están realizando, tanto para la conservación de la naturaleza y sus formas de vida, como

¹⁰ Los fortines corresponden a especies de fortalezas construidas hace 500 años por mapuches, para defenderse de los asaltos a caballo de los españoles. Hoy, este fortín es un sitio arqueológico administrador y protegido por Angélica y su familia, ya que está ubicado dentro de su territorio

¹¹ Los aleros eran espacios semejantes a cuevas, donde grupos cazadores recolectores se asentaban para pasar las noches y sopesar el clima frío.

las diversas epistemes que tienen su cuna ahí. Intenciones, contradicciones, amor, recuerdo, protección, sensibilidad, dinero; aristas de un sendero y quienes se paran sobre él. La constante pregunta de si Chile es un país o un paisaje.

Sensaciones

Bajamos de la micro a orillas de la carretera justo en donde el mapa indicaba que comenzaba el camino hasta la casa de Punolef, observamos el eterno camino de gravilla que se difumina a lo lejos entre los árboles y las montañas y no veo ni una casa en el próximo kilómetro. Comenzamos por andar. Más adelante, tomamos la cuesta que está a la derecha al ver una señal tallada en madera, un guñelvo que indica la dirección, continuamos a paso firme sin descansar. Abrimos el mapa, la señal no llega bien por el único camino que nacía y en ese instante lo vemos. un gorro rojo de lana se asoma por sobre unas tablas en la que se encuentra pintada la estrella que guía hasta el lugar, madera que hace el ademán de cercarlo. Nos invita a pasar, miramos a nuestro alrededor, una gran explanada de árboles y arbustos, y una única mesa con unas tablas y clavos encima. Cristóbal se ubica detrás de esta, “No te puedo ofrecer asiento, todavía no tengo sillas” dice, mientras juega con los clavos y reordena tablas, un vaivén de manos ansiosas esquivan la quietud.

Nos quedamos de pie, frente a frente, le pregunto por el lugar en el que nos encontramos, por las columnas verdosas que llegan casi a tocar el cielo, por el mirador que da hacia el camino de lava, por las montañas que nos acogen, habla sobre los conejos que también viven ahí y los compara con el entramado social del sector, dice “Familia, todos somos acá parientes, no hay manera de que alguien sea como ajeno (...) hay como un plano social súper íntimo... o sea no tan íntimo, pero hay una base en la cual no podemos decir que no nos conocemos” (Cristóbal Punolef, 32, Administrador, 10 de mayo de 2024). Su cotidianidad en la zona y su relación con el colectivo que lo rodea se explicita cuando pasa un señor caminando por afuera y le grita “¡Buenas tardes pariente!”. Es así como Cristóbal ve las relaciones sociales del área como una especie de responsabilidad a base de lo que menciona como “la imagen del prestigio familiar” (Administrador, 10 de mayo de 2024).

¿Entonces para él, Pucura significa familia? Esta palabra quedó plasmada dando vueltas en mi cabeza. Recuerdo que previo a esta situación, Angélica Chincolef dijo que Pucura se compone de cuatro familias que son ancestrales, que han vivido por siglos en el territorio, los Marifilo, los Caripanes, los Antimilla y uno más que no se lograba acordar. Uno de esos apellidos sonaba, pero no sabía de dónde, y mientras nuestra charla divagaba por senderos triviales intentaba recordar dónde había topado con el apellido Antimilla, Antimi... ¡Lo recordé!, un par de meses antes mientras ojeaba una revistas en el Archivo nacional nos topamos con una noticia del año 2002 que anunciaba el recibimiento de fondos monetarios por parte de algunas comunidades y familias de

la comuna¹², dirigido para ellos con la intención de fortalecer algunas áreas de su desarrollo mediante proyectos (Véase el Figura 3 con fotografía de la página del periódico). En esa lista de comunidades y familias, fue que aparecía el apellido que tanto resonaba. Aproveche de preguntarle otros nombres y apellidos que recordaba, Angélica conocía cada uno de ellos, apuntaba con su dedo donde se ubicaban, casi como si estuviese dando direcciones en la calle.

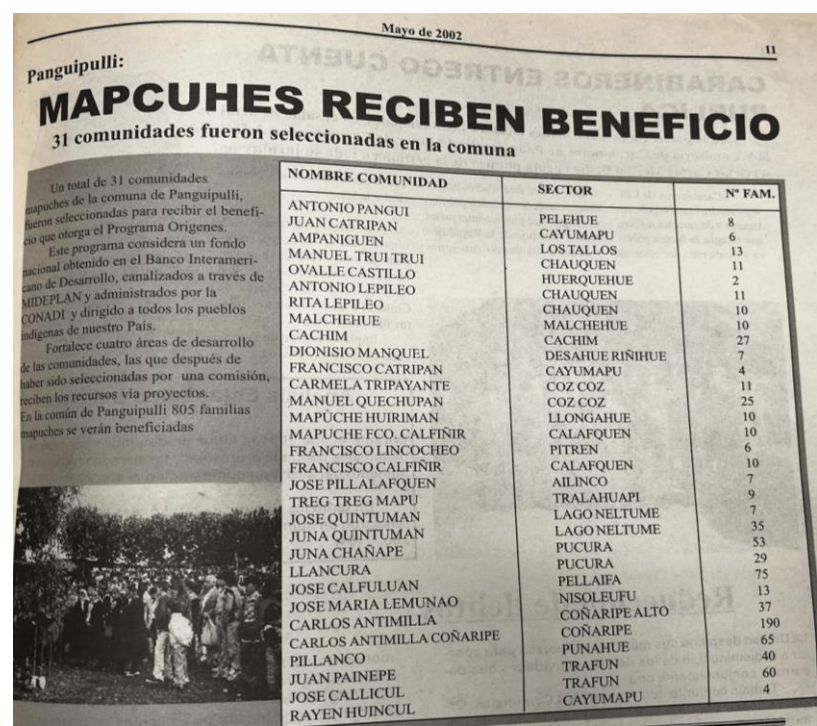


Figura 3: Lista de comunidades en la comuna de Panguipulli que recibieron fondos destinados al fortalecimiento de diversas áreas encargadas del desarrollo.
[fotografía]: Fernanda Soto, Artículo de revista, Santiago, 23 de abril de 2024.

La palabra familia surgiría distinta para Cremilda y Edgardo, quienes, mientras hacemos la sobremesa en el comedor de su casa, explican que antes se formaba el colectivo, en sus palabras, desde la fe. Esto en el sentido donde el Lonko de cada comunidad era escogido por sus capacidades. Quién tenía más sabiduría o estaba más capacitado, apareciendo cierto grado de teología en este líder, “independiente si crees en Dios o en la tierra” (Cremilda León y Edgardo Martín, 56 y 63, 06 de mayo de 2024). Pero esta organización de las que nos habla la pareja se habría disminuido a grupos familiares. ¿De manera positiva o negativa? Su tono de voz da indicio y es más bien es algo recurrente, no solo con ellos, si no, que, con muchos de los habitantes del lugar, es el amor por Pucura “A mí me encanta, yo feliz viviría toda mi vida en Pucura” dice Cremilda, “pero al mismo

¹² Este programa consideró un fondo nacional, canalizado a través de MIDEPLAN y administrados por la CONADI.

tiempo, nadie hace nada.” Antes de preguntar “¿Nada de qué?” Cremilda más rápida, responde que, mientras ellos se han encargado de mantener limpio el canal, de replantar árboles, está, por otro lado, el campo del nguillatún, “donde la contaminación es tan grande, que mis hermanos no quieren entender que ellos están contaminando el lago Calafquén” (Cremilda León, 56, 06 de mayo de 2024).

Cremilda menciona el nivel de contaminación que el lugar puede llegar a causar, siendo utilizado unos cuantos días al año. El espacio en donde se realiza esta ceremonia se encuentra a pocos metros de distancia de la cabaña en la que nos estamos hospedando, surgen muchas dudas respecto al lugar, hay una tensión especial cada vez que rodeo los límites que demarcan sus cercas, en él no habita nadie, nadie más que un caballo que sale de repente a pastar (Véase Figura 4 con el terreno donde se realiza el nguillatún).



Figura 4: Terreno donde se realiza el nguillatún en Pucura.

Fotografía: Fernanda Soto, Tierra santa: terreno donde se realiza el nguillatún, Pucura, 05 de mayo de 2024.

En el contexto de esa conversación recordé los escritos que estaban en el paradero un día esperando el bus para ir a Coñaripe. “No ley upov 91” y “-Pinos +Nativos” uno de estos hace referencia a la oposición a una ley relacionada con la privatización de las semillas y sirve para comprender mediante este tipo de manifestaciones cuáles son algunas de las problemáticas que afectan o que les resuenan a individuos del lugar, por otro lado, el otro escrito hace referencia a una situación relacionada con la introducción forzosa de pino y la disminución por causa humana de los árboles nativos (Véase Figura 5 y 6 para ver los escritos). Ambas están estrechamente

relacionadas, ¿Quién o quiénes las han escrito? No hay manera de saberlo, pero, en cualquier caso, se ve que paraba en un espacio movilizadizo, o afectado por la contaminación local.



Figura 5: Rayado No Ley.

Fotografía: Fernanda Soto, Paradero Playa Pucura, Pucura, 07 de mayo de 2024.



Figura 6: Pinos/Nativo

Fotografía: Fernanda Soto, Paradero Playa Pucura, Pucura, 07 de mayo de 2024.

Esto no pasaría desapercibido por los habitantes de Pucura, o por lo menos por Angélica, que alrededor del fuego, con un tono notablemente molesto, me cuenta que la contaminación del lago

Calafquén es principalmente fomentada por parte de privados con los residuos de sus lanchas, principalmente en las temporadas altas de la región, en las que son utilizados estos vehículos para el turismo masivo. Y aunque por más que Cremilda esté a favor de trabajar y cambiar sus prácticas de diario para cuidar al medio ambiente, también es consciente del sustento laboral que puede significar la masificación del turismo en Pucura, yendo en contra en medidas que puedan significar que personas se queden sin empleo, como lo sería el de un lago sin motores.

Y lo mismo dice otro artículo, titulado “¿qué es turismo?” (de la Masa et al. 2021), en el cual se manifiesta la importancia de fomentar y realizar el turismo local para poder, de esa forma, generar trabajo e intercambio cultural. Se enfatiza el adoptar el turismo como una herramienta de crecimiento económico-cultural sin dejar de lado el equilibrio ecológico. Además de trabajo, el turismo es capaz de generar intercambio cultural, y de ser una herramienta de crecimiento económico. El artículo aporta como medio introductorio en la dicotomía turismo-no turismo, al conversar con Angélica sobre este tema, lo explica bien en la entrevista, relata su experiencia en la promoción del turismo desde dentro, una promoción de su cultura como persona que pertenece a ella, en el que se fomenta el intercambio cultural y además se ven materializados diversos beneficios que este le puede llevar a las comunidades. Enseña que el turismo también sirve como un método de defensa para quedarse en el territorio. Incluso así, comenta “no digo “ay el turismo lo es todo”, porque igual si bien es cierto que trae mucha contaminación, basura, todo lo que la gente que viene que gasta en bencina, todo lo que dañamos tampoco es que uno diga uy el turismo es la solución” (Angélica Chincolef, 34, Administradora, 08 de mayo de 2024).

Cremilda también lo cuestiona, o por lo menos eso da a entender en el momento que, refiriéndose al turismo del sector, comenta “Hoy día están haciendo un turismo de sendero, cuando pudieron haber tenido bajadas enormes a la playa. Yo te digo, la playa donde yo me crie eran 150 metros libres de playa. Hoy día está todo vendido. Ahí perdemos historia, ahí cuesta volver a lo que ustedes están buscando, cuesta volver a empezar, pero nunca es tarde” (Cremilda León, 56, 06 de mayo de 2024). De esta manera, da a entender que, aparte de la contaminación de los lagos que mencionó antes (justificándolo de cierta por las oportunidades laborales que surgen), la privatización de los sectores que solían ser de su cotidiano cuando niña, genera una pérdida de las propias narrativas ya sea propias o del sector.

Y casi que como si Tirza la hubiese escuchado, nos habla varios días después, de esta crítica hacia el sendero más ligado con la invasión, a espacios dentro de todo, sagrados para los pobladores del sector, no así hacia la contaminación. Se refiere a aquellos que adoptaron una postura crítica respecto de la labor en torno a la realización del sendero, pero que después de observar su trabajo, se han dado cuenta del aporte, “y ellos se sienten tan orgullosos como nosotros” (08 de mayo de 2024), comenta satisfecha. Lo que hoy es el Sendero Azkintuwe ha sido un traspaso del terreno a

nivel generacional, comenzó siendo propiedad del bisabuelo de Tirza, hoy es ella quien finalmente maneja la propiedad que es lo que le permite trabajar en el sendero. Es de esta forma que la conexión de la ahora propietaria, con el sendero trasciende del hecho que sea su lugar de trabajo o solo un sendero turístico. Es una conexión que nace de la cohabitación con este espacio junto con su familia a lo largo de toda su vida.

Yo siento que nosotros nos sentimos que cohabitamos estos espacios, son espacios en común, es nuestro, de la naturaleza, es por eso que la relación es tan estrecha, no es como que uno se siente algo aparte o distinto a la naturaleza, sino que nos sentimos parte de ella y tenemos una tremenda responsabilidad como seres pensantes de actuar ante las situaciones de riesgo, ante las situaciones que puedan afectar directamente a la naturaleza. (Tirza Hueicha Huillipan, 44, Administradora, 09 de mayo de 2024)

Para Tirza, el hecho de residir e interactuar con quienes te rodean, es un constante tránsito a través de la naturaleza misma. Dice que no se siente como algo aparte, sino que son parte de ella, de todos y por lo mismo, tienen la responsabilidad de interferir ante situaciones que puedan incidir directamente en la naturaleza. Recordando otros discursos que tratan sobre la coexistencia y la significancia de la naturaleza. Rememoro la conversación con Cristóbal en donde menciona que esta manifestación se ve expreso a través del ñem, donde todos los espacios naturales, como un volcán, un lago, un cerro, un río, hasta los seres vivos, tenemos este espíritu. De esta admiración o apreciación surge el inarrumén, que, en sus palabras, “Sería la observación o contemplación de la naturaleza, la actividad de observar” (10 de mayo de 2024). Esta observación lleva al feyentun, entendida como la espiritualidad. Punolef cuenta un relato, el momento en el que el hombre sucumbe a la maravilla de la naturaleza, y la comienza a considerar como sagrada. “Ñimin Lukutuwe” dice “Significa como estar de rodillas” (10 de mayo de 2024). Este es, para él, el primer momento en el que la relación práctica de la naturaleza se convirtió en una relación mucho más espiritual, filosófica y religiosa (Véase figura11 con foto del Sendero Azkintuwe).

Figura 11: Recorriendo el Sendero *Azkintuwe*.



Fotografía: Constanza Anker, Recorriendo el sendero *Azkintuwe*, Pucura, 08 de mayo de 2024.

Al escuchar su relato se nos hace imposible no retornar a una de mis conversaciones con Angélica con el humo de ramas y hierbas, invadiendo todo mi cuerpo, tiñendo con un aura de tranquilidad el espacio completo, cuando dice fehacientemente que cualquier ser vivo es un hermano. “Uno después vuelve” (8 de mayo, 2024), me intenta explicar, con un dejo particular en su voz y un brillo especial en sus ojos. Su padre, Manuel Chincolef, sentado frente a mi alrededor de la fogata ya casi extinta reclamo de mis gélidas manos, se para en medio de nuestra conversación y abraza a un tronco. “Yo soy hermano de este árbol. Ustedes pensarán que estoy loco”. soltamos la risa. Él también. “Este árbol va a morir cuando esté seco, y yo también me voy a morir y me vuelvo tierra y él (toca el árbol) también se va a volver tierra” (8 de mayo, 2024).

