

C

REVISTA AUSTRAL DE

CIENCIAS SOCIALES

ISSN: 0717-3202 Versión Impresa

ISSN: 0718-1795 Versión On-Line

NÚMERO 36
2019

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES, INSTITUTO DE
HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES-
INSTITUTO DE ESTUDIOS
ANTROPOLÓGICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUSTRAL DE
CHILE-VALDIVIA



PARA INFORMACIÓN, SUSCRIPCIÓN, ENVÍO DE
MANUSCRITOS, ETC, DIRIGIRSE A LOS CORREOS
REVISTAustral@UACH.CL O PUBFIL@UACH.CL
PARA PETICIONES DE CANJE, DIRIGIRSE A
BIBLIOTECA CENTRAL, CASILLA 567, CORREO 2,
UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE. V A L D I V I A ·
C H I L E · E-MAIL REVISTAS-BIBLIO@UACH.CL

ARCHIVO FOTOGRÁFICO “ELLYNOR FEHRENBERG”
DEL CENTRO CULTURAL “EL AUSTRAL” VALDIVIA.

POR
TADA
PUERTO DE CORRAL: MUELLE Y ACCESO POR VÍA
MARITIMA. FOTOGRAFÍA AÑO 1920

CONTRAPORTADA
BAHÍA DE CORRAL. AÑO 1910 APROX.

REVISTA AUSTRAL DE
CIENCIAS SOCIALES 36

INSTITUTO DE HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS
UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUBLICACIÓN BIANUAL

REPRESENTANTE LEGAL
ÓSCAR GALINDO VILLARROEL

DIRECTORA
MARÍA PÍA POBLETE SEGÚ
(INSTITUTO DE ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS, UACH)

EDITOR
ROBINSON SILVA HIDALGO
(INSTITUTO DE HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES, UACH)

COMITÉ EDITORIAL
EDUARDO AQUEVEDO S. (U. DE CONCEPCIÓN, CHILE)
AUGUSTO CACCIA-BAVA J. (U. ESTATAL PAULISTA, BRASIL)
JACQUES CHONCHOL CH. (U. ARCIS-CENDA)
STÉPHANIE DECANTE (U. DE PARÍS, NANTERRE, FRANCIA)
TOM DILLEHAY (U. DE KENTUCKY, USA)
CARLES FEIXA P. (U. DE LLEIDA, ESPAÑA)
FRANCISCO FERNÁNDEZ M. (U. DE CHILE)
ROLF FOERSTER G. (U. DE CHILE)
SERGIO MANSILLA T. (U. AUSTRAL DE CHILE)
RODRIGO MOULIAN T. (U. AUSTRAL DE CHILE)
EDUARDO CAVIERES (U. CATÓLICA DE VALPARAÍSO, CHILE)
GERMÁN MUÑOZ G. (U. DE MANIZALES, COLOMBIA)
JORGE PINTO R. (U. DE LA FRONTERA, CHILE)
ROSSANA REGUILLO C. (U. AUT. DE GUADALAJARA, MÉXICO)
JUAN CARLOS SKEWES V. (U. ALBERTO HURTADO, CHILE)
RODOLFO URBINA B. (U. CATÓLICA DE VALPARAÍSO, CHILE)
JORGE VERGARA DEL S. (U. AUSTRAL DE CHILE)
JAMES PETRAS (BINGHAMTON UNIVERSITY, N. Y., USA)
PATRICIA OLIART (U. DE NEWCASTLE, REINO UNIDO)
CLAUDIO DUARTE Q. (U. DE CHILE)

PRODUCCIÓN EDITORIAL
PEDRO ARAYA
OFICINA DE PUBLICACIONES

e-mail: revistaustral@uach.cl
www.humanidades.uach.cl/revsociales.htm

INCLUIDA EN LOS ÍNDICES:

REDALYC (RED DE REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE); *LATINDEX* (SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL. DIRECTORIO Y CATÁLOGO); *CLASE* (CITAS LATINOAMERICANAS DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES); *DIALNET* (SERVICIOS DE ALERTA SOBRE PUBLICACIÓN DE CONTENIDOS CIENTÍFICOS); *GOOGLE ACADÉMICO*; *REVISTAS ELECTRÓNICAS UACH* Y EN LAS BASES DE DATOS DE *SCOPUS* Y *EBSCO*.

*PARTICULARES AGRADECIMIENTOS A CATALINA BÜCHNER POR SU REVISIÓN
DE LAS TRADUCCIONES AL INGLÉS*

*REVISTA AUSTRAL DE
CIENCIAS SOCIALES 36*

P R I M E R S E M E S T R E 2 0 1 9

Instituto de Historia y Ciencias Sociales
Instituto de Estudios Antropológicos
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Austral de Chile
www.humanidades.uach.cl

ÍNDICE

MOVILIZANDO SABERES CIUDADANOS: ENCONTRAR UN LUGAR,
CONSTRUIR LA VERDAD. 7

CONSUELO BISKUPOVIC, EDUARDO CANTEROS

PERCEPCIONES DE LA COMUNIDAD LOCAL SOBRE UN PROCESO
DE ACTIVACIÓN PATRIMONIAL EN BENITO JUÁREZ, PROVINCIA
DE BUENOS AIRES, ARGENTINA 29

MARÍA EUGENIA CONFORTI

MIGRACIÓN POR ESTILO DE VIDA: ¿CREANDO COMUNIDADES
DIVERSAS Y COHESIONADAS? EL CASO DE LOS RISCOS, PUCÓN,
CHILE 47

LUIS VERGARA, CONSUELO SÁNCHEZ, HUGO MARCELO ZUNINO

PERTENENCIA Y EXCLUSIÓN SOCIAL EN BARILOCHE EN
CLAVE DEVOCIONAL (1907-2017) 69

ANA INÉS BARELLI, MARÍA ANDREA NICOLETTI

INVOLUCRADOS DENTRO DE LO POSIBLE: CONCILIACIÓN
TRABAJO-PATERNIDAD DE PADRES PRIMERIZOS CHILENOS 97

YANKO PAVICEVIC, FLORENCIA HERRERA

REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE MARITORIO Y SU
RELEVANCIA PARA LOS ESTUDIOS DE CHILOÉ CONTEMPORÁNEO 115

**RICARDO ÁLVAREZ, FRANCISCO THER-RÍOS, JUAN CARLOS SKEWES,
CARLOS HIDALGO, DIEGO CARABIAS, CHRISTIAN GARCÍA**

EL MODELO DE ANCESTRALIDAD MAPUCHE: UN DEBATE EN
TORNO A LAS AFINIDADES CULTURALES DE LAS REPRESENTACIONES
ESCATOLÓGICAS AMERINDIAS

I 27

RODRIGO MOULIAN TESMER, PABLO ROJAS BAHAMONDE

JUICIO POR LA VERDAD EN MAR DEL PLATA, ARGENTINA.
SOBRE EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN EL RELATO DE UN
TESTIMONIO

I 53

ESTEFANÍA DI MEGLIO

DERECHOS REPRODUCTIVOS: AUTONOMÍA Y OBJECIÓN DE
CONCIENCIA EN EL SUR DE CHILE

I 73

YANIRA ZUÑIGA A., DEBBIE GUERRA M., SUSANA REBOILLEDO B.

DERECHOS AMBIENTALES Y RESISTENCIAS SOCIALES:
EL INSTRUMENTO LEGAL COMO REPERTORIO CONTRA LA
MINERÍA EN ARGENTINA

I 93

LUCAS G. CHRISTEL

UNA INNECESARIA TIPOLOGÍA PARA LA MIGRACIÓN DE RETORNO.
ANÁLISIS SOCIO-JURÍDICO DE LA LEY PARA EL RETORNO DE LOS
COLOMBIANOS EN EL EXTERIOR

I 15

**FELIPE ANDRÉS ALIAGA SÁEZ, CRISTHIAN URIBE MENDOZA, DIEGO
ALEJANDRO BALLÉN VELÁSQUEZ, JORGE ENRIQUE BLANCO GARCÍA,
IVONNE ANDREA ROBAYO CANTE, ALEXANDRA CASTRO FRANCO**

LAS CONFIGURACIONES FAMILIARES DESDE LA PRENSA ARGENTINA
(1993-2011). APUNTES SOBRE LOS DISCURSOS SOBRE LAS
VIOLENCIAS EN LAS ESCUELAS

I 233

VIRGINIA SAEZ

**PRÁCTICAS SOCIALES GENOCIDAS: LA TRANSFORMACIÓN DE LA
EDUCACIÓN ESCOLAR CHILENA ENTRE LOS AÑOS 1979 Y 1990**

251

MAURICIO WEIBEL B.

**DESENCUENTROS EN LAS IZQUIERDAS Y REACCIONES CONTRARIAS
A LA ASAMBLEA DEL PUEBLO EN CONCEPCIÓN (CHILE, 1972)**

275

JOSÉ DÍAZ NIEVA, MARIO VALDÉS URRUTIA

**USOS Y PERCEPCIONES DE LAS TECNOLOGÍAS DIGITALES
EN PERSONAS MAYORES. LIMITACIONES Y BENEFICIOS PARA
SU CALIDAD DE VIDA**

295

ANA RIVOIR, MARÍA JULIA MORALES, ADRIANA CASAMAYOU

RESEÑAS

**EXPOLIACIÓN Y VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS
EN TERRITORIO MAPUNCHE. CARTAS DEL PADRE SIGIFREDO,
MISIÓN DE PANGUIPULLI, AÑO 1905**

315

LUIS BERGER

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

321

Movilizando saberes ciudadanos: encontrar un lugar, construir la verdad*

Mobilizing Citizen Knowledge: finding a place, building truth

CONSUELO BISKUPOVIC**
EDUARDO CANTEROS***

Resumen

Basándonos en los resultados de nuestras tesis doctorales, las que abordaron el trabajo político de agrupaciones movilizadas para defender barrios y medio ambiente en Santiago de Chile, este artículo se centra en el “saber ciudadano”. Comprendemos el saber ciudadano como una creación colectiva reivindicativa de legitimidad frente a diferentes públicos. Darle un lugar

propio a este saber permite, en los estudios de la acción colectiva y de la participación, dar cuenta de descripciones y de diferentes registros de conocimiento respecto a la ciudadanía, los que entran en interacción, negociación y conflicto. Este artículo busca situar el saber ciudadano más allá de la diáada saber experto/saber profano, dando cuenta de la capacidad política, reflexiva y creativa de los ciudadanos para comprender y gestionar sus territorios. Para ello, analizamos el saber ciudadano a partir de tres dimensiones: como forma política, en tanto que comunidad política donde se discute y construye el territorio y, por último, como posibilidad para los ciudadanos de tener reconocimiento y legitimidad en la democracia.

Palabras clave: Saber ciudadano, experticia, democracia, territorio, Santiago.

Abstract

This article focuses on “citizen knowledge” as a collective creation that claims political legitimacy inside of territorial public policy debate. With this idea, we seek to go beyond the dichotomy between expert and profane knowledge. Based on the results of two doctoral researches, we analyze the political work of mobilized groups who attempt to defend neighborhoods and environment in Santiago de Chile. We focused on how the associations enter to interaction, negotiation and conflict, and how they mobilize and create knowledge for having space in a public policy discussion, traditionally closed to citizens. We analyze the citizen knowledge from three dimensions: as a political form, as a way for building and

* Las tesis que sirven de base para este artículo contaron con el apoyo de becas CONICYT y los apoyos financieros de la Facultad de Arquitectura y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile y para terreno de Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

** Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Av. Condell 343, Providencia, Santiago. mbiskupovic@academia.cl

*** Departamento de Trabajo Social. Universidad Alberto Hurtado, Erasmo Escala 1884, tercer piso, Santiago. ecantero@uahurtado.cl

discussing the territory, and as a possibility for citizens to have recognition and legitimacy in democracy.

Key words: Citizen knowledge, expertise, democracy, territory, Santiago.

1. Introducción

Este artículo aborda el saber ciudadano entendido como aquel producido y movilizado para gestionar, controlar y crear el mundo que nos rodea. Este saber construye discursos, reglas, posiciones e impulsa la búsqueda de una verdad que intenta, frente a diferentes públicos, demostrar su efectividad en la “gestión” del territorio.

Generalmente el saber ciudadano se ha concebido desde la idea de “conocimiento local”, el que es asociado a una comprensión “no moderna” (Escobar 1997 citado por Mignolo 2003: 381) del entorno, como parte de lo que Escobar llama la “naturaleza orgánica”, y que se distingue de la “naturaleza capitalizada” y la “tecnonaturaleza” (*ibid.*).

No pretendemos introducir una tipología ni dar cuenta de una lista exhaustiva sobre los diferentes conocimientos ciudadanos. El conocimiento ciudadano se vincula con diferentes y múltiples dimensiones como la ciencia, el territorio, el desarrollo urbano, entre muchas otras. Este trabajo busca más bien extender la noción de saber ciudadano, ampliéndola a los saberes que detentan los habitantes de un lugar, permitiéndonos repensar el saber y el rol que le corresponde a los ciudadanos en la democracia (Callon et al. 2001).

Si bien el rol de los ciudadanos en los procesos institucionales, como la participación ciudadana promovida por el Estado, puede estar normado o limitado, como ocurre en el caso de los procedimientos que contemplan la ley (por ejemplo, la Ley Sobre Bases Generales del Medio Ambiente N° 19.300), éste se transforma en un procedimiento indeterminado, un proceso de disputa por participar, por definir ese rol. La sola puesta en marcha de dispositivos de participación o que busquen enmarcar el saber ciudadano no asegura una participación representativa y exitosa para los ciudadanos (Berger 2014). Pero tal como veremos en este artículo, el saber ciudadano, los procedimientos y encuadres que realizan las personas, en algunos casos les aseguran una legitimidad a la hora de interactuar con autoridades, profesionales, otros vecinos (Ollitrault y Jouzel 2015) pero en otros el saber les sirve a los ciudadanos para poder asegurar un cupo en las interacciones y espacios donde se toman las decisiones.

Algunos autores señalan que uno de los mayores problemas que enfrentan los ciudadanos al intentar participar de los asuntos y modificaciones en los territorios en los que viven, viene del lenguaje extremadamente técnico de estos procesos, volviendo casi inaccesible para un ciudadano el procedimiento normativo (Tironi et al. 2011: 277). Sin embargo, y como este lenguaje exige precisión, tal como lo sugiere Hélène Nez (2011), los ciudadanos, organizándose, creando asociaciones ciudadanas para participar en la vida pública, reuniéndose con diferentes actores, desarrollan saberes y prácticas respecto a los territorios y son capaces de familiarizarse con, o desarrollar un lenguaje, que les permite, además de dialogar con otros actores, crear o explicitar un saber propio respecto a lo que los rodea.

Por su parte, las autoridades tienen también dificultades para integrar el saber y las capacidades de los ciudadanos y usuarios (Biskupovic 2015). Las políticas públicas suelen pensarse desde un saber técnico que limita a priori el saber y la acción de la ciudadanía, desde la experticia de técnicos y expertos, no desde los usuarios (Ureta 2017). Este autor plantea que las políticas públicas hacen frente, mal o bien, a “dispositivos humanos”, los que tienen una importancia trascendental “en los ensamblajes de políticas públicas” (p. 223). Como apunta Ureta, al considerar una política pública como un ensamblaje, esta debiera asumir, al mismo tiempo, un aumento de conflictos y tensiones entre las diferentes entidades.

El aumento de la conflictividad¹ en Santiago (Garretón et al. 2017) o de los procedimientos donde los habitantes son incorporados en políticas públicas que los impactan, crea un escenario que tensiona la ciudadanía contemporánea. En este artículo pensamos la ciudadanía como una *questión performativa* en el sentido que, en primer lugar, los ciudadanos deben resolver o hacer frente a una situación política (soberanía) y a una *questión social* (gobierno de las diferencias materiales) (Landau 2008). Y, en segundo lugar, al ser un ejercicio crítico de denuncia y propuesta, la ciudadanía va transformando su significado y funciones (Isin 2017).

En este marco, los dos casos que estudiamos, “Vecinos por la Defensa del Barrio Yungay” (VDBY)² y la “Red de Defensa de la Precordillera”

¹ La definición y estudio de conflicto social no es el objetivo de este artículo, por ende, nos limitamos a señalar que las demandas de organizaciones y movimientos sociales para proteger y defender sitios en el país son cada vez mayores.

² La agrupación “Vecinos por la defensa del Barrio Yungay” (VDBY), nació el año 2005 a partir de un grupo de habitantes del barrio que se organizaron para oponerse al cambio del régimen del retiro de

(RDP)³ representan la lucha de los ciudadanos para que sus experiencias, saberes y usos de los espacios en el que viven sean incluidos en las políticas públicas relativas a sus barrios.

Este artículo busca reformular la idea de saber ciudadano, alejándose de aquellas concepciones que lo vinculan con una visión “no moderna” del conocimiento que tienen las personas respecto al lugar que habitan. Para esto, las investigaciones que aquí presentamos contemplan los procesos en los cuales la ciudadanía participa como entramados híbridos (Callon et al. 2001; Callon 2004; Lalive 2006; Blok y Jensen 2011). Por ende, no buscamos estudiar por un lado los expertos y por el otro a los profanos o a los no-expertos, o por una parte al conocimiento moderno y por otra al pre-moderno o “natural”. Sino que más bien

la basura impulsada desde la administración municipal. Desde esa fecha hasta el día de hoy, tras trece años de trabajo ininterrumpido, han emprendido una gran cantidad de iniciativas entre las que se cuentan la publicación de la revista Bello Barrio, festivales anuales del Roto Chileno, fiesta de la primavera, talleres literarios, entre otras actividades. Al alero de esta agrupación se han creado otras organizaciones tales como el Club deportivo el Gran Yungay, Junta de Vecinos Barrio Yungay, Comité de Vivienda, entre otros, así como centros de formación (Escuela Taller de artes y oficios Fermín Vivaceta). Como uno de sus grandes logros, en febrero del año 2009 obtuvieron, para 116 de las hectáreas el barrio, la declaración de zona típica por parte del Consejo de Monumentos Nacionales, a la cual, el 24 de enero de 2018, lograron sumar otras 80 hectáreas, convirtiéndose en la zona típica urbana más grande de Chile.

³ Frente al creciente desarrollo inmobiliario en la precordillera de la comuna de La Florida de Santiago de Chile, un grupo de vecinos comienza a organizarse en 1995, sobre todo después del desastre y las muertes provocadas por el aluvión en Lo Cañas en 1993. Este colectivo pasa a llamarse Red de defensa de la precordillera (RDP) cuando es inscrita como asociación ciudadana en el 2006 en dicha comuna por un grupo de aproximadamente ocho personas. Este colectivo, diez años después, logra movilizar a un gran número de personas en La Florida y en el 2012, uno de sus grandes éxitos, se aprueba un plebiscito comunal para convertir un parque privado, conocido como “El Panul”, en parque comunal. Este terreno, que los vecinos de esta agrupación han venido protegiendo, defendiendo y estudiando por más de diez años, alberga un bosque esclerófilo con vegetación nativa de gran importancia para la cuenca de Santiago. El propietario, sin embargo, prevé hace varios años un proyecto inmobiliario en este lugar, al que los vecinos se oponen.

describiremos diferentes formas de creación de saber por parte de los ciudadanos. El objetivo es entender cómo los ciudadanos crean saberes ciudadanos. Para ello, en una primera instancia definimos formas que toma el saber ciudadano, luego abordamos el rol que el saber que desarrollan los ciudadanos puede otorgarles. En una tercera etapa, proponemos tres dimensiones a partir de las cuáles es posible estudiar y comprender el rol del saber ciudadano.

2. Formas del saber ciudadano

La intervención y el papel de los expertos en la esfera pública ha sido ampliamente estudiada los últimos veinte años (Barbier et al. 2013). Por su parte, el papel del saber ciudadano, tal como señala Sintomer, ha sido utilizado de manera difusa y grandilocuente (2008: 115).

La sociología de la controversia ha permitido relativizar la “irracionalidad ignorante” con que comúnmente se pensaba el rol de los no-técnicos o no-científicos (Estades y Remy 2003). Esta “ha acordado de manera simétrica igual importancia a las competencias y a los argumentos movilizados por todos los actores concernidos por una situación incierta o controversial” (Estades y Remy 2003: 15). Esta igual importancia acordada en la academia está lejos de encontrar simetría entre las políticas públicas y en los espacios donde pueden participar los ciudadanos.

Sin embargo, las organizaciones ciudadanas se posicionan cada vez más en la arena pública en tanto que afectados (directamente concernidos por un problema), solicitando poder incidir en la toma de decisión. En esta línea, John Dewey

señalaba en su clásico *The Public and Its Problems* de 1927 que es “la persona que lleva el zapato puesto es quién mejor sabe si le duele y dónde” (citado por Sintomer 2008: 115). La proximidad y uso regular están en el corazón de esta idea defendida por Dewey, quien considera que los expertos técnicos están alejados del interés común (*ibid.*).

El concepto de saber ciudadano hace referencia a un conocimiento disponible y existente para todos (Sintomer 2008: 116). Según este autor, dentro de este marco es posible distinguir dos variantes: i) el “saber de uso”, según la cual forjamos nuestras ideas en tanto usuarios o afectados; ii) el “buen juicio”, es decir, cuando a los ciudadanos se los convoca a participar apelando a su justo criterio, a que sean capaces de juzgar sin pasiones (Sintomer 2008).

El saber de uso es un saber que es forjado por el hecho de ser usuarios (de un parque, de un barrio, de un dispositivo, de un transporte, etc.). Por su parte, el buen juicio, o el buen sentido, necesita información suficiente para poder desarrollar una opinión clara y concienzuda. Esta última variante amplía el espectro de participantes en la democracia pues subentiende que todos pueden tener buen juicio y que el saber está disponible para todos.

Además de estos saberes, Sintomer distingue otros como el saber ciudadano experto, que hace referencia a un saber técnico. Y el saber por delegación, en que el Estado delega, por ejemplo, a asociaciones, ciertos conocimientos técnicos.

Sintomer distingue además el saber ciudadano bajo la forma de “contra-experticia”, es decir, aquel saber movilizado por ciudadanos en

controversias técnicas o científicas que buscan contrarrestar o abrir el debate creando un saber alternativo al de los expertos que crean las políticas. Les permite a los ciudadanos en cierto sentido volverse “actores legítimos” en la “democracia técnica” (Sintomer 2008: 125). Este saber, común entre los movimientos sociales, solicita a los poderes públicos espacios y medios para poder incidir y mostrar su contra-experticia (Sintomer 2008).

Considerando lo que dice Sintomer, podemos pensar que el saber ciudadano, o la experticia ciudadana, corresponde a un conjunto de formas y de procesos a través de los cuales los ciudadanos pueden participar de la esfera pública. En este proceso, los actores que estudiamos, adquieren diferentes saberes que combinan y suman: saber por uso y experiencia, adquieren experticia, capacidad para asumir la delegación y la gestión de sitios, y la contra-experticia para discutir informes, documentos y conocimiento profesional.

El proceso hacia la experticia es también un proceso de exploración (Barthe 2003), en este sentido, no podemos obviar el hecho que grupos ciudadanos atraviesen y obtengan éxitos en esta exploración es arduo. Aquellos que pueden desarrollar un saber político y profesional son los que tienen recursos tanto materiales como inmateriales, capital social y cultural, así como tiempo disponible, perseverancia, trayectoria, capacidad colectiva, entre otros. Estos, sin duda, no son sino una minoría de ciudadanos (Sintomer 2008). En los grupos que aquí estudiamos, los recursos inmateriales son los que han hecho que consoliden sus saberes. La capacidad de aprehender las oportunidades donde desplegar los saberes es posiblemente el recurso que estos grupos más han sabido valorar.

La particularidad es que, si bien, cuentan con escasos recursos materiales (logrados gracias a rifas, bingos u otro tipo de actividades), estos grupos están liderados por profesionales que logran legitimidad gracias a la contra-experticia y a gestiones administrativamente efectivas - tal como veremos hacia el final del artículo - que construyen, difunden y muestran internamente como públicamente.

3. El saber ciudadano en el contexto democrático chileno.

La producción de conocimiento por los afectados no es algo nuevo⁴, más bien ha emergido como una opción crítica en los debates de controversias sanitarias y ambientales, frente a los saberes institucionales sobre los que se fundan las políticas públicas (Ollitrault y Jouzel 2015: 87). El saber técnico no lo detentan sólo los que ocupan funciones oficiales, sino que también los “ciudadanos simples” (Sintomer 2008).

Los estudios de la ciencia y la sociología de la controversia han demostrado que las decisiones ya no pueden ser sólo técnicas, pues comprometen voluntades diversas que pueden ser “culturales, sociales o políticas” (Sintomer 2008: 132).

Los procedimientos que llevan a cabo las agrupaciones estudiadas, tal como reuniones con funcionarios y profesionales, diálogos, o debates, son verdaderas escuelas para la democracia (Biskupovic 2015). En este contexto en que se intercambian saberes y

⁴ Ver en el caso chileno por ejemplo el rol que jugaron los “observadores de terremotos” en la sistematización sísmica a inicios del s. XX (Valderrama, 2014).

categorías técnicas, definiciones y reglamentos, la experticia técnica y científica es inseparable de un saber político (*ibid.*). En el Chile actual, las organizaciones que hemos estudiado traducen y construyen saberes en base a un proyecto político que tiene por objetivo la protección del territorio. Estudiar la acción colectiva de estas organizaciones en tanto que escuelas para la democracia permite resituar el rol de los ciudadanos frente a una estructura que autoriza rara o casi nulamente una participación vinculante.

En estas escuelas para la democracia en que participan las organizaciones como la RDP y VDBY, los ciudadanos aprenden y comprenden el funcionamiento del Estado (Sintomer 2008), los marcos legales, opinan respecto a las controversias, se forman y se movilizan. En un contexto como el chileno - en que los ciudadanos participan la mayoría de las veces “autoconvocadamente”, más que a través de dispositivos y procesos deliberativos organizados por instituciones públicas o privadas - las escuelas de la democracia y la cultura cívica “tienen una función de legitimación” (*ibid.*: 129) para los ciudadanos.

En el barrio Yungay y Lo Cañas los habitantes tienen saberes profesionales y sus capacidades de intervención y de compromiso son superiores a otros casos de marginalidad y de pobreza urbana (Auyero 2004). Entre los principales factores que explican esta diferencia es que, tanto en Yungay como en Lo Cañas, los saberes han sido consolidados por clases medias con acceso a información y saberes que les permiten construir una contra-experticia. Los grupos estudiados aquí son de clase media con alto capital técnico profesional y de gestión, que han buscado influir en sus territorios vía el saber. El

acceso a este lo han obtenido básicamente por dos vías: gracias al capital con el que pueden desclasificar, descargar, encontrar, conseguir, analizar y proponer frente a información científica e informes técnicos sobre sus barrios (flora, fauna, territorio, planificación urbana, geografía, etc.). La segunda vía, gracias a las redes que tienen, los ciudadanos pueden lograr reuniones, encuentros, entrevistas con profesionales (arquitectos, abogados, geógrafos, biólogos, físicos, autoridades, etc.) para obtener nuevos saberes que ellos mismos producen basándose en el material de los profesionales.

Cabe señalar que los grupos aquí estudiados pertenecen a clases medias intelectuales participantes del desarrollo al cual alude Sintomer. Tal como argumenta este autor, con la formación de las clases medias intelectuales y el desarrollo de la sociedad del conocimiento, el nivel de educación es cada vez más elevado en los movimientos sociales, así como también el capital cultural y técnico desplegado (2008). Y este no es necesariamente inferior al de los técnicos que trabajan en las divisiones del Estado.

La experticia ciudadana tiene particularidades que la hace distinta al saber técnico desplegado por y desde el Estado o del ámbito privado. Es propia de los usuarios o “afectados”. En este sentido, el saber ciudadano que describimos aquí se acerca a la idea de contra-experticia que describen Ollitrault y Jouzel (2015), es decir “una práctica contestataria característica de los ‘nuevos movimientos sociales’ que están particularmente dotados de capitales culturales y sociales” (Ollitrault y Jouzel 2015: 86).

Por otra parte, en la construcción de la contra-experticia, si bien los ciudadanos pueden

ser críticos, también ocupan los saberes institucionales: los ciudadanos descubren y reivindican reglamentos o leyes olvidadas, algunas veces desconocidas por los propios funcionarios o políticos.

El saber ciudadano cumple un rol fiscalizador algunas veces, como el de destapar irregularidades, pero también otras veces es solicitado por las instituciones públicas y privadas (Ollitrault y Jouzel 2015), que esperan que los ciudadanos cumplan su rol contestatario creando un conocimiento e indicadores diferentes. Si bien esto aún no es recurrente en Chile, o en muchas ocasiones no está normado, los funcionarios necesitan del rol crítico o fiscalizador de la contra-experticia por diversos motivos. Uno de ellos es que concretamente los funcionarios están sobrepasados y no logran cumplir el rol fiscalizar en los territorios en cuestión. Otro, es que en los casos que estudiamos los miembros de las organizaciones civiles han adquirido mayores competencias y grados de especialización que los trabajadores del sector público. Además, la contra-experticia permite difundir y socializar un saber desconocido por la mayoría. Los funcionarios necesitan que más habitantes estén al tanto, por ejemplo, de los riesgos de vivir en una quebrada, como en el caso de Lo Cañas, lo que podría evitar futuros aluviones, inundaciones y los riesgos asociados.

Contrariamente a lo que señalan Ollitrault y Jouzel (*ibid.*), quienes ven una fuerte posibilidad de agotamiento y limitación de los actores comprometidos en movimientos sociales encargados de la difusión e institucionalización de la contra-experticia, en los casos aquí analizados ocurre lo contrario. El saber ciudadano experto les da, en algunos

contextos, legitimidad (*ibid.*) pero además les permite tener un rol y un lugar en los debates y en la contestación de las políticas públicas y de los cambios, gestión y administración de los territorios. En este sentido, como los ciudadanos son raramente convocados a participar y dar su opinión, y sucede menos aún que ésta sea vinculante, el poseer un conocimiento experto, único, les otorga un lugar que no necesariamente está estructurado por los dispositivos de la democracia, sino que lo han forjado ellos mismos. A continuación, veremos tres formas o procesos a través de los cuáles logran ocupar este rol.

3.1 Las organizaciones desde el trabajo de campo.

La Red de Defensa de la Precordillera es una asociación ciudadana que busca proteger el que consideran el último bosque de la precordillera de Santiago. La etnografía fue llevada a cabo en cuatro etapas entre el 2007 y el 2010. En el 2007, durante el mes de noviembre, realizamos un terreno preliminar para tomar contacto con la asociación e investigadores trabajando sobre la cuestión de la precordillera. Luego, realizamos el primer trabajo de terreno de 8 meses (abril-noviembre). El segundo periodo de etnografía fue realizado entre octubre 2009 y marzo 2010. El tercero, de octubre a noviembre 2010. Posteriormente seguimos de lejos las actividades y conversaciones con la asociación por medio de correos y teléfono. En total, 59 entrevistas fueron realizadas, asistimos a 37 reuniones (internas de la asociación como con otras asociaciones, funcionarios, autoridades varias, profesionales e investigadores). Y participamos de 18 actividades diversas: manifestaciones, exposiciones, presentaciones, debates y seminarios públicos.

En el caso de Vecinos por la defensa del barrio Yungay el trabajo de campo se realizó entre los años 2007 y 2011, tiempo en el cual realizamos entrevistas a los dirigentes reconocidos como la “cara visible”⁵ de la agrupación, analizamos el sitio web de la agrupación (359 entradas) y asistimos a una treintena de reuniones, a una veintena de actividades públicas desarrolladas por la agrupación en el barrio. Además, asistimos a reuniones administrativas y académicas donde los dirigentes de la agrupación asistían como expositores. Finalmente, analizamos la revista Bello Barrio que la agrupación publicó gracias a la obtención de fondos públicos.