87

Intentando fusionarse con la taza de té para calmar un poco más que el frío, sigo con la mirada a Juan David mientras se paseaba por su taller, haciendo breves acotaciones de distintas obras que iba tomando y dejando en el mismo lugar. Pasa sus dedos, acariciando una a una de ellas, mirándolas unos segundos más, admirándolas. Dice que esa escultura representaba a la madre tierra, de inmediato recuerdo otra conversación que tuvimos, una conversación larga sobre la naturaleza como aquella que nos da ese elemento, que nos dice cómo convivir y recuperar tiempos, la esencia, la metodología, para poder llegar a un fin, a un producto. El proceso de hacer arte para Juan, con la materialidad, y la instalación, son todas las etapas que hacen finalmente una obra viva.

Juan sopla la abertura que va desde la espalda hasta la cola del pájaro que sostiene en sus manos, el aire que oscila por las cavidades de la pequeña escultura emitiendo un sonido que hizo acordar al momento de todas mis mañanas en el que la tetera, en contacto con la estufa de leña, murmura que ya llegó a su hervor. Así nos ejemplifica el funcionamiento de aquellas 3 aves que se

encuentran en el sendero. “Las obras fueron ubicadas y de acuerdo con el lugar que se le den (...) pasa el viento y da sonidos, entonces por sí misma la obra ya está interactuando. Entonces en sí, (...) es una obra viva”. (Juan David Holguín, 33, Artista plástico, 10 de abril del 2024) Mi pájaro esculpido en arcilla no se asemeja ni en tamaño ni en técnica a aquellos del sendero (Véase Figura 7 para ver el pájaro esculpido con Juan en su taller),



Figura 7: Ave escultórica realizada en el taller Ragmapu, de Juan David Holguín.
Fotografía: Francisca Olivares, Escultura de ave, Pucura, 11 de mayo de 2024.

a su vez, sé que el proceso de construcción de las otras fue algo con mucho más estudio, tiempo y experiencia o por lo menos eso entiendo cuando Juan comenta, las razones por las que escogió estas tres aves para representar su trabajo, al sendero y a él mismo (Véase Figura 8, 9 y 10 para ver las esculturas del Chercán, Pituu y Chucao ubicadas en el Sendero Azkintuwe).

88



Figura 8: Escultura del Chercán.
Fotografía: Fernanda Soto, Chercán, Pucura, 08 de mayo de 2024.



Figura 9: Escultura del Pitú.

Fotografía: Fernanda Soto, Pitú, Pucura, 08 de mayo de 2024.



Figura 10: Escultura del Chucao

Fotografía: Fernanda Soto, Chucao, Pucura, 08 de mayo de 2024.

Refiriéndose al Chucao, dice: “Hay mitos de que acuerdo de donde te cante, si te canta a la derecha te va a ir bien, así que sigue adelante; si te canta a la izquierda mejor que tenga como esa precaución” (Juan David Holguín, 33, Artista plástico, 10 de abril de 2024). Este dicho de Juan se asemeja al de Cremilda, quien al preguntarle de estas tres aves dice algo parecido. “El canto del chucao era señal de mal augurio, malas noticias, malas cosas, algo no tan bueno andaba por ahí” y cantó el chucao. “Te cantó el chucao así que ten cuidado cabro” (06 de mayo de 2024). Respecto al chercán y el pitú sería algo parecido, donde el pitú es aquel que te da permiso y reconocimiento.

“Era un pájaro de buenos sentimientos”, en palabras de doña Cremilda (06 de mayo de 2024).

Es así como podemos ver a estas aves representadas en distintos aspectos de la vida de estas personas. En la entrada del sendero, en esta especie de cucha que acogió de la lluvia y del frío varias veces, sentada con Tirza, no puedo evitar mirar con curiosidad todas las pinturas que tiene de distintos pájaros. “Si observas, a mi desde que era muy chica me encantaba pintar aves” (08 de mayo) dijo, casi como si leyera mis pensamientos. Ese era el punto en común de interés con Juan David, desde esos lugares comunes que te permiten conectar con otros de formas más íntimas, se llevan a cabo proyectos como el de la instalación de las dichas aves escultóricas.

“Cuando uno vive en un espacio, tiene recuerdos de todo” (Tirza Pamela Hueicha, 44, Administradora, 08 de mayo de 2024). Tirza mira a los alrededores, y luego me mira a mí. Todo le trae recuerdos, los aromas, las texturas, el canto de las aves, todo eso para ella está relacionado con los apegos espaciales que tienen los niños. Es por esto por lo que le “llena el corazón de alegría poder compartir este espacio con las personas que nos visitan” (08 de mayo de 2024). Ver que ellos a veces se emocionan con los relatos, que pueden como retroceder en el tiempo e imaginarse con lo que se hacía antiguamente, son todas cosas por las que Tirza se moviliza, al igual que Cristóbal, ambos buscan un turismo más “experiencial, con más conocimiento, con más patrimonio” dice él, para luego agregar. “Podría decir que es otro yo, pero en otro lado no más” (Cristóbal Punolef, 32, Administrador, 10 de mayo de 2024).

Es así como Cristóbal, refiriéndose a Tirza, cuenta que la historia de la relación entre ambos retorna más atrás de sus proyectos turísticos ya instalados, cuando el sendero se encontraba aún en pañales y recurre a él a través de una conversación con frutos del bosque y recomendaciones de por medio. Se expresa aquí el aporte y el nutrirse mutuamente, que surge a través del entendimiento como colegas. Francisca de la Maza, en “Turismo y pueblos indígenas: políticas, irrupción y reivindicación en Chile” (2021) teoriza este suceso que ocurre en Pucura, planteando el rol del turismo “como un ámbito de fortalecimiento cultural que se relaciona a aspectos tales como el fortalecimiento de liderazgos, la construcción de una autenticidad dinámica, la legitimidad de lo propio, la resistencia frente a problemáticas territoriales e históricas”. A raíz de esto recuerdo mi conversación con Angélica, en la cual también habla de este grupo de varios chicos que empiezan a hacer “relatos locales, y comida local, y de ahí nace todo esto de quedarnos en el territorio, no de emigrar, sino que ser un granito de arena al territorio” (Angélica Chincolef, 34, Administradora, 08 de mayo de 2024).

CONCLUSIONES

Tras una semana inmerso en historias, sentires, y cualidades de quienes conforman la comunidad de EpuKurra, aterrizo en la abrumadora urbe que sostiene mi realidad, tan distante del verde, frondoso y escondido paisaje sureño que poco a poco se desvanece tras mis pasos. Nos despedimos del espacio que acogió mis vivencias, donde recorrer largas distancias a pie y en eso, manchar zapatos con el barro formado por las diarias precipitaciones, esto permitió dar cuenta de la vida que se conformaba a mi alrededor. Cada elemento natural contribuía con un fragmento del vasto rompecabezas que conformaba la complejidad identitaria del lugar; es así como cada recoveco, por pequeño que fuese, se integraba como una parte esencial del todo.

Les habitantes de EpuKurra resultan ser guardianes de una historia para no olvidar. Con mucha sabiduría y humildad, cada conversación con ellos resultó ser una puerta hacia el pasado; hacia relatos ancestrales en conjunto de acciones que han perdurado a través del tiempo. La comunidad local nos guio hacia un conocimiento abstracto sobre las entidades vivas encontradas en cada susurro del viento entre las hojas por donde caminan pequeños insectos, el canto de las aves originarias estudiadas, el flujo del agua en cada poza formada por la intensa lluvia. El Sendero Azkintuwe se presentó no solo como un camino físico, sino también como un viaje educativo culturalmente; experiencia transformadora. Cada paso por el recorrido introducía en la comprensión sobre la interdependencia que existe entre todos los elementos del entorno. Al ser guiada por Tirza Hueicha, logré percibir diversas señales que el sendero ofrecía por cada rincón de este. A través del silencio, la conexión con la tierra parecía ser más profunda, y con ella, una comprensión más clara de mi propia humanidad. Sí, existe una simbiosis entre la comunidad local y la biodiversidad que le rodea, y sí, podemos ser parte de un todo sin dominar ni destruir.

91

La noción de comunidad que entabla Tirza expone un sentido de cercanía entre les habitantes de la localidad. Asimismo, habla del vínculo que forma en su quehacer cotidiano, con les niños de la escuela, por ejemplo. Con esto, se reflejan los lazos que se entretejen a partir de la organización distributiva de terrenos en el sector, y por consecuencia, la historicidad que el lugar carga. Sin embargo, surgió el hecho de que habitantes del sector no reconozcan el Sendero Azkintuwe como tal, produciendo una no menor preocupación en su momento. El suceso aflora el cuestionamiento sobre la validez de estudiar un sendero con la intención de comprender los elementos naturales y socioculturales que se moldean a su alrededor del cual ni siquiera les habitantes tienen fehaciente conocimiento. Esto cobra sentido cuando Cremilda y Edgardo explican que la constitución del sendero no posee ninguna relevancia personal ni sentimental para ellos, puesto que el terreno en donde se encuentra ahora privatizado bajo el apellido Hueicha - solía ser su patio de juegos; no existían nociones de propiedad cuando el espacio natural, legado por sus ancestros, era simplemente un espacio abierto para transitar libremente.

Volviendo al Sendero Azkintuwe, el cual se extiende a través de diversas formaciones naturales, también ha sido escenario de intervenciones tanto artísticas como turísticas. Se encuentra en él la instalación de tres aves escultóricas hechas por Juan David Holguín, cuya figura reproduce la esencia del Pitío, Chercán, y Chucao. En ellas se encarna una dualidad simbólica, donde dialoga la historia de la biodiversidad autóctona del paisaje con un estado de alerta frente a la creciente degradación ambiental. Estas esculturas, además de embellecer el paisaje, también promueven un discurso de conservación y respeto hacia la naturaleza, convirtiéndose en puntos focales de identificación y colectividad. Juan David, mediante el conocimiento de las implicancias de su arte, refleja un manejo consciente de la relación que este mantiene entre la creación artística y el entorno natural. El proceso escultórico llevado a cabo se reconoce como fragmento de una materialidad viva; materialidades referidas a entidades con historias propias esperando ser reveladas. Juan David no impone su voluntad sobre la materia; en cambio, la escucha y se permite actuar, de forma que la escultura fluya de manera orgánica. Es como una danza creativa; y lo material parece finalmente cobrar vida. La instalación de aquellas aves no termina con un ciclo; más bien genera un ecosistema en los huecos moldeados de forma precisa, contribuyendo a la formación de un abrigo para numerosos y entrelazados organismos. Incluso la forma del sistema sonoro de las aves escultóricas, que imita la estructura del tórax humano mismo, permite entender cómo formamos parte de esta interconexión como seres humanos también; somos parte de este universo integrado.

Es así como la obra ya completa, situada en su nuevo entorno, comienza a interactuar con el espacio, creando conexiones internas y externas, resonando con la energía del lugar. Esta interacción, que tan inocua parece ser, también puede involucrar afecciones nocivas con la mera presencia de una pieza disonante para la armonía del lugar; el escultor de las Aves del Azkintuwe tenía presente que, de ser el timbre de sus sistemas sonoros muy similar al canto de las aves (Pitío, Chercán y Chucao), estas especies se podrían espantar frente a lo que interpretarían como un invasor. En esta dinámica de ser o no el extraño invasor, el artista mantiene presentes las consecuencias que pudiera tener su creación; refleja una intención, movida por un amor y cuidado al entorno natural, de proteger la biodiversidad y dar cuenta de las implicancias que el encuentro de estas otredades podría provocar. Estas intenciones llamaron mi atención desde un comienzo, despertando mis sentidos ante la percepción de una tensión, que revela una situación de contradicción entre la belleza y riqueza natural del lugar y las acciones extractivas que allí se han producido. De igual manera, en las conversaciones entabladas en el cotidiano de mi transcurso investigativo, surge constantemente la discusión en torno a la abismal diferencia entre los dos caminos para desarrollar la actividad turística en la localidad. Hablamos de, por una parte, lo que sería una brisa respetuosa que se desliza suavemente, frente a un fuego voraz que consume todo

a su paso. Aquello que se suele conocer como turismo “sostenible” se articula para hacer frente al extractivismo silencioso, que halla su cuna en el turismo hegemónico.

Para poder hablar de estas dos aristas del turismo y de su dimensión extractiva, es necesario expandir la noción del concepto que, en su concepción típica, se suele remitir al neto hecho de extraer una materialidad. Específicamente, se formula esta reflexión común bajo la idea de que la acción extractivista da paso a la irrupción impositiva de algún tipo de organización especializada en un espacio, con el fin de extraer una materia de su “lugar de origen”. Visualizando una trascendencia a lo que habitualmente se asocia a la acción extractiva, rememoro el relato de Juan David aludiendo a cómo la instalación de una maderera que sentó raíces en Epukurra, en el siglo pasado, representaría un ejemplo concreto de esta actividad. Aterrizando en el ahora, sin la presencia de la industria maderera, doy cuenta de cómo el turismo masivo se ha fundado como el reproductor de un modelo extractivo en la zona que, lejos encontrar un punto de flexión, incrementa su inserción en el entorno de forma progresiva. A partir de todo esto caigo en cuenta de cómo el extractivismo en el turismo se ha visto embadurnado por el saqueo de recursos para el beneficio de unos pocos; esto acaba desembocando en lo que entiendo como una apropiación territorial del paisaje, puesto que se despoja al espacio de su imagen y esencia. Está apropiación se sujeta de la habilitación de atropellos que, más allá de ocasionar el daño concreto en lo tangible, transgreden esencias (como la presencia espiritual del ñem) que son propios del mundo natural y que no cualquiera sostiene de forma latente en la mente. Por tanto, que las repercusiones de esto son directas, se fomentan consecuencias tanto en el mundo empírico como intangible, en el ecosistema y la diversidad dispuesta a su alrededor.

Bajo esta premisa, es importante tener claros los límites que han de caracterizar al turismo comunitario para demarcar su diferenciación con respecto al de tipo hegemónico. Primeramente, la difusión de lo local a través del desarrollo de un comercio interno fortalece la visibilización de lo propio y, por consiguiente, de la identidad integral del territorio. Sumado a esto, distingo como en el turismo local yace en la necesaria implementación de métodos que promuevan la preservación, mediante el cuidado y difusión de valores, conocimientos y costumbres auténticas del lugar; todo esto sin dejar de lado, producto de su innegable interconexión, la protección del ambiente natural. Y es que la irrupción, o tan solo presencia de algo nuevo en un espacio ajeno, tiene de por sí la facultad de alterar su complejidad e impulsar transformaciones de las cuales, en múltiples ocasiones, no se es consciente. Acojo con convicción la propuesta del turismo comunitario como vía para dar frente a los pilares sobre los que se ha asentado el turismo masivo, que está basado y va de la mano del modelo extractivista imperante en el mundo actual.

93

Las voces que resuenan en el seno de la búsqueda por romper las alas del turismo exacerbado alcanzan su vuelo en boca de las juventudes que, gracias a la perspectiva que su temporalidad les

permite, son conscientes del daño que las actividades lucrativas del modelo imperante provocan y de cómo esto se suma a una historicidad de opresiones perpetradas sistemáticamente a su gente. Si bien no son las únicas que asumieron la tarea de encarnar un turismo en resistencia, Angélica Chincoley y Cristóbal Punolef transmiten una especial fuerza que mantiene en el punto de mira su objetivo de reivindicación; vuelcan su vida entera a la protección de lo natural, y en sus miradas brilla una herencia ancestral, y en sus historias, el pulso de la tierra se escucha vibrar.

Los impulsos de las nuevas generaciones, que buscan incesantemente romper con este ciclo de contaminación múltiple para abrazar su entorno considerando las afecciones ocasionadas en el ámbito tanto cultural como natural, han encontrado la forma de mantenerse sujetos al “ecoturismo” como herramienta protectora. Cada relato resulta ser un hilo intergeneracional, y el eco de sus palabras pareciera construir un mañana erguido sobre la memoria colectiva del ayer. Anhelan mantener viva la llama de sus ancestros, su territorio, sus relatos y su cultura en plenitud.

El recuerdo de este viaje permanece vivo en nuestra memoria; cargo fragmentos de una vivencia en plena armonía con la diversidad interminable de la naturaleza. Las voces escuchadas y la historia narrada bajo un triste cielo gris se transforman en lecciones de resistencia. El aroma del bosque, la textura de la húmeda tierra que palpo con mis dedos, y el constante murmullo del lago Calafquén detonan como un eco perpetuo hacia la consideración de lo externo como parte de un universo vivo; ser consciente del yo propio como parte conformante de un todo, promoviendo la valoración de la otredad material e intangible, que no pierde la esperanza de ser libre cuando sus armas más fuertes son el vivir, el resistir y el sentir.

BIBLIOGRAFÍA

De la Maza-Cabrera, F., & Calfucura-Tapia, E. (2021). Turismo y pueblos indígenas: políticas, irrupción y reivindicación en Chile. *Chungará (Arica)*, 53(3), 526-542. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562021005001802>

Diario Info Panguipulli. Mayo de 2002. “Panguipulli: Mapuches reciben beneficio.” Octubre de 2005. “¿Qué es el turismo?”

El cuerpo enfermo entre dos mundos: sanar y enfermar en el sector de Imperialito**The sick body between two worlds: healing and getting sick in the Imperialito sector**

Amapola Alchao, Catalina Herrera, Luciano Lema, Felipe Núñez, Diego Pinto y
Matías Rojas.

RESUMEN

Mediante una aproximación etnográfica con un método de observación participante, se analiza la percepción y tratamiento del cuerpo enfermo, investigando las diferencias y convergencias entre la medicina institucional (occidental) y la medicina mapuche en el sector de Imperialito. Para ello, Imperialito se contextualiza demográfica, social y culturalmente describiendo su tradición mapuche y la coexistencia con diversas prácticas de salud. La investigación caracteriza la enfermedad desde dos perspectivas: la medicina institucional y la sanación mapuche, documentando las experiencias de los habitantes de la zona, destacando la coexistencia y adaptación de ambas formas de medicina en la comunidad, así como la integración de ambos enfoques en el Hospital Intercultural de Nueva Imperial.

Palabras clave: Cuerpo enfermo, Machi, Transitoriedad, Medicina Mapuche, Institucionalidad.

RELATO ETNOGRÁFICO

¿Es enfermar solo el doler del cuerpo? ¿Qué es enfermar sino la fragilidad del cuerpo hecha evidente? La migraña y el estómago pesado, el resfriado y el dolor de garganta, todos compañeros de lo que llamamos “enfermar”, una palabra que puede significar tantas cosas y, al mismo tiempo, una sola. En la búsqueda de alivio no solo recurrimos al doctor, sino a otras personas para mitigar la carga de estar enfermo, y sin mucha vuelta comprendemos la dolencia propia y la ajena. ¿Dolor de garganta? Ha de ser gripe. ¿Indigestión? Intoxicación alimentaria debe ser el diagnóstico. Como si de una mente colectiva se tratase somos capaces de reconocer síntomas de enfermedad sin un cartón que nos respalde, y creamos un lenguaje que sirva a nuestro propósito, un idioma de la enfermedad que permite entender la enfermedad del otro y la propia, y que de la misma manera ayuda al doctor (Kleinman, 1988). Este idioma no sólo se crea de palabras, sino de gestos, entonaciones y lugares que forjan en conjunto este idioma común y su significancia (Voloshinov, 1973).

¿Es la enfermedad entonces el dolor del cuerpo y la experiencia social del humano hecha uno? Podemos decir con certeza que la enfermedad que sentimos el común de nosotros es distinta a la que nos detecta el doctor. La enfermedad que ve el doctor es aquella del cuerpo, la enfermedad diagnosticada, es un problema físico o mental, viene del conocimiento de la biología y la anatomía. La enfermedad del paciente, la enfermedad percibida, es el esguince del brazo o el dolor de muela, es el síntoma (Kleinman, 1988). Es en consecuencia de esto que el mundo que nos rodea surge como piedra angular en la construcción de la enfermedad.

La enfermedad por lo tanto funciona como lo carnal y lo social, en nuestra propia realidad construida. ¿Qué sucede con las realidades distintas a la propia? Bajo la guía de Kleinman, ¿qué podemos decir de aquellos que tratan enfermedades, pero no son doctores? De este modo, surge la duda de qué sucede con el cuerpo enfermo cuando este pertenece a una realidad distinta: ¿Cómo se trata la enfermedad en un lugar de hospitales, rukas e híbridos peculiares? ¿Qué sucede con el cuerpo enfermo en busca de sanación?

Llegando al sector de Imperialito

El paisaje de Imperialito (Figura 1) fue uno de los elementos del lugar que más nos cautivó en nuestra etnografía, y, al llegar en otoño, nos encontramos con una notable vegetación a nuestro alrededor. Imperialito es un lugar sumamente tranquilo, y salir a caminar es una muy grata actividad. Esos caminos de tierra transformados en fango dificultan la tarea de marchar, pero eso no importa mucho cuando hacía tan buen aire y todo lo que pueden ver los ojos está dotado de una acogedora belleza. Lo más duro del lugar es sin duda la lluvia. Para los capitalinos, la lluvia puede llegar a ser un espectáculo, aunque esta emoción por la lluvia dura poco, porque llueve a cántaros de un momento a otro sin ningún previo aviso. Así es la imagen cotidiana de la hipnotizante, diversa y fascinante Araucanía.

96

Nueva Imperial es una comuna de la IX Región de la Araucanía, a 35 kilómetros al oeste de la ciudad de Temuco. Posee 32.510 habitantes, de los cuales el 60.53 % habita en la ciudad y el 39,47 % en zonas rurales. La comuna cuenta con un Índice de Adultos Mayores del 65,2%, además de una de las mayores concentraciones de habitantes de origen mapuche, con un 44,94% de su población total (INE, 2017). En Nueva Imperial se encuentran más de un centenar de comunidades mapuche inscritas legalmente bajo el alero de organismos estatales como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y la municipalidad. Nuestra investigación recoge información de las comunidades mapuche dentro de Imperialito, un sector de la zona rural a unos 11 kilómetros al oeste de la ciudad de Nueva Imperial, que limita al norte con la autopista S-40, al sur con el Río Imperial (ex Río Cautín), al poniente con el sector Lolocura y al oriente con el sector Coipuco.



Figura 1. Cancha de Imperialito. Elaboración propia.

Nuestro caso de estudio en la zona será la relación de los habitantes del sector con los distintos tipos de medicina presentes en el lugar, tanto en el sector rural como en la zona urbana. Para ello es imprescindible definir lo que entendemos como medicina y cómo se conjuga en el territorio que haremos nuestro trabajo etnográfico.

La medicina institucional y la construcción biológica del cuerpo

Lo institucional en la medicina se comprende como los conocimientos y prácticas médicas preestablecidas y reguladas oficialmente en clínicas, consultorios y hospitales del sistema de salud gubernamental. Estas instituciones operan bajo marcos normativos y científicos específicos, orientando la enseñanza médica y las prácticas hacia una atención estandarizada. De esta forma se garantiza que la población reciba diagnósticos y tratamientos basados en estos conocimientos regulados, centrados en la identificación de enfermedades y su tratamiento mediante métodos y medicamentos estandarizados.

La medicina institucional, al estar altamente reglamentada, se basa en evidencias y procedimientos específicos para tratar enfermedades, asegurando tratamientos uniformes y predecibles. Su capacidad para diagnosticar y tratar diversas enfermedades mediante tecnología avanzada y pautas científicas garantiza una atención fundamentada en conocimientos médicos, con fases claras de diagnóstico, tratamiento y seguimiento. A pesar de su efectividad en el grueso de los casos, este modelo es bastante criticado por centrar su enfoque exclusivamente en el aspecto biológico, desatendiendo el contexto religioso, social, cultural y personal del paciente, lo que incluso puede llevar a la despersonalización de la atención médica al relegar estos aspectos (Mondaca, Pérez, 2009).

97

Equilibrio entre cuerpo y espíritu, la sanación mapuche

En el territorio de rukas y ríos, el mapuche tiene su propia forma de ver el cuerpo. En nuestro cuerpo, así como en la naturaleza, no existe sólo la carne, sino también el alma. Nuestra identidad corpórea y espiritual conviven unidas, conformándose en un único ser. Es de este modo que la

enfermedad aparece como la disparidad entre nuestro espíritu y nuestro cuerpo (Mujica, Pérez, González y Simón, 2004), y así como la abeja necesita de la flor sana para vivir, nuestro cuerpo se debilita cuando nuestro espíritu comienza a marchitarse. El cuerpo es entonces el espejo en el que se refleja la condición del alma, y ambos han de permanecer en equilibrio para mantenerse sanos. Sin embargo, nuestro espíritu no es lo único que existe: los wekufe son la representación de toda la energía dañina y lo negativo. El wekufe, siendo agente de mala energía provoca el desequilibrio espiritual, lo que lleva al kutran (Mujica, Pérez, González y Simón, 2004). Es por ello por lo que la enfermedad no solo aqueja a la carne, no es solo el dolor, pues sobrepasa nuestra dimensión corporal y afecta a nuestro espíritu y entorno. ¿Cómo se trata entonces la enfermedad cuando esta va más allá del cuerpo?

El mapuche confía su cuerpo enfermo a la/el machi, personas poseedoras de conocimientos y prácticas que han sido elegidas durante siglos advocates a tratar no solo el síntoma, sino también la raíz: “la machi con sus ceremonias y curación no ataca el síntoma sino la causa de la enfermedad” (Mujica, Pérez, González y Simón, 2004, p. 12). La o el machi posee una conexión directa con los espíritus protectores ngen, funcionando como puente entre ambas realidades.

La sanación del cuerpo enfermo comienza con la ida a la o el machi, que identifica la enfermedad, comúnmente observando la orina. Luego de acuerdo con el problema que se detecte se pueden efectuar distintos métodos de curación (Mujica, Pérez, González y Simón, 2004). Uno de ellos es el uso de lawen, un brebaje de hierbas preparado para el enfermo por la/el machi con hierbas cultivadas o recolectadas por él o ella misma/o. Si la afección espiritual lo requiere, se puede realizar un machitún, un rito enfocado a limpiar o expulsar cualquier energía negativa que aqueje el espíritu de la persona, y que puede involucrar a los miembros de la familia del enfermo e incluso las mascotas. Es de esta forma que la machi se desempeña como actor vinculante y preservador del equilibrio en el mundo material, al estar en contacto con ambas realidades cotidianamente. Cabe preguntarse ahora ¿Cómo funcionan ambas medicinas en la vida real?

98

Experiencias de los miembros del sector

El sector de Imperialito ha experimentado diversas transformaciones en su infraestructura a lo largo de los años, tales como el acceso a luz eléctrica y la construcción de nuevas carreteras. Esto ha reflejado un incremento en los medios de transporte, facilitando la conexión de los habitantes con el sector urbano de la comuna de Nueva Imperial. Al acceder al centro de la comuna, los habitantes también han experimentado el acceso a nuevos servicios esenciales, como el de la salud, de modo que, poco a poco, las personas mapuches de sectores rurales se han ido incorporando a este sistema de salud institucional. Lo anterior ha tenido un impacto significativo en la percepción de los habitantes del sector respecto a sus enfermedades y malestares, así como en su tratamiento medicinal.

Durante nuestra investigación, tuvimos la oportunidad de compartir y conversar con diferentes personas del sector, quienes amablemente nos brindaron su apreciación respecto a la salud. Nos aportaron su opinión sobre las diferentes opciones de atención médica, así como su valoración de los diversos modos de tratamiento a los cuales tienen acceso. En una de estas ocasiones, pudimos conversar con el señor Francisco Alchao, quien ha vivido más de 50 años en el sector.

El sector de Imperialito, a través de los años, ha enfrentado diversas transformaciones respecto a su infraestructura, tales como el acceso a luz eléctrica y la construcción de nuevas carreteras. Con ello, se ha visto reflejado también un reforzamiento respecto a los medios de transportes, lo cual ha facilitado la conexión de los habitantes con la zona urbana de Nueva Imperial. Al acceder al centro de la comuna, los habitantes también han experimentado nuevos servicios esenciales, como el de la salud, y, poco a poco, los mapuches de sectores rurales se han incorporado a este sistema de salud institucional. Lo anterior ha supuesto un impacto significativo en la percepción de los habitantes del sector respecto a sus enfermedades y malestar, así como a su tratamiento medicinal.

Durante nuestra investigación, tuvimos la oportunidad de compartir y conversar con personas del sector, que nos mostraron amablemente su apreciación respecto a la salud. Nos aportaron su opinión respecto a las diferentes opciones de atención médica, así como su valoración a los diversos modos de tratamiento a los cuales tienen acceso. En una de estas ocasiones, pudimos conversar con el señor Francisco Alchao, que ha vivido por más de 50 años en este lugar.

Francisco Alchao cuenta su experiencia con la medicina mapuche como miembro de la comunidad. En el pasado trataba sus enfermedades con machis y dijo que sus tratamientos eran bastante efectivos si //uno creía y confiaba fuertemente en que los remedios (lawen) te van a mejorar//". Actualmente, se atiende únicamente en el Hospital de Nueva Imperial. (Notas personales, Amapola Alchao, 07 de mayo de 2024)

99

Aunque en el presente Don Francisco no se atiende con machis, sí reconoce la capacidad sanadora que los/as machis y la medicina mapuche poseen, pues comprobó su efecto cuando acudió a ella en el pasado. Además, según sus palabras, podemos apreciar cómo el acceso a nuevos recursos y servicios provoca nuevas configuraciones en el estilo de vida y el modo de actuar de las personas. De este modo, Francisco Alchao ha transitado con el tiempo desde las prácticas medicinales mapuches a un sistema de salud occidental/institucional. Las motivaciones detrás de su decisión no resultan del todo claras para nosotros, pero al analizar su situación personal, podemos deducir diferentes motivos, como la modernización de la zona y la complejización de sus condiciones médicas, las cuales nos había comentado previamente.

Durante nuestra investigación en Imperialito, entrevistamos a varios lugareños encontrándonos con diversas opiniones respecto de la medicina mapuche e institucional en la comuna.

Luego de la ida al hospital, pasamos a una feria local, donde tuvimos la oportunidad de hablar con un señor que trabajaba allí. Este nos habló de su creencia evangélica y que él era mapuche. Le preguntamos: '¿Cree en el poder de la machi?'. Nos respondió que creía en el poder terrenal que tienen; creía que eran efectivas, pero al mismo tiempo nos agregó que él nunca se había atendido con una. Nos dijo: 'No puedo tener dos compromisos. (Notas personales, Felipe Núñez, Matías Rojas, 08 de mayo de 2024).