Uno de los objetivos de los VDBY es la defensa de la “vida de barrio”, frente a lo cual desarrollan una serie de actividades, entre las que destacan las orientadas al público en general, más o menos masivas, donde la idea era convocar a los vecinos y a otros visitantes del barrio para relatar la lucha que estaban realizando. El segundo tipo de actividades eran reuniones en instancias técnicas, académicas y políticas donde los dirigentes difundían su propuesta de defensa barrial y patrimonial. El despliegue en ambas instancias permite plantear que los principales dirigentes de esta agrupación son jóvenes profesionales universitarios con experiencia política, capaces de moverse en distintos ámbitos.

Cuando asistimos a las primeras reuniones de la organización RDP, nos encontramos con un pequeño grupo de ocho habitantes de los

barrios “altos” (tanto geográficamente como socialmente) de la Florida. En este pequeño grupo, en que sólo cinco o seis personas asisten regularmente a las actividades, está compuesto casi mayoritariamente por mujeres cercanas a los sesenta años, profesionales (tecnóloga médica, traductora, artista, arquitecto, profesora son algunas de las profesiones del grupo fundador de la RDP), algunas ya jubiladas y otras por jubilarse o trabajando esporádicamente. Hay algunos jóvenes profesionales (abogado y arquitecto) y estudiantes universitarios (de derecho principalmente). Estos últimos se van a ir integrando progresivamente, más bien hacia el 2009. El grupo original es sin embargo poco heterogéneo: se trata de un grupo de amigas de clase media y alta que se encuentra, dos a cuatro veces al mes, en las tardes para discutir, prever acciones en el seno de la RDP. Sin embargo, poco a poco las actividades se masifican⁶.

Si bien no tenemos el espacio aquí para abordar el proceso de masificación y movilización del movimiento, cabe señalar que, en términos generales, el periodo en que realizamos la etnografía estuvo marcado por reuniones esporádicas que no tienen calendario fijo y tienen intensidad fluctuante. En ese entonces, la líder de la agrupación, principal contacto y puerta de entrada, abarca casi todas las tareas: organizar las reuniones, responder los correos, tomar contactos con otros actores relevantes, ir a la municipalidad para obtener información

⁵ La agrupación analizada se puede dividir en al menos tres grupos: el grupo central o cara visible conformada entre dos a cinco personas, luego un grupo de unas diez personas colaboradoras constantes, y luego a un número mayor que puede ascender a las cincuenta personas que se vinculan con la agrupación dependiendo de la naturaleza de la actividad que se organiza.

⁶ En enero 2012 logran realizar un plebiscito consultativo, no vinculante, el cual es finalmente organizado por la Municipalidad de La Florida y fuertemente criticado por la asociación por la manera en que se planteó la pregunta: “Ud. Aprueba la decisión de la Municipalidad de defender el bosque El Panul y de modificar el Plan Regulador para proteger la precordillera de La Florida?”. Finalmente, el 98% de los votos emitidos se pronunciaron en favor de la defensa del lugar. Sin embargo, tal como lo anunciaron los miembros de la RDP, este resultado no cambió en nada la suerte del Panul.

y resolver dudas, escribir a las autoridades, etc. En este contexto, la RDP está prácticamente conducida solo por la líder, y fue así como surgió el desafío etnográfico de estudiar esta forma particular de acción colectiva: esa aparente apatía o falta de motivación en la movilización se fue transformando, gracias a la etnografía, en un análisis de las particularidades de una acción colectiva, caracterizada por micro-procesos cotidianos, que no sigue las formas clásicas de movilización como la movilización en la calle, ni actos masivos de protesta (Biskupovic 2017).

El objetivo de la RDP de defender la precordillera, evitar los condominios, proteger la vegetación endémica, puede parecer en un principio como un compromiso parecido a la ecología militante (Latour 2004 : 35 ; Thevenot y Lafaye 1993). Sin embargo, los miembros de la RDP no sólo están preocupados por la ecología sino también por las ciencias, la calidad de vida, la política y los modos de vida en la precordillera (Biskupovic 2017).

4. El saber ciudadano a partir de tres dimensiones.

En la búsqueda por el saber respecto al territorio y la controversia, los miembros de las organizaciones que aquí estudiamos, investigan el espacio en el que viven. En esta investigación seleccionan información, participantes, emociones, entre otros aspectos, los que producen discursos, reglas, mecanismos de poder específicos.

Comienza así lo que Bridge denomina una aproximación transaccional del espacio – *transactional space* – donde más que definir el territorio como algo inequívoco, desde una certeza epistemológica o una racionalidad

a priori, se lo define desde la solución de diferentes problemas y sus consecuencias en el mismo territorio, así como de la reunión de saber (Bridge 2013). El territorio así comienza a tener características y cualidades en relación a otros territorios, y a las contingencias a las que tenga que hacer frente.

Bridge (*ibid.*) postula la idea que el territorio se construye en una transacción, relación caracterizada como un proceso de ida y vuelta donde sentidos, afectos y emociones son parte constitutiva (*ibid.*). Así la construcción y definición del territorio serían producto de la relación entre individuos o colectivos con un espacio definido, sobre el cual los sentidos, afectos y emociones se involucran y relevan en el contexto de la resolución de problemas (*ibid.*).

Sin embargo, esto se enfrenta a lo que hemos señalado antes, que los agentes que administran - o intentan administrar - los territorios y barrios que aquí abordamos raramente incluyen a sus usuarios. El saber ciudadano que despliega organizaciones como las aquí estudiadas muchas veces se enfrentan a las políticas públicas, materializadas en proyectos y sus efectos que implican cambios en su diario vivir. Esto no debiese sorprendernos, el diseño de políticas públicas, en su definición primera, intenta canalizar o reglamentar, con resultados exitosos y fracasos, demandas y necesidades que emergen de la ciudadanía (ver Ureta 2017). Podríamos argumentar que nadie sabe mejor que estos ciudadanos o vecinos sobre las necesidades que tienen (retomando la idea de Dewey planteada más arriba), canalizados a través de asambleas, juntas de vecinos, asociaciones, entre otros. Los expertos no siempre son los profesionales o los científicos, estos pueden ocupar roles complementarios o

consultivos en los casos aquí estudiados, en particular cuando los ciudadanos son los que convocan y levantan causas.

En esta misma línea, el ciudadano experto, tal como plantean Collins y Evans (2007), no es una condición que provenga de una acreditación necesariamente, sino que el experto es aquel que logra una experticia real y sustantiva en base a la participación de un grupo de expertos, así “la adquisición de experticia, es un proceso social – un tema de socialización dentro de las prácticas de un grupo de expertos – y que dicha experticia puede perderse mientras más tiempo se esté lejos de este grupo” (Collins y Evans 2007: 3).

El saber es construido en el marco de la vida asociativa y si bien dialoga con la política institucional (partidos políticos, movilizaciones sociales, participación en las elecciones y votaciones, desafección política), es indisoluble de la experiencia cotidiana de la vida pública de estos barrios y asociaciones. Esta experiencia está ligada a dificultades que atraviesan los ciudadanos para hacerse escuchar e influir en las decisiones concernientes a sus barrios, centralmente en dos escalas: una barrial, es decir, los desafíos de los habitantes en la convivencia política para lograr objetivos, ya sean estos conmemorar una fecha, organizar un picnic, concertar una reunión con un concejal, o simplemente reunirse a conversar sobre un tema de interés; también a escala metropolitana: como estos ciudadanos se transforman en participantes, interactuando y haciéndose escuchar o no en las instancias de toma de decisión a nivel metropolitano.

La incapacidad de integrar el saber de los usuarios en los cambios y controversias barriales por parte de los expertos, técnicos o agentes

del Estado está poco o nulamente formalizada, institucionalizada. Sin embargo, frente a esta falta de incorporación del conocimiento de los ciudadanos, ya sea por indiferencia, dificultades, trabas, los ciudadanos crean una manera propia de participar, de entrar en política (que no tiene que ver directamente con partidos políticos), crean una comunidad política donde discuten del territorio, despliegan saberes y actúan como traductores del conocimiento experto.

Siguiendo estas constataciones, analizaremos el saber ciudadano a partir de tres dimensiones. Primero, en tanto que permite crear una forma política donde a su vez se construye un proyecto político propio. Segundo, el saber ciudadano crea una comunidad política donde se discute y construye el territorio. Tercero, el saber ciudadano transforma a los habitantes comprometidos en traductores del conocimiento experto y si bien no siempre les asegura reconocimiento y legitimación por parte de las autoridades, les permite ocupar un rol en la democracia.

4.1. El saber en la creación de un proyecto político propio⁷.

Tanto el proyecto político de la Red de defensa de la precordillera como el de los vecinos por la defensa del Barrio Yungay no se define siguiendo estrategias preestablecidas. La política se vuelve un proyecto constantemente en debate, construido, puesto en cuestión, imaginado y reformulado por sus miembros. En este marco, la adquisición de un saber es necesaria tanto en el proceso de transformarse en ciudadano

⁷ Los principales hallazgos aquí presentados han sido extraídos de la tesis doctoral de la co-autora de este artículo, Consuelo Biskupovic, la que se tituló “Forjar la participación: una etnografía de la cultura cívica experta en Santiago, Chile” (EHESS, París y Universidad de Chile).

comprometido, defensor del barrio y territorio, como para interactuar colectivamente en el seno de la asociación y participar en las arenas públicas de debate.

Los miembros de los colectivos estudiados, en el proceso de aprendizaje y de intento de resolución de las controversias, definen objetivos a alcanzar, participando de una vida colectiva y en la esfera pública. En este sentido, el saber experto ciudadano es indisociable de las interacciones, de la vida colectiva de la asociación (Biskupovic 2015).

Respecto a la RDP, cabe señalar que, en el transcurso de la configuración y definición del proyecto político, las controversias en torno a la protección de la flora y fauna de la precordillera han jugado un papel central en la formación del saber ciudadano sobre la precordillera en específico. Es decir que, frente a la indeterminación, los ciudadanos se movilizan. Por eso es que se considera que “(l)as controversias constituyen un enriquecimiento de la democracia” pues su desarrollo favorece nuevos conocimientos y aprendizajes (Callon et al. 2001: 49). El desarrollo de una experticia en relación al riesgo de aluviones ligado a vivir en zonas precordilleranas, tal como ocurrió en el año 1993⁸ para enfrentar los efectos del desarrollo de nuevos proyectos inmobiliarios generalmente son percibidos con indiferencia por las autoridades públicas puesto que obstruyen o retardan los proyectos (Callon et al. 2001). Sin embargo, la indeterminación y la incertidumbre generan procesos de adquisición

⁸ El aluvión en la Quebrada de Macul, uno de los peores desastres en Chile, según una nota de prensa, ocurrió en mayo de 1993 dejando 26 muertos, 8 desaparecidos, 32 654 afectados y 307 viviendas destruidas (El Mercurio 2009). Para la época, fue considerado uno de los aluviones más grandes ocurrido en Santiago, afectando a cinco comunas y a cerca de treinta mil personas (Secretaría Regional Ministerial de Salud, 1999).

de un saber específico por parte de los vecinos, afectados por los riesgos. Las controversias en torno a la precordillera, cómo definirla, cómo debiera ser habitada, cuáles son sus límites, a quién pertenece, son “potentes dispositivos de exploración y aprendizaje de mundos posibles” (Callon et al. 2001: 50).

El aluvión de 1993, los cambios en el uso de suelo, las modificaciones en la gestión del territorio son hechos sociales que transforman los saberes disponibles. Los eventos “naturales” y el proyecto político de la asociación los impulsa a desarrollar el saber, puesto que aparecen nuevos desafíos, nuevos procedimientos que cuadrar y comprender.

¿Pero a qué les da acceso el saber ciudadano experto a los miembros de la RDP? Tener competencias científicas (ecológicas, geográficas, geológicas, etc.) y técnicas (conocer las leyes, los medios de participación, los procedimientos legales, etc.) les permite acceder a las arenas políticas de discusión, ya sea en el seno del Municipio de La Florida, en la Intendencia u otros organismos públicos, pero también discutir con abogados, arquitectos, geógrafos y autoridades.

Los líderes de la RDP deben hablar el “mismo idioma” de los funcionarios o investigadores para comunicarse. Esta lengua corporal, escrita y oral se aprende y supone un uso conocido por quienes pertenecen al grupo.

El riesgo no siempre se puede medir, explica L.⁹, miembro de la RDP desde sus inicios. La naturaleza, la precordillera, no se puede

⁹ L. tiene sesenta años en el momento de la investigación, jubilada de la Universidad de Chile (trabajó en el departamento de Ingeniería como asistente en rayos X), vive en Lo Cañas.

estabilizar ni controlar. Sólo el saber permite conocer su comportamiento y eventualmente anticipar para evitar nuevos desastres, para disminuir la incertidumbre. Los miembros de la RDP investigan, definen problemas y difunden soluciones con la esperanza que estas sean escuchadas por las autoridades. Estas definiciones son el resultado de un largo proceso de intercambio de saberes entre vecinos, autoridades, expertos.

En el transcurso de la etnografía que realizamos entre el 2007 y el 2010 con los miembros de la Red de defensa de la precordillera, pudimos constatar que las reuniones con funcionarios municipales, autoridades metropolitanas o profesionales y académicos son una suerte de “escuela” para los miembros del colectivo. Gracias a las interacciones entre los actores, las reuniones se transforman en “una escuela para los ciudadanos en el seno de la democracia” (Biskupovic 2015: 227) en el sentido en que, en éstas, los ciudadanos tienen acceso a nuevas informaciones, modificaciones relativas a los planos reguladores, por ejemplo, u otras reglamentaciones relativas a la planificación urbana. Además, los miembros van adquiriendo mayor experiencia tanto técnica como política, las que van permitiéndoles adaptarse mejor a las interacciones, construir estrategias políticas y comprender lo que sucede. Para que sus demandas sean escuchadas, deben además de entender qué pasa, comprender y estudiar la factibilidad de éstas. Es a través de estos espacios efímeros de intercambios entre ciudadanos, autoridades y expertos que se pone en práctica la participación ciudadana concretamente, en tanto que acción cotidiana forjada por los ciudadanos.

En sí, el saber se adquiere gracias a las acciones cotidianas de los miembros del colectivo, a las

actividades que desarrollan en el barrio, en la precordillera, pero también gracias al entorno social.

Los espacios como las reuniones y los encuentros entre ciudadanos y funcionarios o profesionales muestran que los colectivos estudiados “participan de la renovación de la vida cívica en Chile” (Biskupovic 2015: 183). Los ciudadanos se forman, aprenden y desarrollan un saber propio gracias a los intercambios que ellos mismos crean, solicitando reuniones con diferentes actores claves para plantearles sus demandas.

El saber que desarrollan cambia las relaciones entre los habitantes y la ciudad, entendida como un conjunto amplio de barrios, medio ambientes, espacios, construcción, interacciones sociales entre humanos y no-humanos. En la medida que los miembros de la RDP difunden y traducen informaciones respecto a los territorios, van instalando problemas o controversias en la escena pública, en medios locales, en juntas de vecinos, o entre los mismos vecinos. Aun cuando la mayoría de las veces los problemas planteados por los colectivos son negados por las municipalidades, los vecinos movilizados crean nuevos espacios de debate y arenas públicas de discusión (Gusfield 1981; Cefai 1996).

La actividad política de los colectivos son instancias de aprendizaje, momentos en que los ciudadanos participan en la “escuela de la democracia” y a la que no podrían acceder sin una destreza y un saber adquirido. En este sentido, la vida asociativa requiere un trabajo de los ciudadanos que implique un compromiso continuo (Hamidi, 2010) y una preparación constante.

Tal como señala Saurugger, la experticia es “profundamente política” (2002:375). En los casos estudiados, la RDP y los VDBY son ellos mismos quienes crean las instancias de participación. Para ello, requieren de una preparación y la construcción de un saber que se actualiza. Parte del proyecto político y de la vida asociativa de estas organizaciones consiste en desarrollar este saber propio respecto al territorio. Además, gracias a la experticia, los miembros de estas organizaciones sienten que sus demandas son justas (Nardacchione 2011) y justificadas.

Los miembros de estas organizaciones se vuelven interlocutores en el seno de la democracia, el saber que desarrollan les da un lugar y un rol en la discusión sobre el Panul, sobre la precordillera, sobre el Barrio Yungay y el patrimonio. Además, al buscar el saber, los ciudadanos encuentran entre los profesionales (abogados, científicos, miembros de ONG), que son en gran medida los productores del saber que ellos buscan, representantes legítimos. Estos representantes no sólo pueden hablar en el nombre de las causas defendidas, sino también hacen circular las demandas de los ciudadanos en el corazón de las instituciones y en otras arenas (medios de comunicación, libros, artículos, congresos, seminarios, etc.). Estos representantes, además, van a “certificar” los argumentos de los vecinos, se transforman en los “garantes” de las causas defendidas.

El saber es parte del proyecto político RDP y VDBY. Estos proyectos, la creación, continuidad y difusión de éstos, son indissociables de un saber que es construido, almacenado, desclasificado y difundido por los ciudadanos. El saber es el que “hace vivir” la organización, la defensa del territorio; la legitima frente a ciertos públicos y permite a los vecinos “enfrentarse” con las autoridades.

4.2. La discusión y construcción del territorio como el saber ciudadano de una comunidad política.

Los Vecinos por la defensa del Barrio Yungay nacieron hace 14 años en un conflicto con el Municipio de Santiago sobre el régimen de retiro de la basura. Desde ese momento en adelante han hecho frente a diferentes proyectos en el barrio, tanto del Municipio como de agentes privados, que para ellos significan la interrupción o puesta en riesgo de elementos importantes del barrio, ya sea porque modifican significativamente la rutina del barrio o porque van en contra de la historia e identidad de éste.

Es importante aclarar que los VDBY no se oponen intrínsecamente a los cambios, sino que más bien a aquellos que ‘atentan’ contra el barrio deseado por los vecinos de esta agrupación. Pero la definición del barrio o del barrio deseado no fue establecida a priori, sino que nació al alero de diferentes disputas, las cuales fueron enmarcando y enriqueciendo la definición del barrio.

Para la elaboración de la definición del barrio que defienden los VDBY, dicha agrupación ha enfrentado diferentes problemas. En primer lugar, ha tenido que construir un saber sobre el barrio que dialoga/entra en conflicto con otros saberes, en segundo lugar, han tenido que elaborar un relato identitario del barrio y en tercer lugar ha tenido que darle una continuidad con otros espacios que contiene y que lo contienen.

En relación al saber sobre el barrio, no es que con anterioridad a la organización este conocimiento no existiese, sino que este descansaba de manera implícita en la rutina del barrio, es decir, que en muchos aspectos no estaban

explicitados, sino que más bien es un factor tácito en la relación de los vecinos del barrio. Es el paso que Collins (2010) plantea entre el conocimiento tácito y el conocimiento explícito, donde este último permite ser comunicado a otros, en este caso, a otros que no conocen o no habitan en el barrio.

Para el saber sobre del barrio, la agrupación plantea que “hay que construirlo, [pues] el discurso es más oral, el que tenemos nosotros...”. (Dirigente 1¹⁰ de VDBY). Por ejemplo, las rutas que hay que seguir para evitar los peligros del barrio, o qué y cómo comprar en los almacenes del barrio son consejos y saberes muchas veces “encerrados”, puertas adentro. Son estos saberes justamente los que hay que “elaborar” para que sean posibles de comunicar a terceros. Tienen que salir del espacio doméstico para ser compartidos como una forma de entender y vivir el barrio.

El saber sobre el barrio, basado en la vida rutinaria, busca resolver problemas cotidianos de los vecinos. En este sentido, las preocupaciones son “la calidad de vida, la basura, el tema de las torres, después cuando entramos al tema de la zona típica, que...bueno, que no quieren que le destruyan sus casas, si tienen hijos, etcétera... un departamento de dos por dos, cuando tienen una casa de cien metros cuadrados, y ahí además viven dos o tres familias, la abuela... en general a la vida cotidiana, y es eso lo que les da el respaldo... le estás hablando de los mismos códigos comunitarios, de los mismos códigos de su vida cotidiana...” (Dirigente 1 de los VDBY).

De esta forma el territorio, en este caso el barrio¹¹, va tomando la forma de la enunciación y solución a los problemas cotidianos de sus habitantes. El barrio se comienza a construir en la medida de las necesidades de quienes viven ahí, y el desarrollo futuro del barrio es delineado en torno a las proyecciones de los vecinos, lo que no necesariamente coincide con los proyectos de agentes inmobiliarios o del Municipio.

Esta no coincidencia o discrepancias entre lo que los vecinos definen como el futuro deseable del barrio y lo que agentes públicos o privados proponen para el mismo, forman parte importante en la definición del barrio. De esta forma, no es solo el saber cotidiano el que configura el territorio, sino que éste en interacción y conflicto con otros saberes e intenciones frente al territorio.

De esta forma, el barrio no es una creación a priori, sino que más bien se construye en la resolución de problemas, y en un dialogo (algunas veces conflicto) con otros actores relevantes en y para el territorio en cuestión.

En segundo lugar, los VDBY no solo han relevado el conocimiento de la vida cotidiana del barrio, sino que también intentan mostrar el conocimiento histórico del territorio, mostrado cómo el barrio es un lugar destacado en la ciudad.

En una de las primeras ‘entradas’ su sitio web, la agrupación destacaba que el barrio Yungay

¹⁰ Joven profesional universitario que habita en el barrio y tiene un rol protagónico en la agrupación.

¹¹ En este artículo no desarrollaremos la discusión epistemológica entre espacio y territorio o espacio y lugar, sino que más bien nos basaremos en la idea de espacio transaccional desarrollada por Bridge, planteando que el barrio es el espacio producto de la transacción que realizan los vecinos.

no es “cualquier barrio”, si no que se trata del “primer barrio de Santiago” que ha dado cuenta a través de los años de los cambios no sólo de la capital, sino que de la sociedad chilena en general. Ha visto llegar y ha albergado emigrantes de afuera y de dentro del país, ha sido habitado por diversas clases sociales, cuna de organizaciones y agrupaciones de diferente índole y ha servido de inspiración a creadores del ámbito artístico, patrimonial y urbanístico.¹²

Finalmente, el tercer problema a resolver por la agrupación ha sido situar el barrio en conexión con otros espacios. La agrupación lo ha resuelto mediante una operación escalar donde el barrio es descrito a partir de espacios en su interior, pero también, la definición del barrio ha sido desarrollada desde su relación con escalas mayores.

Hacia dentro del barrio, la agrupación realza la presencia de plaza y calles, aceras y fachadas. Pequeños espacios que a juicio de la agrupación dan contenido al barrio. Pero esos espacios no tendrían la centralidad que tienen si no fuera por quien los habita: el vecino.

El vecino es aquel que habita el barrio, el que utiliza las aceras y compra en el comercio local, y se constituye entonces en el centro de la defensa, pero también en el proyecto político hacia la ciudad. Es su ritmo el que está al centro de la defensa.

Ahora, hacia el exterior del barrio, este se comienza a entender sólo en conexión con escalas mayores. “Para mí no es un cambio, para mí es que la organización ha tenido la

capacidad de trabajar a tres niveles: el nivel local, territorial de Yungay, el nivel ya del tema patrimonial pero a nivel nacional, y ahora también en una plataforma mucha más amplia encontrarse con otros movimientos ciudadanos y sociales parecidos a los nuestros, pero que están en otros temas [...]” (Dirigente 2 de los VDBY¹³).

De esta forma, el barrio se comienza a entender por un lado desde el vecino, una suerte de piedra angular al centro de la defensa y del proyecto del barrio, que es justamente quien habita el barrio. Pero a su vez, el barrio se entiende como parte de una continuidad con el resto de la ciudad, con el resto del país e incluso de otros temas que van más allá de formas de habitar la ciudad.

En síntesis, podemos plantear que el saber de la agrupación puede crear lo defendido, en este caso el barrio, no en el entendido de construir una entelequia, sino que más bien de configurarlo tanto desde el conocimiento sobre el barrio, el realce del barrio en la ciudad y finalmente, su ligazón interna y externa con otras escalas.

La reunión de todos estos elementos reviste a la agrupación de defensa o a los habitantes del barrio como un actor imprescindible en las discusiones sobre el devenir del territorio.

4.3. El rol del saber ciudadano en las transacciones sociales.

Los ciudadanos, teniendo a su disposición un conjunto de competencias técnicas, que ellos mismos se han encargado de construir

¹² Información extraída del sitio web www.elsitiodeyungay.cl, consultado en marzo de 2018.

¹³ Joven profesional que ha habitado toda la vida en el barrio y que dirige la agrupación.

(recopilando, juntando, leyendo, descargando) exponen este saber para lograr que se acepte la defensa de la precordillera o del barrio Yungay. Sin embargo, el saber ciudadano no siempre les permite un reconocimiento o legitimidad inmediata. Tal como veremos, la legitimidad del saber está dada por el público en términos de a cuántos puede representar el saber. O, dicho de otro modo, el saber debe representar a una mayoría para considerarse democrático y portanto legítimo. En el caso de la precordillera, el saber desplegado por los ciudadanos no convence a la audiencia, pues los funcionarios con quienes discuten consideran que la argumentación con la que quieren proteger la precordillera representa únicamente a quienes pertenecen a la agrupación. Por ende, el desafío para encontrar legitimidad y representatividad con el saber es lograr que éste represente a un grupo mayor, desde el punto de vista de las autoridades.

El acceso al saber, y sobre todo su actualización constante, exige a los ciudadanos no sólo mantenerse al tanto, sino que reactualizar sus saberes y renovar las pruebas cuando estas no son aceptables para las autoridades. Por ejemplo, en muchos casos los ciudadanos citan trabajos universitarios y académicos, es decir, científicos, con el fin de respaldar sus convicciones. Tienen, además, deberes morales hacia las autoridades que los reciben. Los encuentros y las interacciones entre ciudadanos y autoridades no se dan siempre en marcos institucionales, no siguen necesariamente dispositivos de participación regulada, institucionalmente. Se trata de solicitudes informales que hacen los vecinos encargados de defender el barrio y la naturaleza, donde se muestra no sólo la experticia, sino también expectativas morales, afectivas, sentimentales.

Por ello, el saber ciudadano no sólo implica el trabajo cotidiano de desclasificar decretos, por ejemplo, que permitan proteger el patrimonio de un barrio o un bosque, o divulgar información científica que fortifique los argumentos para defender un lugar.

En el caso del Barrio Yungay, esta desclasificación se puede ver en el despliegue de argumentos de los VDBY en su sitio web. Las primeras entradas dando cuenta de la historia del barrio, sorpresa frente a nuevas edificaciones o molestia frente al cambio del régimen de retiro de la basura comienzan a ser reemplazadas por los esfuerzos ciudadanos por levantar instancias donde los vecinos puedan comenzar a hablar en el lenguaje técnico del Municipio. Así nacen los Cabildos del barrio, donde en diferentes comisiones, los vecinos discutirán y propondrán ideas para el desarrollo del barrio.

Por otro lado, cuando una agrupación ciudadana se esfuerza para que su barrio cuente con la denominación de barrio patrimonial, debe entrar en el lenguaje técnico administrativo elaborando un “informe técnico” para lo cual se ponen en contacto con diferentes vecinos que manejen el lenguaje técnico administrativo y, por otro lado, toman contacto con Universidades en busca de ser apoyados en la elaboración de sus argumentos.

Ambas agrupaciones cuentan entre sus miembros o adherentes a estudiantes o profesores universitarios, quienes muchas veces vinculan a las casas de estudio con las acciones que realiza la agrupación en el barrio. Dada esta relación, la agrupación acoge a estudiantes en práctica o en el desarrollo de sus tesis de grado (pre y post), así como los dirigentes de la agrupación asisten de manera

regular a exponer en diferentes actividades pedagógicas o a exponer en seminarios o encuentros académicos.

El saber ciudadano es también saber manejar transacciones sociales compuestas por exigencias morales y exigencias de justicia (Blondeau y Sevin, 2004; Boltanski 1990; Boltanski 2007). Es decir, es saber también hacerse un lugar en la democracia.

Desde el 2010, las modificaciones al Plan Regulador Metropolitano (PRMS) se discutían en la Intendencia de Santiago. En el contexto de nuestra etnografía con la RDP, estuvimos presentes mientras estas modificaciones eran examinadas por las autoridades encargadas de votar, bajo los ojos atentos de los ciudadanos, presentes, pero sin poder votar. En términos generales, varias organizaciones junto a la RDP y otras como Defendamos la Ciudad¹⁴ habían manifestado su oposición a las modificaciones presentadas por el Ministerio de Vivienda y Urbanismo. Para resumir, los ciudadanos ponían en cuestión, sobre todo, la extensión del límite actual de Santiago.

El 5 de noviembre del 2010, la RDP asiste a la Intendencia para participar de una discusión entre autoridades y representantes de la sociedad civil respecto al tema de las modificaciones al PRMS. Además de los miembros de la RDP, un miembro de Defendamos la Ciudad, otro representante de la comuna de La Pintana y los trece consejeros

regionales de la Comisión rural del Gobierno Regional de Santiago (GORE), representando a diferentes partidos políticos, están presentes en la reunión. Los representantes de la sociedad civil manifiestan su preocupación frente a la “incorporación de una superficie de 9545 hectáreas a la zona metropolitana de extensión urbana”, como lo anuncia un consejero regional al comienzo de la reunión. Sin embargo, los funcionarios reaccionan con indiferencia frente a las preocupaciones y problemas que revelan los ciudadanos presentes, aun cuando estos últimos insisten en “hacerse escuchar” entre las autoridades. Si bien los ciudadanos despliegan saberes, tienen dificultades en ser reconocidos como interlocutores por las autoridades y funcionarios públicos.

A pesar de la tensión que se desencadena en estos encuentros, existe una reciprocidad en las interacciones, en ciertos momentos, los ciudadanos informan a las autoridades a quiénes les cuesta comprender el problema de la precordillera, por ejemplo. En otros momentos, son los ciudadanos quienes aprenden de las autoridades. Circulan saberes, emociones y expectativas.

Al comienzo de la reunión, el Presidente de la comisión (miembro del Partido Socialista) indica que han intentado procurarse la mayor cantidad de información posible respecto a las temáticas que levantan los ciudadanos presentes (cordillera, cambios en la ciudad). Sin embargo, uno de los consejeros que llega atrasado, irrumpen la modesta intención de cordialidad mostrada por el Presidente, criticando la presencia de los ciudadanos e intentando evitar que la discusión se centre en los temas que abordan los miembros de la RDP:

¹⁴ Esta organización nace a fines del año 1997 y está básicamente constituida activamente por dos miembros. Su presidente publica continuamente artículos de prensa para dar a conocer y denunciar irregularidades en relación a conflictos y nuevos proyectos urbanos. Disponible en: <http://www.defendamoslacuidad.cl/index.php/organizacion>, consultado en marzo de 2018.

Hay que ver alguna forma de abrir una discusión de más largo aliento que no tenga que ver solamente con las demandas que la ciudadanía tenga respecto de situaciones coyunturales.

Esta crítica al supuesto “egoísmo” de las demandas ciudadanas se expresa en teorías como las NIMBY (*Not In My Back Yard*)¹⁵. Sin embargo, en la construcción de un saber ciudadano se plasma el esfuerzo por intentar que las demandas tengan importancia “universal” o general. La defensa de la precordillera y del barrio es llevada hacia valores universales por los vecinos. Estos recalcan la especificidad y la importancia de la precordillera o del barrio, llamando a la preservación de la flora y fauna, y del patrimonio, lo que sería determinante para el contexto nacional y hasta planetario (sobre todo respecto a la protección de la naturaleza). Sin embargo, para desplazar los “particularismos” de los que son acusados, los vecinos necesitan ciudadanos legítimos que puedan llevar sus reivindicaciones hacia valores de importancia más general. Que puedan, así mismo, posicionar los lugares que defienden según un estatuto único en su género. Los miembros de la RDP no son considerados ciudadanos legítimos en esta reunión con la Comisión rural, es decir, el público presente o la contraparte no considera que el saber desplegado representa a la mayoría, y en sentido que es “democrático”. De manera implícita, uno de los consejeros presente considera que los ciudadanos no actúan, sino para su propio beneficio, minimizando el valor de la precordillera que los vecinos han venido a defender. Las autoridades no se sienten cómodas discutiendo de igual a igual con los

ciudadanos e intentan mostrarles no sólo sus posiciones de poder, sino que es “excepcional” que los reciban. El presidente de la comisión señala

No tenemos participación ciudadana, es muy poca la participación ciudadana y ustedes saben que en una sociedad como esta se impone la fuerza económica con respecto a algunas situaciones y en ese marco yo creo que los consejeros regionales en forma universal todos, de todos los partidos políticos que están aquí, están por interactuar con ustedes, relacionarse con el territorio porque ellos son elegidos por los concejales, los consejeros regionales son elegidos porque tienen una relación con la comuna, por lo tanto trátenlos bien a los consejeros regionales, más allá de que discutamos, que tengamos situaciones distintas, pero trátenlos bien porque es el único lugar, que yo estoy convencido, donde podemos interactuar con la sociedad civil organizada, ¿ya?