La persona consultada resalta lo variada que es la diversidad cultural y espiritual por la zona. Su experiencia nos revela una compleja relación entre estas creencias evangélicas y el respeto por las machis y las tradiciones medicinales del sector. Por esto, él reconoce el poder que tiene la machi en el ámbito terrenal. A pesar de este reconocimiento, prefiere no recibir tratamientos por parte de la machi y elige, en cambio, la labor de la medicina institucional por temas de credo. Esto resalta el compromiso que tiene con su fe evangélica.

Durante el día fuimos a hablar con algunas personas de la comunidad, la primera de ellas, luego de la pregunta '¿usted se ha atendido con un machi?' nos dijo que no, pero que sus nietos sí, sobre todo para aliviar el mal de ojo. Además, nos agregó que el Hospital estaba colapsando por la ola de gente que estaba llegando al lugar, gente que iba a vivir por herencias de sus familias, además este proceso según esta persona haría que se perdiera la cultura de la zona [...] (Notas personales, Matías Rojas, 10 de mayo de 2024).

La persona entrevistada manifestó su creencia en la medicina mapuche, destacando su capacidad trascendental y espiritual más allá de curar enfermedades físicas. Considera que la medicina mapuche es eficaz para tratar padecimientos como el "mal de ojo", los cuales se encuentran fuera de la comprensión de la medicina institucional. También comentó sobre la migración ciudad-campo, señalando que su intensificación ha colapsado el hospital local. Esto es algo que nos llamó la atención ya que otros pobladores nos comentaron la misma observación. Asimismo, el entrevistado expresó su disgusto por esta migración, considerándola una amenaza para la cultura mapuche, que podría llevar a su eventual pérdida.

100

[...] la segunda persona era una señora muy mayor, la cual nos comentaba que todas las machis habían muerto 'ya no quedan machis' dijo. Además de eso nos comentó que tanto en el CESFAM como el Hospital estaban colapsados [...]. (Notas personales, Matías Rojas, 10 de mayo de 2024).

La señora mencionada previamente, al igual que el entrevistado anterior, también hace referencia a la insuficiencia del Hospital de Nueva Imperial y a las complicaciones en la agenda de atención.

Además, su percepción de que los machis han fallecido nos parece interesante y relevante, ya que refleja su creencia en la medicina mapuche y en quienes la practican. Sin embargo, considera que actualmente no existen personas con el poder o el espíritu de machi para desempeñar este papel. Este pensamiento es común en la localidad, especialmente entre las personas mayores, que recuerdan con nostalgia los tiempos antiguos del lugar.

[...] la última persona nos comentó que nunca él ni nadie de su familia cercana se había atendido con alguna machi, pero que otros familiares sí y que a estos les había resultado.
(Notas personales, Matías Rojas, 10 de mayo de 2024)

Continuando con nuestro relato, en nuestra última entrevista nos encontramos con una persona, la cual nos mencionó la efectividad de los tratamientos del machi, a pesar de que este jamás ha tenido una experiencia en torno a este. Durante el tiempo que nos encontramos en Imperialito, pudimos dar cuenta de lo recurrente que esta situación: personas que debido a cuestiones religiosas y demás conflictos de interés no acuden con un machi, pero sí creen plenamente en su capacidad sanadora.

Basándonos en las declaraciones sobre las apreciaciones de la medicina que hemos recabado, es posible comprender cómo se ha experimentado el tránsito entre ambos mundos en el sector de Imperialito. Para algunas personas, ha sido un cambio paulatino, donde sus convicciones y necesidades los han llevado a inclinarse hacia la medicina institucional y las particularidades que puede ofrecer, aunque, en buena parte, sin reconocer el efecto positivo de la medicina mapuche. La gran mayoría no niega la eficacia de la medicina mapuche en el tratamiento de enfermedades físicas o en malestares espirituales, los cuales responden a afecciones que van más allá de nuestra realidad material. Pero existe una tendencia a observar la medicina mapuche y la institucional como conceptos separados e independientes; o sea, se conciben ambas como efectivas y funcionales, sin que el uso de una limite o interfiera con la otra. Se reconoce el distinto modo de operar y la capacidad de sanar de cada una, comprendiéndolas desde su proceder y su utilidad particular. Por ello, es posible la coexistencia entre ambas medicinas, ya que cada una opera en un ámbito diferente, el cual no es posible ni adecuado comparar.

En este trabajo, hemos abordado previamente la complejidad de integrar dos prácticas tan diferentes bajo un mismo concepto general de “medicina”, especialmente cuando esta noción tiene una fuerte connotación occidentalista; y al conversar con los habitantes del sector, podemos dar cuenta que estas mismas dificultades se presentan en la vida diaria de quienes buscan tratamiento para sus malestares desde ambas especialidades.

Al compartir con Juan Huenchun Melipil, lonko¹³ de la comunidad Huanaco Huenchun y su familia, también tuvimos la oportunidad de dialogar respecto a su apreciación del sistema de salud institucional y su relación personal y familiar con la medicina mapuche.

“Don Juan, el Lonko, nos contó sobre algunas enfermedades que padecía. Si bien, él cree en la machi y se atiende con ella, también acude al Hospital de Nueva Imperial para tratar algunas de sus dolencias, sobre todas aquellas que son más complicadas.” (Notas personales, Catalina Herrera, 06 de mayo de 2024)

A diferencia de las demás personas entrevistadas, Don Juan continúa asistiendo regularmente al machi, así como también trata algunas de sus enfermedades en el Hospital de Nueva Imperial. Personalmente, Don Juan nos comentó que no se ha atendido en el módulo mapuche del Hospital de Nueva Imperial, pero sí en la sección de medicina convencional del establecimiento, así como en el CECOSF, CESFAM y otros centros asistenciales de salud. La principal razón de ello radica en que Don Juan suele atenderse con machis que residen en los alrededores del sector Imperialito, principalmente con el machi de su comunidad y con la machi del sector de Coipuco. Podemos apreciar nuevamente que es posible mantener la creencia en ambas medicinas, sin que ello genere un conflicto, pues ambas prácticas pueden coexistir, aunque sin mezclarse.

Como lonko de la comunidad, Don Juan tiene la responsabilidad de integrar a todos los miembros, asegurando el desarrollo social y cultural por medio de acuerdos grupales. Esto incluye la organización de reuniones y asambleas, así como el apoyo a proyectos que benefician a la comunidad. En este sentido, el lonko no solo valora las prácticas medicinales mapuches, sino que también apoya a los machis, proporcionándoles la ayuda necesaria en su proceso. A causa del fuerte aprecio que Don Juan siente por la comunidad y la cultura propia del pueblo mapuche, su involucramiento en redes de salud institucionales no interfiere con el respeto y reconocimiento que siente hacia la medicina mapuche. De hecho, nos permite observar como una figura tan relevante para la comunidad puede transitar por ambos mundos, a la vez que integra y valora ambos.

¹³ “Lonko” es el título que tiene el líder de una comunidad mapuche. Literalmente significa “cabeza” en la lengua mapudungun.



Figura 2. Lonko Juan Huechún junto a Amapola Alchao vistiendo prendas tradicionales mapuche.
Elaboración propia.

Epifanía

En nuestro intento por entender más a fondo el funcionamiento de los sistemas de salud y la relación de la población de la zona con la medicina mapuche, recurrimos también a conversar con la gente que reside por el sector. Así, en la mañana del viernes 10 de mayo recorrimos la comunidad Huanaco Huechún para hablar con la gente que estuviera dispuesta a responder nuestras preguntas.

A lo largo del día, conversamos con alrededor de unas 5 personas cada uno, generalmente hablándoles desde afuera de sus casas, a través de las rejas. La mayoría de las personas con las que hablamos dijeron ser de ascendencia mapuche, y también parecían ser, en mayor parte, adultos mayores.

En general, sentí que las personas con las que hablamos tenían una especie de desconexión con la medicina mapuche, no sólo por el hecho de que simplemente no se atendían mediante esta, sino porque por lo general, la consideraban algo distante o que no era para ellos, y una de las únicas personas que mostraron interés por el atenderse con una machi era una residente relativamente reciente del sector. Esto, en parte, me sorprendió, pues la existencia de un hospital intercultural, al menos para mí, sugiere que la atención con este tipo de medicina es considerada algo más “solicitada”. (Notas personales, Diego Pinto, 11 de mayo de 2024)

103

Después de investigar desde una primera aproximación el mundo de la medicina mapuche y tratar de comprender cómo funciona este mismo, decidimos experimentar en primera persona lo que significa atenderse con una machi. Tomamos esta decisión luego de nuestra entrevista con la machi Alexandra Fuentes Colicoy de Coipuco, ya que, la conversación con ella nos impulsó a querer probar de primera mano esta forma de sanación que nos era tan desconocida para la mayoría de nosotros. Durante la entrevista, Alexandra nos explicó cómo trabajaba, indicando que, para poder

ver el interior de la persona, esta debía llevar en un envase la primera orina de la mañana. Así, tres de nosotros, Amapola, Catalina y Luciano, acordamos agendar con ella una nueva visita para el viernes de aquella semana, que sería el último día de nuestra investigación de campo.

Nunca es fácil salir de la cama aquí, sobre todo cuando afuera de estas frazadas está todo frío y húmedo. Además, me da nervios ir donde la machi, que pasa si al ver mi orina me dice algo terrible, algo incurable. Nunca me ha gustado esa ansiedad que me evoca tener que esperar un diagnóstico, pero aun así me da mucha curiosidad saber lo que me dirá, se me hace tan extraño que pueda darme un diagnóstico a través de mi orina, pero aun así creo que valdrá la pena ir [...]. (Notas personales, Luciano Lema, 10 de mayo de 2024)

Al llegar a su casa, Alexandra no nos recibió en su hogar como lo había hecho anteriormente, sino que nos invitó a pasar al costado de su casa, en el patio, donde se encontraba una pequeña construcción de madera, la cual estaba destinada al ejercicio de las labores de machi. Una vez situados en el interior, Alexandra comenzó a analizar uno por uno nuestros recipientes, pidiéndonos también nuestra cédula de identidad. Al cabo de unos segundos en los que analizaba la orina, comenzaba a decirnos aquello que veía, otorgando los resultados. La evaluación y diagnóstico que la machi nos entregó a cada uno de nosotros concordaba perfectamente con nuestras propias experiencias, con aquello que sentíamos y lo que nos aquejaba.

Al finalizar, la machi nos volvió a citar para la tarde de ese mismo viernes, esta vez para hacer entrega nuestros remedios, los cuales prepararía en el intervalo de tiempo y para efectuar más tarde una limpieza energética (sahumerio) a Luciano.

Así, el mismo grupo que en la mañana marchó hacia la casa de la machi, lo hizo nuevamente por la tarde. Siempre precavidos para llegar a tiempo a la cita, salimos con una hora de anticipación para recorrer el camino que ya conocíamos bien. Durante el trayecto, no podíamos dejar de pensar en todo lo que habíamos vivido hasta ese momento: los caminos recorridos, las personas que conocimos y lo que serían nuestras últimas horas en ese lugar.

[...] me invadía un poco el temor de hacerme la limpia con la machi [...] me ponía nervioso pensar que aquello pudiera afectar de verdad a mi cuerpo, porque si fuera así eso significa que hay una dimensión más allá de lo biológico, otra dimensión que no puedo controlar y otros motivos para preocuparse [...]. (Notas personales, Luciano Lema, 14 de mayo de 2024).

El último encuentro con la machi fue el más significativo para el grupo. Alexandra nos suministró los remedios y proporcionó las indicaciones para su uso. Los remedios tenían un olor muy particular; aunque sus fragancias eran algo similares, al olfatearlos se podía apreciar claramente el aroma a hierbas que contenía cada botella. En total, recibimos ocho botellas: tres para Catalina,

tres para Amapola y dos para Luciano. De estas botellas, cada uno recibió una que contenía el contrabaño, un líquido que debía aplicarse sobre el cuerpo después de la ducha. Este contrabaño tenía la finalidad de alejar las malas energías y ofrecer protección contra entidades malvadas o influencias negativas. Asimismo, la machi nos indicó cuándo tomar los remedios a lo largo del día: algunos debían tomarse por la mañana, otros al mediodía, otros por la noche y algunos en distintos momentos del día. La dosis recomendada fue de un vaso, aproximadamente 200 ml, que Alexandra nos mostró como ejemplo.

Luego de la prestación de los remedios, la machi empezó a preparar el escenario para realizarle la limpia a Luciano. El tiempo de montaje fue preciso, dado que el ritual comenzó en el momento preciso: cuando el sol comienza a caer y las sombras se hacen largas.

Es complicado tener que escribir sobre esto, fueron muchas sensaciones en muy poco tiempo, primero fue la irrevocable ansiedad que llevaba acompañándome todo ese día, luego fue el temor al estar ahí, solo con la machi. Una vez empezó el sahumerio todo fue a más, estar sentado ahí mientras la machi cantaba en mapudungun y pasaba un cuchillo por mi cuerpo me trajo un sinfín de emociones, una mezcla extraña entre aquel temor que mencioné y la sensación de saber que las cosas estarían bien. Ver que ya casi no quedaba sol y sentir como el humo del sahumerio entraba en mis pulmones aumentó aún más las sensaciones, pero no aguante mucho sin querer que eso acabara, realmente quería salir corriendo del lugar, pero pude quedarme hasta que terminó el rito, le pedí perdón a la machi por haber estado tan nervioso y abracé a mi amiga. [...]. (Notas personales, Luciano Lema, 14 de mayo de 2024)

La experiencia del mundo machi no quedó ahí, sino que se profundizó con nuestra última once con Don Juan, el lonko, quién amablemente tantas veces nos recibió en su hogar. Esta fue una instancia muy linda, la cual aprovechamos para compartir con su familia y hablar una vez más de las experiencias de ellos con la machi y la medicina mapuche, al igual que pudimos compartir nuestras propias experiencias vividas aquel día.

Lo que más me desconcertó fue algo que me dijo el lonko, yo quería ir al patio para estar solo un rato y tomar aire, pero me dijo que no podía hacer eso, que no debía estar solo porque el wekufe me podía atacar, cuando me dijo eso, de manera tan seria y preocupándose sinceramente por mí, pude interiorizar de otra forma lo vivido. Ya no se trataba de estar simplemente ansioso, no era que mi cerebro liberó adrenalina y noradrenalina causándome pulsaciones, sino que además de ese fenómeno neurofisiológico también me impactó de lleno el mundo espiritual mapuche, en aquel momento realmente sentí que aquel sahumerio tuvo un efecto real, sentí que algo había cambiado, sentí que esa carga de la que me había hablado la machi ya no estaba conmigo,

finalmente, por primera vez en ese día, pude estar tranquilo[...]. (Notas personales, Luciano Lema, 14 de mayo de 2024)

Debido al poco tiempo que tuvimos luego de nuestro encuentro con la machi y el ajetreo del viaje, fue recién cuando llegamos a nuestros domicilios en Santiago que pudimos comenzar con nuestros respectivos tratamientos.

Acabo de llegar hace poco a mi casa, después del largo viaje [...] son las 23:00 hrs. y acabo de salir de la ducha. Me rocié con el contrabaño que me dio la machi, la verdad es que huele muy rico. La verdad es que ahora me siento muy relajada, cómoda y tranquila, solo quiero dormir. (Notas personales, Catalina Herrera, 11 de mayo de 2024)

La cantidad de remedios en los recipientes se agotó después de una semana y media. Durante ese tiempo, notamos mejoras significativas en nuestra salud física y mental. Observamos que muchos de los males que experimentábamos al acudir con la machi habían desaparecido casi por completo. Esta experiencia con la medicina mapuche fue muy enriquecedora, no solo por el hecho de haberla vivido en primera persona, sino porque nos permitió conocer y descubrir un mundo más allá del ámbito convencional, permitiéndonos comprobar su efectividad por nosotros mismos. Por supuesto, nuestra experiencia personal no pretende certificar la efectividad de la medicina mapuche ni abrir un debate al respecto. En cambio, buscamos expresar a través de nuestro relato lo que cada uno sintió con ella.

Comprendiendo la sanación mapuche

Ahora bien, ¿cómo podemos entender la medicina mapuche en el lugar? En lugar de intentar comprenderla en su totalidad, nos enfocaremos en cómo opera dentro del sector de Imperialito. Para ello, dos figuras clave que nos ayudarán a entender su funcionamiento: el lonko Juan Huenchun y Alexandra Fuentes Colicoy la machi que nos atendió.

Don Juan nos explicó que, para que alguien se convierta en machi, primero debe tener un familiar en su árbol genealógico que sea o haya sido machi. De este modo, podría llegar a tener el “püllí” de machi, es decir, el espíritu necesario para asumir este rol. La persona que posee este don comienza a padecer diversos malestares durante la pubertad.

Cuando esto sucede, la persona inicia su proceso para convertirse en machi, el cual requiere mucha preparación y dedicación, además del apoyo de la comunidad. De lo contrario, si la persona se rehúsa a convertirse en machi, los dolores físicos y las aflicciones empeoran, impidiéndole llevar una vida normal. Aquí encontramos una gran diferencia entre la medicina en un mundo institucional y el mundo mapuche: en el mundo institucional, ser médico es más una decisión

voluntaria y personal ligada a cuestiones materiales; por el contrario, en el mundo mapuche, ser machi es una capacidad y un deber heredados.

El modo de proceder del machi es muy diferente al institucional. En nuestra entrevista con Alexandra, nos comentó que ella puede identificar dolencias, enfermedades, así como malas energías y espíritus negativos, a través de la observación de la orina y su cédula de identidad. Los remedios y su preparación no forman parte de un sistema regulado; es la machi quien se encarga de la recolección y preparación de estos elementos.

La machi, va a ver enfermos, a hacer remedio, ver cómo su enfermedad desde ellos ya sea espiritual o por dentro, los órganos, la sangre. Y preparar remedio con hierbas que salimos a buscar, para llevar a la montaña, por todos lados.
(Entrevista a Alexandra Fuentes Colicoy, 07 de mayo de 2024)

Otro dato por considerar es que Alexandra desempeña su rol únicamente en su casa en la zona rural.

Mundos diferentes

La forma en que operan el mundo institucionalizado y el mapuche en áreas como la medicina es claramente distinta. Cada uno tiene sus propias características y modos de desarrollarse en este ámbito. Nos interesa abordar y caracterizar estas diferencias, explorando cómo se desenvuelven ambos mundos.

El mundo institucionalizado, entendido como el establecido, formal y regulado, donde se moldea la interacción humana, incluye también la medicina institucional. En el sector de Imperialito, esta representación se manifiesta en los diversos centros asistenciales de la red pública ubicados en la comuna de Nueva Imperial. Por otro lado, el mundo mapuche presenta la medicina como un sistema de carácter comunal, donde más que depender de un poder reglamentado, se basa en el apoyo e interés de la comunidad. “Vale decir que no concibe la salud como esfera aparte del conjunto de la vida social, sino que como un espacio conectado, determinado y determinante de los otros ámbitos de la vida” (Boccaro, 2004, p. 121).

Llegar a convertirse en machi no es fácil y requiere mucho del apoyo de la comunidad.
(Notas personales, entrevista a Juan Huenchun, Catalina Herrera, 06 de mayo de 2024)

Por otro lado, no es desconocido para nosotros cómo opera la medicina institucional, especialmente la de carácter estatal, ya que, está presente de manera extensa en todo el país, compartiendo en todos lados las mismas cualidades y regularidades. En el caso de la atención o consulta, conocemos bien el proceso. Generalmente, se debe acudir con la cédula de identidad, esperar que se registren los datos, ser ingresado al sistema y luego ser derivado a una sala de

espera hasta ser llamado a uno de los boxes del recinto. Una vez dentro, el doctor inspecciona al paciente y, dependiendo del caso, después de la revisión, el paciente deberá acudir a la farmacia del recinto para retirar medicamentos o ingresar a un box donde se le aplicarán medicamentos por otros métodos, como, por ejemplo, una inyección. Desde un principio es posible comprender las diferencias que aquí yacen respecto al mundo medicinal mapuche caracterizado previamente.

La transitoriedad

Nuestra travesía nos permitió revelar que ambos mundos convergen en el Hospital Intercultural de Nueva Imperial: un lugar donde la medicina mapuche está institucionalizada.



Figura 3. Entrada al Centro de Medicina Mapuche. Elaboración propia.

Este centro de salud se encuentra junto al Hospital de Nueva Imperial (Figura 3). En lugar de ser atendidos por enfermeras o doctores, los pacientes son asistidos por machis que utilizan sus conocimientos tradicionales para tratar las dolencias. Los tratamientos ofrecidos son exclusivamente terapias de la cultura mapuche, para evitar contradicciones en los métodos de tratamiento, según Rosendo Melillán, el coordinador del Centro. Asimismo, él nos indicó que los/as machis contratados/as, de avanzada edad, se seleccionan por su experiencia, desarrollo y perfeccionamiento en los métodos tradicionales y que, puesto que están contratados por el hospital, no pueden trabajar como machis fuera del hospital.

108

De hecho, algunos/as no saben leer ni hablan mucho español. Atienden aproximadamente a 100 personas diariamente, de lunes a viernes, y la atención es gratuita. El centro está equipado con implementos para facilitar la atención, como sillas y señalética en mapudungun y español. También encontramos camillas (Figura 4), aunque dispone de pocas, ya que generalmente no se requieren para los tratamientos realizados por los/as machis. Cabe aclarar también que las machis del Hospital deben ceñirse a un protocolo sanitario, debido al cual no pueden llevar a cabo limpiezas desde el recinto, limitando un poco el alcance de sus sanaciones en comparación con las machis que trabajan en sus localidades de manera particular.

Este hospital, con sus dos módulos, refleja fielmente un aspecto muy importante en los procesos de sanación en el sector de Imperialito: la transitoriedad. Este concepto surge de nuestro análisis por la observación de que los habitantes de la zona no se limitan a un solo sistema de salud o sanación; en lugar de eso, "transitan" entre los mundos mapuche e institucional para curarse. E incluso, en muchos casos, optan por tratamientos que combinan ambas medicinas. Así como los mismos habitantes "transitan" entre él, el mismo Hospital Intercultural puede verse como un símbolo de transitoriedad.

Este sistema es abierto y no restrictivo, permitiendo al paciente elegir según sus necesidades. La señalética del hospital (Figura 3) ejemplifica claramente esta opción, evidenciando la flexibilidad existente en el sector. De igual modo, es posible destacar que esta transitoriedad se demuestra de igual manera en figuras importantes de ambos mundos. El lonko, como ya citamos, se atiende tanto con machis como en los centros de salud estatales institucionalizados. Asimismo, el alcalde de Nueva Imperial, César Sepúlveda nos señaló su entusiasmo por este fenómeno:

Aquí convergen las dos culturas: el conocimiento de una cultura, más la winka. [...] Conllevar a hacer cosas paralelas, mezclarse en busca de una equidad, que no haya una diferencia. En el fondo, buscamos eso, que nos veamos como uno solo y no dos culturas distintas. Sabiendo de que existen, pero conviviendo de una buena manera. (Entrevista a César Sepúlveda, 08 de mayo de 2024)

El hecho que un/a machi trabaje en un centro médico dista bastante de lo tradicional tanto para el mundo institucional como para el mapuche. En nuestra visita pudimos distinguir que las similitudes y diferencias entre aquellas/os que ejercen en el Hospital bajo un contexto urbano y la que realiza sus labores en su propia casa en el campo, manifiestan esta transitoriedad:

- i. En la práctica, la machi del Hospital se asemeja mucho a lo que es la atención con un doctor en la medicina convencional: Se accede al recinto, se registra la atención, se es atendido en un box y se luego se recibe un tratamiento.
- ii. Aunque cumple la misma función y es reconocida como tal, la machi del Hospital sigue las normas de ambos mundos a la hora de vestirse: En el hospital, usa guantes de látex y un delantal de plástico sobre su vestimenta tradicional de machi, creando un híbrido de ambos mundos.
- iii. La infraestructura del centro médico integra de manera fundamental las creencias mapuches. Las camillas de corta hospitalización están dispuestas de manera que los pies de cama queden orientados hacia el oriente, en dirección al sol naciente. Esto permite que el rostro de los pacientes esté alineado con la salida del sol, proporcionando una fuente de energía positiva que favorece su recuperación. (Figura 4)

- iv. La ruka del centro médico, donde los/as machis elaboran la medicina, posee un piso de cerámica, en lugar del tradicional piso de tierra en las rukas de los/as machis rurales. (Figura 5)



Figura 4. Camillas para hospitalización de corta estadía. Elaboración propia.



Figura 5. Interior de la ruka del Centro de Medicina Mapuche. Elaboración propia.

El mundo entre mundos

110

Aunque es evidente que el mundo mapuche y el winka¹⁴ son distintos, en nuestro recorrido descubrimos que estos mundos no están completamente separados. La proximidad entre ambos se observa en detalles simples, como carteles en kioscos o señaléticas escritas en español y mapudungun (Figura 6), así como personas con vestimentas mapuche y winka transitando los caminos.

¹⁴ En la zona a las personas no mapuche se les llama “winka”. Significaría “extranjero” o “foráneo” en la lengua mapudungun.



Figura 6. Señalética bilingüe. Elaboración propia.

Esta mencionada proximidad es también evidenciada mediante aspectos más fundamentales de la comunidad, como el Hospital Intercultural de Nueva Imperial. Para nosotros, el funcionamiento de este recinto no es totalmente mapuche ni totalmente institucional: es una convergencia de los dos, evidenciado tanto en las prácticas medicinales como en la gestión del edificio y los pacientes.

Si el Hospital de Nueva Imperial y su Centro de Medicina Mapuche no son ni una institución por sí sola ni un espacio mapuche inalterado, ¿qué representan? Creemos que constituyen un nuevo mundo, un ámbito intermedio que podría ser descrito como “interculturalidad” según la perspectiva institucional. Sin embargo, preferimos no etiquetarlo simplemente como interculturalidad, o al menos no como un producto directo de ella. Aunque esta afirmación podría tener fundamento, consideramos que el hospital surge de manera orgánica y autónoma dentro de la comunidad imperialina, pues el mismo proyecto fue inicialmente impulsado e ideado por los habitantes mapuche de la comuna.

Este “mundo entre mundos” que surge en el Centro de Medicina Mapuche es resultado del tránsito entre el mundo de la medicina mapuche y la medicina institucional. Por otra parte, la situación puede no ser tan orgánica, sino que sea un intento de ejercer soberanía en el territorio por parte del Estado, adaptando sus métodos a la situación de la población de la zona y recurriendo a la cultura de las comunidades del sector. Cualquiera sea el caso, este particular establecimiento médico encarna en concreto la experiencia de vivir en un entorno mapuche, fusionando ambas realidades en una experiencia compartida: la enfermedad. Tanto en el sector de Imperialito, como en la comuna de Nueva Imperial, el cuerpo enfermo navega entre estos mundos en busca de sanación.

CONCLUSIONES

En definitiva, nuestra experiencia en terreno en Imperialito nos permitió apreciar la multidimensionalidad que posee la medicina en este lugar, y entender que la medicina en este sector cuenta a su vez con su propia naturaleza, en la que no es posible alcanzar su complejidad desde la rigidez de conceptos discretos que se oponen entre sí. El comprender cómo se vive la medicina en el sector rural de Imperialito es incorporar la noción de que la medicina occidental y la medicina mapuche no actúan como adversarios, no discrepan entre sí, ni interfieren la una con la otra.

La forma en que se vivencia la salud y el cuidado del cuerpo enfermo en el sector es variada, fluctuante y, en ocasiones, difusa. A pesar de ello, el tratamiento de la enfermedad en Imperialito como en Nueva Imperial nos permite observar cómo esta dinámica refleja el tránsito de los habitantes entre ambos mundos. El movimiento entre lo rural y lo urbano, lo mapuche y lo winka, lo institucional y lo informal, se manifiesta también en el tránsito de una medicina a otra. Este conocimiento nos permitirá a su vez explorar nuevas formas de entender y contemplar la particularidad del mundo indígena mapuche y profundizar en las diferentes dimensiones que nos ofrece su comprensión.

Agradecimientos

Quisiéramos expresar nuestro más sincero agradecimiento a Juan Huechún Melipil y su familia por su increíble recibimiento, por permitirnos entrar a su hogar y por facilitarnos todas las instancias que hicieron posible este trabajo etnográfico. También agradecemos a Francisco Alchao y su familia por acogernos durante nuestra estadía. Y, por supuesto, a nuestras propias familias por apoyar en todo momento esta travesía y nuestros estudios en esta profesión que tanto amamos.

BIBLIOGRAFÍA

Boccara, G. (2004). Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. Cuadernos de Antropología Social, núm. 20, 2004, pp. 113-129 Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina.

Instituto Nacional de Estadísticas / INE (2017). Nueva Imperial: Reporte Comunal. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

Kleinman, A. (1988) Suffering, Healing, and the Human Condition. The illness narratives. Basic books Inc.

Mondaca, P. Pérez D. (2009). Estudio etnográfico de las experiencias de sanar y enfermar en mujeres mapuche huilliche del sector sur de San Juan de la costa, Chile. LILACS, MINSALCHILE

Mujica, A. Pérez, M. González, C. Simón, J. (2004). Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental. Ciencia y enfermería v.10 n.1, pp 9-16

Voloshinov, V. (1973). El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Brujería S.A: La Capitalización de la Mitología
Witchcraft S/A: The Capitalization of Mythology

Dante Cofre, Diego Contreras, Janis Ortiz, Dominique Sepúlveda, Sofía Urrutia y Xiumei Villagrán.

RESUMEN

Cuando se piensa en mitología chilena, lo primero que se viene al imaginario colectivo es Chiloé, una región que debido a su gran riqueza cultural e histórica es considerada cuna de las leyendas y mitos más conocidos del país. Desde la antropología, la mitología de Chiloé ha sido objeto de múltiples estudios debido a su profundo arraigo en la identidad cultural de la isla y su capacidad para atraer la atención de investigadores y turistas por igual. En este sentido, los escritos académicos relacionados a Chiloé tales como: Chiloé Laberinto Desconocido (Vidal, 2018) y entre otros, han abordado la innegable influencia de prácticas asociadas a la brujería y mitología han caído en visión externa, esencialista e inclusive caricaturesca, que ha llevado a una simplificación y exotización de las complejas realidades que se viven en el archipiélago.

Palabra Clave: Mitología, brujería, turismo, patrimonio.