La recomendación de cordialidad dirigida hacia los ciudadanos va de la mano con el lugar que les otorgan. Siguiendo a Mauss, podríamos ver en el lugar otorgado a los ciudadanos un “don” que obliga ser devuelto: agradecer y reconocer a las autoridades. Se trata, tal como sugiere Cefaï, de “transacciones sociales” donde lo que está en juego no son objetos sino “prestaciones, informaciones y satisfacciones” (Cefaï 2006: 38) que circulan de manera desigual.

Los ciudadanos saben que no obtendrán resultados concretos después de estas reuniones. Estos encuentros son para ellos el medio para hacer valer un conjunto de argumentos que justifican, según ellos, sus luchas. Las autoridades por su parte argumentan que ellos no pueden hacer nada, pero no lo justifican con argumentos legales, sino que recurriendo a un desinterés y una buena voluntad: “Porque lo hacemos pendientes porque no hay ningún interés (...), solamente la humanidad que tiene cada uno de nosotros para responder hacia la ciudadanía”.

¹⁵ Según Jacques Lalive, este concepto, que evoca el egoísmo de los movimientos que se declaran opuestos a ciertos proyectos locales, estigmatiza los movimientos sociales y las asociaciones locales ya que sugiere que estos no tendrían otro objetivo más que desplazar los nuevos proyectos para que se instalen lejos de sus territorios (1997).

Es difícil para los vecinos hacer valer el saber ciudadano construido a lo largo de los años, este pareciera tener poca importancia en estas interacciones e transacciones sociales. Las autoridades, en este caso, están lejos de disponer de una real experticia en relación a las regulaciones de la ciudad y la naturaleza. El presidente afirma que no los puede ayudar con las modificaciones al PRMS «porque nosotros tampoco lo conocíamos globalmente». Y más adelante, mientras los ciudadanos exponen argumentos científicos, algunos consejeros les preguntan si pueden enviar estas informaciones por escrito. Reciben poca atención, pero siguen exponiendo. Ambas partes asumen un cierto respeto y cordialidad para que los intercambios continúen y funcionen, a pesar de los desacuerdos y que no se escuchen. Estos intercambios son necesarios para ambas partes, de distinta manera según las circunstancias. El acceso a la Intendencia es difícil y más aún poder sentarse junto a comisiones y autoridades políticas. En cambio, en las municipalidades, los vecinos son conocidos y pueden mostrarse más provocativos o desafiantes.

A medida que aprenden el lenguaje experto y comienzan a expresarlo y a poder poner en marcha sus conocimientos específicos respecto a la cordillera o el barrio, los vecinos van tomando confianza y van solicitando cada vez más encuentros como estos. Si bien el saber en sí no les abre puertas específicas respecto a las autoridades, sí les permite ocupar y mantener un lugar y poder reaccionar frente a las decisiones de las autoridades en relación al territorio. En esos espacios efímeros de intercambios pasan a formar parte de las transacciones, responden a las autoridades y plantean el problema de la precordillera y el barrio Yungay frente a diferentes instituciones,

más allá de la ausencia de los dispositivos de participación.

Conclusión

Nuestra reflexión respecto al saber ciudadano parte de la constatación que éste ha tenido poco espacio en la literatura de las ciencias sociales. Es decir, el saber se ha entendido mayoritariamente, o bien desde una perspectiva local (“conocimiento local”), o bien, desde el punto de vista de los expertos. Pero pocas veces se analiza el saber de los ciudadanos en tanto que saber experto. En este artículo buscamos incorporar al análisis de la acción colectiva, la participación y la defensa de territorios el saber que tiene la ciudadanía comprometida y movilizada, saber que muchas veces sobre pasa los conocimientos de funcionarios y autoridades.

Vimos que los vecinos tienen saberes acabados y desarrollados, que además se ocupan de trasladar esos saberes entre distintas arenas (desde el mundo científico hacia las autoridades, por ejemplo) y que, además, estos saberes están fundados en evidencias científicas, legales y la experiencia directa por uso.

En la reflexión sobre procesos democráticos y participación, al pensar el rol otorgado a la ciudadanía desde la perspectiva del saber ciudadano planteada en este trabajo, se abren nuevas orientaciones. Una de ellas, es que la participación de la ciudadanía, impulsada, dirigida y enmarcada por el Estado, pudiese incluir y dar un rol preponderante a los saberes de los vecinos respecto a decisiones relativas a políticas públicas. La inclusión de estos saberes – que son más que únicamente promotores de

movilizaciones y opositores a proyectos – puede a largo plazo evitar conflictos desencadenados por la falta de inclusión de la ciudadanía.

Otra es pensar la participación como un procedimiento constantemente en construcción, como una ciudadanía que se va configurando a la medida de los conflictos que esta misma enarbola. Para asegurar la participación de los vecinos, es necesaria una flexibilidad respecto a categorías y nociones tal como lo que es el barrio, sus límites y sus proyecciones. La participación no puede ser únicamente “observar” (señalar observaciones respecto a proyectos de desarrollo), sino que también puede y debiera ser propositiva. Es decir, que a partir del saber ciudadano se puedan adaptar proyectos, discutir normativa, crear reglamentaciones, pensar el desarrollo de los territorios, etc.

Contrariamente a esta idea, las políticas públicas consideran al vecino y a las organizaciones locales como entidades “por formar”, es decir, los esfuerzos del Estado apuntan a capacitar a la ciudadanía en el conocimiento experto. Rara vez consideran que los vecinos puedan tener un saber válido y legítimo sobre los territorios en cuestión.

En este sentido la ciudadanía necesita el reconocimiento de su saber, el cual se encauza desde mecanismos establecidos y/o desde la apertura de nuevas formas de negociación con el aparato público.

El saber es un pilar fundamental en la construcción de la ciudadanía, ya que es en el desarrollo del saber ciudadano - a través de su experticia, desarrollo de contra-experticia y procesos de exploración - que la comunidad busca ponerse al centro en los procesos de decisión.

Desde las escuelas de democracia, las agrupaciones aquí analizadas configuran su entrada a la discusión pública y política, no sólo utilizando los canales preestablecidos, sino que creando nuevos caminos y nuevas arenas públicas. Para esto utilizan su saber, así como diferentes estrategias para hacerse del saber técnico, el que al mismo tiempo muchas veces los ha marginalizado cuando es utilizado por estudios técnicos (por ejemplo, estudios de impacto ambiental según la legislación chilena).

Desde el saber, las agrupaciones crean lo defendido, configuran lo que es el Barrio Yungay, por ejemplo, o el proyecto político de la asociación, creando espacios de participación para hacerse escuchar por autoridades. El saber configura lo defendido, enmarcando también la discusión.

Finalmente, ya sea en sus esfuerzos de traducción del conocimiento técnico para la organización o para los vecinos que representan o en la configuración moral de los espacios de discusión, las agrupaciones van creando espacios de discusión, y demarcando las medidas del saber técnico y de las obligaciones sociales y morales de los intercambios sociales.

Bibliografía

- Auyero, J. (2004). "¿Por qué grita esta gente? Los medios y los significados de la protesta popular en la argentina de hoy", *América Latina Hoy* 36: 161-185.
- Barbier, M., Cauchard, L., Joly, P., Paradeise, C. & Vinck, D. (2013). "Hacia un enfoque pragmático, ecológico y político de la experticia". *Revue d'anthropologie des connaissances* 7 (1): 1-24.
- Barthe, Y. (2003). "De la décision à l'exploration: les transformations de l'expertise dans le domaine des déchets nucléaires". In Gilbert, C. (dir.). *Risques collectifs et situations de crises. Apports de la recherche en sciences humaines et sociales*. París, L'Harmattan. 129-143.
- Berger, M. (2014). "La participation sans le discours". *Revue électronique des sciences humaines et sociales*.
- Biskupovic, C. (2015). "Forger la participation. Une ethnographie de la culture civique experte à Santiago: le cas du Réseau de Défense de la précordillère", Tesis de doctorado. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París y Universidad de Chile.
- Biskupovic, C. (2017). "Expertise et amour dans la défense de la nature», *SociologieS* [En línea], Dossiers, L'expérience latino-américaine de la sociologie pragmatique francophone. URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/6255>
- Blok, A. y Jensen, T. (2011). *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. London, Routledge.
- Blondeau, C., y J-C. Sevin. (2004). "Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve". *Ethnographiques.org* 5.
- Boltanski, L. (2007). *La souffrance à distance. La présence des absents: Morale humanitaire, médias et politique*. París: Gallimard.
- . (1990). *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. París: Métailié.
- Bridge, G. (2013) "A Transactional Perspective on Space", *International Planning Studies*, 18 (3-4): 304-320.
- Callon, M. (2004). "The role of hybrid communities and socio-technical arrangements in the participatory design". *Journal of the Center for Information Studies*. 5 (3): 3-10.
- Callon, M., Lascoumes, P. y Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. París: Seuil.
- Cefaï, D. (1996), "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques". *Réseaux* 14 (75): 43-66.
- Cefaï, D. (2006). "Une perspective pragmatiste sur l'enquête de terrain". *La méthodologie qualitative*, Armand Colin. 33-62.
- Collins, H. & Evans, R. (2007) *Rethinking expertise*. Chicago, Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, Harry (2010) *Tacit & Explicit knowledge*. Chicago, Chicago, University of Chicago Press.
- El Mercurio (2009). *Las "lecciones" dejadas por los 16 peores desastres en Chile*.
- Estades, J., y Rémy, É. (2003). *L'expertise en pratique. Les risques liés à la vache folle et aux rayonnements ionisants*. Paris, L'Harmattan.
- Garretón, M., Joignant, A., Somma, N. y Campos, T. (2017). "Conflict Social en Chile 2015- 2016: disputando mitos". Nota COES de Política Pública N°4, julio. Santiago, Chile.
- Gusfield, J. R. (1981). *The culture of public problems: drinking driving and the symbolic order*, The University of Chicago Press.
- Hamidi, C. (2010). *La société civile dans les cités: Engagement associatif et politisation dans des associations de quartier*. Paris, Economica.
- Isin, E. (2017) "Performative Citizenship" In *The Oxford Handbook of Citizenship*, ed. by Ayelet Shachar, Rainer Bauböck, Irene Bloemraad and Maarten Vink, 500-523. Oxford: Oxford University Press.
- Landau, M. (2008). "Cuestión de ciudadanía, autoridad estatal y participación ciudadana", *Revista Mexicana de Sociología* 70, núm. 1: 7-45.
- Latour, B. (2004). *Politiques de la nature*. Paris, La Découverte.
- Ministerio Secretaría General de la Presidencia (1994). *Ley N° 19.300, Ley Sobre Bases Generales del Medio Ambiente*.
- Lolive J. (1997). "La montée en généralité pour sortir du Nimby. La mobilisation associative contre le TGV Méditerranée". *Politix* 10 (39): 109-30.
- . J. (2006). "Des forums hybrides à l'esthétisation des espaces publics en France". *Cahiers de géographie du Québec* 50 (140): 151-171.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla, AKAL.
- Nardacchione, G. (2011). "El conocimiento científico y el saber práctico en la sociología pragmática francesa. Reflexiones sobre la sociología de la ciencia de Bruno Latour y la sociología política de Luc Boltanski". *Apuntes de Investigación del CECYP* 19: 82-171.
- Nez, H. (2011). "Nature et légitimités des savoirs citoyens dans l'urbanisme participatif. Une enquête ethnographique à Paris". *Sociologie* 2 (4).
- Ollitrault, S. y J-N. Jouzel (2015). "Contre-expertise", in Emmanuel Henry et al., *Dictionnaire critique de l'expertise*, Presses de Sciences Po, 86-91.
- Saurugger, S. (2002). «L'expertise: un mode de participation des groupes d'intérêt au processus décisionnel communautaire». *Revue française de science politique* 52 (4): 375-401.
- Secretaría Regional Ministerial de Salud (1999). *Principales desastres: Región Metropolitana 1990-1999*.
- Sintomer, Y (2008). "Du savoir d'usage au métier de citoyen ?" *Raisons politiques* 3: 115-33.
- Thévenot, L., & Lafaye, C. (1993). Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue Française de Sociologie*, 34(4), 495-524.
- Tironi, M. et al. (2011). "Organizaciones emergentes,

participación ciudadana y planificación urbana: una propuesta de política pública". *Camino al Bicentenario. Propuestas para Chile 2010*, Universidad Católica de Chile: 275-305.

Ureta, S. (2017). *Transantiago: o el fallido ensamblaje de una sociedad de clase mundial*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

Valderrama, L.B. (2014): La Historia de la Sismología en Chile a inicios del Siglo XX. Una mirada desde los actores. En: Valderrama, L. B. y B. Santander (coords.) Socializar conocimientos. Santiago, RedInche Ediciones. 542-562.

Vecinos por la defensa del barrio Yungay, consultado el 24/03/2018.

Percepciones de la comunidad local sobre un proceso de activación patrimonial en Benito Juárez, provincia de Buenos Aires, Argentina*.

Perceptions of the local community about a process of heritage activation in Benito Juárez, province of Buenos Aires, Argentina.

MARÍA EUGENIA CONFORTI**

* Este trabajo fue realizado en el marco del Programa PATRIMONIA del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (Unidad Ejecutora INCUAPA. CONICET-UNICEN). Las actividades realizadas contaron con el apoyo financiero de dicho Instituto, por ello se agradece a su director, Dr. Gustavo Politis y del PICT 0624/17, dirigido por la Dra. María Eugenia Conforti. Además, a María Silvina Irouleguy por su ayuda en la logística de las visitas de investigación a Benito Juárez y por proveer imágenes ilustrativas del evento y las actividades asociadas. A todos y cada uno de los entrevistados por ceder desinteresadamente su testimonio.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA). Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Avenida Del Valle 5737. CP: 7400. Olavarría, Argentina. meconfor@soc.unicen.edu.ar / mariaeugeniaconforti@gmail.com

Resumen

En este artículo se presenta la síntesis de un estudio llevado a cabo en la comunidad de Benito Juárez, provincia de Buenos Aires, Argentina. Estos son los resultados preliminares referidos al análisis de las percepciones que tienen los diferentes actores sobre el patrimonio local, y sobre el proceso participativo que los involucró luego de la experiencia de organizar un Congreso internacional vinculado a temas patrimoniales. El relevamiento se centró en abordar la relación que estos grupos han establecido con el patrimonio cultural local a partir de su participación activa en este evento. A partir de un enfoque cualitativo se identificaron organizaciones y grupos y se entrevistó a sus representantes en base a entrevistas individuales y grupales (abiertas y en profundidad). Las conclusiones presentadas aquí apuntan a abordar la complejidad de la relación entre el patrimonio y la comunidad en el área central de la provincia de Buenos Aires.

Palabras clave: patrimonio, comunidad local, procesos de activación del patrimonio, Benito Juárez.

Abstract

This article presents the synthesis of a study carried out in the community of Benito Juárez, province of Buenos Aires, Argentina. These are the preliminary results referred to the analysis of the perceptions that the different actors have about the local heritage, and about the participatory process that involved them after the experience of organizing an international Congress related to local heritage issues. The

collecting of information focused on addressing the relationship that these groups have established with the local cultural heritage based on their active participation in this event. From a qualitative approach, organizations and groups were identified and their representatives were interviewed individually and in group (applying open and in-depth interviews). The conclusions presented here aim to address the complexity of the relationship between heritage and community in the central area of the province of Buenos Aires.

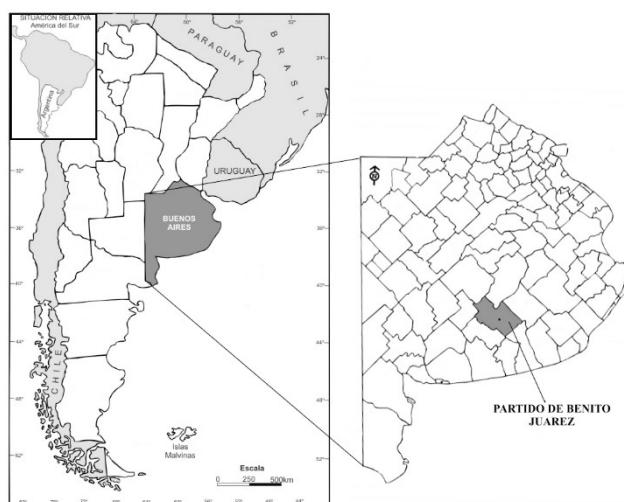
Keywords: Heritage, local community, heritage activation processes, Benito Juárez.

1. Introducción

Benito Juárez es una ciudad del interior de la provincia de Buenos Aires, Argentina (Imagen 1), y en 2015 fue sede del Tercer Congreso Internacional sobre Socialización del Patrimonio en el Medio Rural, conocido como “SOPA15”. Este evento motivó una experiencia participativa e inédita para la comunidad anfitriona que incluyó actividades previas, durante y posteriores a su desarrollo, tanto en lo que respecta a su organización así también como en los contenidos que lo sustentaron (Irouléguy, 2017). Al respecto, se ha evidenciado que esta experiencia significó para la comunidad un disparador de activación patrimonial, que ha generado procesos participativos que instalan y promueven nuevas actitudes y prácticas en torno de la valoración, protección y uso de los diversos bienes culturales, pertenecientes tanto al ámbito rural como urbano, cultural como natural, así como material e intangible (Palavecino 2016). Asimismo, la dinámica de trabajo hizo visibles las distintas problemáticas que atraviesan

al patrimonio local (Irouléguy 2016). En este sentido, estas discusiones públicas llevaron a iniciar un recorrido en el cual la comunidad se interroga sobre los bienes culturales existentes y de valor histórico e identitario de Benito Juárez. En este sentido, se propone poner en contexto los recientes procesos de patrimonialización que se están experimentando en el área, identificar la diversidad de discursos y contribuir de este modo, a la comprensión de la dimensión identitaria e histórica del patrimonio a nivel local-regional (Rotman 2004, 2015).

Imagen 1. Mapa del área de estudio.



Fuente: propia.

Por ello, el interés general de este trabajo reside en analizar los procesos participativos de activación patrimonial suscitados en Benito Juárez con el SOPA15, a partir de explorar puntualmente cómo es percibido por los protagonistas locales. El objetivo es recuperar la voz de la comunidad a través de un análisis

procesual que incorpore las percepciones que diversos grupos de interés construyen en torno de un evento que los incluyó como parte de su organización y que, a su vez, se convirtió en un disparador para conocer y activar su patrimonio cultural.

2. Marco conceptual y metodológico

Para analizar los procesos participativos de activación patrimonial suscitados en Benito Juárez a partir del SOPA15, este trabajo parte de explorar puntualmente cómo es percibido por los protagonistas locales. Recuperar la voz de la comunidad implica indagar sobre sus percepciones actuales. Resulta oportuno definir que las percepciones (sociales) son entendidas como las formas en que cada individuo aprecia y valora su entorno, producto de la continua interacción (Neisser 1976, Arizpe et al. 1993; Padilla-Sotelo y Luna Moliner 2003).

Así, se exploran sus percepciones luego de haber atravesado la experiencia del evento, por un lado sobre el proceso participativo que los involucró y, por otra parte, y en un sentido más amplio, sobre el patrimonio local. Para ello, se considera necesario desnaturalizar la idea de que el patrimonio es valorado del mismo modo por el conjunto de la sociedad, y que se comparte una visión única respecto de su importancia, su puesta en valor, e incluso sobre la manera de protegerlo (Larsen, 1995) debido, principalmente, a las diversas resignificaciones que se realizan del mismo (Bender 1998; Gnecco 1999; Habu et al. 2008; Rivolta et al. 2014; Gianotti García et al. 2016, etc.).

En este sentido, se considera que el caso de Benito Juárez puede ser analizado en términos

de un proceso de activación endógena del patrimonio vinculado directamente con el involucramiento participativo de la comunidad local y un descentramiento del rol de los expertos como únicos protagonistas y portavoces del patrimonio. Entender que este conjunto de bienes, prácticas y espacios (o lugares) locales¹ tienen algún tipo de significado para la comunidad, es el primer paso en el proceso de patrimonialización endógena, por ello resulta fundamental su reconocimiento (Medina Márquez 2017).

En este marco, se considera al patrimonio como una construcción social (Prats 1997, 2000) e histórica, situada en el presente que, lejos de permanecer inmutable, varía a través del tiempo y en razón de un contexto social y cultural determinado. Por ello es preciso reconocer que mientras que el patrimonio está, por definición, orientado al pasado, el proceso de patrimonialización, y la valorización de esta herencia, se vincula a la percepción del presente y de las expectativas futuras (Fontana 2012)². Es, en este sentido, que interrogarse acerca de los procesos de patrimonialización implica identificar y reconocer esos procesos de valoración presentes (Bourdin 1996).

Si asociamos el patrimonio a una determinada comunidad, no basta tan sólo con entender el

¹ En esta instancia del trabajo y a los fines de evitar confusiones, se debe aclarar que cuando se mencionan los términos “bienes”, “recursos” y “patrimonio” son utilizados como sinónimos sin atender a sus tecnicismos.

² Cabe aclarar que el concepto de patrimonio, desde su comprensión como construcción, no sólo se vincula con la herencia del pasado, ya que su dinámica presente resulta fundamental para hacer explícita la capacidad de creación que pueda hacerse sobre nuevos elementos que resulten interesantes de preservar para generaciones venideras (Rosas Mantecón, 1998; García Canclini, 1999; Bonfil Batalla, 2004).

sentido “pro-común” del mismo, es decir su status e interés público (Castillo Mena, 2015), en ese caso es preciso analizar cómo se produce esa relación y para ello la primera acción debe ser identificar los diversos actores vinculados al patrimonio (Shackel 2014) para luego acceder a sus percepciones y valoraciones (Atalay 2012; Waterton 2015; Castillo Mena 2016, etc.). En este orden, se pretende abordar el carácter complejo de su significación social en el marco de los procesos de patrimonialización (o activación patrimonial), atendiendo a su relación con las comunidades locales, como una alternativa para el fortalecimiento de la dimensión pública y social del patrimonio (Carman 2014). Para ello es importante reconocer que cada persona y comunidad tiene un origen diferente y éste conforma su percepción del patrimonio, así como el valor que se le otorga. Las personas desarrollan diferentes relaciones con el patrimonio a lo largo del tiempo. Por ello, es importante prestar atención a las diferentes voces locales en relación al proceso de activación patrimonial (Veysel 2015).

A pesar del surgimiento de estos enfoques sobre la construcción social del patrimonio, y la relevancia que tiene el contexto comunitario, y el diálogo con la sociedad, todavía existe un sector importante de la comunidad académica que adopta una postura tradicional y se muestra renuente a asumir el descentramiento de su autoridad intelectual y científica, y a reconocer a la comunidad como interlocutor necesario en cuestiones concernientes al patrimonio. En igual sentido, es poco frecuente que las autoridades responsables de su gestión promuevan la participación comunitaria en la toma de decisiones. Es en este punto en el que el caso de Benito Juárez se constituye en un

desafío para el análisis e interpretación de un particular proceso de activación patrimonial.³

Este estudio se centró en atender la relación que los diversos grupos locales establecieron con su patrimonio a partir de su participación en el SOPA15. En este sentido, el enfoque que se propone se sustenta en un abordaje cualitativo, involucrando los propios saberes de los protagonistas y las conductas observables en su contexto social y cultural (Taylor y Bogdan 1996). Para ello, se adopta el uso de la perspectiva del actor (Geertz 1997), ya que posibilita analizar la diversidad y la singularidad de los sujetos sociales (Guber 2004, 2011, ver también Hollowell y Nicholas 2009; Hamilakis y Anagnostopoulos 2009).

Para su abordaje primero se identificaron vecinos particulares, representantes de organizaciones, y grupos locales para posteriormente interpelarlos a través de entrevistas individuales en profundidad (Guber 2004, 2011) y entrevistas grupales (Jociles Rubio 1999). Se realizaron 21 entrevistas en el período 2016-2017. Cabe mencionar que entre los actores entrevistados se encuentran los organizadores locales y extranjeros (integrantes de la Red Sopa), vecinos asistentes sin exposición, vecinos expositores, periodistas, gestores municipales, fotógrafos, docentes en actividad, docentes jubilados, estudiantes universitarios, directivos de escuelas (públicas y privadas, secundarias y primarias), representantes de Organizaciones No Gubernamentales, instituciones locales

³ Cabe aclarar que en este trabajo, se diferencia conceptualmente la activación de la puesta en valor ya que este último posee implícitamente una falta de valor previa a la transformación de los recursos patrimoniales muy compleja para su justificación. Por ello se opta por la “activación” que implica la selección y transformación de los recursos en productos patrimoniales (Prats, 1997).

vinculadas con la logística del SOPA (salud, culturales, deportivas, etc.).

El guion de la entrevista consta de 17 preguntas y los ejes temáticos sobre los que versa son los siguientes:

- ✓ Motivación y tipo de participación en el SOPA15 (antes, durante y después).
- ✓ La/s clave/s del compromiso comunitario.
- ✓ El significado local del evento, individual (o personal) y social, ¿promovió cambios?
- ✓ Lo mejor y lo peor del SOPA15.
- ✓ Calificación y definición sobre el evento.
- ✓ Opiniones y percepciones sobre el patrimonio local (rural y urbano).
- ✓ Conocimientos y valoraciones previos al SOPA sobre el patrimonio local.
- ✓ Movilizaciones actuales vinculadas al tema “patrimonio” y producidas por el SOPA15.

3. El Congreso “SOPA15” en Benito Juárez

Resulta importante, antes de avanzar en el análisis, presentar una breve descripción sobre las particularidades de este evento en Benito Juárez, que motivaron el interés en su estudio.

El partido de Benito Juárez, se ubica geográficamente en el centro de la provincia de la provincia de Buenos Aires y cuenta con una población aproximada de veinte mil quinientos habitantes (Censo Nacional 2010). Está compuesto por la ciudad cabecera homónima, las localidades de Villa Cacique, Barker, Estación López y Tedín Uriburu y los parajes rurales de El Luchador, Coronel Rodolfo Bunge, Mariano Roldán y Estación Ricardo Gaviña. En términos de la geografía, por el volumen poblacional, corresponde a una ciudad pequeña (Vapñarsky

y Gorjovsky 1990). En este sentido, y sumado a sus características socioculturales y la dinámica principal de producción agrícola-ganadera, suele asociarse a este tipo de localidades en una interfase de características más rurales que urbanas.

Por una parte, el área posee recursos culturales que dan testimonio de diferentes momentos de su historia a nivel local, regional y nacional. Existen sitios arqueológicos que evidencian los momentos de su poblamiento, así como la diversidad y complejidad de las sociedades indígenas que lo habitaron. Sucesos tales como el avance del gobierno nacional sobre el territorio indígena primero y la fundación de las ciudades después (siglo XIX) impactaron a nivel social, político e incluso económico. Este partido también fue lugar de asiento de diferentes inmigrantes de origen europeo (Conforti et al. 2018) y su dinámica social y productiva fue impulsada por la instalación de las líneas del ferrocarril (Palavecino 2016).

Cabe mencionar brevemente algunos antecedentes de patrimonialización en Benito Juárez, que dan cuenta de la preocupación por la cuestión patrimonial.

En la década del ‘80, se desarrollaron las Primeras Jornadas para la Conservación del Patrimonio Cultural y Natural, organizadas por la Municipalidad de B. Juárez, ICOMOS, el Colegio de Arquitectos y el Centro Folklórico El Sombrerito. En la década del 2000 se desarrollaron por lo menos dos Jornadas sobre Patrimonio, en las que instituciones y personas interesadas de la comunidad expusieron sus propios trabajos y participaron de charlas y debates. En esas oportunidades se contó con la participación de miembros de ICOMOS.

El 3 de abril de 2013 a través de la ordenanza municipal de Conservación Preventiva del Patrimonio Cultural y Natural se crea la Oficina de Patrimonio Cultural y Natural con la misión de impulsar una política integral en relación al patrimonio en el partido de Benito Juárez cuyos ejes centrales son la conservación, valorización, estudio y difusión de los bienes culturales y naturales del distrito.

Cabe resaltar que en estos últimos años distintos establecimientos educativos del partido han adoptado un gran interés por el patrimonio plasmado en distintos trabajos de investigación en el área de las Ciencias Sociales (SOPA 2015).

En este sentido, también es menester mencionar algunas declaratorias locales, provinciales y nacionales que dan cuenta de la existencia previa de reconocimientos oficiales sobre su patrimonio: el casco de la Estancia El Sol Argentino y la laguna del Unco, fueron declarados Monumento Histórico Nacional y provincial por sus valores históricos, naturales y culturales. También se reconocen por ordenanzas y/o decretos municipales, por ejemplo: la obra del artista plástico, profesor Ricardo Saturio Arguelles, el museo de don Timoteo Contreras como “patrimonio cultural del municipio de Benito Juárez” y el predio y la construcción donde funcionó el Molino Paglini.

Como consecuencia de ello, existe una gran diversidad de manifestaciones y bienes culturales, susceptibles de ser abordados como parte del patrimonio local, por lo que es esperable que coexistan en un mismo lugar múltiples y diferentes visiones, y percepciones en torno del pasado, así como de los procesos presentes de activación del mismo.

No obstante, resulta de interés presentar el caso del SOPA15 ya que se trató de un evento ampliamente movilizador para la comunidad local, no sólo en la semana que duró concretamente el Congreso sino por el interés y la participación que motivó en la población antes y después. Lo primero que es necesario aclarar es que no es un simple evento académico en el que el programa está abocado a la presentación de trabajos de investigación, y desarrollo, por parte de profesionales, sino que se trata de un evento pro-común que desde su modalidad de convocatoria, así como en todas las instancias de su desarrollo, intenta incluir a la comunidad anfitriona. No obstante, el origen de “El SOPA” se remonta a España, en el año 2013, a partir del interés de un grupo reducido de Arqueólogos por trabajar con la comunidad en temas patrimoniales. En su primera edición ya cuentan con una convocatoria internacional y deciden entregar un premio a los mejores proyectos de patrimonio comunitario. En dicha oportunidad participaron un grupo de docentes argentinas de Benito Juárez que presentaron una experiencia sobre patrimonio rural y educación en la provincia de Buenos Aires: el proyecto se denomina “Huellas”. Esta es una propuesta que lleva a cabo la Dirección Provincial de Educación Secundaria desde el año 2009 con escuelas de contextos rurales. Nace en el marco de las celebraciones de los Bicentenarios de las Emancipaciones Americanas y busca poner en valor los bienes patrimoniales de cada comunidad a fin de posibilitar la integración de las diversas formas de vida. Su principal contenido es la indagación y discusión de las identidades culturales, atendiendo a la diversidad de los sujetos que componen la provincia de Buenos Aires (Argentina).

“Huellas” se enmarca en los diseños curriculares vigentes y busca poner en valor los

bienes patrimoniales de cada comunidad rural bonaerense. Sus destinatarios son jóvenes que estudian en el ámbito rural de la provincia (El Fenix 2/5/2013). Este proyecto recibió el premio Maila del Congreso, compartido con la empresa Xeitura, de Galicia. Al hacerse acreedoras del premio mayor, se incluía la responsabilidad de aportar al sostenimiento de la red y el colectivo creado debiendo convertirse en próxima sede del evento. Fue entonces que en 2015 la ciudad americana de Benito Juárez, en Argentina, fue la anfitriona y coorganizadora del SOPA. Esto implicó que se comenzaran a coordinar acciones asociadas ya en 2014, es decir un año antes de la fecha programada para el congreso. Se creó un grupo de voluntarios a través de una convocatoria pública y abierta. Las invitaciones circularon en medios de comunicación local (periódicos, radio, tv e internet), así como en redes sociales a partir de la creación de un grupo de facebook. También se convocó formalmente a institucionales locales (públicas y privadas). Parte de este proceso fue explorado en un trabajo previo de la autora y publicado en la revista española “Estudios sobre el Mensaje Periodístico” (Conforti et al. 2018).