RELATO ETNOGRÁFICO

Tras una exhaustiva revisión bibliográfica dimos cuenta que la mirada que se tiene sobre Chiloé responde a las narrativas anteriormente mencionadas. Siendo este el punto de inicio sobre el cual este trabajo de campo se enfocó en la potencial capitalización de las prácticas culturales asociadas a la brujería y mitología por medio de circuitos turísticos. Obras como “Brujos de Chiloé. Célebre proceso de juzgado de Ancud. Declaraciones de los reos” (Brujos de Chiloé, 1908) nos presentan la influencia de los brujos en la sociedad chilota, dándonos a conocer una perspectiva mucho más material de esta realidad, revelando cómo las narrativas míticas han sido influenciadas por eventos históricos, como la colonización. Es posible observar cómo el turismo ha transformado y, en ocasiones, trivializado aspectos históricos como estos. Al explorar las implicaciones culturales de esta industria, resulta pertinente revisar la literatura, la cual nos presenta la siguiente perspectiva:

El turismo valora de cierta manera el espacio; de hecho, el espacio turístico sería un concepto abstracto, ya que se determina como tal cuando al consumidor le interesa ese lugar, por las diversas características que posee, tales como ubicación, accesibilidad y atributos particulares como lo son el paisaje. (Cifuentes, 2021, p. 17)

En el caso de Chiloé, la mitología y las prácticas culturales asociadas se han convertido en un atractivo para los visitantes, quienes buscan experiencias auténticas y a menudo exotizadas. Este fenómeno no sólo redefine el valor de estos elementos culturales, sino que también plantea preguntas sobre la autenticidad y la preservación de las tradiciones locales.

Este marco teórico y documental permitió identificar una problemática central: la capitalización de la mitología chilota por parte de la industria del turismo y la dicotomía resultante entre la percepción local y la interpretación turística de estas narrativas. Este antecedente relevante guía la presente investigación, a través de un análisis detallado y una serie de entrevistas, esperamos arrojar luz sobre estas dinámicas complejas y ofrecer una visión más matizada de la relación entre turismo, cultura, mitología y comunidad en Chiloé.

Nuestro vuelo aterrizó en Castro, Chiloé, el día 4 de mayo de 2024. La sensación de estar en un lugar donde las leyendas y la realidad se entrelazan era palpable desde el primer momento, sentíamos el frío en las mejillas, la gente a nuestro alrededor hablando acentuado, las gotas de lluvia en las maletas y el aire limpio. La neblina era tanta, que parecía salido del inicio de una película de terror, esperando ser asustados. Tras acomodarnos para la semana, la familia de Urrutia S. nos ofreció una grata bienvenida, ayudándonos a orientarnos en este nuevo entorno, saber dónde estaban los locales comerciales aledaños, dónde paraban las micros, cuáles iban a Castro y también a cómo mantener encendido el fogón para hacer frente a las frías noches. Con ellos, comenzamos a experimentar el arraigo a una tierra impregnada de mitología y tradición.

El 5 de mayo, nos dirigimos a la casa de la abuela de Urrutia. Alrededor de una mesa repleta de curanto y chapalele, nos sumergimos en historias sobre brujería y tradiciones chilotas. La abuela relató anécdotas que revelaban cómo la mitología estaba profundamente hacendada en la vida cotidiana de los chilotes, entre muchas memorias señala que; sabía de vecinas involucradas en el mundo de la brujería, hasta acusadas con la policía local, asimismo su hijo nos cuenta sobre las luces verdes en el cielo nocturno, que saltan entre los árboles, señalando que son brujos emprendiendo su vuelo, y también nos habla sobre lo común que es que los brujos “te pierdan”, como una forma de describir cuando un brujo logra desorientar a alguien y que pueda ver cosas que no están. Y nos habla, primordialmente de cómo ella jamás ha temido lo narrado. Mientras la lluvia golpeaba suavemente las ventanas, y conversábamos entre el humo, comprendimos cómo estas narrativas históricas y sociales normativas moldeaban la identidad local.

115

El 6 de mayo, en la oficina de turismo de Castro, Héctor Contador Santana nos habló de las prácticas brujeriles y su impacto cultural. Su relato expuso la dificultad de los lugareños para hablar de mitología, temerosos de ser ridiculizados por los visitantes:

Es necesario encontrar maneras de reencantar a los ciudadanos chilotes con la tradición ancestral, pero es difícil porque estos han sido objeto de burla por las creencias en el realismo mágico, y por lo tanto muy pocos chilotes recurren al interés actual de lo mágico, por ejemplo, se han adoptado conceptos ofensivos que hacen alusión a ello como decir: Hijo del Trauco, dando referencia a que eres alguien feo y una criatura con mala connotación básicamente. (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Héctor Contador Santana 06/05/2024)

De esta manera se da por entendido que los chilotes prefieren no abrirse a participar en instancias de experiencias personales ligadas a lo mágico, lo cual nos abrió la narrativa a una nueva mirada, una en la cual la población chilota podría estar reacia a conversar con nosotros al mostrarnos interesados en estas temáticas. Como Contador lo define, se encuentra ligado a la formación de material mediático y expresiones artísticas, las cuales muchas veces no están realizadas por gente chilota, el trasfondo entonces sería una mercantilización de las tradiciones ancestrales y la pérdida de la seriedad en son de estas.

A medida que explorábamos la ciudad y degustábamos los platos locales, nos dimos cuenta de nuestra propia posición como turistas, siendo observadores externos o superficiales de un mundo cargado de significado del cual no formamos parte. Desarraigados del sofocado Santiago, esta experiencia nos permitió empatizar con la perspectiva local, comparar nuestras narrativas propias aledañas a la superficialidad mediática. Chiloé, igual a, Brujas con grandes narices volando con escobas y duendes que embarazan mujeres, con las nuevas ideas descubiertas en el trabajo de campo y nos emprendimos en un proceso de evidenciar la dicotomía entre los agentes del turismo y la mitología. Idea no prevista.

116

Nuestra siguiente parada fue Dalcahue, el 7 de mayo. Allí, Alberto López, encargado de la oficina de turismo, nos ofreció una visión positiva del turismo como puente hacia las tradiciones locales. Este contraste con la perspectiva de Contador nos llevó a reflexionar sobre cómo el turismo y la mitología se interrelacionan, preservando y distorsionando simultáneamente la cultura local. Fue un día que marcó el inicio de nuestro análisis sobre los espacios turísticos y los discursos que los rodean.

El 8 de mayo, el viaje a San Juan comenzó con la frescura de la mañana chilota impregnando el aire. Nos aventuramos a tomar dos micros: una nos llevó hasta Dalcahue, y la otra nos condujo a través de un largo camino hasta San Juan. El trayecto, aunque prolongado, no permitió aburrirnos por las vistas que nos daba. Por las ventanas, la geografía de Chiloé se desplegaba en toda su gloria.

Al llegar, fuimos recibidos por Armando Bahamondes, cuya hospitalidad era tan cálida como el fuego en su cocina. Habíamos llevado un poco de comida para compartir, pero la generosidad de Bahamondes y su señora lo transformó en un banquete. Bahamondes nos habló destacando la urgente necesidad de profesionalizar el turismo para preservar la autenticidad cultural de Chiloé. Entrelazó la mitología y los aspectos históricos y sociales que influyen en la percepción del turismo en la isla. Cada palabra suya era un reflejo del amor por su tierra.

La tarde se desvaneció en un suspiro, y la preocupación por la vuelta a Castro empezó a teñir nuestra reunión. La último micro pasaba a las 19:00 hrs, pero Bahamondes, con la serenidad de quien entiende los ritmos de la isla, nos invitó a quedarnos un poco más. Mientras esperábamos, nos mostró las melodías de su acordeón. Nos deleita con unos tangos de Carlos Gardel y la infaltable de las tierras chilotas “Un gorro de lana”. Entre tanto su esposa, Doris, siempre atenta, dice que nos avisará cuando la micro estaba lista para partir, hasta el punto de acercarse acelerada al chofer de la micro, para decirle que nos espere por unos minutos más, una calidad inigualada. Y entre ellos, una complicidad única. Así se cierra un día que quedaría permanentemente grabado en nuestra memoria, y nos muestra lo que queremos repetir muchas más veces como antropólogos.

El 9 de mayo, nos aventuramos a las cascadas de Tocoihue, un lugar impregnado de leyendas de brujería. La caminata fue una experiencia en sí misma, atravesando un paisaje que parecía contener la esencia de lo sobrenatural. Al llegar, sentimos una presencia espiritual, el cual se desenvolvía en cada parte del sendero, las hojas sonaban, el piso resbaladizo por las recientes lluvias y el verde potente del campo, lo ancestral nos llamaba por el sonido de las cascadas a lo lejos, sonido que parecía incrementarse mientras más nos acercábamos a ellas y que nos llamaba a poder descubrir las primero que el resto. Es acá cuando evidenciamos que los espacios turísticos 117 estaban lejos de ser reivindicaciones históricas/culturales, sino que apelan más a lo estético y contemplativo, siendo lugares donde se pueden tomar fotos. Lo cual no es una sorpresa considerando la magnitud de las cascadas, y una belleza natural a la cual muchos de nosotros no estamos acostumbrados a percibir, era como si el simple hecho de estar contemplándolas te llamaba a sacar tu teléfono móvil para recordarlo, para enmarcarlo en el presente y futuro.

Esa noche, Isabel, nuestra arrendataria, nos relató su experiencia con una maldición. Mientras hablaba, sonidos inquietantes resonaban en la casa: pasos, golpes y ladridos de perros. La tensión culminó cuando un armario de puerta corrediza se cerró abruptamente y encontramos marcas de manos en las ventanas, demasiado altas para haber sido hechas fácilmente. Isabel realizó una limpieza energética y nos entregó amuletos de protección. Esta experiencia sacada de un documental de terror logró acentuar la conexión entre la mitología y nosotros mismos, aquí percibimos una ruptura entre lo que estábamos estudiando y lo que estábamos viviendo.

El 10 de mayo, bajo un fuerte sol y una temperatura particularmente calurosa para ser mediados de mayo, el viaje hacia la isla de Lemuy no fue fácil. Conllevó viajar desde Putemun al terminal de buses de Castro, para luego tomar una micro hasta el embarcadero de Puqueldon, del cual, después de pasar por un ferry, finalmente llegamos a nuestro destino: Puqueldon, Isla Lemuy. En el cual el “Muelle de los brujos” y el “Parque Aventura El Caleuche”, los cuales nos ofrecían una visión “teatralizada” de la mitología chilota, con sus distintivos maniquíes e indumentaria. Nicole, encargada del muelle, nos habló del turismo como fuente de empleabilidad y como una manera de conectar con las tradiciones locales. Sin embargo, su relato también insinuaba una selección cuidadosa de lo que se mostraba a los visitantes, revelando la dicotomía de los agentes del turismo y cómo este es una instrumentalización del capitalismo. Vemos lo que ellos quieren que veamos. En el sendero, un cementerio familiar nos recordó también a la conexión entre las leyendas y la vida real de los chilotes, enfatizando los aspectos naturales y la normalización de lo ancestral.

El 11 de mayo, partimos de Chiloé con una sensación de haber apenas arañado la superficie de sus misterios. Nuestro viaje había sido un constante ir y venir entre el arraigo y el desarraigo, entre la empatía y el extrañamiento. Afectando nuestra estabilidad mental tanto individual como grupal. La problemática que enfrentamos es clara: cómo equilibrar el turismo y la preservación cultural, asegurando que las historias y tradiciones de Chiloé no se conviertan en meras caricaturas para el entretenimiento. Sabemos que nuestro viaje no ha terminado; solo hemos comenzado a desentrañar los secretos de esta llamada tierra encantada.

Era una noche oscura, envuelta en un silencio apenas interrumpido por el crujir de la madera y el susurro del viento. El día después de regresar de las cascadas de Tocoihue, decidimos invitar a la señora Isabel, nuestra hospedadora, a compartir sus historias. Isabel, una mujer de porte elegante y vestimenta tradicional, había mostrado un interés genuino en nuestra investigación sobre la brujería en Chiloé. Ya habíamos tenido algunas interacciones con ella, ya que visitaba la casa diariamente para ofrecer su ayuda. Solíamos bromear con que aparecía “por arte de magia” pues siempre se presentaba en el momento adecuado.

A las 21:00, Isabel llegó puntual y serena. La recibimos con café y galletas, y nos acomodamos alrededor de la salamandra, cuyas llamas proyectaban sombras danzantes en las paredes. Comenzó su relato hablando de una ex-empleada doméstica que, según ella, le había hecho un trabajo que casi la llevó a la locura. Describió ruidos extraños y la sensación de una presencia invisible pero palpable. Mientras hablaba, una sensación de pesadez se apoderó del ambiente, y unos golpes resonaron en las vetustas paredes de la casa.

Una de nuestras compañeras, Janis, visiblemente afectada por los golpes incesables de las paredes y las ventanas, se acercó a los demás en busca de consuelo. Isabel, notando el miedo, sonrió con ironía. Los golpes continuaron, y se anotaron los detalles de lo que ocurría en nuestro cuaderno de campo, pues nadie se atrevía a abordar en voz alta lo que nos estaba sucediendo. Nuestra entrevistada concluyó diciendo que se había liberado del maleficio con la ayuda de un grupo que trabajaba con energías, aunque ella misma no se consideraba bruja. Se levantó para buscar leña, dejando una inquietante calma tras de sí. La tensión era palpable. De repente, la puerta corrediza del armario se cerró de golpe justo después de que Isabel salió de la casa, provocando un grito ahogado y un pánico generalizado. Al volver al interior, se encontraron marcas de manos en la ventana, lo que solo incrementó el temor. Estas marcas estaban en una parte alta de la ventana, un lugar difícil de alcanzar desde el exterior. Algunos salimos a fumar, buscando alivio en el frío nocturno. Mientras afuera, los perros de la casa vecina ladraban y sollozaban, como si presintieran una presencia ominosa. De repente, corrieron a esconderse debajo de la casa, aumentando la sensación de peligro inminente, hecho que sólo logró aumentar la incertidumbre de qué pasaba. Isabel, al regresar, escuchó todo lo que le narramos, con calma y se dirigió a una de las habitaciones para realizar una limpieza espiritual. Al salir, nos entregó pulseras protectoras para el viaje a Lemuy, mencionando las poderosas energías de la isla.

La noche transcurrió en una vigilia tensa. Al amanecer, una de las personas se despertó enferma, decidiendo quedarse en la casa junto a otro. Los demás se prepararon para el viaje, dejando atrás la inquietante residencia. Sofia, quien quedó sola sintió nuevamente la presencia y los ruidos de la noche anterior. En medio de una videollamada, una botella voló por la habitación, llenándola de terror. Salió corriendo de la casa, esperando ansiosa el regreso de los demás.

Las horas siguientes se desarrollaron con una normalidad forzada, y la experiencia quedó como una anécdota perturbadora que desafió nuestras creencias sobre lo inexplicable. La atmósfera de Chiloé había dejado una huella indeleble, y aunque la incertidumbre persistía, todos sabíamos que volveríamos, quizá, en busca de respuestas que desentrañan el misterio que envolvía la isla.

119

Más que una colección de cuentos, la mitología en Chiloé constituye una de las bases que sustenta el tejido cultural de la región. Para la gente local, la mitología no son sólo historias, sino relatos vivos que explican el entorno, infunden sentido a sus experiencias y conectan lo visible con lo invisible, transformando cada rincón de la isla en un escenario donde lo mágico y lo real logran coexistir. Esto refuerza una visión del mundo en la que lo sobrenatural y lo cotidiano se entrelazan.