De la mano de este colectivo local nacen en Benito Juárez los “PRE SOPA”, se trata de una serie de actividades que tienen por objetivo instalar la temática del congreso en la comunidad. En esta oportunidad se optó por realizar “Safaris urbanos”, definidos por los organizadores como itinerarios turísticos locales, es decir circuitos temáticos, pensados con y para la comunidad de Benito Juárez, que tuvieron una doble finalidad: “permitir involucrar a gran parte de la comunidad, no sólo en la organización de SOPA 15, sino iniciar un proceso de recuperación del sentido comunitario del patrimonio. A través de estos Safaris Urbanos

buscamos recuperar la memoria y la historia” (Irouléguy 2017). De esta manera, la construcción del congreso se convirtió en un proceso y en ese camino los circuitos turísticos dieron el marco para descubrir y redescubrir lugares, personajes, espacios, imágenes y anécdotas que permitieron valorar la historia y la memoria local, desde la voz en primera persona de los protagonistas, en un proceso de recuperación de la memoria colectiva (Irouléguy 2016).

En esa instancia previa al evento, los recorridos locales fueron propuestos por la propia comunidad, que comenzó a reunirse periódicamente. Se realizaron ocho y se presentaron al público con nombres de fantasía, que también fueron el resultado de una selección colectiva:

- ✓ “Como dios manda” (temática de cultos y religiones) (Imagen2);
- ✓ “Personas –que debieran ser- inolvidables” (sobre personalidades destacadas de la ciudad);
- ✓ “Con olor a tinta” (sobre medios gráficos) (Imagen 3);
- ✓ “Juárez trágico” (sobre tragedias que marcaron a los pobladores);
- ✓ “De poetas y de locos” (sobre escritores y músicos locales) (Imagen4);
- ✓ “De boliche en boliche” (sobre bares y lugares históricos recreativos);
- ✓ “Todos tus muertos” (sobre el cementerio) (Imagen 5) y
- ✓ “Verde que te quiero verde” (en relación con los parques y plazas).

Todos los Safaris fueron masivos, cada uno organizado por un conjunto diferente de instituciones y personas que voluntariamente se sumaban a la iniciativa. Un amplio registro

fotográfico realizado por los medios de comunicación local da cuenta de ello (Imágenes 6 y 7), al punto que el corpus de noticias sobre el evento fue analizado por el grupo de investigación PATRIMONIA, equipo que integro, obteniendo resultados que aportan al análisis del caso (Conforti et al. 2018).

Imagen 2. Afiche del Safari “Como dios manda”.



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Imagen 3. Afiche del Safari “Con olor a tinta”.



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Imagen 4. Afiche del Safari “De poetas y de locos”



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Imagen 5. Afiche del Safari “Todos tus muertos”.



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Imagen 6. Safari “Todos tus muertos”.



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Imagen 7. Safari “Personas –que debieran ser inolvidables”.



Fuente: Centro Cultural y Folklórico “El Sombrerito”.

Mientras tanto la gestión del congreso continuaba de la mano de varios sectores de la comunidad, con la participación de múltiples instituciones y vecinos: escuelas, talleres, biblioteca, municipalidad, organizaciones promotoras de la salud, deportivas, medios de comunicación, centros y asociaciones de jubilados, comercios, empresas y particulares, aficionados a la historia, la fotografía, escritores, músicos, entusiastas y numerosos vecinos ávidos de participación. En palabras de los organizadores “no faltaba nadie” (Irouléguy 2016). El financiamiento también fue co-participativo, hubo donaciones, auspicios y recaudación propia. Así se llegó a noviembre de 2015, momento en que fue la concreción del Congreso. Durante la semana que duró el SOPA15 se realizaron actividades diversas tales como las clásicas exposiciones temáticas, conferencias magistrales y talleres de trabajo, típicos de un evento de corte académico, pero también y fiel al espíritu híbrido del SOPA hubo otras actividades organizadas por diferentes

sectores de la comunidad con el fin de poner en valor y socializar los recursos culturales locales. Entre ellas se destacan:

- ✓ “Las Clínicas” gastronómicas (Clínica del Asado y Clínica de la Empanada), se trata de talleres participativos organizados por la comunidad para revalorizar recetas y técnicas culinarias en relación al patrimonio cultural intangible.
- ✓ “Las Barferencias”, también denominadas “T-Cuento”, conferencias en ámbitos públicos diversos como bares y restaurantes.
- ✓ “El BIComún”, una metodología participativa, realizada en los espacios públicos para el reconocimiento, de la comunidad anfitriona y visitantes, de espacios de interés cultural local.
- ✓ “El Taller de Artesanías y Danzas”, del que participaron actores locales y representantes regionales de la orfebrería, la cerámica, el tejido, el folklore.
- ✓ “Visita al paraje rural El Luchador”, organizado por sus habitantes y donde se realizaron diversas actividades criollas como un almuerzo popular con un gran asado, peña folklórica y prueba de riendas.
- ✓ “Exposiciones Temáticas”, a partir de bienes locales que fueron investigados por la comunidad educativa para su puesta en valor a través de exhibiciones públicas, con visitas también guiadas por los estudiantes.

4. La comunidad y sus percepciones

Los temas de la entrevista se pueden emmarcar para su análisis en dos grandes ejes: por un lado aquellos vinculados al Congreso en tanto evento convocante y movilizador, y en otro orden aquellos que remiten a las percepciones

de los actores locales sobre su patrimonio. Ambas cuestiones no están disociadas, sino que se discriminan solo a modo de ordenar la presentación de los resultados. Ello podrá apreciarse en el transcurso del análisis.

En relación con el evento en sí se destacan los siguientes aspectos:

La primera cuestión a mencionar es la motivación personal que provocó la participación en el evento. Las personas consultadas en su mayoría muestran un interés genuino por “estar” a partir de reconocer la importancia del Congreso, tanto por su carácter internacional así como una oportunidad para “pertener” a la movida local y poder “mostrar” algo de su entorno, desde lo más cotidiano y simple, hasta lo más extraordinario o novedoso. Cabe destacar que, sobre el tipo de participación que los vincula al SOPA, muchos indicaron una relación informal: “acompañar”, “ayudar” o “colaborar”, apelando justamente a reforzar la motivación y reconociendo que lo importante era sentirse parte, tanto en ser partícipe de la difusión, el registro, la puesta en valor, la investigación sobre los bienes locales. También los entrevistados indican que, en varias ocasiones, este tipo de participación se formalizó en alguna exposición o coordinación en el congreso pero que ese no era necesariamente el fin último, sino el medio para transcurrir “lo extraordinario que los atravesaba como comunidad”.

Una de las cuestiones que mayor interés generó para analizar el caso tiene que ver con entender cuáles fueron las claves del compromiso comunitario ya que habiendo participado como externa (asistente, expositora) pude observar la amplia movilización, la diversidad en la participación local y principalmente la actitud

comprometida de un sector muy amplio de la comunidad. En este sentido, la mayoría de los actores interpellados apelan a la modalidad de la “convocatoria”, cuestión que asocian directa y principalmente a la figura de “Silvina”⁴, a quien reconocen como organizadora principal y de quien destacan “su generosidad y apertura”, el trabajo “contagioso y entusiasta” que llevó adelante, la legitimidad social con la que cuenta y la “honestidad y humildad” con que se manejó todo el tiempo, un sinfín de halagos que remiten no sólo a la persona en cuanto a su carácter, sino con un fuerte énfasis en su capacidad de gestión, “de laburo”. La mayoría destaca que tanto en la convocatoria original así como en todo el proceso previo, que duró un año, cada uno que se sumó a trabajar, ya sea individual o institucionalmente, tuvo un lugar que fue autónomo, y que le dio protagonismo y responsabilidad. “No se trataba de un trabajo, era una invitación a disfrutar de un proceso gigante, gigante como Silvina” comentó uno de los entrevistados. Ante estas respuestas tan similares entre sí, tan coherentes con el relato completo de cada sujeto consultado, la interpretación no dejaría lugar a dudas. Estamos frente a una “líder” que habría sabido llevar adelante un proceso complejo participativo en la comunidad Juarense, traduciendo los resultados de su trabajo en una organización efectiva.

Una cuestión que constituye una parte importante de las percepciones de los actores, tiene que

⁴ “Silvina” es una de las docentes jubiladas locales que llevará el proyecto sobre patrimonio rural a la edición española de 2013 del SOPA y ganara el premio para convertirse en anfitriona en 2015, cuando el congreso se traslada a Benito Juárez. Ella es la coordinadora del Centro Cultural y Folclórico “El Sombrerito”, por lo que tiene una importante trayectoria de trabajo local y comunitario, y es un personaje ya conocido por todos los juarenenses.

ver con el significado local del congreso. Por ello, se les consultó respecto del impacto en términos personales y sociales. A nivel personal la mayoría dice que “lo vivencia como una gran oportunidad”. En este sentido puede apreciarse que la mayoría lo ha vivido como un “evento extraordinario en una vida ordinaria”, “un hito que marcó un antes y un después”, y les permitió “ser protagonistas”. A nivel social y comunitario, fue “una gran movilización” que, por sus características no tenía precedentes locales, lo que tuvo como consecuencia la instalación de la temática patrimonial en la comunidad. Fue “una activación del patrimonio” que instaló, por un lado, la cultura del cuidado: despertó la toma de conciencia y responsabilidad e instaló el tema en la agenda local. Por otra parte, significó una “inyección de optimismo”, es decir fue una “contribución práctica a la reconstrucción de la identidad”, los hizo “encontrarse y reencontrarse como vecinos con mucho en común que los une”, como el patrimonio. Cabe destacar que una amplia mayoría contesta que la participación en un congreso la veían como una cuestión de expertos hasta la realización del evento, gracias al cual manifiestan ahora “sentirlo como propio”. El significado más profundo no tuvo que ver con el impacto internacional o masivo del evento para una localidad pequeña como Benito Juárez. El sentido principal se plantea en términos más endógenos, al interior de la comunidad, como un efecto movilizador. Así, la reflexión positiva es unánime y evidencia una toma de conciencia sobre un proceso que los atravesó, no les fue indiferente e incluso instaló un sentido de pertenencia que reconocen como “aletargado”, “dormido” hasta el momento de la realización del SOPA, como si se tratara de un “despertar a la participación social”, por un lado, y “un descubrimiento de su patrimonio”, por otro.

De hecho, este “espíritu positivo”, y si se quiere hasta poco crítico, tiene su correlato en sus percepciones respecto de qué fue lo mejor y qué lo peor del SOPA¹⁵. Al tener que destacar algún/nos aspecto/s negativo/s del congreso la mayoría no encuentra respuesta y quienes se toman un tiempo para meditarlo remiten a cuestiones personales como “el cansancio” que les generó la intensidad del evento o la “falta de tiempo” para haber participado más. Estas respuestas fueron las más recurrentes, no obstante, dos entrevistados hicieron reflexiones del tipo “hay que hacerse cargo de lo que se generó” o “no abandonarlo y seguir caminando con esta responsabilidad social”. Por su parte, al tener que mencionar lo mejor, remiten al intercambio y la integración de la comunidad “la común unión”, la posibilidad de “acercarse al patrimonio”, el “corrimiento de la política partidaria” del centro de la escena, el “compromiso de todos” y la “prolijidad en la organización y en la administración de los fondos y los recursos”. Esta última cuestión se hizo muy fuerte a lo largo de casi todas las entrevistas, fue un tema muy remarcado y sobre el que la mayoría (o prácticamente todos, excepto los organizadores formales consultados) hicieron hincapié. Asimismo, en las reflexiones que acompañaban sus respuestas puede vislumbrarse que remiten a Los Safaris y a la intensidad del evento en sí mismo, así como “el orgullo y la responsabilidad” que conlleva haberse involucrado, nada que viven con sopeso sino, por el contrario, que disfrutan y recuerdan con entusiasmo y nostalgia, tal como se vislumbró en la observación participante.

Finalmente, una manera de indagar sobre el impacto del SOPA, pero apelando a una respuesta más espontánea fue, consultarles sobre su opinión en términos numéricos, a

modo de calificación del evento. En este punto las respuestas fueron contundentes y unánimes ya que todos utilizaron la calificación “diez” para hacer mención a la excelencia. Incluso algunos bromeaban con un “once”, aludiendo a la alta satisfacción que les merecía. Por otro lado, se les solicitó que intenten definir al evento con una sola palabra, ahí las respuestas fueron más diversas, aunque hubieron coincidencias. Debe destacarse que todas poseen connotación altamente positiva, reforzando así la satisfacción que les produce pensar en el “SOPA”. Los términos utilizados por los entrevistados fueron: “desafío”, “atractivo”, “excelente”, “aprendizaje”, “socializador”, “sorprendente”, “revolución”, “compromiso”, “descubrir”, “intercambio”, “cultura”, “conciencia” y las dos palabras más utilizadas fueron “identidad” y “éxito”.

En otro orden temático, una cuestión crucial para la evaluación de las percepciones de los actores locales, fue consultarles sobre algunos aspectos que remiten el patrimonio local, con la idea de indagar respecto de si la experiencia del evento en la ciudad generó transformaciones en los sentidos que le atribuyen a sus bienes culturales e identitarios. Reconocen varias cuestiones:

Por un lado, un descubrimiento del patrimonio en todas sus dimensiones, así como una reemergencia de la identidad “juarense”, como si se tratara de cuestiones que hasta el momento les habían resultado ajenas. Es más, ponen en valor “lo cotidiano” y lo “simple”, asumiéndolo en tanto “bienes patrimoniales”.

En otro nivel de reflexión, reconocen la ausencia de políticas públicas para el patrimonio y el turismo, haciendo especial énfasis en una

absoluta invisibilización de lo rural y la urgente necesidad de ponerlo en valor (conservarlo, cuidarlo, atenderlo). Admiten que, hasta el momento, se encontraba “aletargado” y pudo movilizarse con el SOPA. En suma, consideran que el evento significó un mecanismo de activación local del patrimonio, y que sólo pudo lograrse a través de un proceso que fue colectivo y participativo.

Pero entonces, ¿qué conocimientos y valoraciones tenían previo al SOPA sobre el patrimonio? Para este interrogante las respuestas también supieron ser unánimes reconociendo que la temática patrimonial estaba invisibilizada, que antes nunca se hablaban estos temas y ahora dicen, “no se habla de otra cosa”. Tanto en “la calle”, “los café”, “las juntadas de mate”, “los medios de comunicación”, “la escuela” (por listar sólo algunos lugares que mencionan). Coincidieron en que lo arquitectónico estaba más vigente, pero que el SOPA abrió absolutamente el espectro y esto también activó dos cuestiones importantes y muy ligadas al patrimonio: la conciencia en estos temas y su compromiso ante los mismos, los cuales también se mostraba ausente hasta el momento del evento. Así, los testimonios dan cuenta de un conocimiento y valoración escasa a nula en tiempos previos al SOPA, a la vez que reconocen haber experimentado un cambio importante, una especie de apropiación-reapropiación respecto del patrimonio local.

Finalmente, un aspecto importante para destacar sobre el impacto social del evento es que “el involucramiento”, “responsabilidad”, “interés por la temática” sigue vigente en el colectivo juarense y ha provocado acciones concretas que siguen siendo programadas y visibilizadas, en la comunidad y a nivel regional.

Sobre esto los entrevistados cuentan y destacan actividades como la organización de nuevos Safaris durante 2016 y 2017, una estrategia que se han apropiado y repiten para mantener vigente y reforzar la movilización local en el espacio público. Por otra parte, la declaración legislativa⁵ de diferentes bienes culturales como de interés público, proceso que comenzaron a gestar los vecinos y a reconocer formalmente las autoridades competentes y, finalmente, la organización conjunta y participativa con vista a los eventos asociados al 150º aniversario de la creación de Benito Juárez (ocurrido en octubre de 2017). Estos aspectos, vinculados a una reflexión más profunda, son asociados con la “democratización de la cultura”, proceso que manifiestan haber iniciado y que los mantiene activos, movilizados hasta la actualidad, a la vez que conscientes de la interpellación que reconocen desde el patrimonio y que ya no les resulta indiferente, la mayoría reconoce que el patrimonio los interpela permanentemente y ya no les resulta indiferente.

5. Discusión y conclusiones

Las primeras interpretaciones que pueden realizarse sobre estos resultados dan cuenta de las percepciones de la comunidad de Benito Juárez sobre el proceso suscitado con el SOPA15, también sobre el patrimonio local en el contexto del evento (antes, durante y después). Cabe destacar que, en este trabajo, la experiencia vivida por la comunidad juarense es entendida como un proceso participativo de activación patrimonial, esto se debe a que haber organizado un evento internacional,

⁵ Se trata de declaratorias del Ejecutivo Municipal y también del Honorable Concejo Deliberante.

de características masivas en la localidad les permitió acercarse a la temática patrimonial, explorar en su contexto próximo, conocer y reconocer sus bienes culturales, interesarse en ellos y apropiárselos, un complejo proceso que excedió al congreso y se instaló en la comunidad atemporalmente.

En este sentido, puede apreciarse que, los sectores consultados como representativos a nivel local, poseen unicidad en sus reflexiones y comparten claramente sus opiniones en casi la totalidad de temas indagados. No obstante, una de las primeras cuestiones a destacar es la ausencia generalizada de críticas o autocríticas, es decir que poseen una mirada positiva y optimista sobre todos los aspectos. Esto no quita la posibilidad de que existan, o hayan existido, debilidades en el proceso o cuestiones susceptibles de mejorar, por ejemplo a futuro⁶. Lo que esta situación deja en claro es que la excepcionalidad del evento y la movilización que generó no puede leerse, por los actores, en clave de errores (o debilidades, o posibles mejoras o superaciones) sino por el contrario, arroja resultados positivos que alientan a aspirar a querer “más SOPA” (por recuperar algunas de sus expresiones) o manifiestan anhelos de repetición. Lo que claramente puede observarse es que si hubo aspectos críticos no pudieron opacar en ninguna medida lo superlativo de lo vivido. Eso que desde fuera se observaba durante los días que duró el evento como algo inusual, llamativo, contagioso, que llamo mi atención como investigadora y me incentivó a estudiarlo, no era más que el reflejo de sus

sensaciones, es decir, que lo perciben hoy como lo vivieron ayer, y aun habiendo transcurrido ya un tiempo prudente, la distancia no logra poner paños fríos a una comunidad atravesada por una experiencia de alto impacto local. En tal sentido, cabe destacar que este es un punto susceptible de ser indagado y profundizado en trabajos futuros que pongan en tensión contradicciones y/o conflictos. Esta cuestión excede el objetivo de este trabajo que es tratar de poner en valor las percepciones tal y como se hacen presente en sus discursos.

Lo que el SOPA15 permitió a la comunidad de Benito Juárez es establecer una relación activa con su patrimonio y esto tiene su correlato en varias de las aristas que surgen del análisis de sus narraciones. Por ejemplo, queda claramente expuesto que, a partir del SOPA, los sectores consultados muestran una mirada superadora de las nociones clásicas de patrimonio. Aquí se observa claramente una ampliación en sus criterios de definición. En sus propias palabras ya no conciben al patrimonio como algo exclusivo de expertos y académicos, sino que lo han des-elitizado para incluirlo en su propio repertorio cultural. esto puede ser leído en clave conceptual como la superación del sentido restringido de cultura (Gravano 2008), es decir que ya no están pensando en unas pocas manifestaciones o comportamientos para un grupo reducido, sino que consideran en este sentido a múltiples aspectos de su vida cotidiana -y su entorno- con un sentido especial, dotándolos de valor y asumiendo una actitud de preservación, asimilable a lo que los antropólogos designan como “tesoro de signos” o “herencia social” (Gravano 2008). También, en este sentido, reconocen las múltiples dimensiones del patrimonio, superando la noción clásica que lo asocia tan sólo a los

⁶ Recientemente la autora obtuvo un subsidio nacional de investigación para profundizar a partir de 2019 el estudio de las percepciones del patrimonio cultural en Benito Juárez (ANPCyT PICT 0624/2017). Esto permitirá indagar aspectos identificados en esta exploración preliminar y problematizarlos con mayor detalle.

bienes culturales de carácter material, por el contrario, están pensando en una noción amplia y diversa que incluye lo natural y lo cultural así como lo tangible y lo inmaterial, incluso con un fuerte anclaje en el valor identitario.

Otro aspecto a destacar tiene que ver con el proceso pleno y consciente de apropiación y activación, que fue acompañado por una fuerte participación. Esto puede analizarse en términos de un proceso endógeno (Medina Márquez 2017), ya que si bien la propuesta surge en un contexto internacional, al iniciar el proceso local fue la propia comunidad la que de manera conjunta, voluntaria y participativamente se movilizó frente al patrimonio. Esta situación también impactó en la identidad juarense, en términos de redefinición y reafirmación. Sus percepciones dan cuenta de un redescubrimiento de lo intrínseco y específico de su identidad local, de un enorgullecimiento manifiesto que los empodera frente los “otros” visitantes, asistentes o vecinos de otras latitudes. Esta situación se potencia en el marco de la comunidad internacional SOPA, que se trata de una red que han formado a lo largo de los años de edición del congreso, que se ha diseminado ya por varios territorios de Europa y América (España, Argentina, México, Chile) y que actualmente se mantiene vigente, no sólo en las reuniones anuales del SOPA sino también, y principalmente, en las redes sociales que están activas permanentemente.

Otra cuestión que surge con fuerza respecto de sus percepciones y relacionada con el proceso participativo que experimentaron es la práctica activa de la ciudadanía que ha ejercido la comunidad en su mayoría. En este sentido, es necesario aclarar a qué remite este concepto. En términos de Washington Uranga (2013: 13),

La ciudadanía supone siempre una predisposición activa y constructora, lejos de toda pasividad (...) se la entiende como una actitud destinada a promover cambios en el orden social como parte del compromiso que supone pertenecer a una comunidad política. El ejercicio ciudadano está también asociado a la posibilidad de incidir y participar. Hoy la participación está directamente relacionada con la comunicación, entendida como intercambio y producción de sentidos en el espacio público.

Esta participación que plantea Uranga es siempre voluntaria, está fundada en un diálogo y requiere de una responsabilidad por parte de los actores, criterios que se considera fundamentales. Tal y como sucedió en Benito Juárez, la movilización social se asoció a la posibilidad de construir bienes públicos, en esta ocasión, bienes culturales que, en muchos casos, no estaban asociados al patrimonio cultural en la esfera pública. Esto no ocurrió de manera automática, significó un “desafío”, “una invitación novedosa” de la cual no tenían claridad, pero que tenían claro que “no se querían perder”. Lenta y tímidamente fueron involucrándose, entendiendo, asumiendo diversas formas organizativas que fueran las que habilitaron que dicho ejercicio ciudadano fuera posible. Así, se dieron originales y nutridos espacios de manifestación para la expresión ciudadana, que se asociaron inmediatamente a múltiples esferas de socialización e integración en la vida de la comunidad.

Finalmente, para cerrar el análisis, y relacionado directamente con esta última cuestión, es importante mencionar el reconocimiento que la comunidad consultada deposita en la figura de “Silvina”. En la interpretación del caso esto remite a hacer una lectura en términos de liderazgo, pero ¿qué tipo de líder está proclamando esta comunidad? Desde una perspectiva teórica se propone analizarlo en términos de liderazgo de gestión social de calidad (Gravano 2001), es

decir ese liderazgo que depende de la forma de actuar socialmente, gestionando para lograr objetivos. En términos Gravano (2001: 2) remitimos a

gestión porque implica hablar de acciones coordinadas en función de objetivos y según formas de actuar y organizarse (socialmente), apunta a la calidad de un proceso de generación de acciones coordinadas realizadas con un fin y mediante procedimientos que tengan en cuenta la calidad de vida (tanto de quienes lo desarrollan como de los destinatarios de esas acciones).

Una característica central de este tipo de liderazgos y que se asocia a la figura de esta mujer “Silvina”, es el rol de facilitadora por el que ella parece haber optado, dejando de lado la forma impositiva. Se interpreta del análisis que este proceso ha dado como resultado la

promoción de valores de la comunidad tales como la participación, la equidad, la integración, la libertad, la creatividad y el bienestar, todos aspectos que el autor asocia a “una buena calidad de vida” (Gravano 2001).

En suma, con este ejemplo se da cuenta de la complejidad que reviste la relación entre patrimonio y comunidad y se esbozan algunas líneas respecto de las claves sobre las que los protagonistas hacen énfasis en lo que ha dado en considerarse un caso inédito. Si se genera el interés a través del consenso surge el involucramiento, si la participación es horizontal promueve el dialogo capaz de movilizar y contagiar, desencadenando mecanismos de identificación y procesos de patrimonialización.

Bibliografía

- Atalay, S. 2012. *Community-Based Archaeology. Research with, by, and for Indigenous and Local Communities*. California: University of California Press.
- Arizpe, L.; F. Paz y Velázquez, M. 1993. *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la selva lacandona*. México DF: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Porrúa.
- Bender, B. (ed.). 1998. *Stonehenge. Making Space*. Berg: Oxford y Nueva York.
- Bonfil Batalla, G. 2004. “Pensar nuestra cultura. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”. *Diálogos en la acción* 1: 117-134.
- Bourdin, I. 1996. “Sur quoifonder les politiques du patrimoine urbain”. *Les Annales de la Recherche Urbaine* 72: 6-13.
- Carmen, J. 2014. “Cultural heritage management and communities”. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Smith, C. (Ed.). Nueva York: Springer Science & Business Media. 1855-1861.
- Castillo Mena, A. 2015. “Introducción”. *Actas del II Congreso Internacional en Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial: Personas y Comunidades*. Menorca: UNESCO. 1-14.
- Castillo Mena, A. 2016. “Introduction: Lights and shadows on the interpretation of Cultural Heritage through community-engaged participation”. *Complutum* 27 (2): 253-258.
- Conforti, M., Giacomasso, M. y Palavecino, V. 2018. “Relatos mediáticos y procesos de activación patrimonial en Argentina”. *Estudios Sobre el Mensaje Periodístico* 24(2) 2018: 1199-1212.
- Diario El Fenix 2013. “Memoria del origen”. Nota sin autoría individual, publicada el día 2 de mayo de 2013. Benito Juárez.
- Fontana, G. 2012. “Prácticas y autores de los procesos de patrimonialización de los bienes culturales”. *Los bienes culturales y su aportación al desarrollo sostenible*. Barciela López, C., Melgarejo Moreno, J. y López Ortiz, M. (Eds.). Alicante: Universidad de Alicante. 409-420.
- García Canclini, N. 1999. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Criado, F. (ed). Sevilla: Junta de Andalucía. 16-33.
- Geertz, C. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Gianotti García, C., Barreiro Martínez, D. y Vianni Baptista, B. (coord.) 2016. *Patrimonio y multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en patrimonio*. Montevideo: Biblioteca Plural.
- Gnecco, C. 1999. *Multivocalidad histórica: hacia cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Gravano, A. 2008. “La cultura como concepto central de la Antropología”. *Apertura a la Antropología. Alteridad, cultura, naturaleza humana*. Chiriguini, M. (Comp.). Buenos Aires: Proyecto Editorial. 93-121.
- _____. 2001. *Liderazgos y modelos de gestión. Seminario de Antropología Organizacional*. Buenos Aires: Mimeo.

- Guber, R. 2011. *Etnografía, campo y reflexibilidad*. Bogota/ Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- _____. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Habu, J., Fawcett, C. y Matsunaga, J. (eds.). 2008. *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. Nueva York: Springer.
- Hamilakis I. y A. Anagnostopoulos 2009.“What is Archaeological Ethnography?” *Public Archaeology* 8 (2-3): 65-87.
- Hollowell, J. y G. Nicholas 2009. “Using Ethnographic Methods to Articulate Community-Based Conceptions of Cultural Heritage Management”. *Public Archaeology* 8 (2-3): 141-160.
- Irouléguy, M. 2016. “SOPA 15: un congreso para y con la comunidad”. *Trabajo presentado en III Jornadas Latinoamericanas de Patrimonio y Desarrollo*. La Plata: Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad Católica de La Plata (UCALP) y el Comité Argentino de ICOMOS.
- Irouléguy, M. 2017. “Los safaris urbanos y rurales: una manera de activar la memoria comunitaria”. *Símpasio Internacional sobre Patrimonio Cultural y Comunidad Local, Buenas Prácticas de Gestión. Facultad de Ciencias Sociales*. Olavarría: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Jociles Rubio, M. 1999. “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”. *Gazeta de Antropología* 15: 1-26.
- Larsen, K. (ed.). 1995. *Nara Conference on Authenticity. Nara, Japan, 1-6 November, 1994. Proceeding*. Tokio: UNESCO World Heritage Centre, Agency for Cultural Affairs (Japan), ICCROM, ICOMOS. Agency for Cultural Affairs.
- Medina Márquez, G. 2017. “Lugares con significado para jóvenes del medio rural”. *V Congreso Internacional de Socialización del Patrimonio en el Medio Rural: SOPA17*. Mérida: Universidad de Yucatán.
- Neisser, U. 1976 *Cognition and reality: principles and implications of cognitive psychology*. San Francisco: Freeman.
- Padilla-Sotelo, L. y Luna Moliner, A. 2003. “Percepción y conocimiento ambiental en la costa de Quintana Roo: una caracterización a través de encuestas”. *Investigaciones Geográficas Boletín* 52: 99-116.
- Palavecino, V. 2016. “Bienes culturales y comunidad. Hacia una metodología participativa en procesos de patrimonialización. El caso de Benito Juárez”. *IV Jornadas Internacionales y VII Jornadas Nacionales de Historia, Arte y Política*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Prats, L. 2000. “El concepto de patrimonio cultural”. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 115-136.
- _____. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Rivolta, M., Montenegro, M., Menezes Ferreira, L. y Nastri, J. 2014. *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Rosas Mantecón, A. 1998. “Introducción”. *Alteridades* 16: 3-9.
- Rotman, M. 2015. “Procesos Patrimoniales: redefiniciones, dinámica y tensiones en la contemporaneidad”. *Quehaceres* 2: 11-26.
- _____. (ed.) 2004. *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ferreyra Editor.
- Shackel, P. 2014. “Stakeholders and community participation”. *Encyclopedia of Global Archaeology*, Smith, C. (Ed.). Nueva York: Springer Science &Business Media. 6994-6998.
- SOPA 2015. Documento descriptivo. *Manuscrito en posesión de la autora*.
- Taylor, S. y R. Bogdan 1996. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Uranga, W. 2013. “Comunicación: en la encrucijada de la construcción ciudadana”. *Revista Intersecciones en Comunicación* 7: 11-39.
- Vapñarsky, C. y N. Gorovovsky 1990. El crecimiento urbano en la Argentina. 1^a ed. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano (GEL).
- Veysel, A. 2015. Valor, sentido y conocimiento del Patrimonio Cultural: percepción e interpretación de las comunidades locales en Turquía. *Actas del II Congreso Internacional en Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial: Personas y Comunidades*. Menorca: UNESCO. 2014-212.
- Waterton, E. (2015): “Heritage and Community Engagement”. *The Ethics of Cultural Heritage, Ethical Archaeologies: The Politics of Social Justice*. Schofield, I. (Ed.). New York: Springer. 53-68.

Migración por estilo de vida: ¿Creando comunidades diversas y cohesionadas? El caso de Los Riscos, Pucón, Chile*

Lifestyle migration: Creating diverse and cohesive communities? The case of Los Riscos, Pucón, Chile.

LUIS VERGARA**

CONSUELO SÁNCHEZ***

HUGO MARCELO ZUNINO****

* Este artículo fue financiado por la Corporación Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), a través del proyecto FONDECYT 1150944 “Espacios discursivos alternos en la Araucanía andino-lacustre: imaginando y creando la identidad del lugar”.

** Doctorando en Arquitectura y Estudios Urbanos. Pontificia Universidad Católica de Chile. llvergara@uc.cl

*** Dirección de Cooperación Internacional. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. consuelo.sanchez@ufrontera.cl

**** Departamento de Ciencias Sociales. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Hugo.zunino@ufrontera.cl

Resumen

Basados en el estudio de un sector suburbano de Pucón, este trabajo busca analizar cómo la migración por estilo de vida ha impactado en la segregación sociocultural de una comunidad históricamente homogénea en términos socioeconómicos. A través de entrevistas y observación participante, los resultados muestran que la migración ha inducido la gentrificación del área y también ha generado nuevas formas de distinción social. Sin embargo, los resultados muestran que la segregación sociocultural no es consecuencia *per se* de la diversidad socioeconómica del sector, sino más bien de los distintos reclamos de autenticidad y estilos de vida que conviven en la zona. Sobre esta base se argumenta que la segregación no corresponde a un fenómeno estructural, sino que está anclada en las relaciones entre sujetos y, por consiguiente, abierta a transformaciones, especialmente cuando se trata de comunidades suburbanas amenazadas que valoran las amenidades naturales y se oponen a la mercantilización de la naturaleza que las circunda.

Palabras clave: Segregación, migración por estilo de vida, comunidad, gentrificación rural, distinción social.

Abstract

Based on the study of a suburban sector of Pucón, this work seeks to analyze how lifestyle migration has impacted on the sociocultural segregation of a historically homogeneous community in socioeconomic terms. Through interviews and participant observation, the

results show that migration has induced the gentrification of the area and also new forms of social distinction. However, the results also show that the sociocultural segregation is not a consequence *per se* of the socioeconomic diversity of the area, but rather of the different claims of authenticity and lifestyles that coexist in it. On this basis, it is argued that segregation is not a structural phenomenon but is rather anchored in the relationships between subjects and, therefore, open to transformations, especially when dealing with threatened suburban communities that value natural amenities and oppose the commodification of nature.

Key words: Segregation, lifestyle migration, community, rural gentrification, social distinction.

1. Introducción

En Latinoamérica los estudios sobre segregación han tenido recientemente un nuevo impulso debido a la gentrificación y el incremento de la diversidad socioeconómica que ha derivado de este fenómeno (Urrutia-Mosquera et al. 2017; Rasse 2015; Ruiz-Tagle 2016; Sabatini et al. 2001; Saraví 2008; Vignoli y Rowe 2017; López-Morales 2013; Sabatini et al. 2009; Inzulza-Contardo 2012; Janoschka et al. 2014). Dichos estudios han puesto su foco sobre la ciudad y sus áreas consolidadas, sin embargo, han ignorado la expresión de este fenómeno en zonas suburbanas y rurales. Avanzando en un tratamiento más equilibrado del fenómeno, este artículo sostiene que en muchos lugares dotados de amenidades paisajísticas, la migración por estilo de vida ha transformado radicalmente las condiciones sociales, culturales y económicas del habitar (Benson y O'Reilly 2009; Nates

2008). Esto ocurre porque en un contexto de creciente urbanización, ha habido un grupo de individuos típicamente urbanos que, agotados de esa condición, han decidido mudarse hacia zonas suburbanas y rurales en búsqueda de un nuevo estilo de vida. A pesar de que no se trata de una migración masiva, está teniendo fuertes repercusiones sobre la diversidad de los lugares receptores, especialmente porque el movimiento involucra a sujetos dotados de un alto capital económico y cultural, que se suman a comunidades tradicionales relativamente homogéneas desde el punto de vista socioeconómico y cultural (Benson y O'Reilly 2009).

La migración por estilo de vida hacia zonas rurales ha despertado el interés de académicos de distintas partes del continente por conocer sus impactos. Los estudios muestran que este fenómeno incrementa el precio del suelo e incentiva la especulación inmobiliaria, creando problemas de acceso a vivienda (González et al., 2009; Zunino et al. 2011; Marchant y Rojas 2015; Sánchez 2017; Kordel y Pohle 2018), desata disputas de ciudadanía especialmente en aquellos entornos donde esta migración involucra personas extranjeras sin derechos legales sobre el lugar (Janoschka 2009; Matossian et al. 2014); impulsa la transformación de las identidades de los migrantes ya sea para integrarse al lugar o reafirmar posiciones de privilegio (Hayes 2015; Kordel y Pohle 2018; Zunino y Huiliñir 2017), así como induce también problemas de desarrollo local y comunitario (Matarrita-Cascante y Stocks 2013; Sánchez 2017). Estos resultados más pesimistas han sido matizados recientemente con trabajos que indican que este tipo de migración revitaliza culturalmente los lugares de acogida e incrementa la diversidad social en ellos (Bennet

2010; Bell y Jayne 2010; Marchant 2017; Otero et al. 2017).

Sin embargo, aún existe desconocimiento en relación a la manera en que se desarrollan las relaciones sociales entre migrantes y habitantes locales en la vida cotidiana, es decir, hay una brecha de conocimiento respecto a cómo se manifiesta la segregación sociocultural en estos lugares. Si bien estudios recientes en lugares receptores de migración por estilo de vida examinan la “construcción del otro” (Matarrita et al. 2017; Trimano 2017), estos resultados no han sido interpretados en el contexto de las discusiones actuales sobre segregación socio-residencial. Por lo anterior, este trabajo busca analizar la segregación sociocultural de una comunidad suburbana receptora de migrantes por estilo de vida en el sur de Chile. A diferencia de la mayoría de los trabajos realizados hasta ahora, el enfoque aquí está puesto sobre las personas que históricamente han habitado en el lugar, ya que su posición resulta clave para entender el impacto de este tipo de migración sobre la segregación de las comunidades, por cuanto ellos han sido testigos de los cambios producidos por el arribo de nuevos habitantes.

Un aspecto central para conectar la discusión sobre migración por estilo de vida y segregación es la diversidad social. Así como hoy las ciudades avanzan en diversidad, la migración por estilo de vida impulsa heterogeneidad en sectores rurales y suburbanos (Bell y Jayne 2010; Benson y O'Reilly 2009; Florida 2005; Méndez 2014; Stockdale 2010). Ambos fenómenos son paralelos y su estudio puede ayudar a entender la manera en que opera la segregación en entornos de creciente diversidad, aportando con ello no solo al conocimiento de un lugar

específico, sino que también en la discusión general sobre segregación.

El artículo se estructura en cinco secciones. En la primera, se conecta la discusión sobre segregación y migración por estilo de vida. Luego se describe el caso de estudio, ubicado en un área suburbana cercana a la comuna de Pucón, localidad que se ha posicionado como una de las principales receptoras de migración por estilo de vida de la norpatagonia chileno-argentina. Después se describe la estrategia metodológica desplegada. A continuación, se presentan los resultados organizados en tres subsecciones mostrando; primero, la gentrificación rural y la percepción que los locales tienen sobre los migrantes; segundo, la manera en que los locales se relacionan con los migrantes por estilo de vida y cómo ello marca distinciones sociales; y tercero, el origen de aquellas distinciones. Se finaliza reflexionando en torno a la necesidad de situar la mirada en la segregación sociocultural en lugares suburbanos y rurales sujetos a procesos de creciente diversidad social.

2. Segregación y migración por estilos de vida: ¿Comunidades diversas y cohesionadas?: entre la aproximación estructural y la microsocial.

Dentro de la literatura especializada la segregación, o la separación existente entre grupos sociales, suele ser definida como un fenómeno espacial (White 1983; Massey y Denton 1988; Monkkonen 2012; Sabatini et al. 2001). Esta forma de entender la segregación hace hincapié en la manera en que las familias se distribuyen geográficamente al interior de un territorio. Por ejemplo, en un influyente trabajo,

Massey y Denton (1988) la han definido como “el grado en que uno o más grupos viven separados entre sí en diferentes partes del entorno” (p. 282). Por cierto, la segregación tiene una dimensión espacial, pero como lo han mostrado trabajos recientes, la separación entre grupos sociales es un fenómeno que también involucra una dimensión social o cultural (Sabatini et al. 2001; Saraví 2008; Vergara-ErICES y Garín 2016). Esta dimensión sitúa su foco sobre la sociabilidad y el reconocimiento que existe entre diferentes sujetos (Bayón y Saraví 2013; Rasse 2015), lo que hace referencia directa también a la cohesión social y los procesos que subyacen en la construcción de comunidades (Rasse 2015; Cassiers y Kesteloot 2012). Esta última es la manera en que este artículo entiende y analiza a la segregación socio-residencial: como un fenómeno asociado a la manera en que se manifiestan las relaciones sociales entre las personas y la forma en que ellas se reconocen mutuamente, procesos que influyen sobre la construcción de comunidades sociales.

La dimensión espacial y la cultural de la segregación pueden operar de forma dialéctica (Sabatini et al. 2001; Saraví 2008; Vergara-ErICES y Garín 2016). Un territorio altamente homogéneo, es decir, segregado espacialmente, puede no segregarse desde el punto de vista cultural. Esto ocurre, por ejemplo, en lugares socialmente homogéneos como barrios cerrados y/o guetos, en los que suelen haber comunidades bien cohesionadas internamente (Manzi y Smith-Bowers 2005; Villarreal y Silva 2006). La dialéctica de la segregación también puede ocurrir en territorios heterogéneos, es decir, no segregados espacialmente, pero que pueden estar cruzados por conflictos y distinciones de distinto tipo que impiden la construcción de una comunidad. La forma

contradictoria en la que se relaciona el espacio físico y social, da cuenta de la complejidad en la que se manifiesta la segregación.

Existe bastante respaldo académico para sostener que la migración por estilo de vida incrementa la heterogeneidad socioeconómica de los lugares (Bell y Jayne 2010; Benson y O'Reilly 2009; Florida 2005; Phillips 2005; Méndez 2014; Stockdale 2010; Nogués 1988). Este tipo de migración involucra el movimiento de individuos dotados de un capital económico y cultural alto, típico de clases media alta o clase alta, hacia lugares relativamente homogéneos y tradicionales desde el punto de vista económico y cultural (Bell y Jayne 2010; Benson y O'Reilly 2009; Florida 2005; Méndez 2014; Stockdale 2010). Por esta razón, el arribo de migrantes no solo incrementa la heterogeneidad socioeconómica de los lugares receptores, sino que también establece las bases para innovar culturalmente y transformar la economía de ciudades pequeñas o zonas rurales (Bell y Jayne 2010; Marchant 2017). Más allá de estos aspectos aparentemente positivos, este movimiento también está acompañado de especulación inmobiliaria e incremento en el precio del suelo (Hidalgo y Zunino 2011; Zunino et al. 2011; Marchant y Rojas 2015), lo que termina impulsando el desplazamiento de la población local (Stockdale 2010; Phillips 2005). Los problemas de acceso a la vivienda y el perfil de clase media-alta que conduce la migración por estilo de vida, han motivado el desarrollo y empleo del concepto de gentrificación rural para describir las transformaciones que acontecen en lugares que reciben este tipo de migración (Phillips 2005; Stockdale 2010; López-Morales 2018). Sin embargo, esto también ha sido objeto de crítica, primero, por ser una adaptación de un fenómeno típicamente urbano, lo que

representaría la colonización epistémica de lo rural (Bernt 2018), y segundo, porque no siempre produce desplazamiento de antiguos residentes de bajos ingresos, aspecto central en las definiciones de gentrificación (Halfacree 2018).

Pero, ¿qué ocurre con la segregación de los territorios receptores de migración por estilo de vida? Si entendiéramos la segregación solo como un fenómeno espacial, la respuesta sería que la migración acerca espacialmente a grupos diferentes, lo cual puede considerarse como positivo. Pero si entendiéramos la segregación como un fenómeno sociocultural y dialéctico, la respuesta no necesariamente sería tan clara. Para el caso latinoamericano, Trimano (2017) ha sostenido recientemente que la migración por estilo de vida impulsa conflictos locales. Los habitantes históricos del lugar generalmente se sienten desplazados por los migrantes, quienes intentan imponerles una forma de vida diferente. En este proceso, los habitantes locales se diferencian de los migrantes, a quienes reconocen como afuerinos, quienes no tienen un lazo histórico con el territorio en el que habitan. En Chile, Matarrita et al. (2017) han investigado la percepción de otredad entre los migrantes y los habitantes locales y cómo esta afecta el desarrollo local de las comunidades. Basándose en el estudio de Malalcahuuello, un destino de migración emergente (Marchant y Rojas 2015), los autores describen como las diferencias económicas y culturales existentes entre los migrantes y habitantes locales establecen una distinción *per se* entre el “ellos” y el “nosotros” y esas distinciones se intensifican por el escaso contacto que hay entre ambos grupos al interior de las localidades.

Con base en los estudios aquí mencionados, se puede establecer que la relación entre

migrantes y habitantes locales ocurre en esferas de sociabilidad diferenciadas. Mientras los migrantes construyen comunidad relacionándose mayoritariamente entre ellos, los habitantes locales hacen lo mismo, pero aislados de los migrantes. Existe por tanto separación entre ambos grupos y consecuentemente segregación sociocultural. Aparentemente la proximidad espacial entre los grupos en cuestión –que es característica de las pequeñas localidades receptoras de este tipo de migración– no es suficiente para hacer que se produzcan procesos de integración entre migrantes y locales. Como apunta Matarrita et al. (2017) la raíz de aquella diferenciación está en las diferencias socioeconómicas que existen entre los grupos. Es decir, para los autores, se establece una conexión entre segregación y condición socioeconómica que hace difícil la construcción de comunidades en lugares caracterizados por la diversidad de ingresos.

En los estudios de segregación, ha habido autores que han criticado la relación mecánica entre diversidad socioeconómica y construcción de comunidades. Esta aproximación, que ha sido llamada “tesis del espejo” (Sabatini et al. 2001) por entender que las desigualdades sociales se reflejan en el espacio y en las relaciones entre los sujetos, ha sido matizada por una aproximación que pone su mirada sobre las personas como sujetos con capacidad de agencia. Desde esta última aproximación, más microsocial, la construcción de comunidades en lugares caracterizados por la diversidad sería perfectamente posible, ya que a pesar de que los estilos de vida y valores sociales están influenciados por la posición social (Inglehart 1990; Bourdieu 2002), la cohesión no estaría completamente estructurada por esta. Por el contrario, la comunidad estaría posibilitada por

las acciones que las personas emprenden en un momento y entorno específico.

Como Benson (2013) ha mostrado, un aspecto clave para entender la formación de comunidades en lugares receptores de este tipo de migración, y desde una perspectiva más microsocial, son los reclamos de autenticidad. Para la autora, los lugares rurales idílicos tienen la capacidad de satisfacer el deseo de los migrantes por sentirse auténticos, reconectándolos con la naturaleza y la esencia de la vida. No obstante, emergen obstáculos para la creación de comunidades dado que los migrantes se encuentran con intereses locales diferentes, que en ocasiones incluso apoyan el avance de artefactos modernos, como por ejemplo centros comerciales (ver por ejemplo caso de Puerto Varas en Chile en Vergara et al. 2013). Estas situaciones crean conflictos y formas de distinción social entre locales y migrantes que fortalecen la separación identitaria y obstaculizan la construcción de comunidades cohesionadas.

No obstante, desde una perspectiva microsocial, la construcción de comunidades diversas y cohesionadas no sería necesariamente imposible. Para ello serían claves las actitudes de integración hacia los locales que manifiesten los migrantes. A pesar de que una buena parte de los migrantes por estilo de vida tienden a poseer un discurso individualista (Korpela 2014), hay también quienes apuestan por valores más comunitarios (Zunino y Huiliñir 2017). Estas diferencias entre migrantes por estilo de vida, producen diferentes actitudes de integración con la población local. En este contexto, la diversidad socioeconómica impulsada por la migración por estilo de vida no sería un obstáculo para la construcción de

comunidades, más bien, este proceso operaría a nivel microsocial y a nivel de vida cotidiana, estando permeado por la actitud de integración que manifiestan los migrantes con la comunidad local.

En definitiva, más allá de las diferentes aproximaciones disponibles y formas de interpretación de la relación existente entre migración y segregación, los resultados parecen ser igualmente pesimistas: se ha instalado la idea de la migración por estilo de vida, aunque aporta en diversidad, no puede contribuir a crear comunidades cohesionadas. Entre migrantes y locales emergen formas de distinción social que potencialmente pueden derivar en conflictos sociales. Estos conflictos establecen una relación simbiótica con las formas de distinción, en el sentido de que ambos se refuerzan mutuamente. Sin embargo, más allá de este diagnóstico común, no hay acuerdo si efectivamente esos conflictos sociales que refuerzan la segregación emergen por aspectos estructurales, es decir, naturalmente por la existencia de diversidad socioeconómica, o más bien están impulsados por la propia dinámica microsocial que adquieren las relaciones en estos lugares.

3. Caso de estudio: Los Riscos, Pucón, Chile

Los Riscos está enclavado en la Araucanía Andina chilena, a 9 km de Pucón y a 17 km de Villarrica. La localidad corresponde a un sector suburbano rodeado de una amplia gama de recursos naturales que incluyen bosques nativos, humedales, el lago Villarrica y el volcán del mismo nombre.

Los Riscos, se caracteriza hoy por ser un sector heterogéneo desde el punto de vista

socioeconómico y de los estilos de vida que ocurren en él. En términos generales, se pueden observar dos grupos. Por un lado, están los habitantes locales, grupo constituido por varias generaciones de familias y con tradiciones arraigadas. En su mayoría son propietarios históricos de los terrenos, los que albergan a familias extensas compuestas por adultos mayores que conviven junto a hijos y nietos. Su forma de habitar está regida por un estilo rural campesino, que pone énfasis en las tradiciones y actividades económicas asociadas a trabajos domésticos y la explotación de la tierra. Por otro lado, están los migrantes por estilo de vida. Estas son familias pequeñas, relativamente jóvenes, con alto capital económico y cultural que han migrado desde grandes ciudades buscando un estilo de vida alternativo, el contacto con la naturaleza y la libertad.

La diversidad socioeconómica de Los Riscos se observa en los tipos de vivienda que hay en el sector¹. Están las viviendas unifamiliares, de diversas fachadas y materiales constructivos, que albergan tanto a migrantes por estilo de vida como a habitantes locales. También hay condominios, que aportan con la mayor cantidad de viviendas en el sector, algunos constituidos por viviendas unifamiliares de gran tamaño y de diseño tradicional, mientras que otros optan por viviendas de diseño autosustentable.

¹ La fachada de la casa se ha convertido en uno de los principales indicadores subjetivo de las condiciones socioeconómicas de las familias, especialmente en una sociedad chilena donde el consumo está masificado (Ariztía, 2009; Ruiz-Tagle, 2016). Desafortunadamente los datos del CENSO 2002 son muy antiguos para mostrar el cambio social de Los Riscos, el cual ha sido más reciente. Asimismo, el CENSO 2017 solo entrega información sobre el nivel educacional como variable de aproximación a la condición socioeconómica de la población a nivel de manzana o distrito censal. Sin embargo, la escolaridad tampoco es un buen indicador de la condición de ingresos en una sociedad en la que la educación superior alcanza amplia cobertura (Espinoza y Barozet, 2009).

Asimismo, es posible encontrar parcelas de agrado con residentes permanentes o utilizadas como segunda vivienda durante la época estival. Tanto las parcelas como las viviendas en condominios son habitadas mayoritariamente por migrantes. Según registros de “Portal Inmobiliario”², sus valores de venta alcanzan hasta los 278.000.000 pesos chilenos (457.970 USD aproximadamente). No hay un lugar específico dentro de Los Riscos que concentre cada tipo de vivienda, por el contrario, estas se encuentran distribuidas aleatoriamente en el sector, creando un panorama de mixtura socioespacial que tiene a habitantes locales tradicionales habitando en proximidad con nuevos residentes. Cabe destacar que la heterogeneidad de Los Riscos es un fenómeno que no tiene más de 15 años, siendo la migración el fenómeno que ha transformado esta comunidad que históricamente había estado caracterizada por un tradicional estilo de vida campesino.

Los migrantes por estilo de vida, (nacionales y extranjeros) se han insertado a nivel cultural, social y económico dentro de la localidad. Su integración se ha dado especialmente a través de un Colegio que ofrece pedagogía Waldorf ubicado en el sector y la participación activa de algunos de ellos en la Junta de Vecinos. El colegio está abierto tanto para las personas del sector como para habitantes de Pucón y alrededores que buscan un sistema educativo alternativo para sus hijos. Además, este espacio cumple el papel de eje cultural dentro del sector gracias a las actividades que imparte de forma

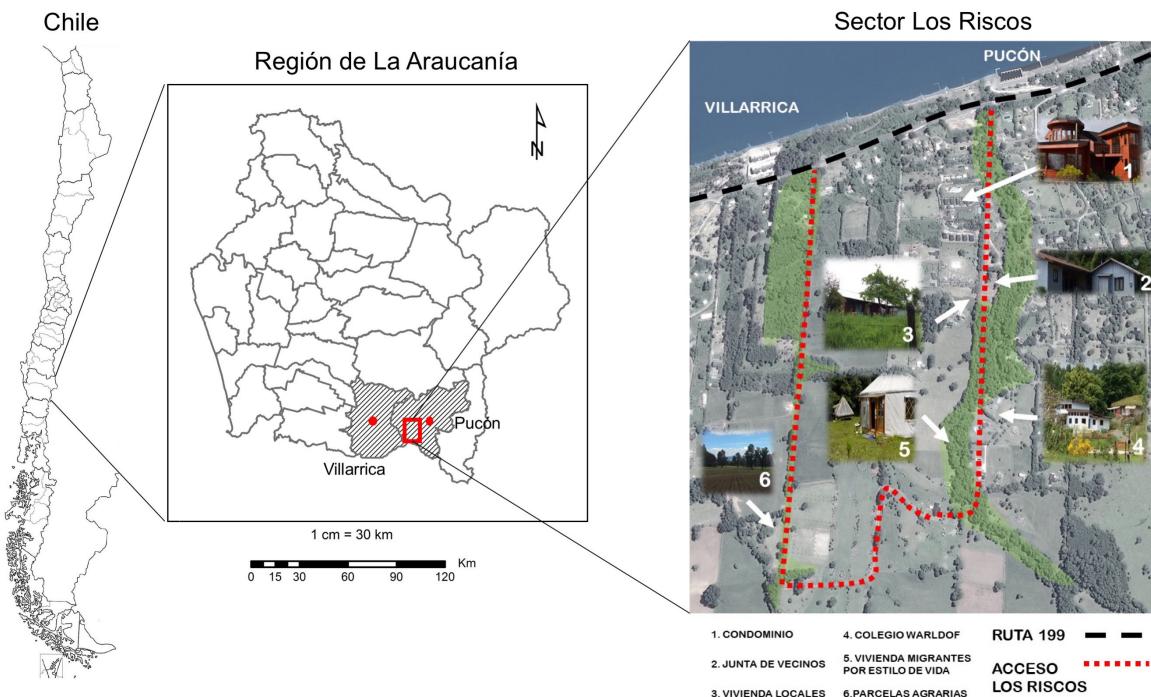
² Portal Inmobiliario es una web que alberga viviendas a la venta en diferentes lugares de Chile. El valor promedio de venta fue calculado a partir de las casas y departamentos nuevos que estaban siendo ofrecidos en la zona de Los Riscos en Pucón con fecha Abril de 2018.

abierta a toda la comunidad, como ferias de trueque y talleres basados en la sustentabilidad. La relación entre migrantes y locales se ha dado también en el plano laboral. Los primeros han creado empleos vinculados a servicios domésticos en los que participan los residentes históricos del lugar. Estos espacios han permitido que los locales y migrantes por estilo de vida se conozcan y relacionen al interior de los Riscos.

4. Estrategia metodológica

En Latinoamérica la migración por estilo de vida, como fenómeno sociocultural y espacial, ha sido estudiada mayoritariamente por medio de indicadores cuantitativos (precio de suelo, permisos de construcción, permisos comerciales) (González 2011; Marchant y Rojas 2015; Hidalgo y Zunino 2011), entrevistas a personas asociadas a la planificación territorial

Figura nº1. Esquema de localización del área de Estudio.



Fuente: elaboración propia.

local (González 2011; Sánchez 2017; Vergara et al. 2013) o bien a través del estudio de los propios migrantes (González et al. 2009; Hayes 2015; Kordel y Pohle 2018; Marchant 2017; Matarrita et al. 2017; Méndez 2014; Otero et al. 2017; Zunino y Hidalgo 2010). Esto significa que ha habido poca atención sobre los habitantes locales y en la forma en que ellos leen este proceso. Este vacío nos parece particularmente importante, ya que ellos son los actores en mejor posición para evaluar las transformaciones derivadas de la migración, entre ellas, las vinculadas a la segregación. Es por lo anterior que en esta investigación se desarrolló una aproximación desde el punto de vista de los habitantes locales, entendiéndolos como claves para entender los efectos de la migración sobre la segregación. En específico, se realizó un estudio exploratorio cualitativo que empleó observación participante, el método conversacional y una entrevista en profundidad como técnicas para recolectar datos. Esta estrategia de triangulación metodológica permitió hacer más confiables los resultados del trabajo (Okuda y Gómez-Restrepo 2005).

Los tres instrumentos fueron aplicados a 12 habitantes del sector Los Riscos durante dos trabajos de campo desarrollados en diciembre de 2017. La muestra fue definida a partir de saturación teórica, es decir, cuando las respuestas entregadas por los entrevistados y evidencia levantada, comenzó a ser repetitiva. El acceso a los entrevistados fue a través de la técnica bola de nieve, contando con el apoyo inicial de algunos dirigentes del sector que, posterior a varias conversaciones, invitaron a los investigadores a participar en la fiesta navideña del sector y a colaborar en una actividad con los niños de la localidad. En el primer trabajo de campo se sostuvieron conversaciones con

lugareños, examinando la percepción que ellos tenían respecto al cambio poblacional del lugar, el origen social y territorial de los nuevos vecinos, los cambios territoriales y de propiedad en la zona, los espacios de encuentro comunitarios y el aporte de los migrantes en términos culturales y laborales. Una vez realizado el primer acercamiento a la comunidad, se procedió a analizar los resultados preliminares a través de una codificación abierta la que dio como resultado la incorporación de nuevos tópicos de examen. Entre ellos se incluyeron la relación con los migrantes, los conflictos locales, los estilos de vida del lugar y cómo había cambiado la cultura social del sector a partir de la llegada de nuevos vecinos. Con esta base se realizó un segundo terreno de trabajo que involucró entrevistas, conversaciones y observaciones con una buena parte de los habitantes locales. Ese trabajo de terreno se desarrolló en paralelo a la actividad navideña con los niños, capturando la opinión y sensibilidad respecto a los efectos de la migración sobre la segregación social del sector. Cabe consignar que a dicha actividad también estaban invitados los migrantes, sin embargo, ninguno de ellos concurrió. Esto generó un ambiente de libertad y confianza en los habitantes locales, pudiendo estos conversar abiertamente sobre sus inquietudes, reflexiones y críticas respecto a los migrantes, permitiendo así mantener cierto “compromiso conversacional” (Goffman 1974).

La muestra de las entrevistas quedó compuesta por personas de diferentes grupos etarios, niveles educacionales y dependencias laborales. Dentro de las características de la muestra destaca particularmente que el 75% de las personas entrevistadas ha vivido por más de 10 años en el sector, por lo que han sido testigos claves de los cambios ocurridos en el sector a partir del arribo de nuevos residentes.

Tabla nº1. Caracterización de la muestra.

	Variable	Nº	%
Total integrantes grupo familiar	De 1 a 2	3	25%
	De 3 a 4	3	25%
	De 5 a 6	1	8%
	De 6 a 7	3	25%
	Mas	2	17%
Edad	18-26	3	25%
	26-40	3	25%
	40-50	2	17%
	50-65	1	8%
	mas de 65	3	25%
Nivel de escolaridad	Básica incompleta	4	34%
	Básica completa	1	8%
	Media incompleta	2	17%
	Media completa	3	25%
	Técnica superior	—	—
	Universitaria incompleta	1	8%
	Universitaria completa	1	8%
	Postgrado	—	—
Dependencia laboral	Dependiente	2	17%
	Independiente	2	17%
	Jubilado	2	17%
	Buscando trabajo	—	—
	Dueña de casa	5	41%
	Otra	1	8%
Cantidad de años en el sector	0-5	3	25%
	5 a 10	—	—
	10 a 15	1	8%
	15 a 20	—	—
	mas de 20	8	67%

Fuente: elaboración propia.

Se registró el audio de todas las conversaciones y los nombres de los entrevistados han sido modificados para resguardar su identidad. Todas las entrevistas y conversaciones fueron analizadas con la ayuda del software Atlas.ti, desarrollando a partir de él una codificación abierta que permitió ordenar las diferentes respuestas de los participantes sobre cada uno de los tópicos examinados.

5. La transformación del lugar y el arribo de nuevos vecinos: la gentrificación de los migrantes por estilo de vida.

Los habitantes locales perciben que los Riscos ha cambiado de forma notable en la última década, física y socialmente. Uno de los primeros cambios que plantean se vincula a la expulsión de los antiguos habitantes del sector. El incremento en el precio de los terrenos y el interés de inversores y particulares por comprar la tierra de Los Riscos, ha incentivado a muchos propietarios de este lugar a vender sus terrenos. A eso se ha sumado el deseo de migrar hacia la ciudad que han mostrado varios de los habitantes que crecieron en la zona y que hoy son adultos jóvenes. Una buena parte de estas personas han decidido no continuar viviendo en el sector, motivados también por retornos económicos que pueden obtener a partir de la venta de terrenos generalmente heredados de sus padres. Así describe una entrevistada los cambios ocurridos a partir de la venta de terrenos en el sector:

Es que ahora esto es otro lugar, una zona turística total. Aquí estamos quedando nosotros y un hermano. Acá arriba condominios, por todos lados. Estamos rodeados de condominios (...) Todos han vendido, pequeñas parcelas y se instalan por todas partes (...) Aquí hay un caballero que tiene mucho dinero, él compró 100 hectáreas en

Correntoso –la entrada del sector los Riscos– y las loteó. Lotea y vende el sitio a gente de dinero y [ellos] vienen a hacer sus casas y viven acá, o sea, ya no es gente que viene a veranear, sino que ahora viven acá (Verónica).

No es extraño que Los Riscos siendo un sector suburbano de una ciudad turística como Pucón, esté experimentando un proceso de incremento en el precio del suelo. Dicho proceso ya ha sido evidenciado en otras pequeñas ciudades turísticas dotadas de amenidades paisajísticas por todo el globo y, como fue examinado, ha sido conceptualizado bajo la idea de gentrificación rural. Este fenómeno genera una serie de inconvenientes en los habitantes que históricamente han residido en estos lugares. Una habitante local se expresa en los siguientes términos respecto a la dinámica mercantil que se ha apropiado del lugar:

Investigador: ¿Alguna vez le han ofrecido dinero para comprar su casa o su terreno?

Si, todo el tiempo hay gente interesada. Pero lo que pasa es que yo creo que ya no quedan sitios en Los Riscos donde comprar. Si tú quieres buscar, no vas a encontrar un terreno. Ahora no hay nada. Y han subido mucho los precios. 1/2 hectárea sale 50 millones de pesos (Amalia).

Los datos de precios de viviendas y terrenos que posee el Servicio de Impuestos Internos corroboran lo planteado por la entrevistada. Según este organismo público, que tasa el valor de las propiedades, la mayor parte de los terrenos de Los Riscos tiene una superficie de ½ hectárea (5.000m²). Para el primer semestre de 2019 el valor comercial de dicha superficie suele rondar los \$52.074.579 de pesos chilenos para terrenos sin construcción asociada, mientras que varía entre \$118.662.549 y \$161.828.827 millones en terrenos con viviendas construidas, precios que dependen esencialmente de la cercanía al lago Villarrica, la vista hacia el volcán del mismo nombre y el acceso que los terrenos

tengan a caminos que conectan el área con las ciudades circundantes³.

Hoy la oferta de terrenos es acotada. La mayoría del suelo ya ha sido traspasado a nuevos residentes y la migración concomitante de habitantes locales por venta de terreno a perdido intensidad. Así, hoy es particularmente difícil encontrar familias que hayan habitado allí por más de 10 años. Se han mantenido en el lugar las familias con mayor arraigo, quienes resisten el impulso por vender para preservar el vínculo afectivo con el área.