Fundamentos del mito

La riqueza de la mitología recae en otorgar explicaciones ante la interrogante de dónde salen las cosas. El espíritu chilote justifica su realidad en base a la espiritualidad que lo

rodea. (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Armando Bahamondes 08/05/2024)

Imagina un lugar donde la bruma matutina no solo anuncia el día, sino que también sugiere la presencia de relatos inexplicables. En la isla, la espiritualidad impregna la realidad; no es una mera superstición, sino una forma de ver y entender el mundo, una lente a través de la cual cada fenómeno que desafía la lógica adquiere una dimensión mágica. En una tierra donde el aislamiento y la naturaleza desafiante son la norma, estas creencias proporcionan una forma de dar sentido a un entorno muchas veces hostil e incomprensible.

Al iniciar nuestro recorrido, Guillermo Urrutia, un lugareño, compartió con nosotros cómo los brujos pueden desorientar a los viajeros, llevándolos a perderse en lugares familiares: “Existe esta idea que, si te sientes desorientado o perdido, o hasta ves cosas que no son de verdad a pesar de estar en un lugar que conoces, es porque te están llevando o siendo extraviado por un brujo” (Nota de campo, entrevista 05/05/2024). Este relato no solo sirve para explicar lo inexplicable, sino que también refuerza la presencia constante del mundo espiritual en la vida diaria y la posibilidad de lo desconocido acechando en lo familiar.

Una noche particularmente oscura y lluviosa cuando volvíamos del primer día de terreno, caminando por la carretera Panamericana, una de nuestras compañeras decía sentirse perdida, y al llamarla, no nos encontraba. Inicialmente atribuimos esto a la oscuridad y al cansancio, pero luego de escuchar el relato de Guillermo sobre cómo los brujos pueden desorientar a las personas, comenzamos a reconsiderar la experiencia bajo una nueva luz. Comprendimos que, en Chiloé, la mitología no es solo una creencia aislada, sino una explicación profundamente arraigada en el vivir diario de sus habitantes.

Llegamos a la isla con una idea preconcebida sobre la mitología, quizás pensando que solo estaba presente en los sectores más antiguos o en lo turístico. Sin embargo, al hablar con personas como Héctor Contador, entendimos que hay hechos que la población no logra explicar de otra manera. Héctor nos relató cómo, en las noches más oscuras, es posible ver luces verdes saltando entre los árboles, atribuidas a brujos volando con el macuñ, un chaleco hecho de carne humana. Estos relatos nos demostraron que la mitología chilota es una respuesta a fenómenos que desafían la lógica y que se perciben como manifestaciones del mundo espiritual en la realidad cotidiana.

120

El fundamento del mito también permite a las familias encontrar sentido en la tragedia. Armando Bahamondes nos explicó el mito del Caleuche, un barco fantasma que navega silenciosamente en las aguas oscuras del archipiélago. Este mito ofrece consuelo en tiempos de pérdida, transformando el dolor en una narrativa de misterio y eternidad. Según Armando, cuando alguien se pierde en el mar, no se piensa simplemente en un naufragio, sino que se dice que fue llevado por el Caleuche, brindando así una razón más reconfortante que la cruda realidad de una muerte

en el mar. “Se justifica la pérdida de las personas en el mar o los naufragios no por eso como tal, sino por el Caleuche, porque esto da una mayor razón de ser que admitir que tus familiares murieron ahogados en el mar” (Nota del cuaderno de campo. Entrevista 08/05/2024).

Incluso Isabel, la dueña de la casa que arrendamos, nos contó su experiencia con la mitología desde una posición inicial de escepticismo. Ella no creía en los mitos, pero después de vivir ciertas experiencias inexplicables, no le quedó más remedio que aceptarlos. “Yo no creía en esas cosas, pero cuando ves algo con tus propios ojos, cambias de opinión”, nos dijo una noche en la casa que nos alojó. Su relato nos mostró que la mitología chilota tiene el poder de transformar la percepción y la realidad de aquellos que la experimentan directamente, subrayando su profunda influencia en la vida diaria de la isla.

Aspectos naturales asociados

Chiloé trasciende la frontera geográfica, todos los caminos llegan a Chiloé, la mitología nace por el contexto natural sombrío, helado, oscuro, que te llama a impregnarse de magia, de sugestión y de susto. Crea atmósferas donde no te quieres ir a acostar, donde las charlas siguen y se siguen alimentando los fogones. Una transmisión ideológica, la cárcel mental más poderosa. (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Héctor Contador Santana 06/05/2024)

La ordenación del territorio chilote en dos segmentos insulares bien definidos: La Isla Grande y el Archipiélago con 40 islas menores. Ambos segmentos se encuentran separados del continente por el Canal de Chacao, el Golfo de Ancud y el Golfo de Corcovado. La Isla Grande de Chiloé, con un diseño muy particular de unos 250 km de largo, es la más extensa en Sudamérica después de la Isla de Tierra del Fuego (Extraído del Museo Municipal de Castro, s.f.).

121

La geografía de la Isla Grande Chiloé es, dentro de todo, distintiva, su extensión sin una unificación directa entre las islas lleva a la obligatoriedad de interactuar con el océano mediterráneo y con su gran presencialidad ancestral según como los locatarios lo transmiten. Postulando consigo que es necesario pedir permiso al mar tanto para salir como para ingresar al territorio. Dilucidando una especie de propiedad “mágica” del mar por sobre el territorio chilote.

¿Qué es lo que hay más allá del mar? Chiloé es el puente para reencontrarse con las tradiciones ancestrales, funciona como un espejo entre la tierra y la espiritualidad. El mar mediterráneo es la cuna de la civilización, es la relación intrínseca con la geografía y el espíritu del más allá. (Nota de audio. Entrevista a Armando Bahamondes 08/05/2024)

El interactuar de lleno con el mar como una cotidianidad, crea en Chiloé una pertenencia a lo que connotan como el “más allá”, el cual es entendido como una especie de portal ante el mundo del realismo mágico. Tal como Bahamondes plasma en la cita anterior, el mar actúa como un agente de comunicación, no sólo como medio de interacción entre islas, sino también como un puente entre mundos.



Figura 1. Puerto de Dalcahue. “Cercanía marítima”. El mar y su geografía en el archipiélago como un espejo de la identidad ancestral. Elaboración propia.

En Chiloé el viento resuena por encima de tus palabras, las hojas chocan con la lluvia y se sienten tus pisadas en el lodo, es atrapante, húmedo, sombrío y hasta tenebroso. Lo que proponemos es que existe “algo ancestral” en la atmósfera chilota, que tal como Contador lo plasma, no te da ganas de dirigirte a dormir. No solo bajo el alero del miedo sino también por el morbo que se crean entre las voces, y el creciente interés de conversar de aquellas experiencias universales que la población chilota ha vivido en algún momento de sus vidas. La atmósfera de la mitología, la atmósfera de la brujería, aquello es posible gracias a la geografía.

122

Aspectos Históricos

Ubicada en la zona sur de Chile, Chiloé es un territorio que, a diferencia del resto de regiones del país, se ha destacado por su singular geografía e historia, fuertemente arraigada y consecuente en la identidad y vida de su población, otorgándole así un lugar particular dentro de la historia de Chile. En un comienzo, Chiloé fue una zona importante para los intereses de la corona española, con sus nuevas expansiones lucrativas en lo que fue el descubrimiento, y futura colonización del

Nuevo Mundo, era imperativo fortalecer su posición entre el resto de las coronas europeas, que comenzaban a poner sus ojos en estas nuevas tierras llenas de oportunidades.

Uno de los territorios más importantes colonizados por los españoles en América era aquellos del Virreinato del Perú, considerada una de las joyas del imperio por las riquezas que le brindaba a España. A modo de proteger el Virreinato, se buscó instalar un asentamiento militar cerca del Estrecho de Magallanes, el único pasaje marítimo que daba hacia la costa del Mar Pacífico. Así fue, que, en 1567, en la aislada Isla de Chiloé se fundó la ciudad de Castro, centro fundamental para reforzar la presencia española sobre el continente y sus mares. "(...)en 1567 se fundó Castro y estuvimos años pasando abusos. Después gracias a la navegación logramos el repoblamiento y la dispersión de la población por el archipiélago" (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Armando Bahamondes 08/05/2024).

Mientras tanto, en las tierras continentales crecían las tensiones entre los gobernantes de Chile y los pueblos indígenas, presión que se mantuvo hasta que ambos estallaron en conflicto. Después del Desastre de Curalaba en 1598, con la destrucción de todos los asentamientos españoles al sur del río Biobío, sólo en el archipiélago chilote se quedaron los únicos centros poblacionales que se mantuvieron vigentes en la zona sur del país, lentamente acentuando aún más su aislamiento del resto del país.

Lo que en un principio fue un territorio que permaneció a la sombra del Estado chileno durante toda su historia, eventualmente desarrolló una identidad propia, mucho más cercana con su descendencia española, lejana de los valores continentales que hablaban de libertad e independencia, destacándose su mitología y el misticismo que dotaron a la Isla de un lugar distintivo frente al resto de regiones del país. "Somos chilenos, pero nuestra historia es distinta, tenemos las mismas costumbres de los españoles (...)estuvimos 8 años más bajo la corona cosa que no es conocida por los chilenos". (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Armando Bahamondes 08/05/2024)

Esta historia singular de un territorio apartado llega a su catarsis durante los procesos de Independencia del siglo XIX, puesto que Chiloé se mantuvo fiel bajo el control de la corona española, y le hizo frente al ejército libertador y sus invasiones. Durante 8 largos años, la isla se mantuvo firme, pero lentamente, se levantaron diferentes incursiones para integrar los archipiélagos a la nueva República, cada vez creciendo en número y en tamaño, donde después de múltiples intentos, se logró derrotar a las fuerzas realistas, y se anexó, forzosamente, el territorio al Estado chileno en 1826. Tanto esta integración forzada como la distancia entre Chiloé y el resto de los asentamientos chilenos, generó en la población local una identidad propia de la Isla y su territorio, aislada de los sentimientos de pertenencia a la identidad chilena que se impulsaba del

nuevo territorio liberado. Tales características por las cuales Chiloé se erigió como una región única del resto del territorio, dieron paso a una cultura rica y propia, que estaría marcada tanto por su influencia española, por el misticismo de sus tierras y de prácticas asociadas a la brujería, producto del mestizaje entre saberes europeos e indígenas.

Aspectos sociales normativos

Para la gente externa de Chiloé, para los chilenos son mitos, para nosotros los chilotes la palabra mito ni siquiera debería estar en el diálogo, porque es nuestra realidad, es algo comprobable a lo largo de nuestro día a día. (Nota de audio. Entrevista a Armando Bahamondes 08/05/2024)

En Chiloé, las acciones de sus habitantes están profundamente entrelazadas con creencias ancestrales que definen su comportamiento. No solo ofrecen explicaciones sobre el entorno, sino que también dictan normas sociales que rigen la vida cotidiana. En este contexto, la línea entre lo real y lo mágico es imperceptible.

En esta región, la "bruja" no encuentra cabida en el lenguaje cotidiano, ya que su connotación negativa no refleja algo que quieran demostrar. En su lugar, los chilotes hablan de brujos, machis y meicas, figuras respetadas y temidas, conocidas no solo por su conexión con lo sobrenatural, sino también por su vasto conocimiento del entorno, las hierbas curativas y su astucia legendaria. Héctor Contador nos explicó que estas figuras no son meros personajes de cuentos, sino guardianes del saber ancestral y del equilibrio natural. En una sociedad donde la línea entre lo tangible y lo etéreo es difusa, el respeto y la deferencia hacia los brujos, machis y meicas se convierten en aspectos normativos esenciales, delineando una estructura social que honra el conocimiento y la tradición.

124

Desde nuestro arribo a la isla, notamos que nuestras ideas preconcebidas sobre la mitología estaban lejos de la realidad vivida por los chilotes. La frase "martes hoy, martes mañana, martes toda la semana" resonaba con frecuencia al referirse a los brujos, mostrando un respeto y temor latentes en cada conversación. Este ritual, aparentemente simple, tenía un significado profundo que influía en la manera de actuar y pensar de los locales, las explicaciones de su significado eran a menudo distintas, pero todas tenían una relación: estaba hecho para protegerte de los brujos, recordándonos que como investigadores, estas figuras míticas no eran cuentos, sino reguladores sociales invisibles que imponían respeto y que debemos tratarlos como tal.

Nuestra inmersión en la cultura chilota fue gradual, pero inevitable. Nos encontramos participando en rituales de protección antes de viajar por mar, una práctica que inicialmente observamos con escepticismo. Sin embargo, al experimentar la fuerza de la creencia local,

comenzamos a pedir permiso al mar antes de embarcarnos.

Héctor Contador nos habló del “fenómeno de la infantilización de la mitología,” donde creer en el realismo mágico se percibe como signo de ignorancia e inferioridad. Esto ha llevado a que muchos chilotes no hablen abiertamente de sus creencias, a pesar de que siguen practicándose en privado. Tal como mencionamos anteriormente con Isabel, quien nos relató su transformación personal. Ella había sido escéptica respecto a la mitología chilota, influenciada por la idea de que estas creencias estaban ligadas a la ignorancia y la ruralidad, pero al momento de vivirlo no queda de otra que situarse en la idea de que son una realidad, viendo al mito como una explicación tangible a lo inexplicable.

La modernidad también ha jugado un papel en la transformación de estas prácticas. Alberto López, trabajador de la oficina de turismo de Dalcahue, señaló que la tecnología y la computación han cambiado la dinámica social, priorizando el consumo y los recursos económicos sobre las interacciones cotidianas.

Yo adjunto este fenómeno a dos factores centrales. A la tecnología y a la computación, porque llevan a la priorización del consumo y búsqueda de los recursos económicos y hace que se pierdan las instancias de interacción cotidiana. Tenemos la cabeza tan pegada a la pantalla que ya ni conversamos sobre nuestras tradiciones ni buenas costumbres. (Nota de audio. Entrevista a Alberto López 07/05/2024)

Este entrelazado de lo mágico y lo cotidiano en Chiloé revela una complejidad social que desafía las percepciones externas. La mitología, si bien se ha logrado ver difuminada por la modernidad, sigue siendo una brújula que guía y moldea aspectos del vivir diario.

Espacios turísticos

Nuestro trabajo etnográfico inició mediante la pregunta: ¿Cómo el capitalismo ilustrado por el turismo demuestra prácticas brujeriles traducidas en una dinámica de negocio? Esta pregunta guio nuestras visitas a diversos sitios turísticos que, aunque atraían a diferentes públicos, que, si bien atraían a variados públicos, compartían un elemento central: la utilización de iconografía asociada a brujos y mitología tal como la del Caleuche y entre otros. En este sentido es útil hacer hincapié en cómo el capitalismo codifica ciertos elementos culturales para volverlos más atractivos al turismo.

Para comprender cómo operan los circuitos turísticos analizados en el terreno es necesario recordar las palabras de Cifuentes (2021) quien plantea cómo los espacios turísticos adquieren valor para el turismo cuando estos son determinados por los mismos consumidores, quienes delimitan su valor y resaltan ciertas características que dicho espacio posea.

Tal como lo marca la tradición local, el viernes es un día de precaución en Chiloé, ya que ese es el día en que los brujos salen a realizar distintas actividades relacionadas a la brujería. Fue justamente un viernes que coincidió con la visita del grupo de trabajo hacia dos de las atracciones turísticas más resonantes al momento de buscar sitios turísticos a lo largo del archipiélago: el “Muelle de los Brujos” y “Parque Aventura El Caleuche”, ambos ubicados en la isla de Lemuy, isla que, según su historia, fue un punto de encuentro entre los brujos de Chiloé, quedando así, como uno de los sitios con mayor presencia de brujería después de Quicaví.