La dinámica económica de la zona ha sido el mecanismo central en la gentrificación del área. Tal como ocurre con la gentrificación urbana que opera en lugares previamente deteriorados, Los Riscos y la actividad agrícola que sustentaba la dinámica económica local experimentaron un proceso de deterioro económico importante durante los años noventa del siglo pasado. Esto, sumado a la concentración de servicios en las áreas urbanas circundantes (Pucón y Villarrica), significó que el área perdiera su atractivo como un lugar para residir, especialmente entre los adultos jóvenes y descendientes herederos de los antiguos habitantes locales. Una vez deteriorada el área, arribó con fuerza el turismo y la inversión inmobiliaria a la zona. Este proceso ocurrió especialmente durante la década pasada y permitió a inversores individuales y empresas inmobiliarias comprar terrenos a precios más bajos. Hoy, dado que la zona ha recuperado su atractivo, los precios se han elevado considerablemente.

³ En Chile la tasación fiscal realizada por el Servicio de Impuestos Internos representa en promedio el 54% del valor comercial de los lugares (Ruiz-Tagle et al. 2018). Sobre esa base fue calculado el valor aquí expresado.

La percepción de los entrevistados es concomitante con lo que muestran las estadísticas, respecto a que en las últimas décadas los Riscos ha incrementado de forma considerable sus habitantes. Consultadas por el cambio poblacional de la zona, los habitantes locales reflexionan:

La población ha crecido, si hablamos de porcentaje, un 70%, porque todavía quedan varias familias antiguas, pero son 2 o tres, de las antiguas (Isabel).

Esto fue así como un boom, digamos unos ocho años atrás, paso de ser campo, una zona rural, a ser ya semiurbano (...) se ha poblado mucho, mucha población. Lo que eran campos particulares... la gente ha estado vendiendo (...) y todo se está poblando, por todos los alrededores. Solo estamos quedando pocas personas que tienen un poco más de campo porque lo demás está todo poblado (Verónica)

La expulsión de la población tradicional y el arribo de nuevos habitantes han sido procesos complementarios que no solo han transformado físicamente el sector a través de las parcelaciones, sino que también han cambiado el perfil social de sus habitantes. En el pasado los Riscos era un típico lugar rural chileno: conformado por personas dedicadas mayoritariamente a la agricultura y con bajo capital cultural y económico. Hoy, los nuevos habitantes tienen un perfil marcadamente diferente. Según expresan los entrevistados, la migración ha permitido incrementar la diversidad económica y cultural del lugar y aquello es un aspecto que no es interpretado negativamente, por el contrario, es bien apreciado por los locales. Así lo expresa un dirigente social del área:

Aquí hay distintas clases sociales dentro de un mismo sector. Tienes clase baja, clase media, clase alta y muy alta. Cuatro grupos sociales diría yo (...) es un lugar diverso. Eso es bueno, porque hay realidades que yo no conocía (Javier).

La expulsión de los habitantes históricos, sumada al recambio de estos por residentes con un perfil socioeconómico más alto, consolida el proceso de gentrificación rural en el lugar. Desde este fenómeno es como se entienden los cambios físicos y sociales que han ocurrido en el área durante la última década.

¿Cómo caracterizan los locales a sus nuevos vecinos? Lo hacen a partir de su forma de vida y sus propósitos culturales. Más allá de que sean personas dotadas de mayor acceso a recursos, lo que más llama la atención de los locales es la relación que los migrantes establecen con el medioambiente que los rodea y sus prácticas cotidianas. Varios de los entrevistados hicieron referencia a que los nuevos vecinos cuidaban el medioambiente a través de prácticas de compostaje y reciclaje. También, destacaron que ellos intentaban intervenir lo menos posible sobre el entorno, practicando en algunos casos una agricultura de subsistencia e incluso actividades de recolección que les permitían obtener lo necesario para alimentarse. Asimismo, los caracterizaron como personas más relajadas, que veían el mundo desde otra perspectiva, sin necesidad de acelerar los procesos naturales ni sociales. Todas estas características hacen que los habitantes locales llamen a sus nuevos vecinos como “hippies”, sin que este apelativo tenga necesariamente un sentido negativo.

No obstante, un habitante del lugar advierte que no todos los migrantes son iguales. El migrante “pudiente” o “cuico”, como también lo llaman en la zona, es aquel que tiene una buena situación económica —probablemente clase alta o media-alta, trabaja en la ciudad, posee estudios universitarios y está poco tiempo en el sector. Mientras que el migrante “hippie-hippie”

se caracteriza por cuidar del medioambiente, posee una situación económica asociada a clase media y media-baja, como también estar gran parte del día en Los Riscos. Así, la construcción del imaginario que los locales tienen sobre sus nuevos vecinos se mueve entre dos polos: entre aquellos que, aunque diferentes, aún se encuentran insertos dentro del sistema laboral; y aquellos que más bien están al margen del sistema y disfrutan de una vida alejada del ajetreo cotidiano de las urbes.

La gentrificación observada en la zona está motivada por sujetos que, aunque mayoritariamente de clase media, poseen intereses diferentes a los documentados en los estudios urbanos: en este caso se trata de migrantes con valores anti-urbanos y profundamente interesados en el cuidado de la naturaleza y lo rural. No obstante, y a pesar de sus buenas intenciones, parecen estar generando cambios importantes en la geografía social del área, como la expulsión de los residentes locales y el incremento en el precio de suelo. Esta paradoja se explica porque los intereses y decisiones de cambio de residencia de los migrantes están mediados por el funcionamiento del mercado inmobiliario, el cual ha observado en este tipo de individuos una nueva modalidad de capitalizar el suelo rural. Por eso, más allá que este grupo de personas tenga en mente la realización de un proyecto de vida alternativo, sus prácticas cotidianas no están completamente desprendidas de la manera en que opera territorialmente el sistema capitalista, especialmente en aquellos migrantes que desarrollan su cotidianidad en las ciudades circundantes. La duda que emerge respecto al papel que los migrantes han tenido en la transformación del lugar, lleva la pregunta hacia la relación que los locales establecen con ellos.

6. Sociabilizando con migrantes: tejiendo la relación con una “comunidad de extraños”

La relación entre los locales y los nuevos residentes se produce mayoritariamente en dos espacios de encuentro: la Junta de Vecinos y el colegio ubicado en la localidad. El primero es una institución local de larga data a la cual se han integrado los migrantes durante los últimos años. Allí se produce un encuentro con fines más políticos, relación que se ha traducido en el impulso de proyectos conjuntos que involucran a toda la comunidad. Si bien la incorporación de los migrantes a esta instancia ha generado algunos problemas de poder —a los que se hará mención más adelante— esta ha sido valorada por los locales, ya que el mayor capital cultural con el que cuentan los migrantes les ha permitido adjudicarse fondos públicos para el desarrollo de iniciativas en la zona. Así se describe el proceso de integración de los migrantes a algunas instituciones de Los Riscos:

Sí se han tratado de integrar a la junta de vecinos. A la iglesia nada, pero si a la junta de vecinos. Hay algunos que están participando ya en la junta de vecinos como integrantes de la directiva (Verónica).

La iglesia, institución que tiene importancia especialmente entre los habitantes locales mayores, no opera como un espacio de encuentro con migrantes. Según lo que señalan los locales, una buena parte de los migrantes profesan otro tipo de religión, desconocida para ellos, o simplemente no están interesados en ninguna creencia religiosa. Las entrevistas muestran que esta diferencia no se traduce en conflictos.

Además de la Junta de Vecinos, existe en la zona un espacio de encuentro que se ha construido

bajo los principios de los migrantes y al cual esporádicamente son invitados los locales: el colegio Waldorf Pucón. Esta institución se trasladó hasta la zona en 2012 y desarrolla un proyecto educativo inspirado en la antroposofía y en la pedagogía alternativa inspirada por esta visión. Este espacio se ha constituido como el lugar de encuentro predilecto entre migrantes, no solo de la zona, sino que también de Pucón y sectores suburbanos y rurales cercanos. Como lo indican los entrevistados, la comunidad local es invitada regularmente a participar en actividades que se realizan en el colegio:

Ellos siempre nos hacen invitación cuando tienen actividad en la comunidad del colegio, que es donde se juntan todos los papas, porque sus hijos van a ese colegio. Entonces actividad que hacen, ya sea una feria o trueque que tengan ellos, invitan a la comunidad y los vecinos a que sean partícipes de su actividad (Isabel).

Más allá de la participación en talleres, los habitantes locales no tienen mayor presencia en la escuela. Sus hijos —como plantean los entrevistados— no participan de las clases lectivas que se ofrecen en el lugar, ya que los aranceles anuales superan el 1.870.000 (CLP) (3.800 USD)⁴, valor que excede la capacidad de pago del habitante local. En ese contexto, la escuela parece operar como un reducto migrante que, aunque en armonía con el medioambiente natural por medio de sus principios de enseñanza, excluye a la mayoría de los locales.

Pero la escuela no solo alberga clases lectivas, sino que también ferias y talleres que son ofrecidos a toda la comunidad. Algunos de los entrevistados valoran positivamente esto, sosteniendo que la escuela les ha enseñado una

nueva forma de vida sobre la base de principios de vida inspirados por una concepción místico-espiritual del mundo. Así lo plantea una entrevistada:

Nos han enseñado a vivir con eso, con que nosotros podemos reducir en gran cantidad la basura, el tema de ir separando, el tema de reciclar. Ellos nos han enseñado mucho también sobre la autoproducción y también ellos trabajan con el tema del trueque. Ellos hacen intercambio en vez de venderte algo. ¡Oye sabes que tengo tal cosa!, pero ¿te lo puedo cambiar por esto? Entonces ellos trabajan con ese tipo de cosas, trueque, ya sea de cosas materiales, de ropa, etc. (Verónica).

El contacto entre locales y migrantes también se ha manifestado a través del surgimiento de vínculos laborales. Aunque este tipo de contacto es poco común, el arribo de migrantes ha abierto puestos de trabajos en la zona, vinculados principalmente a actividades domésticas. Empleadas domésticas y jardineros parecen ser los puestos más solicitados. Pero esto no es masivo. La creación de trabajos es un argumento que usualmente se emplea para defender el incremento de la diversidad social en el espacio y la gentrificación de áreas deprimidas, pero como ilustra Los Riscos, los trabajos creados por los migrantes, en su mayoría no son permanentes y tampoco bien remunerados. Como lo señala una residente:

Como te digo, a mí, por mi trabajo a mí me parece genial que llegue gente y se llene de condominios aquí. Por mi trabajo, cuanta más gente llegue acá para mí es mejor porque tengo más trabajo, a lo que me dedico. De repente hay gente de la zona que también tiene trabajo aquí mismo, para no salir para otro lado. Pero con lo que yo no estoy conforme es con mis vecinos, con ese grupo de migrantes. Encuentro que no son ningún aporte cultural (Francisca).

Las palabras de Francisca ilustran una posición diferente en relación al aporte cultural de los migrantes en la zona. Si bien hay acuerdo

transversal entre los habitantes locales respecto a que el arribo de nuevos residentes ha contribuido a crear trabajos, no ocurre lo mismo con respecto al aporte cultural de estos. Algunos sostienen que los principios ecológicos que inspiran a los migrantes —especialmente a aquellos inspirados por un estilo de vida “hippie”— generan problemas con los locales. El dejar crecer libremente la vegetación es un aspecto al que recurrentemente hacen referencia con cierta molestia los locales, planteando que ello rompe con la estética del lugar, además de atraer roedores. A esto se suman las críticas respecto al papel que han tenido los migrantes con relación a la transformación de las relaciones sociales del sector. Antaño, en Los Riscos todos se conocían. Hoy, perciben en cambio que la comunidad de Los Riscos no existe. Aunque este es un fenómeno que parece estar ocurriendo en toda la sociedad, los habitantes locales sindican a los migrantes como los responsables.

Uno siente que perdió la identidad ya el sector. Uno siente como que ya no es “Los Riscos”. Y como yo le contaba, antes era como una familia aquí. Por ejemplo, todas las fiestas, todas las celebraciones, todos estábamos aquí. Ahora no hay nada, todo se acabó. Yo creo que es esto mismo [la llegada de migrantes] lo que influyó para que la gente no participara (Amalia).

En la misma línea, varios entrevistados sostienen que los migrantes son individualistas, a pesar de que entre ellos perciben cierta cohesión:

No les gusta compartir con los demás (...) son individuales, son ellos, es su grupo (...) De hecho hoy como no es algo organizado por ellos [actividad de Navidad], y como ellos no entregan regalos tampoco para los niños, no ves a ninguno de ellos acá y al final disocian todo (Claudia).

Ellos no se asocian con la comunidad, pero entre ellos se conocen todos (Javier)

Las citas anteriores marcan la relación que los locales tienen con los migrantes. Dicha relación, aunque próxima en términos espaciales, es lejana en términos sociales. Esa lejanía emana desde una forma individualista de relacionarse con el medioambiente y sociedad que los rodea. Esta situación los convierte —bajo los ojos de los locales— en personas “extrañas” que practican una forma de vida que tradicionalmente no había sido observada en el sector. Ahora bien, los migrantes se conocen entre ellos. El colegio parece ser su punto de encuentro predilecto por ser un lugar donde su filosofía de vida se expresa. Pero no se relacionan mayormente con los locales. Si bien hay integración, tanto en la junta de vecinos como en el colegio y algunos puestos de trabajos, la relación entre locales y migrantes está marcada por cierta distancia, la cual en último término impide la formación de una comunidad completa cohesionada. Desde la perspectiva de los habitantes locales, lo que existe en Los Riscos es una comunidad dividida entre “ellos” (migrantes) y “nosotros” (locales).

7. Nosotros y los migrantes: ¿Distinciones de clase o autenticidad?

Hasta aquí se ha reconocido una distinción social que opera en Los Riscos y que establece una línea simbólica que separa a los habitantes locales y los migrantes. A través de una mirada a los conflictos que hay entre ambos grupos, en esta sección se argumenta que la distinción no surge *per se* por las diferencias económicas que hay entre ellos, sino que más bien por un reclamo de autenticidad en torno a la pertenencia histórica al territorio.

Aunque existe una distinción entre locales y los migrantes, no se perciben mayores conflictos.

Esto es llamativo porque si seguimos las teorías más influyentes sobre segregación, las distinciones debieran derivar en tensiones que afecten la convivencia. Pero en Los Riscos no ocurre así. Dicha condición de interacción se explica por dos factores. El primero se refiere a que tanto migrantes como locales comparten un sentido de pertenencia por el sector en el que habitan. Las condiciones medioambientales de Los Riscos y la zona que los rodea, ligan simbólicamente a ambos grupos al lugar por igual, la única diferencia entre ellos, en términos del sentido de pertenencia, radica en el tiempo en que ambos grupos han permanecido allí. Un segundo factor es la escasa interacción que hay entre migrantes y locales. Como se mostró, la sociabilidad se restringe principalmente a la Junta de Vecinos y el colegio, mientras que fuera de estos espacios la relación se restringe solo a saludos cordiales y conversaciones esporádicas. La falta de contacto puede estar dando espacio para que la diversidad de modos de vida del sector pueda estar acomodándose. Por consiguiente, tanto el sentido de pertenencia a un territorio común como la falta de contacto, son aspectos que crean una base de entendimiento que suaviza los potenciales conflictos que puedan derivar de la distinción entre locales y migrantes. Consultadas sobre cómo es la relación con los nuevos residentes, entrevistadas sostienen:

Mala relación nosotros no tenemos, por lo menos con la gente que ha tenido más contacto con el sector. La junta de vecinos es la que trabaja, en ese momento se encuentra la gente. Nosotros no tenemos mayor problema con la convivencia. No tenemos mala relación. Yo tendría que mentirle si le digo que nos llevamos mal (Verónica).

Investigador: ¿Cuándo se juntan con ellos?

En las reuniones de las juntas de vecinos. Pero te diré que los únicos que llegan son los de la directiva, porque los otros no vienen acá. Si uno se los encuentra en la calle te saludan, pero nada más (Amalia).

Durante el trabajo en terreno no se logró acreditar la existencia de conflictos de clase. Como ha sostenido la literatura sobre segregación, en entornos socioeconómicamente diversos tienden a emerger relaciones marcadas por el clasismo que derivan en discriminación desde arriba hacia abajo. Este argumento, que suele ser empleado contra la diversidad social del espacio, no se sostiene para el caso de estudio. Contrario a lo esperado, la mayor parte de los migrantes fueron reconocidos por los locales como individuos que favorecen la integración. Dicha actitud fue relacionada con la concepción del mundo que ellos tienen, aspecto que, en opinión de los entrevistados, le permite desprenderse de los prejuicios asociados a las condiciones de clase y construir relaciones sociales más allá de los bienes materiales que poseen las personas. Así, el individualismo al que hizo referencia en el testimonio anterior y que parece marcar el ritmo de las relaciones que los migrantes mantienen con los habitantes locales, está acompañado también de una actitud en la cual la situación socioeconómica de las personas pierde relevancia como categoría estructuradora de las relaciones sociales.

Hasta aquí la discusión apunta a una situación ideal. La distinción o segregación cultural no está motivada por razones de clase y no interviene destructivamente en la interacción entre migrantes y locales. Pero cabe preguntar si la distinción entre ellos y nosotros —enunciada previamente— solo puede ser entendida a partir de diferencias en los estilos de vida o bien existe algo más. Para ello, se preguntó también respecto a cómo se manifestaba la relación con los migrantes en un espacio de encuentro tradicionalmente local: la Junta de Vecinos. Desde aquí emanó el principal conflicto que

enfrenta a ambos grupos y los aspectos desde los cuales se entiende la distinción comentada.

Según relatan los entrevistados, en los últimos años la Junta de Vecinos se ha convertido en un espacio de disputa política entre migrantes y locales. En este espacio, que los entrevistados reconocen como propio, los migrantes han intentado liderar proyectos que divulguen sus principios e ideas en la zona. Sin embargo, esta situación es muchas veces resistida por la comunidad local:

Toman bandera de cosas no tan relevantes. Por decirte, nosotros preferimos arreglar el camino. Ellos se inclinan por un proyecto ecológico de la basura. Entonces, todos tienen distintas visiones de las cosas. Ellos deben entender una cosa, que tú no puedes llegar y cambiarle la gente la forma de pensar. Si aconsejarlos y tratar de que te entiendan, pero no puedes llegar a una comunidad que son antiguos todos, que llevan aquí años, que son hijos de los hijos y que llevan aquí mucho tiempo. Tú no puedes llegar así con tu forma tan radical y querer cambiar eso. Puedes intentarlo, pero de a poco. No es llegar e instalar tus ideas.

Investigador: ¿se sienten desplazados?

Si. Ellos intentan imponer su estilo de vida en la zona (Javier).

La crítica que los locales realizan a los migrantes no está dirigida al estilo de vida que ellos tienen, sino que más bien a que están ocupando un espacio “pertenciente” a los locales para divulgar sus ideas. La junta de vecinos, como espacio de poder, ha comenzado a ser controlada por los migrantes, por eso el sentimiento de desplazamiento que manifiestan.

La junta de vecinos es sólo un espacio donde se manifiesta la distinción entre locales y migrante. El cuerpo de esta distinción está en las prácticas cotidianas marcadamente diferentes que se producen entre ambos grupos. Esto último se

manifiesta de muchas formas. Discrepancias en torno a dejar crecer libremente la vegetación, diferencias en torno al horario de las fiestas comunitarias, discrepancias en torno al faenamiento de animales, entre otras. En el contexto de estas discrepancias y producto de la migración masiva, los locales han pasado a ser minoría. Por lo tanto, algunas actividades que hace 10 o 15 años atrás eran normales para los habitantes locales, hoy simbólicamente se han convertido en actividades problemáticas para los habitantes del sector. Este desplazamiento simbólico respecto a la forma de vida que tienen los locales ha causado malestar entre estos, alimentando así la distinción con los migrantes. Ese desplazamiento y malestar se observa en las palabras de los entrevistados:

Lo peor que tiene ellos es que vienen de afuera y con otras ideas, que quieren ellos venir a cambiar a la gente (Camila).

Ellos no quieren adecuarse al sector donde llegaron, sino que cambiar al resto que llevamos toda una vida aquí (Amalia).

En estos testimonios subyace un reclamo de autenticidad por parte de los habitantes locales. Por su actual condición de minoría, estos han comenzado a ser desplazados desde las posiciones de poder local y algunas de sus prácticas han sido cargadas de un sentido social negativo. En ese contexto, emerge el reclamo de los habitantes locales hacia los migrantes. Este reclamo está permeado por el tiempo de permanencia de cada grupo en el lugar. En el imaginario de los entrevistados el tiempo entrega posesión, otorgándole un sentido de propiedad al lugar. Ellos dicen ser los auténticos, pertenecer a este lugar y no así los migrantes, quienes son vistos como afuerinos o recién llegados.

La distinción entre “ellos” y “nosotros” que manifiestan los entrevistados, no emerge así desde las diferencias económicas *per se*, sino más bien desde la relación misma que se ha forjado entre locales y migrantes. Como sugieren los resultados, esa diferenciación que hacen los locales está enraizada en un sentido de desplazamiento simbólico de las posiciones de poder y el consiguiente reclamo de autenticidad que despliegan como reacción a ese proceso.

8. Conclusión. Migración por estilo de vida y comunidades segregadas: espacios abiertos al cambio.

En este artículo se examinó cómo opera la segregación sociocultural en una pequeña localidad suburbana que ha sido objeto de migración por estilo de vida durante el último decenio. Se ha comprobado que paralelo al arribo de nuevos vecinos, se ha desarrollado un proceso de desplazamiento de la población que históricamente ha habitado en el sector y un incremento en la mixtura social del mismo, dado el arribo de sujetos preferentemente de clase media y alta. Estos resultados sugieren que el lugar está experimentando un proceso de gentrificación, pero que a diferencia de lo que ocurre en los espacios urbanos, ha estado motivado por migrantes que arrastran un discurso ecologista activo. Dicho grupo es reconocido, primero, como una comunidad homogénea en términos del estilo de vida, y segundo, como extraña, por cuanto sus prácticas cotidianas se alejan de las que históricamente han caracterizado a los habitantes locales. Este panorama configura una distinción social entre lugareños y migrantes que imposibilita la construcción de una comunidad diversa y cohesionada y que se refuerza a partir de

reclamos de autenticidad sobre el territorio en el que habitan ambos grupos.

Al igual que la literatura existente, los resultados indican que la migración por estilo de vida puede inducir procesos de segregación sociocultural en los lugares de acogida. Sin embargo, los resultados también muestran que dicha segregación no se explica *per se* por la diversidad socioeconómica que induce este tipo de migración, sino que más bien emerge a partir de la relación cotidiana entre los grupos. Este resultado lleva a situar el origen y mantenimiento de la segregación a nivel microsocial y no en estructuras determinadas por la clase social. Como Bauman (2002) ha argumentado, la clase social hoy ha perdido relevancia para explicar las identidades colectivas y en ese contexto, como ilustra este artículo, el estilo de vida y los reclamos de autenticidad toman fuerza para entender el surgimiento de distinciones sociales.

Ahora bien, esto no significa que la clase social esté completamente ausente de las relaciones sociales, ya que puede estructurar los estilos de vida (Bourdieu 2002) y valores individuales (Inglehart 1990). Lo que los resultados sugieren es que a pesar de que la clase influye en la manera en que los sujetos se relacionan con otros, esta no es una categoría que determine por si sola las relaciones sociales. La manera en que se produce el contacto entre residentes en la cotidianidad, parece ser un elemento más importante que la clase en la cohesión social de una comunidad socioeconómicamente diversa.

Un resultado llamativo en esta investigación –y que sustenta futuras investigaciones– es que, a pesar de la existencia de segregación sociocultural y formas de distinción social, no se verifican conflictos activos en el lugar.

Este resultado reafirma el argumento de que la diversidad socioeconómica no tiene que inducir necesariamente conflictos a partir de la estructuración de clase. Así, dado que la segregación es un proceso anclado a nivel microsocial, este no tendría que ser necesariamente un fenómeno inevitable. De hecho, como ilustra el caso de estudio, la comunidad –más allá de sus diferencias socioeconómicas– se podría articular de forma conjunta sobre la base de una misma valoración del paisaje y la naturaleza, así como también sobre la defensa de lo prístino de un lugar crecientemente acosado por la mercantilización y el negocio inmobiliario. Se podrían desarrollar así “alianzas improbables” (Grossman 2005) que terminen cohesionando la comunidad más allá de sus diferencias. Aquí emerge un espacio de intervención política interesante que es necesario aprovechar con el fin de reducir la segregación en lugares que avanzan en diversidad producto del arribo de nuevos vecinos, sean en entornos urbanos o rurales. Sin embargo, sin espacios de encuentro donde migrantes y habitantes locales se puedan reconocer como pares, en posiciones similares y sin disputas de poder, se limita la posibilidad de construir cohesión social.

La noción “reclamo de autenticidad” es útil para entender cómo opera la segregación

sociocultural en lugares receptores de migración por estilo de vida. Así como los migrantes suelen reclamar naturaleza, conservación y respeto ambiental (Benson 2013), el reclamo de los lugareños se sustenta en la ocupación histórica del lugar. Dichos reclamos –que pueden tomar las más diversas formas– definen el núcleo y los límites de las aspiraciones y prácticas cotidianas de quienes conviven en un mismo lugar y que, como ocurre en Los Riscos, se separan simbólicamente. La existencia de diferentes reclamos de autenticidad no es un fenómeno exclusivo a los lugares receptores de migración por estilo de vida, sino que también puede ser encontrado en barrios urbanos gentrificados, en donde conviven sujetos portadores de diferentes rationalidades, intereses y estilos de vida. Esto último es importante en términos de la investigación futura, especialmente en Chile y Latinoamérica donde estos fenómenos están poco estudiados aún. A pesar de que autores han criticado el uso del concepto gentrificación para explicar los cambios en zonas rurales, son varias las similitudes que tiene este fenómeno con aquello que ocurre en espacios urbanos. Se necesita más reflexión e investigación orientada específicamente hacia el reconocimiento de las diferentes “geografías de la gentrificación” (Phillips 2004), como también avanzar en una conceptualización de este fenómeno adecuada para el hemisferio sur (López-Morales 2018).

Bibliografía

- Ariztía, T. 2009. "Arreglando la casa. La cultura de la movilidad en Chile". En Pérez, F. & Tironi, M. *Espacios, prácticas y cultura urbana* (pp. 222-240). Santiago: Arq.
- Bauman, Z. 2002. *Modernidad líquida*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bayón, M. y Saraví, G. 2013. "The cultural dimensions of urban fragmentation: Segregation, sociability, and inequality in Mexico City". *Latin American Perspectives*, 40(2), 35-52
- Bell, D., y Jayne, M. 2010. "The creative countryside: Policy and practice in the UK rural cultural economy". *Journal of rural studies*, 26(3), 209-218.
- Bennett, D. 2010. "Creative migration: A Western Australian case study of creative artists". *Australian Geographer*, 41(1), 117-128.
- Benson, M. 2013. "Living the "Real" Dream in la France profonde?: Lifestyle Migration, Social Distinction, and the Authenticities of Everyday Life". *Anthropological Quarterly*, 86(2), 501-525.
- Benson, M. y O'reilly, K. 2009. "Migration and the search for a better way of life: a critical exploration of lifestyle migration". *The sociological review*, 57(4), 608-625.
- Bernt, M. 2018. "Gentrification between urban and rural". *Dialogues in Human Geography*, 8(1), 31-35
- Bourdieu, P. 2002. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D.F: Taurus.
- Cassiers, T. y Kesteloot, C. 2012. "Socio-spatial inequalities and social cohesion in European cities". *Urban Studies*, 49(9), 1909-1924.
- Espinosa, V. y Barozet, E. 2009. "¿De qué hablamos cuando decimos "clase media"? Perspectivas sobre el caso chileno". En Joignant, A., y Güell, P. *El arte de clasificar a los chilenos. Enfoques sobre los modelos de clasificación en Chile* (pp. 103-130). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales
- Florida, R. 2005. *Cities and the creative class*. New York: Routledge.
- Goffman, E. 1974. *Frame analysis: An essay on organization of experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- González, R. 2011. "Los procesos de migración de amenidad y la competitividad de destinos turísticos de montaña del oeste canadiense y de la Norpatagonia argentina". *Estudios y perspectivas en turismo*, 20(5), 1102-1122.
- González, R., Otero, A., Nakayama, L. y Marioni, S. 2009. "Las movilidades del turismo y las migraciones de amenidad: problemáticas y contradicciones en el desarrollo de centros turísticos de montaña". *Revista de Geografía Norte Grande*, (44), 75-92.
- Grossman, Z. 2005. "Unlikely alliances: treaty conflicts and environmental cooperation between Native American and rural white communities". *American Indian culture and research journal*, 29(4), 21-43.
- Halfacree, K. 2018. "From Ambridge to the world? Class returns to rural population geographies". *Dialogues in Human Geography*, 8 (1), 26-30.
- Hayes, M. 2015. "Into the universe of the hacienda: lifestyle migration, individualism and social dislocation in Vilcabamba, Ecuador". *Journal of Latin American Geography*, 14 (1), 79-100.
- Hidalgo, R. y Zunino, H. 2011. "Negocio inmobiliario y migración por estilos de vida en la Araucanía lacustre: la transformación del espacio habitado en Villarrica y Pucón". *AUS*, (11), 10-13.
- Inglehart, R. 1990. *Culture Shift*. New Jersey: Princeton University Press.
- Inzulza-Contardo, J. 2012. 'Latino gentrification'? Focusing on physical and socioeconomic patterns of change in Latin American inner cities". *Urban Studies*, 49(10), 2085-2107
- Janoschka, M. 2009. "The contested spaces of lifestyle mobilities: regime analysis as a tool to study political claims in Latin American retirement destinations". *Die Erde*, 140(3), 251
- Janoschka, M., Sequera, J. y Salinas, L. 2014. "Gentrification in Spain and Latin America—A critical dialogue". *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(4), 1234-1265.
- Kordel, S. y Pohle, P. 2018. "International Lifestyle Migration in the Andes of Ecuador: How Migrants from the USA Perform Privilege, Import Rurality and Evaluate Their Impact on Local Community". *Sociología Ruralis*, 58(1), 126-146.
- Korpela, M. 2014. "Lifestyle of freedom? Individualism and lifestyle migration". En Benson, M., y Osbaliston, N. *Understanding lifestyle migration* (27-46). London: Palgrave Macmillan.
- López-Morales, E. 2013. "Gentrificación en Chile: aportes conceptuales y evidencias para una discusión necesaria". *Revista de Geografía Norte Grande*, (56), 31-52.
- López-Morales, E. 2018. "A rural gentrification theory debate for the Global South?". *Dialogues in Human Geography*, 8(1), 47-50.
- Manzi, T. y Smith-Bowers, B. 2005. "Gated communities as club goods: segregation or social cohesion?". *Housing Studies*, 20(2), 345-359.
- Marchant, C. 2017. "Lifestyle Migration and the Nascent Agroecological Movement in the Andean Araucanía, Chile: Is It Promoting Sustainable Local Development?". *Mountain Research and Development*, 37(4), 406-414
- Marchant, C. y Rojas, F. 2015. "Transformaciones locales y nuevas funcionalidades económicas vinculadas a las migraciones por amenidad en la Patagonia chilena. El caso de Malalcahuello, una villa de montaña". *Journal of Alpine Research*, 103(3).
- Massey, D. y Denton, N. 1988. "The dimensions of residential segregation". *Social forces*, 67(2), 281-315.
- Matarrrita-Cascante, D., y Stocks, G. 2013. "Amenity migration to the global south: Implications for community development". *Geoforum*, 49, 91-102.
- Matarrrita-Cascante, D., Zunino, H., y Sagner-Tapia, J. 2017. "Amenity/Lifestyle Migration in the Chilean Andes: Understanding

- the Views of "The Other" and Its Effects on Integrated Community Development". *Sustainability*, 9(9), 16-19.
- Matossian, B., Zebryte, L., y Zunino, H. 2014. "Europeos y estadounidenses en la Norpatagonia andina: nuevas experiencias". *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 237-259.
- Méndez, M. 2014. "Una tipología de los nuevos habitantes del campo: aportes para el estudio del fenómeno neorural a partir del caso de Manizales, Colombia". *Revista de Economía e Sociología Rural*, 51, 31-48.
- Monkkonen, P. 2012. "La segregación residencial en el México urbano: niveles y patrones". *Eure*, 38(114), 125-146.
- Nates, B. 2008. "Procesos de gentrificación en lugares rururbanos: presupuestos conceptuales para su estudio en Colombia". *Antropol.social*, (10), 253-269.
- Nogué, J. 1988. "El fenómeno neorural". *Agricultura y Sociedad*, 47, 145-175.
- Okuda, M. y Gómez-Restrepo, C. 2005. "Métodos en investigación cualitativa: triangulación". *Revista colombiana de Psiquiatría*, 34(1), 118-124.
- Otero, A. Zunino, H. y Rodríguez, M. 2017. "Las tecnologías socioculturales en los procesos de innovación de los migrantes de amenidad y por estilos de vida: El caso del destino turístico de Pucón, Chile". *Revista de Geografía Norte Grande*, (67), 211-233.
- Phillips, M. 2004. "Othergeographies of gentrification". *Progress in human geography*, 28(1), 5-30.
- Phillips, M. 2005. "Differential productions of rural gentrification: illustrations from North and South Norfolk". *Geoforum*, 36(4), 477-494.
- Rasse, A. 2015. "Juntos pero no revueltos: procesos de integración social en fronteras residenciales entre hogares de distinto nivel socioeconómico". *Eure*, 41(122), 125-143.
- Ruiz-Tagle, J. 2016. "La persistencia de la segregación y la desigualdad en barrios socialmente diversos: un estudio de caso en La Florida, Santiago". *Eure*, 42(125), 81-108.
- Ruiz-Tagle, J., Labbé, G., Rocco, V., Schuster, J. y Muñoz, J. 2018. *Recuperación de plusvalía para financiar la inserción de viviendas sociales en barrios consolidados*. Centro de Políticas Públicas UC.
- Sabatini, F., Cáceres, G., y Cerda, J. 2001. "Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción". *Eure*, 27(82), 21-42.
- Sabatini, F., Robles, M. S., y Vásquez, H. 2009. "Gentrificación sin expulsión, o la ciudad latinoamericana en una encrucijada histórica". *Revista 180*, (24).
- Sánchez, R. 2017. "Leisure-tourism and amenity migration: transformations observed in the semiarid mountain region of Northern Chile". *Journal of Tourism and Cultural Change*, 1-16.
- Saraví, G. A. 2008. "Mundos aislados: segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México". *Eure*, 34(103), 93-110.
- Stockdale, A. 2010. "The diverse geographies of rural gentrification in Scotland". *Journal of Rural Studies*, 26(1), 31-40.
- Trimano, L. 2017. "Paisajes y gringos: Neoruralidad serrana, transformaciones relacionales e identidades emergentes". *Chungará*, 49(3), 461-471.
- Urrutia-Mosquera, J., López-Ospina, H., Sabatini, F. y Rasse, A. 2017. "Tolerancia a la diversidad y segregación residencial. Una adaptación del modelo de segregación de Schelling con tres grupos sociales". *Eure*, 43(130), 5-24.
- Vergara-Erices, L., y Garín, A. 2016. "Vivienda social y segregación socioespacial en una ciudad pequeña: el caso de Angol, Chile". *Polis*, 15 (44).457-486.
- Vergara, L., Rozas, M. y Zunino, H. 2013. "Los imaginarios urbanos y la arquitectura de Puerto Varas: encrucijada entre lo local y lo global". *AUS*, (14), 19-22.
- Vignoli, J., y Rowe, F. 2017. "¿Contribuye la migración interna a reducir la segregación residencial?: el caso de Santiago de Chile 1977-2002". *Revista Latinoamericana de Población*, 11(21), 7-46.
- Villarreal, A. y Silva, B. 2006. "Social cohesion, criminal victimization and perceived risk of crime in Brazilian neighborhoods". *Social Forces*, 84(3), 1725-1753.
- White, M. 1983. "The measurement of spatial segregation". *American journal of sociology*, 88(5), 1008-1018.
- Zunino, H., Hidalgo, R., y Marquardt, E. 2011. "Vivienda social y segregación espacial en la Ciudad de Pucón, Chile: entre el enclaustramiento y la integración con el hábitat turístico". *Revista INVI*, 26(71), 15-55.
- Zunino, H. y Huiliñir, V. 2017. "Utopías Modernas y posmodernas en el Sur de Chile: rupturas y continuidades". En: Sánchez, R., Hidalgo, R. y Arenas, F. (Eds.) *Re-conociendo las geografías de América Latina y el Caribe* (pp. 157-182). Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Pertenencia y exclusión social en Bariloche en clave devocional (1907-2017)

Membership and social exclusion in Bariloche in a devotional key (1907-2017)

BARELLI, ANA INÉS*

NICOLETTI, MARÍA ANDREA**

Resumen

Este trabajo se propone analizar acciones de pertenencia y lógicas de exclusión social en San Carlos de Bariloche a partir de la primera advocación mariana elegida en el poblado: la Inmaculada Concepción (1907) desde sus procesiones y peregrinaciones en la ciudad.

La Inmaculada fue la Patrona de la primera capilla fundada por los Salesianos y la élite empresarial chileno europea pertenecientes al catolicismo orgánico. Las procesiones de la Inmaculada “fundadora”, marcaron territorialidad a partir de 1925 en el centro de la ciudad y de cara al lago. Hacia la década de 1990 la comunidad de migrantes paraguayos trasladó a Bariloche una Inmaculada bajo la advocación de Caacupé. Esta Inmaculada “migrante” de fuerte impronta popular, disputó a través de sus peregrinaciones un espacio diferenciado, periférico y alejado del circuito turístico de la Inmaculada “fundadora”, resignificando a través de sus prácticas religiosas la “paraguayidad” de esta comunidad en el lejano sur.

Palabras clave: Bariloche, Inmaculada. Caacupé, peregrinaciones, identidades sociales.

Abstract

This work intends to analyze actions of belonging and logics of social exclusion in San Carlos de Bariloche from the first Marian invocation in the village: The Immaculate Conception (1907) from their processions and pilgrimages in the city. The Immaculate was the Patroness of the first chapel founded by the Salesians and the business Chilean-European elite belonging to organic Catholicism. The processions of the “founding” Immaculate marked territoriality from 1925 at the center of the city and the lake. Towards the 1990s, the Paraguayan migrant community moved to Bariloche an Immaculate under the patronage of Caacupé. Such “Migrant Immaculate” of strong popular imprint disputed through her pilgrimages a differentiated space, peripheral and far from the touristic circuit of

* CONICET/Instituto en Diversidad Cultural y procesos de Cambio (IDyPCa)/Universidad Nacional de Río Negro. inebarelli@hotmail.com

** CONICET/Instituto en Diversidad Cultural y procesos de Cambio (IDyPCa)/Universidad Nacional de Río Negro. mariaandreaicoletti@gmail.com

the “founding” Immaculate, resignifying through religious practices the “paraguayidad” of this community in the distant south.

Keywords: Bariloche, Immaculate, Caacupé, pilgrimages, social identities.

1. Introducción

La devoción a la Virgen María constituye una de las prácticas centrales del catolicismo. Esta devoción surge inmersa en profundos debates cuyos puntos cruciales fueron: la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854, por el que se proclamaba a la Virgen concebida sin pecado y la Asunción de María en cuerpo y alma en 1950. Esta devoción, a diferencia de otras, tiene la virtud de adaptarse y asumir la singularidad de los diversos lugares en donde se la venera. Esta ductilidad, que se manifiesta en sus diferentes advocaciones, le imprime características tanto territoriales como poblacionales, lo que a decir de Ameigeiras (2014) proporciona “cercanía y proximidad y por lo tanto la superación de distanciamientos con un Dios lejano o con una jerarquía demasiada separada de los sentires y problemas de las mujeres y hombre del pueblo” (Ameigeiras 2014: 175). En América la devoción mariana se instaló y expandió con la conquista sustentada en la evangelización, pero profundamente arraigada en las tramas culturales preexistentes a la colonización. Para los pueblos originarios americanos la presencia de las deidades femeninas como la Pachamama, la madre tierra, poseían un profundo significado donde la imagen de la mujer está estrechamente vinculada a la fecundidad humana y de la tierra. Este sincretismo se materializó en

imágenes planas y de bulto, que adquirieron formas, gestos y colores relacionadas con las particularidades de las comunidades de fieles y sus localidades, que le otorgaban una singularidad especial (Ameigeiras 2014). De esta manera la devoción a la Virgen María se constituye como un símbolo poseedor de densidad significativa que le posibilita articularse con facilidad con otras tramas religiosas donde lo femenino posee relevancia y donde, siguiendo a Fogelman “los aspectos cambiantes y las diferentes coordenadas del culto mariano nos enfrenta a la complejidad del accionar de los actores sociales con sus conflictos (...) y a un proceso de conquista, acumulación y/o resistencia del poder que se encuentra distribuido irregularmente en una especie de retícula social compleja” (2006:6). Así, por ejemplo no solo surgen advocaciones sincréticas, “pensadas por la Iglesia para ser apropiadas por los indígenas y los grupos mestizos para lograr su incorporación a la fe”, (Mora Rivera y Odore Correa 2011:72) sino que también refieren a producciones colectivas de lo religioso, atravesadas por factores de clase, etnicidad y nacionalidad (Wright, 2009; Martín, 1997) que, en algunos casos, son movilizadas por sus creyentes a otras latitudes y sometidas a procesos de resignificación cultural y reconfiguración espacial (Giorgis 2004; Sassone 2009; Barelli, 2013).

La ciudad de San Carlos de Bariloche, ubicada en las zonas próximas al río Limay y al Lago Nahuel Huapi, se encuentra al oeste de la provincia de Río Negro, sobre los andes patagónicos y en lo que se denomina regionalmente como la Norpatagonia. Constituye desde sus orígenes, a fines del siglo XIX, una ciudad conformada por diferentes desplazamientos poblacionales, siendo especialmente importante la presencia

chilena¹ y la migración interna provenientes de distintas provincias del país. En un segundo plano se registra el ingreso de migrantes europeos como italianos, españoles y alemanes, en los períodos de postguerra, que constituyen núcleos particulares a través de sus asociaciones, y actualmente, una creciente migración latinoamericana proveniente de países como Bolivia y Paraguay, entre otros. En trabajos anteriores² hemos advertido que en la ciudad se entrecruzan diferentes advocaciones marianas que se identifican con los procesos de construcción identitaria de la sociedad, a la que caracterizamos como aluvional y con asentamiento fragmentado. La desigualdad social que se retroalimenta con los mecanismos de exclusión, ha generado una ciudad con fuertes niveles de fragmentación espacial, impuesta no solo por el desarrollo urbano y por las políticas públicas de vivienda y plantificación sino también por los mismos migrantes que “se agruparon y reforzaron su identidad migrante en el destino” (Matossian 2012: 281). En función de ello, en esta oportunidad nos interesa analizar cuáles han sido las acciones de pertenencia y las lógicas de inclusión o exclusión social de dos advocaciones³ marianas que, si bien comparten el mismo título mariano⁴, son dos

¹ En su mayoría chilenos de origen alemán provenientes de la zona de Llanquihue (Méndez 2007; Matossian 2012)

² Ver Nicoletti y Barelli (2012, 2014, 2015)

³ Las advocaciones son las formas de nombrar a la Virgen en relación a sus fenómenos taumátúrgicos (Presentación, Anunciación, etc) o bien a sus apariciones, sus dones, sus atributos y los lugares geográficos y santuarios, o sea lugares santos desde una mirada hagiotoponímica (López Santos, 1969:579-214), que generan cofradías y patrocinios.

⁴ “Los títulos marianos” indican un aspecto del Misterio de Cristo, así como la realidad eclesial” (Esquerda Bifet, 1998: 460): María Madre (filiación de Cristo), María Inmaculada (sin pecado original ni personal) y María Asunta (victoria de Cristo sobre la muerte)

Inmaculadas, operan cultural y socialmente de forma diferente en el espacio local.

La Inmaculada Concepción, ha sido la primera advocación mariana elegida como patrona del poblado (1907). Esta advocación particular, dogma de la Iglesia desde 1854, fue promovida desde la élite empresarial chileno europea, en función de la afirmación del catolicismo orgánico en un territorio de frontera. Su demarcación territorial, a través de la peregrinación, impulsada por esta misma élite conservadora en la década de 1930, refuerza el imaginario de la Suiza Argentina⁵, de cara al lago vinculada al proyecto del nacionalismo católico. En este contexto, la Inmaculada y su parroquia permanecen como símbolo de los orígenes católicos del poblado vinculados a la élite urbana, operando como matriz identitaria de la ciudad, distribuyendo poder y creando territorialidad. Esta impronta de la Inmaculada “fundadora” en los años 1990, fue puesta en tensión a partir del traslado de la comunidad⁶ paraguaya de otra Inmaculada que tiene como advocación a Caacupé. Esta Inmaculada “migrante” no solo se resignifica culturalmente y canaliza una identidad paraguaya o una “paraguayidad” en el lugar de destino,

⁵ “Suiza argentina” como la tierra de “pioneros europeos” constituye uno de los imaginarios en el discurso hegemónico sobre Bariloche. En el proceso histórico denominado por Dimitriu como de turistificación, la “Suiza argentina” evocaba a la inmigración europea en consonancia al racismo decimonónico y de “aristocratización”. Navarro Floría y Vebjsberg, suman a esta calificación el acompañamiento del proceso de urbanización de la colonia agrícola pastoril que pone en valor la tierra para el mercado inmobiliario, mediante operaciones políticas y sociales a favor de esta “gentry”. Elite de poder que influyó en la construcción identitaria de la ciudad.

⁶ En consonancia con la idea de Brow (1990), abordamos el concepto de comunidad como un grupo de personas que comparten un sentido de pertenencia desde el conocimiento y el afecto. De acuerdo a este autor, observamos en este colectivo un proceso de “comunalización” donde los migrantes construyen pautas de pertenencias y consolidan una “comunidad” en el destino.

sino que también interpela a la Inmaculada “fundadora” a partir de su vínculo estrecho con los sectores populares y desde la demarcación territorial de un circuito religioso diferencial, alejado del lago y más próximo a la periferia de la ciudad.

En función de ello, nos proponemos analizar a la Virgen Inmaculada desde su advocación y desde su particular práctica cultural: las peregrinaciones en Bariloche. Desde su advocación analizaremos la identificación de este singular título y su elección como símbolo de la primera presencia católica en el poblado con la construcción de la capilla. En contraposición incorporaremos a este análisis el traslado de una Inmaculada particular: la Virgen de los paraguayos en la advocación de Caacupé en la década del ‘90. Desde la peregrinación observaremos como la Inmaculada “fundadora” y la “migrante” (Caacupé), operan configurando identidades fragmentadas y construyendo espacios sagrados diferenciados.

La metodología que utilizaremos en esta oportunidad es de tipo cualitativa a través del análisis de fuentes escritas (crónicas de la parroquia Inmaculada Concepción y Archivo del Obispado de la Diócesis de San Carlos de Bariloche); orales (entrevistas a sacerdotes y obispo, a referentes migrantes devotos y a devotos no migrantes) y audio-visuales (fotografías de imágenes marianas de bulto, peregrinaciones y misas obtenidas en el trabajo de campo realizado).

2. La Inmaculada Concepción en Bariloche. Origen, títulos y advocaciones

2.1 La primera capilla en el poblado (1907)

Cuando Bariloche era una colonia agrícola pastoral⁷, poblada por chilenos del sur y gerenciada por comerciantes, también chilenos de origen alemán, que poblaban el lago Llanquihue (1895), la Congregación Salesiana estableció su primer nodo educativo misionero⁸ en Junín de los Andes (1892), desde donde proyectaba “abrir al menos otro centro de misión en S. Carlos de Bariloche y destinar dos parejas de misioneros tanto a Junín como a S. Carlos y entonces se podría hacer sino todo, al menos gran parte de cuanto tenemos que hacer” (ACS F066 Visita extraordinaria Pietro Ricaldone, 1909). Como se había logrado en Junín, el proyecto salesiano buscaba fundar una capilla para atender desde allí a la población rural, mayoritariamente indígena, y construir un Colegio católico para la educación de la niñez de ambos sexos” (ASP Crónicas de la Casa San Carlos de Bariloche, 22/1/1907:f. 31), en un espacio en el que ya había educación protestante y se imponía la educación laica y

⁷ El gobierno nacional fundó en 1902 por decreto la Colonia Agrícola Ganadera del Nahuel Huapi.

⁸ Los Salesianos son una congregación de sacerdotes y laicos fundada por Juan Bosco en 1859 en Turín, Italia y aprobada en 1869 por la Santa Sede. La Congregación fue denominada por el mismo Don Bosco como *Pía Sociedad* bajo la advocación de San Francisco de Sales y sus miembros se denominaron comúnmente como “Salesianos de Don Bosco” (sdb). En 1871 María Dominga Mazzarello fue la cofundadora de la rama femenina, denominada “Hijas de María Auxiliadora” (fma). Los Salesianos e Hijas de María Auxiliadora desde 1880 instalaron escuelas y un circuito de misiones volantes y reducciones en la Patagonia que se articularon con las del territorio chileno. El padre Milanesio, que cruzó numerosas veces la cordillera, trajo desde Chile a las Hijas de María Auxiliadora y fundó su centro de misión en Junín de los Andes en 1892, vinculándose con Bariloche entre 1901 y 1907, a través del misionero salesiano Zacarías Genghini.

“argentinizadora” del Estado con la ley 1420 (Teobaldo y Nicoletti 2007).

La iniciativa de dotar a Bariloche de una primera capilla católica la tuvieron los “vecinos caracterizados” del poblado, que constituyeron la “aristocracia local” ya que tenían el poder económico y los vínculos políticos que les permitían “defender sus intereses” (Teobaldo y García 1997: 265. “Estos grupos dominantes, fundamentalmente comerciantes, invertían en tierras y ganado, generaban proyectos productivos y disputaban el poder político local-Consejos Municipales y Juzgados de paz-, mediante la integración de agrupaciones vecinales, proto-partidos o -avanzado el siglo XX- filiales de partidos con estructura nacional. A su vez participaban activamente en el espacio social creando clubes, asociaciones, impulsando escuelas y prohijando o fundando periódicos y diarios vinculados con la defensa de sus intereses” (Ruffini 2017:35). En este caso, los miembros de la comisión pro templo participaba mayoritariamente en torno a la empresa Chile–Argentina. “Empresa de capitales transnacionales (que) se estableció como el principal antecedente económico y político en la Norpatagonia argentino chilena. Asentada en un espacio de bajo control burocrático por parte de los estados con soberanía, la empresa estableció marcos y normas propias que le permitieron ejercer verdadera soberanía y negociar políticamente con los Estados involucrados, cual fuera un tercer sujeto de derecho” (Méndez y Muñoz 2013:176).

La alianza entre la élite local y la Iglesia se materializó en la presencia física de la capilla que alentó y secundó el superior de la Congregación en la región, Esteban Pagliere:

por los nobles y cristianos anhelos de dotar a Bariloche de una Iglesia a cuya sombra se reunirán sus hijos en los días clásicos de la Religión y de la Patria, evocando el recuerdo de sus padres que aún a costa de sacrificios edificaron una morada de Dios. Ruégole, pues, quiera presentar mis sinceras felicitaciones a las beneméritas comisiones de damas y caballeros por esa empresa tan cristiana como civilizadora y principalmente al señor Presidente titular don Luis Horn por el generoso propósito de adelantar a la comisión 9000 \$ a nombre de la “Compañía Chile Argentina. (ASPCCSCB3/10/1906 f.27).

La comisión estaba presidida por el gobernador del Territorio, que también gestionaba fondos en el Congreso de la Nación para la capilla. Quien revisaba el presupuesto era nada menos que Primo Capraro, empresario y principal accionista de la empresa Chile Argentina (Méndez y Muñoz 2013). Pero fue Luis Horn el apoderado de la empresa Hube y Achelis de Puerto Montt, quien propuso “adelantar los fondos necesarios para la construcción de la Iglesia con la condición de que venga un padre de la Congregación Salesiana a dirigir los trabajos y atender los demás negocios” (APS CI 25/7/1906: f. 26). Esta condición ocasionó una negociación “ad hoc” entre Capraro y Horn y también con la Congregación salesiana, qué si bien ofreció la supervisión de Genghini y Milanesio por turnos, no prometió un misionero fijo en la capilla.

Acto seguido y a pedido del Sr. Presidente D Luis Horn se procedió hacer constatar en la presente acta que el mencionado Señor Presidente con el fin de no perjudicar a la comisión, generosamente ofreció al Sr. Capraro abonarle todos los gastos que puede haber tenido con la condición que le devuelvan el contrato. A esta proposición contestó Capraro, aceptar la propuesta del Sr.

Horn (...) que haya conformidad unánime en la comisión y al mismo tiempo que indemnización que el este en conformidad con el importe de la indemnización. También se hace constar en la presente acta y a pedido del Sr. Vocal Benito Crespo que el dinero que la Compañía Chile Argentina adelanta para la construcción de Iglesia le sería devuelto con las limosnas, suscripciones (sic) y etc que el padre cura podrá recoger" (APS CI 25/7/ 1906, f.26).

Fue Genghini quien trató con el departamento de Tierras y Colonias de Buenos Aires el solar elegido (A manz 36) (APS, CCI, 20/1/1907, f.31 y Telegrama 26/12/06). Aunque Tierras y Colonias sólo concedió un terreno dentro de la manzana (APS, CI, 18/1/1907 f. 31). Esta alianza institucional se concretó como hemos observado en las Crónicas, entre la élite y los Salesianos, pero tuvo diferencias notables hacia 1913 cuando dos vecinos inmigrantes comerciantes de la compañía comercial ganadera "Chile Argentina", con residencia en Bariloche que seguían la ruta de los lagos en su actividad comercial, se quejaban ante la Santa Sede por la falta de atención de la Congregación objetando que "esta iglesia ha servido solo para realizar las ceremonias religiosas cuando un sacerdote católico pasa por aquí a lo largo de uno de sus viajes (...) (Archivo Propaganda Fide NS vol 581. Doc. 245: Carta del Señor Don A. Nichell. Compañía Inglesa. Pilcañyeu- Rio Negro al Colegio Propaganda Fide, Bariloche, 16 de junio de 1913)⁹. Aunque Tierras y Colonias sólo concedió un terreno dentro de la manzana (APS CI 18/1/1907: f. 31).

La condición de Luis Horn y la insistencia de la comisión ante el Pro Vicario Pagliere de la presencia salesiana en Bariloche respondió a

proyectos diferentes. Mientras que, para los salesianos Bariloche seguía siendo un punto de misión del nodo de Junín, para los comerciantes era un centro estratégico que buscaban afianzar y dominar y que corrían peligro por esos años en pleno declive de la empresa Chile Argentina, por la guerra mundial. "En el marco de las disputas limítrofes¹⁰ con Chile, instante en el que la prensa porteña acusó directamente a los empresarios de la Hube y Achelis de agentes chilenos y llamó al Estado Nacional a intervenir" (Méndez y Muñoz 2013:176). Justamente al siguiente año de inicio de la guerra y poco antes que finalizara, los Salesianos decidieron transformar esa "posta misionera" de San Carlos de Bariloche, en centro definitivo y casa permanente con la colaboración de los estancieros: "El padre envío varias cartas a estancieros del campo pidiendo ayuda para pagar los gastos contraídos en la edificación de la casa de Misión y ensanche de la capilla de San Carlos de Bariloche" (ASP, CCSCB, Libreta de Crónicas de la Casa de Misión de San Carlos de Bariloche, 8/7/1915).

Los pobladores de Bariloche, especialmente los "vecinos caracterizados" que habían construido la capilla con fondos de la Empresa, lograron hacia 1914 que aquella capilla que se había fundado como una posta misionera fuera un centro católico permanente a cargo de los Salesianos.

Un año después en 1914 la capilla construida por la Chile Argentina quedó a cargo de un salesiano: el Padre Marchiori:

¹⁰ Nos referimos a los "Pactos de Mayo" (1902) por los que Argentina se compromete a no meterse en cuestiones de política exterior de la República de Chile. El marco general de estos pactos fue para la solución de diferentes límitrofes en aquellos casos en los que no hubiese acuerdo a través de una negociación directa. Otro de los convenios limitaba los armamentos para detener la carrera armamentista entre Chile y la Argentina.

“En fin, el pueblo en general se manifestó muy contento por la llegada y permanencia del cura en San Carlos de Bariloche (...). Durante el día el cura visitó varias familias anunciando su permanencia definitiva y agradeciendo las que habían enviado útiles para la casa y cocina (ASP CCSCB: Libreta de Crónicas de la Casa de Misión de San Carlos de Bariloche, 19 y 23 de marzo de 1915).

Esta “reinauguración” continuó con la contribución de “la Compañía Chilena Argentina en primera línea, después José García, Ermino Carro, Rubén Fernández, Cornelio, la señora de Juan Riveiro, la Señora de Alanís, varios turcos a los que le dieron efusivamente las gracias” (ASP CCSCB, Libreta de Crónicas de la Casa de Misión de San Carlos de Bariloche, 28/11/1915). El nodo salesiano en Bariloche se constituyó definitivamente en 1915 con la llegada del P. Julio Mauro quien junto con el hermano coadjutor José Caranta, que era enfermero y zapatero (ASP CCSCB: Libreta de Crónicas de la Casa de Misión de San Carlos de Bariloche, 10/11/ 1915), construyeron el primer Hospital, que fue creciendo, atendido por el Hermano Caranta (Nicoletti 2017 Informe STAN).

El P. Julio Mauro, destinado de forma permanente en la localidad en 1916, ratificó la elección del patronazgo mariano elegido por la comisión de 1907: La Inmaculada Concepción.

Nota importante habiendo entremos los registros de la comisión pro templo de Bariloche el día 24 de enero de 1916. Lego: Que el 16 de junio de 1907 se juntó la comisión para elegir el patrono de la iglesia bajo la presidencia del señor Luis Morchio, la comisión o ambas comisiones a unanimidad de votos resultó la Inmaculada Concepción de María y por segundo patrono

San Antonio de Padua (ASP CCSCB: Libreta de Crónicas de la Casa de Misión de San Carlos de Bariloche, 24/1/ 1916).

Sin embargo, las libretas de Crónicas de la Misión de San Carlos de Bariloche que comienza el P. Marchiori en 1915 y continúa el P. Mauro en 1916, se inician con un sello peculiar: la iconografía del primer Santo Patrono, San Carlos Borromeo, elegido junto a la Virgen Auxiliadora por los Salesianos en la colocación de la piedra fundamental de la capilla el 30 de enero de 1907. Esta marca simbólica de la Congregación formó parte del cruce de poder político, religioso y económico que tuvo como epicentro la capilla y que veremos a continuación en el siguiente apartado.

2.2. La elección de la primera advocación mariana en Bariloche: “La Inmaculada fundadora”¹¹ (1907)

La segunda materialización de esta alianza la constituyó la elección del patronazgo de la capilla en la Inmaculada Concepción. La imagen religiosa resulta, sin duda, una manifestación visual determinante. Su contenido real y profundamente simbólico logra un impacto social inmediato. Lo que nos interesa, “no es el estatuto de verdad de los enunciados religiosos, sino la relación que mantienen estos enunciados con el tipo de sociedad o de cultura que dan cuenta de los mismos. De esta forma se han convertido en síntomas, signos de algo distinto de lo que queremos decir” (Julià, 1974:139). No debemos olvidar tampoco como, particularmente en la Iglesia católica, las imágenes religiosas y su devoción están asociadas a la norma,

¹¹ Término que utilizamos para referirnos a la Virgen Inmaculada, la primera devoción elegida en los inicios del poblado de Bariloche.

a un discurso educativo homogeneizador y disciplinador. Las dos advocaciones marianas asociadas a la construcción de la capilla fueron la Virgen Auxiliadora, en el momento de la colocación y bendición de la piedra fundamental y la Inmaculada, tras la inauguración oficial y bendición del Templo. En el primer caso, fue el salesiano Genghini, gestor del templo, quien la bendijo bajo esta particular advocación salesiana, eligiendo como el santo patrono que la acompañaba, a San Carlos Borromeo, probablemente por el nombre completo del poblado, además de ser Borromeo el santo de la contrarreforma católica tras el surgimiento del protestantismo durante el siglo XVI.

El reverendo presbítero Zacarías Genghini de la Pía Sociedad Salesiana y misionero de esta región, legítimamente autorizado bendijo y colocó la piedra fundamental de esta iglesia católica bajo la advocación de Nuestra Señora Auxiliadora y San Carlos Borromeo (ASP CCSCB30/01/1907:36).

Pero, previamente al acto de bendición oficial con las autoridades el 19 de abril de 1908, “se procedió en la elección según la forma ordinaria, esto es, previa convocatoria de los vecinos del pueblo que fueran gustoso proclamar a su Santo Patrono” (ASP CCSCB 25/6/1907:24). Esta decisión certificada por el salesiano Genghini fue exactamente una asamblea general de los vecinos del pueblo, sino la reunión de los “miembros de ambas comisiones constructoras pro templo”, las que suscriben posteriormente el acta:

Declarada abierta la sesión, fue designado el secretario para que recogiera de cada uno de los presentes su voto verbal, resultando electo por unanimidad de votos la Inmaculada

Concepción de María, cuya fiesta se celebra el ocho de diciembre y como segundo patrono San Antonio de Padua (ASP, Crónicas de la Inmaculada. (ASP CCSCB16/6/1907:35).

El salesiano Domingo Milanesio frente a las comisiones y las autoridades “bendijo solemnemente la capilla de esta localidad bajo la Advocación de Nuestra Señora La Purísima Concepción (ASPCCSCB: 19/4/1908).

Las advocaciones de la Virgen María son tomadas como un dispositivo que nos permite construir un territorio devocional en clave identitaria y resignificar espacios reales y simbólicos como construcciones territoriales dinámicas. Estos espacios están diferenciados por su inclusividad o exclusividad social que, en cada contexto histórico pueden territorializar la advocación, marcando fronteras simbólicas dónde las ideologías se apropián de los iconos y los rituales y nos permiten resignificarlas localmente. Ambas advocaciones, la Auxiliadora y la Inmaculada, más allá de ser la misma Virgen, están íntimamente relacionadas en cuanto a sus significantes dentro de la Iglesia Católica¹². Su singularidad y su elección hace referencia al proceso de “comunalización” (Brown 1990) que cada grupo percibe como propio construido desde sus relaciones sociales, culturales e históricas.

La Auxiliadora, si bien es uno de los títulos más antiguos de la cristiandad¹³, fue resignificada por

¹² Según el estudio de Farioli sobre la Virgen Auxiliadora de Don Bosco, el fundador de los Salesianos eligió hacia 1863 una imagen de Santa María de la Victoria, unida a la defensa de la Iglesia y del Papa contra los herejes con la corona de doce estrellas que representa a la Inmaculada para la iconografía de la Auxiliadora de los Salesianos.

¹³ Desde el siglo IV después de Cristo, las comunidades cristianas y distintas figuras destacadas de la Iglesia entre los siglo IV y VI DC en la cristiandad de Oriente, dieron a la Virgen el nombre de

Don Bosco en Turín como Patrona y forjadora de la Obra salesiana, quién eligió para su iconografía atributos de la Inmaculada (Stella 1981). Don Bosco además acompañó especialmente al Papa Pío IX¹⁴ en la proclamación del dogma¹⁵ en el siglo XIX. La Inmaculada y la Auxiliadora son devociones asociadas a los “tiempos difíciles”: durante la unidad de Italia entre 1860 y 1862¹⁶ y en la Argentina entre 1879 y 1884¹⁷ (Nicoletti 2012). De amplia difusión en ambos continentes, incluso en las luchas por la independencia en el continente americano, la Inmaculada ha tenido una notable influencia que se evidencia en símbolos nacionales (Temporelli, 2008:43). Su simbología ensambla perfectamente con la situación de la Patagonia como “tierra de infieles”, “capaz de enfrentarse con la fuerza

“Auxiliadora” con los siguientes sentidos: “La que trae auxilios venidos del cielo”, la de “Auxilio potentísimo” de los seguidores de Cristo, “Auxiliadora de los que sufren”, “Auxiliadora de los que rezan, exterminio de los malos espíritus y ayuda de débiles”; “Auxiliadora de los que gobiernan”; María es Auxiliadora de los que están en la tierra y la alegría de los que ya están en el cielo”; “Auxiliadora para conseguir la salvación. Auxiliadora para evitar los peligros”, “Auxiliadora en la hora de la muerte”, “Auxiliadora de los pobres”, “Auxiliadora contra los enemigos de la fe y de los ejércitos para que defiendan la patria”.