Bajo un fuerte sol y una temperatura particularmente calurosa para ser mediados de mayo, el viaje hacia la isla de Lemuy no fue fácil. Conllevó viajar desde Putemun al terminal de buses de Castro, para luego tomar una micro hasta el embarcadero de Puqueldon, del cual, después de pasar por un ferry, finalmente llegamos a nuestro destino: Puqueldon, Isla Lemuy.

Al poner un pie en la Isla, resonó en nosotros las palabras de Isabel, quien nos dijo que debido a la carga energética que posee cada isla es necesario pedir permiso para entrar y salir de cada una de ellas. Una vez hecho el ritual, partimos rumbo a nuestro primer destino: el “Muelle de los Brujos”. Al subir las escaleras lo primero que divisamos fueron los diversos carteles que entregaban información sobre el origen del parque. Siguiendo el recorrido, son diversos los objetos que son puestos en escena. Diversos columpios dispuestos por el lugar, los cuales hacen sentir que vuelas por unos momentos como alguna vez los brujos lo hicieron, era un playground, un lugar donde entretenerse por unos momentos y disfrutar del paisaje, además de la disposición de diversos stands que permiten que los visitantes se fotografíen con el material que otorga la venta de esta experiencia. Sin embargo, el elemento que más llama la atención a la distancia son dos maniqués puestos en el medio espacio.

126

Maniqués de los más comunes, pero adornados con trajes “típicos chilenos”, como calcetas chilotas, gorro de lana, camisa cuadrille, jeans, unos bototos y ponchos. Al observar los maniqués de cerca se puede apreciar cómo ciertos elementos brujeriles se insertan en los muñecos, la nariz aguileña, grande, arrugas por el rostro y canas, son elementos externos que son insertos para la atracción de los turistas, todo con el propósito de sacarse fotos, divertirse y mirar el paisaje que ofrecía. Este hecho en específico es aquello que nos permite divisar cómo el capitalismo ilustrado por el turismo demuestra prácticas brujeriles traducidas en una dinámica de negocio.



Figura 2. Maniquí desde cerca. Elaboración propia

Al terminar el recorrido por el Muelle de los Brujos se emprendió el viaje rumbo al segundo destino: el Parque Aventura El Caleuche. Luego de una extensa caminata, logramos llegar al interior del parque aventura. Una señora tímida y de aspecto hogareño nos explicó, con un poco de dificultad, la historia del parque, el cual, por iniciativa de sus familiares, habría nacido producto de las historias que había escuchado en su niñez: la aparición del Caleuche en días de neblina. Este parque, al igual que el muelle de los brujos, utiliza elementos de la mitología chilota para atraer a los turistas. Aunque, su singularidad y diferencia respecto al destino turístico anterior, es la interacción con la naturaleza que ofrece, esto, además de la posibilidad de realizar un viaje en tirolesa a través de las alturas del parque. Una tirolesa, un barco, un puente colgante inclusive un cementerio son los atractivos que vende este parque para evocar una experiencia turística que lejos se asemeja a la historia que da su origen, el Caleuche.

127

Discursos

En el momento en que surgen los espacios turísticos, nace con ellos la historia que se crea en torno a dicho lugar, un relato que es creado y difundido con la intención de vender este espacio al público que lo visita. Para esto, junto con la historia respectiva del sitio, se crea una imagen.

Para los fines de este trabajo, los espacios visitados tienen un elemento común entre sí, todos ellos tienen relación con la mitología de la zona, y, por lo tanto, todos ellos crean su imagen a partir de esta. Durante el recorrido de estos lugares, pudimos notar que la imagen que crean en estos espacios no se aferra necesariamente a las historias tradicionales de la mitología chilota, ya que para crear e implementar una imagen y discurso que puedan llegar a ser atractivos para el público general, los sitios turísticos recurren a distintos elementos e incluso distorsionan las historias

originales de la zona. Pese a lo distintos que son estos espacios, y a la distorsión de los mitos que puede surgir, estos espacios mantienen elementos en común, y un discurso que se relaciona entre sí, debido a que toman elementos propios de la mitología chilote y a la vez utilizan elementos propios de las brujas occidentales. Como ejemplo de esto, podemos ver como uno de los espacios visitados, el Muelle de los brujos, y en algunas publicidades de tours o recorridos relacionados a la Recta Provincia, se mezclan elementos propios de la zona, en estos casos, un supuesto lugar en donde los brujos chilotes emprendían vuelo y un caso famoso de brujos, como lo fue la Recta Provincia, con elementos representativos de brujas occidentales, como lo pueden ser la caracterización, en donde se utilizan narices puntiagudas o escobas, hasta la estética con la que es diseñada la publicidad de los lugares.

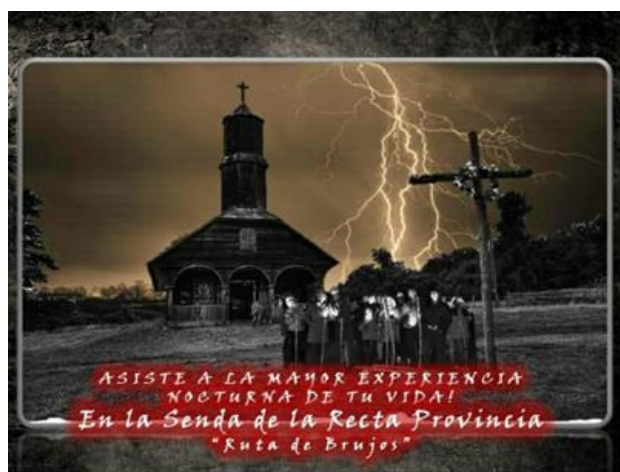


Figura 3. Tour Operador de Chiloé, Imagen publicitaria recorrido “Ruta de Brujos”, s.r.



Figura 4. Imagen publicitaria del muelle de los Brujos. Elaboración Propia.

Las cascadas de Tocoihue es otro ejemplo de cómo finalmente la brujería y mitología de la zona se han convertido en un discurso para lograr generar una ganancia de los espacios turísticos. Estas cascadas representan un lugar con un alto valor histórico y cultural para la isla, ya que según lo que se cuenta, en este lugar los brujos debían sumergirse en las aguas de la cascada durante 21 días para quitarse el bautismo. Este sitio actualmente se ha vuelto un espacio meramente turístico, orientado a generar dinero, mediante el cobro de entradas para ingresar al lugar y la venta de figuras o “recuerdos” relacionados con seres mitológicos de la zona, dejando el significado histórico y místico del sitio en un segundo plano.

A lo largo de nuestro recorrido, pudimos observar como una gran parte de los espacios turísticos y principalmente los recorridos o tours relacionados a los brujos, utilizan el miedo como un recurso para generar interés en el turismo chilote, en base a esto, uno de nuestros entrevistados, el señor Armando Bahamondes nos comenta, “El mal turismo vende miedo, la mentira envenena la tradición, y a su vez la realidad vende valor e interés en el medio cultural en el que nos desarrollamos” (Armando Bahamondes, Profesor de Ciencias Sociales, 08/05/2024, San Juan). Al igual que Armando, muchas personas de la isla tienen sus propias perspectivas en relación con la forma que se utiliza para hacer turismo dentro de Chiloé, dentro de estas opiniones se pueden encontrar diversos puntos de vista, ya sean a favor o en contra de los métodos utilizados, lo cual ha generado una dicotomía de los agentes.

Dicotomía de los agentes

El pensamiento de los chilotes con respecto al turismo fue una parte fundamental de la etnografía, luego de extensas y no tan extensas conversaciones logramos generar conclusiones que nos llevarían a tener más preguntas que respuestas. En donde, mediante entrevistas o simples intercambios de ideas con los nativos de la zona pudimos ir notando un interesante patrón dicotómico que se daba entre las personas, algo que al inicio resultaría confuso para nuestra posición antropológica, sobre todo porque se podía destacar claramente dos posturas marcadas: la aprobación o el desprecio/rechazo del uso de los elementos de la mitología chilota en el turismo.

129

La primera postura tenía diferentes tipos de fundamentos, entre los cuales destacaba la preservación de la mitología y la historia chilote, aún si eso significaba desdibujar estas historias en sí, con el objetivo de hacerlas más llamativas; varias personas recalcan precisamente una pérdida de las tradiciones chilotas en la propia isla, sobre todo en las mentes más jóvenes, por eso sienten esta urgencia de “salvar” la cultura por los medios necesarios, y ven al turismo como una herramienta de exposición de la misma.

Los turistas externos en su mayoría vienen a buscar en Chiloé lo que existió antes (...), y el turismo es una gran medida para que la gente santiaguina sobre todo se pueda interiorizar con la cultura chilota, como una manera de revivir y conservar. (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Alberto López, 07/05/2024)

Estas representaciones mitológicas no solo ayudan a mantener la identidad chilota entre las nuevas generaciones, sino que también permiten a la población local mantenerse en su tierra natal. Con la creciente modernización de la isla, y el crecimiento de las industrias, lentamente volviendo obsoleto al productor tradicional, más personas se han visto forzadas o tentadas a moverse al continente en busca de mejores oportunidades de vida. El turismo y la mercantilización de los mitos locales serían una forma más en que la gente local, expuesta a la hostilidad de los mercados y la industria puede mantener su estancia en el territorio gracias a que pueden vivir de la imagen que ellos mismos generan y venden hacia el exterior. Cualquier exposición de su pueblo suma a la lucha por destacar en el territorio y recordar nuestras historias, independiente del costo que se paga por su perpetuación.

Por el otro lado, nacía una postura mucho más purista respecto a la autenticidad de los relatos mitológicos, fuertemente en contra del turismo comercial de estos, en son de la historia del archipiélago y sus costumbres tradicionales. Una caricaturización de los mitos chilotes en son de una comercialización para incentivar un flujo turístico basado en características reconocibles no haría más que vender una imagen incompleta o errónea de lo que verdaderamente se vive en las islas. Incluso, puede llevar a un daño de la imagen del pueblo chilote como gente “simple”, creyentes de seres que no cabrían en la lógica moderna, exterior al profundo contexto terrenal e histórico propio de las islas, “el creer en el realismo mágico es sinónimo de infantilismo, ignorancia e inferioridad” (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Héctor Contador Santana 06/05/2024).

130

Este grupo cree que, a diferencia de la libre empresa que puede generar espacios e instancias turísticas de lo que ellos consideren lo suficientemente verídico como para generar atracción, esta debería requerir de algún tipo de certificado que legitime la atracción que se pretende vender. Hasta ahora, cualquier persona puede llegar y generar un servicio de turismo, sin pensar en las repercusiones identitarias de lo que se vende, por lo que se hace necesario, según los entrevistados, profesionalizar la labor del turismo, generando servicios de calidad que busquen representar fielmente las creencias y los mitos de una cultura, evitando la propagación de imágenes erróneas de esta.

Estas opiniones se basan en los actores que generan el turismo en la Gran Isla de Chiloé, los cuales podemos posicionar en dos grupos, como hemos podido apreciar dentro de las opiniones anteriores. Por un lado, podemos observar la población local, siendo los encargados de los

espacios turísticos siendo familias nativas de la isla, y dueños de la tierra la cual trabajan, mientras que, por el otro lado, podemos observar las empresas turísticas, en las cuales los encargados suelen ser personas externas al territorio chilote, con menciones de que eran santiaguinos, o de otras zonas del país. Son a este grupo los que se les atribuye mayormente las desinformaciones, y suelen ser repudiados por la gente local.

Aunque podemos observar cómo distintos actores dentro del espacio turístico chilote tienen sus opiniones y razones respecto a cómo manejan el turismo, se suele concordar entre todos ellos la pérdida de la cultura local, sea por las manos de la desinformación, o la modernización, porque cada día se comparte menos, y cuesta más conectarse con lo que era antes, “El impacto es la pérdida, porque a la gente ya no le interesa la mitología”. (Nota del cuaderno de campo. Entrevista a Alberto López 07/05/2024)

Conclusiones

Al abordar el avión que nos traería de vuelta a Santiago, múltiples preguntas y pensamientos se revolvían en nuestras mentes respecto al viaje, a las entrevistas y los lugares que recorrimos durante nuestra estadía.

Cuando empezamos este viaje, íbamos con ansias de documentar cómo la mitología, especialmente la brujería, se desenvolvía en las prácticas turísticas. Como Chiloé suele destacar entre las distintas localidades de Chile como una tierra “mística”, de seres mitológicos y mágicos, supusimos que habría un mercado turístico alrededor de lo que eran las prácticas brujeriles. Buscábamos encontrar una relación entre la brujería turística y sus funcionamientos, a modo de técnicas, efectos, y como esta se contrastaba con lo que suponíamos que era una realidad social apartada de la brujería y mitología en general, suponíamos además que existiría una “brujería tradicional”, separada de lo que era lo turístico, lo público, de un fuerte ocultismo y simbolismo no destinado a los ojos de extranjeros a cambio de dinero.

Pero lo que nos quiso mostrar la isla en nuestra estadía no fueron los secretos, ni los servicios que ofrecían este grupo místico que tanto anhelamos desenvolver desde su mercantilización, sino que nos entrelazó en su territorio, su gente y su mundo. Resulta difícil estudiar este fenómeno cuando uno está constantemente inmerso en lo que no sólo es un objeto comercial, sino una realidad del día a día. La mitología se volvía más que un relato que estudiar, sino una realidad que se vivía y que pudimos vivir también.

Un tema fuertemente presente en lo que eran los círculos turísticos, era que la comercialización de la mitología no era un problema en sí, sino que lo controversial era la representación de esta.

Había un tema común entre todas las personas a las cuales entrevistamos, y eso fue la desaparición de las costumbres chilotas en un contexto de modernización y migración del archipiélago, la mitología parecía perder su importancia en la cotidianidad de la gente chilota desde sus raíces tradicionales del habla, el entorno, los bosques y los mares, aun seguían presentes para prestar sus dotes en una experiencia mística, pero las bases del relato mítico se volvían escasas.

Alrededor de este campo común, encontramos varias posiciones en frente a la representación mitológica en son del turismo, algunas a favor de la comercialización libre de la mitología chilota en pro de la mantención de su cultura, independiente del costo identitario que podría acarrear el uso de imaginarios universales para aumentar el atractivo turístico en esta libertad. Otros, de una visión más tradicional buscaban resguardar los restos que aún tienen la posibilidad de ser transmitidos de forma genuina, bajo el resguardo de gente local, criticando el turismo generado por aquellos extranjeros a la isla, la integridad original del legado cultural era más importante que las transformaciones que podía sufrir, ya que la finalidad sería generar más atracción turística.

Desde estas perspectivas, pudimos apreciar las profundas relaciones que se viven entre el turismo y la cultura chilota. La cultura chilota, y la realidad que viven puede existir independiente del turismo, pero desde el mercado turístico, se potencian imágenes universales adjuntas a mitos locales que tensionan y tergiversan la identidad cultural del pueblo chilote.

BIBLIOGRAFÍA

Cifuentes, F. (2021). Incidencias sociales, culturales y medioambientales del crecimiento de la actividad turística sobre la localidad de San Pedro de Atacama [Tesis, Universidad de Chile]. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/180774>

Los brujos de Chiloé: célebre proceso del juzgado de Ancud: declaraciones de los reos. (s. f.). Impr. i Casa Ed. de Ponce Hermanos, 1908. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9617.html>

Museo Municipal de Castro. (1967). <https://www.museodecastro.cl/el-museo-1>

Subercaseaux, B. (1956). Chile o una loca geografía. (Santiago: Editorial Universitaria, 2010) Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-239687.html>

Vial, J. 2018. Chiloé, el laberinto desconocido. [Ensayo] Estudios Públicos 151. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/66/72>