¹⁴ El Papa Pío IX fue un Papa muy cercano a la Congregación Salesiana. En su gobierno llevó adelante distintos actos referidos a la defensa doctrinal y la preservación de los Estados Pontificios amenazados por la unificación italiana.

¹⁵ El dogma de la Inmaculada Concepción, por la Bula *Ineffabilis Deus* de Pio IX en 1854, sostiene que la Virgen María, nació sin pecado original.

¹⁶ Nos referimos al momento en el que el Conde de Cavour en 1852 proclama el estado laico y la libertad religiosa. La Ley Sicardi sobre la inmunidad eclesiástica (1850). La ley Rattazzi que suprimió órdenes religiosas en 1854 y la inestabilidad en la que se encontraba el Papa en el Vaticano que lo llevaron en distintas oportunidades al exilio.

¹⁷ Nos referimos al período entre 1880 y 1884 en el que gobernaba Julio Roca, que previamente había realizado como ministro de Guerra la campaña de conquista de la Patagonia en 1879. Roca expulsó al Nuncio apostólico, se negó a reconocer el Vicariato y la Prefectura apostólica creadas por el vaticano en la Patagonia (1883) y promovió un conjunto de leyes denominadas laicas de educación común y matrimonio civil.

bruta destructora del mal, llegando a inspirar la lucha ante las fuerzas de la opresión” (Temporelli, 2008:143). Porello, posteriormente la Virgen Inmaculada fue venerada por Don Bosco como *Auxilium Christianorum* o “ayuda de los cristianos” (Stella 1981:160), resignificada como Patrona de su Congregación y de las misiones a la Patagonia¹⁸.

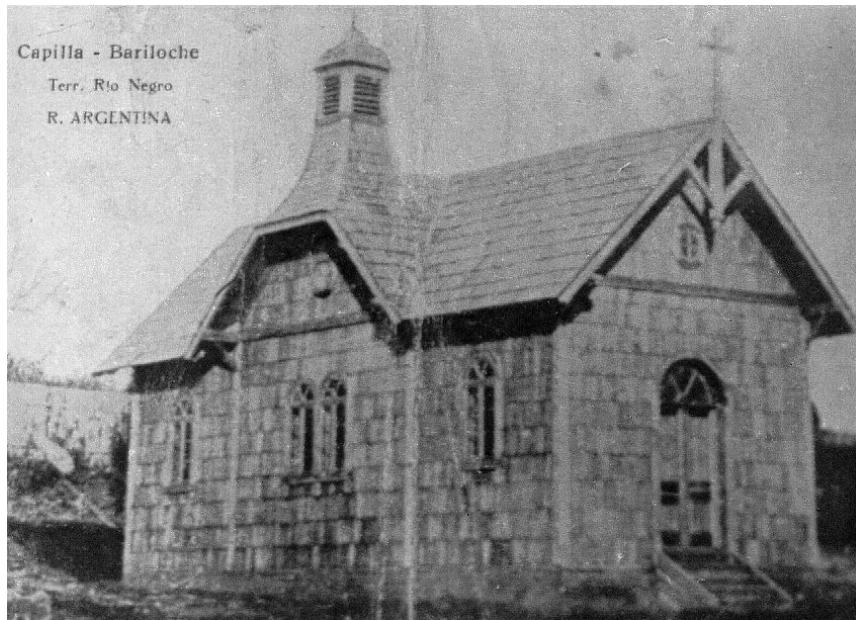
La presencia protestante inicial en la pequeña aldea barilochense, también reforzó la elección de la Inmaculada cuyo dogma resultó un punto de inflexión con el protestantismo y otros credos cristianos ya que en “el misterio de la Inmaculada Concepción (...) (donde) María aparece venerada en solitario, sin su hijo (Temporelli 2008:141).

La imagen donada por los vecinos del poblado de Bariloche, que procesionó a principios del siglo XX, fue “la efigie de Nuestra Señora de Lourdes, la Inmaculada” (ASP CCSCB8/12/1928: f.40). Una imagen que reafirma el dogma por su aparición en la Gruta de Lourdes en 1858¹⁹. De hecho, la preocupación por la difusión del dogma formó parte de los ritos locales y particulares: (...) estando la Iglesia repletísima exponiendo verdades con tanta claridad sobre el dogma de la Inmaculada Concepción que cautivaba la admiración de los creyentes” (ASP CCSCB 8/12/ 1930: f.63).

¹⁸ Desde el siglo IV después de Cristo, las comunidades cristianas dieron a la Virgen el nombre de “Auxiliadora”. El título orientado al Auxilio en los tiempos difíciles fue el que asoció Don Bosco en relación al contexto político y religioso de su época. Don Bosco eligió hacia 1863 para su representación iconográfica una imagen de Santa María de la Victoria, unida a la defensa de la Iglesia y del Papa contra los herejes con la corona de doce estrellas que representa a la Inmaculada (Farioli 2002). Su iconografía fue elaborada por Don Bosco y pintada en el retablo del Santuario de María Auxiliadora de Valdocco (Turín) por Tommaso Lorenzone. (Farioli, 2002).

¹⁹ El mensaje de la Virgen en la Gruta es: “Yo soy la Inmaculada Concepción”.

Figura 1: Fotos Capilla Inmaculada Concepción.
Archivo de la Parroquia de la Inmaculada Concepción y Archivo visual patagónico (1908)



Para las comisiones de Damas y Caballeros Pro Templo que conformaban la élite local, como ya hemos analizado, la Inmaculada resulta un símbolo adecuado para el desarrollo del catolicismo orgánico²⁰ que se afirma en la siguiente etapa en la localidad e identificaba a estos grupos (Mallimaci 1992): los colores de su vestido, la definición de su título mediante un dogma, su festividad declarada feriado el 8 de diciembre, son algunos de los símbolos que la posicionan como una Virgen patrona en tierras de frontera. Además, esta Virgen remitía a la primera misión jesuita transcordillerana en tiempo coloniales (Nicoletti 2014), aquella imagen que le envió el Virrey del Perú, Conde de

Lemus al misionero Nicolás Mascardi: “una bella imagen de la Purísima Virgen María, para que la colocase en la primera capilla que levantase entre los Poyas (...) tomándola por patrona de su misión (Enrich 1891: 742). Las crónicas de la capilla del primer poblado de Bariloche aluden a “la Inmaculada que desde 1793 se venera en la zona como consta del libro ‘Viajes de Fray Menéndez’, como he tenido oportunidad de leerlo. No es precisamente la misma imagen sino que en un libro se dice como un virrey del Perú había enviado a las misiones del lago Nahuel Huapi una estatua de la Inmaculada Concepción” (ASP CCSCB, 8/12/1928: f. 40)²¹.

²⁰ Mallimaci lo plantea como un catolicismo simbótico entre Iglesia y Estado, cuyos militantes se identifican con lo argentino y lo patriótico como base de la identidad nacional.

²¹ El estudio de Fonck publicado en 1900, sobre los viajes que hizo el franciscano Fray Francisco Menéndez entre 1791 y 1793 en búsqueda la Misión del Nahuel Huapi, cita al cronista jesuita F. Enrich, que también menciona el envío del Virrey de “medallas,

La elección de la Inmaculada por sobre la Auxiliadora de los Salesianos nos permite advertir “la influencia del imaginario (...) sobre las identidades individuales y colectivas, así como su estrecha relación con la legitimación del poder religioso como factor político” (Fogelman 2013: 10).

Como conformadora de identidad, “su dinámica de transformación histórica genera o fortalece identidades sociales en construcción, que en muchos casos por su extensión y masificación resultan fuente de identidades nacionales” (Mallimacci 1992). Esta construcción se visibiliza en la unanimidad del voto por una comisión entre los que se encontraban germano chilenos, italianos, españoles y libaneses entre otros. Es decir, esta advocación posibilitó un cierto consenso en la opción por un título mariano que va más allá de las advocaciones nacionales para la conformación de una aristocracia local, caracterizada en las fuentes parroquiales como “familias de arraigo” (ASP CCSCB 8 de diciembre de 1930: 63).

Sin embargo, en los años 1990 esta “identidad barilochense” que se muestra homogenizante y totalizadora, se puso en tensión con el traslado de otra Inmaculada que “rompe” e interpela ese molde conservador y elitista que durante varias décadas se sostuvo con la “Inmaculada fundadora”.

estampas y una imagen de la Virgen Purísima para la capilla de Nahuelhuapi”.

Figura 2: API. Carpeta de Fotos de Peregrinaciones y Procesiones. Peregrinación de la Inmaculada en San Carlos de Bariloche 1981. Imagen de la Virgen de Lourdes que se veneraba en la Parroquia.



2.3. La Inmaculada “migrante”²²: la Virgen de Caacupé (1993)

La Inmaculada “migrante” bajo la advocación Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé²³ se trasladó a principios de los años 1990 a San Carlos de Bariloche como una devoción con adscripción nacional y con un fuerte contenido social que se instaló en los sectores más pobres y desde ese lugar interpeló al espacio local.

²² Término que elegimos para referirnos a la Virgen de Caacupé, devoción trasladada por los migrantes paraguayos a la ciudad de Bariloche en el año 1993.

²³ Schenone (2008) señala que Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé es una Purísima cuya composición en la vestimenta difiere de la Inmaculada Concepción. El manto azul celeste está recogido debajo del brazo izquierdo como si flotara y une sus manos sobre el pecho. Posee una larga cabellera. La imagen se apoya sobre una esfera con el símbolo por excelencia de la Inmaculada: la serpiente y la media luna.

Desde el aspecto iconográfico, Nuestra Señora de Caacupé, es una Inmaculada Concepción de origen español²⁴ conocida como la “Patrona de Paraguay”.

Figura 3. Imagen de la “Nuestra Señora de los Milagros de Virgen de Caacupé”
Santuario de Caacupé a 55 km de Asunción,
Paraguay.



Fuente:<http://alparaguay.blogspot.com.ar/2010/10/virgen-de-caacupe-patrona-de-paraguay.html>

El origen de la advocación de Caacupé²⁵, se entrecruza con leyendas y relatos populares que son transmitidos de boca en boca en Asunción, ciudad capital de Paraguay. La Virgen de Caacupé la talló un artista nativo guaraní en el siglo XVII, luego de haber presenciado un “milagro”. Según la leyenda el artista nativo vivía en un pueblo llamado Tobatí de Paraguay evangelizado por los franciscanos. Un día el artista fue a buscar materiales para sus tallas y se vio acorralado por un grupo de mbayanes²⁶ que querían matarlo. El artista guaraní asustado se escondió detrás de un árbol y le rezó a la Virgen de la Inmaculada Concepción prometiendo que si se salvaba de sus perseguidores le tallaría una imagen del mismo tronco que lo había protegido. Los mbayanes pasaron delante del árbol donde se encontraba y no lo vieron (Reingold, 2000). Es a partir de este acontecimiento milagroso que la advocación pasa a conocerse con el nombre de Caacupé que significa en guaraní “detrás del monte” en alusión al lugar en donde se erigió el primer oratorio en su nombre. Tiempo después, debido a una serie de milagros que se produjeron en los lugares donde se entronizaba la imagen, le agregaron al nombre de Caacupé la denominación de “Nuestra Señora de los Milagros”²⁷. Caacupé, de esta manera, se construye con una identidad local que le otorga singularidad y características propias.

²⁴ Con respecto a la historia de la imagen Schenone (2008) señala que en España se representó de diversas formas y con distintas técnicas en el transcurso de los siglos XVII y XVIII con los elementos apocalípticos, alejada de la Purísima (*tota pulchra*). A fines del siglo XV y buena parte del XVI convivieron los elementos de la imagen de la “Asunta” con los de la Purísima. La posición generalmente de pie, frontal o tres cuartos de perfil sobre un soporte de cabezas de ángeles y niños, nuboso la luna. Su vestimenta es una larga túnica blanca con manto azul generalmente estrellado.

²⁵ Caacupé en guaraní significa detrás del monte. Lugar elegido por un nativo para construir su primer oratorio.

²⁶ Tribu nativa de la región.

²⁷ Con el correr de los años, y después de varias situaciones donde la Virgen se salva “milagrosamente” de inundaciones, tormentas y guerras, en 1770 se construye el primer Santuario de Caacupé y en ese mismo año Carlos Morphy funda la ciudad de Caacupé. Santuario que se ve afectado por la guerra de la Triple Alianza y queda destrozado. En 1883 se construye un nuevo santuario que se termina en 1885 y es el que se conserva actualmente. En Reingold, Paula Verónica, *Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé*, Editorial Santa María, Buenos Aires, 2000.

Para el caso de Bariloche, como ya hemos advertido, la devoción de Caacupé la incorporan los migrantes paraguayos, que desde la década del 70' constituyen en la ciudad un flujo constante y significativo junto con la migración boliviana y la histórica migración chilena. Esta migración responde, al igual que en otros momentos y en otras zonas de la Argentina, a la situación histórica de pobreza que padece hace décadas Paraguay y a las ofertas laborales que ofrece la ciudad en materia de construcción. Según los datos ofrecidos por la Delegación Nacional de Migraciones de la ciudad, la migración paraguaya creció exponencialmente²⁸ durante los últimos años.

Es en este contexto de migración que identificamos el ingreso de la primera imagen de Caacupé a la ciudad, la cual vino de la mano de una iniciativa en 1993 de Juan de Dios González, migrante oriundo de Asunción que llegó a Bariloche a fines de 1970. Antes de abocarnos al desarrollo del culto en la ciudad, resulta significativo describir brevemente la importancia de Juan de Dios como referente en la ciudad y la situación que lleva a que se decida trasladar la devoción e iniciar los festejos en el espacio local.

²⁸ La migración paraguaya, en los últimos años, pasó de un total de 95 personas nacidas en Paraguay, registradas en el Censo 2001, a un total de 335 en el Censo 2010. Estos datos se pueden ampliar con información actual ofrecida por la DNM correspondiente al periodo 2010-2015. En este periodo se registraron un total de 5090 radicaciones resueltas, es decir un 43,2% de aumento del total de población extranjera del censo 2010. De estas radicaciones. De estas radicaciones un 72% corresponden a migrantes pertenecientes al Mercosur. Dentro de este grupo resulta significativo mencionar, por un lado, el crecimiento que vienen teniendo ya desde algunas décadas las migraciones provenientes de Bolivia y Paraguay las cuales han duplicado y hasta triplicado sus ingresos como también la recuperación del primer lugar en los ingresos de nuestros vecinos trasandinos. En este sentido podemos observar que del total de radicaciones del 2010 al 2015, el 34,4% corresponden a migrantes chilenos, el 21,7% a paraguayos y el 19,4% a bolivianos representando el 70% de los ingresos (Barelli, 2018).

Juan de Dios, constituye una de las personas fundamentales para comprender el traslado y puesta en funcionamiento del culto en la ciudad. En 1982 organizó a la colectividad fundando la agrupación (A.R.P.A)²⁹ y a partir de ese momento no sólo ocupó el rol de presidente por varios años sino que también pasó a ser el principal referente³⁰ de la comunidad paraguaya de la ciudad. Este liderazgo se reforzó en el ámbito laboral, debido a su desempeño como contratista de obra, rubro de importante desarrollo en Bariloche, en el que trabajan la mayoría de los migrantes paraguayos (Barelli, 2015).

Durante los primeros años de A.R.P.A, la agrupación se dedicó a generar actividades que posibilitaran la “visibilización”³¹ de los migrantes en la ciudad como la participación en la Fiesta de la Nieve y el intento de instalar en la ciudad la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas. Debido a los fracasos reiterados en los eventos públicos por falta de participación de la ciudadanía, diferencias entre sus miembros y

²⁹ Asociación de Residentes Paraguayos que se funda, según su carta de fundación, con el objetivo de “*formar a la colectividad*” “*unirse, recordar, difundir los aspectos de la cultura paraguaya*” y “*bregar por la efectiva unión y fraternal convivencia de la familia paraguaya y ser hogar y amparo común de todos los paraguayos residentes y transeúntes en la ciudad*”. Reseña histórica de ARPA presentada en el Folleto por los festejos de los “200 años de Paraguay”. Bariloche, 2011.

³⁰ Juan de Dios, como hemos mencionado en otras publicaciones, “se constituyó como referente de la comunidad migrante en base a relaciones que generaron y generan gratitudes y lealtades que le dan prestigio dentro de la comunidad y, en consecuencia, profundizaron ese liderazgo personal” (Barelli, 2015: 187).

³¹ En artículos anteriores, hemos visto que San Carlos de Bariloche estuvo estrechamente asociado a la migración europea construyendo el imaginario de la ciudad como la “Suiza - Argentina” o la tierra de “pioneros europeos”, imágenes recurrentes en el discurso dominante local. “Estas representaciones sociales se forjaron en diferentes momentos históricos y sedimentaron imaginarios que ocultaron la relevancia que tuvieron y tienen los migrantes latinoamericanos en el entramado social, económico y cultural de la ciudad” (Barelli, 2015:179).

dificultades económicas, la agrupación decide iniciar el culto de la Virgen de Caacupé para buscar otro vínculo que vuelva a unir a A.R.P.A y que genere otra relación con la sociedad local (Barelli, 2015).

La primera imagen de bulto que Juan de Dios traslada a la ciudad, corresponde a una réplica de aproximadamente de 30 cm. Esta imagen, para poder utilizarla en las peregrinaciones, la entronizaron en un pequeño altar portátil de madera que facilitó el traslado durante el culto³². También, se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef³³ de la Parroquia Virgen Misionera³⁴ y se la cubrió con una ornamentación con la adscripción nacional de los migrantes. En el año 1994 la devoción incorpora nuevos sentidos, donde los devotos resignifican el culto, incorporando rituales, discursos, festividades dando sentido a lo que ellos denominan como *paraguayidad*, término habitualmente utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que constituyen lo que los migrantes denominan como la “cultura paraguaya”³⁵ (Barelli 2013).

La incorporación y organización del culto por parte A.R.P.A fue recibido con mucho entusiasmo por la comunidad migrante, la cual se dispuso a participar activamente en los festejos. Los mismos se caracterizaron, en sus comienzos, como eventos exclusivamente religiosos y

poco concurridos, donde participaban algunas familias pertenecientes a la agrupación. Estos primeros festejos consistían en realizar, en primer lugar, la novena de preparación espiritual, que la llevaban a cabo en la vivienda Juan de Dios, lugar donde se encontraba residiendo la imagen; y, en segundo lugar, se realizaba la peregrinación, una de las características más significativa de esta advocación. En el caso de Bariloche, como no tenían un santuario o ermita de la imagen hacia dónde dirigirse, optaron por peregrinar hacia la Gruta de la Virgen de las Nieves, una de las advocaciones más populares de la ciudad ubicada a 11 km del centro, llevando en andas a la imagen de la Virgen de Caacupé. A los pies de la Gruta, luego de unos años, cuando la participación se hizo más importante, organizaron una misa y un almuerzo con comida y bailes populares de Paraguay. Es importante resaltar, que los migrantes deciden no peregrinar con la devoción de la “Inmaculada fundadora” que se desarrolla en el centro, sino que buscan un espacio cercano a sus hogares y a su gente. El desarrollo de esta práctica cultural, también estuvo atravesada por conflictos y tensiones que se manifestaron en diferentes momentos en la agrupación. Uno de los más significativos es el que se produce a fines del año 2009 y principios del 2010, que genera la conformación de una nueva agrupación con más protagonismo de mujeres y jóvenes llamada ANGÜ-A³⁶ las cuales se apropiaron de la imagen de la Virgen. Este evento, generó que A.R.P.A trasladara una segunda imagen desde Paraguay de un porte mayor (80cm). La misma fue utilizada en los

³² Entrevista a Juan de Dios, Bariloche, 2013.

³³ Sacerdote mapuche, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

³⁴ Parroquia ubicada en el barrio Virgen Misionera, barrio carenciado ubicado en la zona sudoeste de la ciudad.

³⁵ Testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.

³⁶ Asociación Nativa Guarani creada en el año 2010 por un grupo de mujeres, liderado por Valentina Han y se declara en disidencia con la dirigencia de A.R.P.A. Durante los primeros años tuvo una importante adhesión de mujeres y jóvenes recién llegados a la ciudad. Actualmente, varias mujeres que habían motorizado la creación de la organización, regresaron a A.R.P.A generando un desmembramiento importante en la asociación.

festejos del año 2010 profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones. Luego de esta situación de tensión por la posesión de la imagen se le incorpora la disputa por el lugar de residencia de la misma (imagen 3). Durante los años 1993 a 2009, la imagen de la advocación no tuvo un lugar fijo, sino que misionaba en distintos hogares. Para el año 2010, debido a la imposibilidad económica de construir una ermita en el barrio Nahuel Hue³⁷, se la ubicó, provisoriamente, en la casa de Juan de Dios en el km 7 de la Avenida de Los Pioneros en el barrio Virgen Misionera. Para el año 2013 se retoma la búsqueda de un lugar para la imagen y surge la propuesta de trasladar y entronizar la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera ubicada en el mismo barrio, consensuada por Juan de Dios y el sacerdote Juvenal Currufef. En los años siguientes, esta entronización, como hemos advertido en trabajos anteriores³⁸, anticipó no sólo un nuevo recorrido de la peregrinación sino también una nueva reconfiguración del espacio religioso desde un anclaje territorial diferente. En función de ello, pudimos identificar dos momentos o etapas por los que transitó el culto: una etapa que dura desde 1994 a 2012 caracterizada por una práctica cultural con una fuerte impronta transnacional³⁹, con la apropiación de un

espacio sagrado como es la Gruta de la Virgen de las Nieves; y una segunda etapa, que va desde 2013 a partir de la entronización de la imagen en una parroquia barrial delineando nuevos recorridos y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultural (Barelli, 2018). De esta manera, el traslado de la Inmaculada “migrante” transita un proceso de resignificación donde la “comunidad” paraguaya se reconfigura tanto desde lo ritual como desde lo territorial. Siguiendo a Odgers Ortiz “La devoción al santo patrono no solamente conecta lugares, sino que además, al declinarse en cada nivel escalar de la vida cotidiana, otorga orientaciones prácticas para la construcción del sujeto creyente” (2008: 22). Un “sujeto creyente” que, atravesado por la experiencia de la migración, construye territorialidad en el destino desde una forma “simbólica/expresiva”⁴⁰ que le confiere una realidad social que no solo lo vincula y enlaza con su lugar de origen sino que le proporciona un sustento emocional y territorial para transitar el presente y proyectar el futuro. En función de ello, observamos que esta devoción busca diferenciarse de los grupos sociales que se congregan en la capilla de la Inmaculada “fundadora”, marcando una territorialidad diferenciada a través de su procesión y peregrinación.

³⁷ Barrio ubicado al sur de la ciudad en donde se encuentra la mayoría de migrantes paraguayos.

³⁸ Ver Barelli 2014, 2015 y 2018

³⁹ Esta perspectiva no la entendemos exclusivamente desde las redes sociales que vinculan el espacio de origen con el de destino, sino también desde la conformación de campos sociales en donde es factible construir espacios de vida multisituados, que involucran tanto a quienes migran como a quienes permanecen en alguno de los puntos del campo migratorio en cuestión. De esta manera, la mirada si bien se complejiza también se enriquece y posibilita una nueva perspectiva de análisis: una perspectiva transnacional, que contempla, según Levitt distintas trayectorias de integración en el país de destino con claras conexiones con el país originario y con otros significados globales.

⁴⁰ Entendidos como un campo de fuerzas y valores religiosos que “eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia” donde la experiencia de lo sagrado se proyecta en el dominio de la emoción y del sentimiento (Rosenthal 1996:30) y en donde la devoción a los santos, como plantea Odgers Ortiz, “permite construir “faros” o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar –construir– paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido” particular y comunitario (2007: 36).

Figura 4: Imagen de la Virgen de Caacupé entronizada en el atrio de la Parroquia Virgen Misionera de San Carlos de Bariloche. Foto: Inés Barelli, 2013.



3. Desde la práctica cultural: las procesiones de la Inmaculada “fundadora” y las peregrinaciones de la Inmaculada “migrante” (Caacupé)

La práctica cultural de ambas Inmaculadas contempla la delimitación de territorios sagrados⁴¹ diferenciales que se construyeron desde dos expresiones espaciales religiosas: la procesión y la peregrinación. La primera

entendida como un desplazamiento religioso que presenta un circuito pre-establecido, en el que habitualmente las imágenes de devoción se desplazan del lugar sagrado hacia un espacio público junto con sus devotos. Es un cortejo religioso público donde se entonan canciones, se reza y se traslada una imagen sagrada determinada. Este recorrido empieza y termina en el “lugar sagrado”⁴² en donde se encuentra entronizada la imagen. Por su parte, las peregrinaciones son procesos rituales que ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad. Estas pueden ser entendidas como un ritual de tránsito liminal que conduce a las personas a un estado emocional que les permite introducirse en un espacio tiempo sagrado (Carballo 2009:32). La peregrinación, como acto performativo reiterado, crea y delimita territorio sagrado ya que “extienden su sacralidad informalmente a otros espacios más amplios: la ciudad que los alberga, las adyacencias, las mismas rutas durante la peregrinación, constituyendo un área sacralizada donde las prácticas religiosas (los cánticos, las oraciones individuales o colectivas durante el camino, las promesas, los exvotos y las limosnas en la llegada), se suman y se entretejen al modo de una red *cultural* que se vuelve más densa con el crecimiento de la devoción” (Fogelman 2013: 11).

Ambas expresiones culturales, la procesión de la Inmaculada “fundadora”, como la peregrinación de la Inmaculada “migrante” en la advocación de Caacupé, no sólo se constituyeron social y simbólicamente de forma diferencial, sino que se configuraron en espacios contrapuestos y en disputa. Es decir, no es lo mismo el centro

⁴¹ Abordamos la noción de *territorio* y *espacio sagrado* desde las propuestas de Rosendahl (2009) y Carballo (2009). En ese sentido entendemos al territorio como aquel espacio que ha sido apropiado por un determinado grupo social para desarrollar necesidades tanto materiales como simbólicas.

⁴² Concepto que se refiere a todos aquellos segmentos del espacio en donde se distinguen atributos cualitativos a partir y en torno a la divinidad que allí se manifestó.

turístico de la ciudad, “que mira al lago y que goza de mejores condiciones socioeconómicas anclada en la actividad turística”, que la ciudad del alto/marginal, “de espaldas al lago con una población que vive en condiciones desfavorables y en algunos casos de extrema marginalidad” (Matossian 2012: 147-148). En el caso de la Virgen “fundadora” se registra la primera procesión a partir de 1925 cuando cobra importancia con la llegada de la imagen de la Virgen de Lourdes. Esta Inmaculada procesionó en la colonia agrícola-mercantil fuertemente vinculada al comercio con Chile como ya hemos advertido.

El radio de la procesión lo constituyó el ejido urbano de cara al lago, que se estructuró

en forma de damero sin tener en cuenta la accidentada toponomía. Su circuito devocional bordeaba el lago principal vía de comunicación e intercambio con el país vecino. La élite barilochense se apropió también de ese acto que marca territorio llevando en andas a la Virgen: “La Procesión recorrió las calles principales del pueblo yendo a porfiá las familias más distinguidas en levantar altarcitos a fin de que posándose la Virgen impartiera desde allí su maternal bendición” (ASP CIRevista Vida Misionera 8/12/1930, f. 63).

La escasa asistencia a las misas de la feligresía del poblado, a principios del siglo XX, relegó a la “Fiesta de la Patrona del pueblo” al ámbito del pequeño templo de madera (ASP CI: 8/12/1917).

Figura 5: Procesión del 8 de diciembre de 1919.
Capilla de la Inmaculada Concepción (Bariloche).



Fuente: API, Carpeta Fotos de Procesiones y Peregrinaciones.

Recién en 1919 se inició el mes de la Virgen con la novena, las comuniones y una procesión de la “Purísima por la primera vez fue concurrida, aunque el tiempo era un poco feo por el viento, la llevaban ocho señoritas y los caballeros ayudaba a ‘cambiarse’” (ASP CI: 8/12/1919). Pero fue en 1925 que la procesión llegó a 300 personas, un número nada desdeñable ante una población estimada en 1250 habitantes hacia 1910, que se mantuvo en 2500 habitantes hacia 1930 (Sánchez et al. 2007:103). Esta procesión fue especialmente significativa por la bendición “de una nueva estatua de la Purísima”, que entre sus padrinos y madrinas contaba con los vecinos más distinguidos del pueblo como Primo Capraro, encargado de juntar los fondos mediante una rifa al concluir la procesión (ASP CI: 8/12/1925).

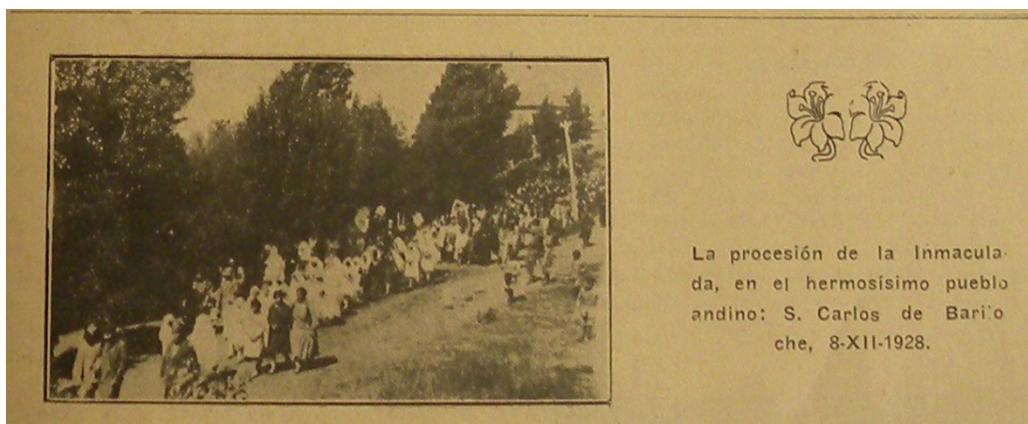
A partir de ese año, sólo el mal tiempo hizo variar el número de feligreses. La procesión fue incorporando elementos de participación, tales

como la “estatua llevada en andas ricamente adornada con flores naturales” (ASP CI1928:40), la banda de música del pueblo (f.40), reemplazada en 1938 por la banda militar, altarcitos al costado del camino (ASP CI1929 f.58), cofradías (San Luis, Hijas de María, Socias del Apostolado) y las mayordomos que acompañaban a la imagen (ASP CI8/12/1934:117). La presencia de las “fuerzas del orden”, es significativa desde 1940 (ASP CI: 8/12/1940).

Posteriormente en las décadas siguientes las procesiones modificaron su recorrido por las calles del pequeño poblado de cara al lago. En las crónicas desde 1932 hasta 1940, se advierte un “número extraordinario de fieles que no cupieron en el recinto” (ASP CI 8/12/1925:.94,1935:137).

Por este motivo en la década del ‘60 se amplió el territorio sagrado con un nuevo circuito que transitó por las calles más comerciales de Bariloche: O’Connor, Palacios, Mitre, Quaglia

Figura 6: “Procesión de la Inmaculada, en el hermosísimo pueblo andino.
S. Carlos de Bariloche, 8 –XII-1928”.



Fuente: APS, Crónicas de la Inmaculada, 1928, folio 43. Recorte de la Revista Vida Misionera.

Figura 7: “S. Carlos de Bariloche. Con motivo de la fiesta de la Inmaculada, se organizaron solemnes cultos. En este número hacemos crónica de los mismos. La procesión; un detalle. APS, Crónicas de la Inmaculada, 1930, folio 62. Recorte de la Revista Vida Misionera.

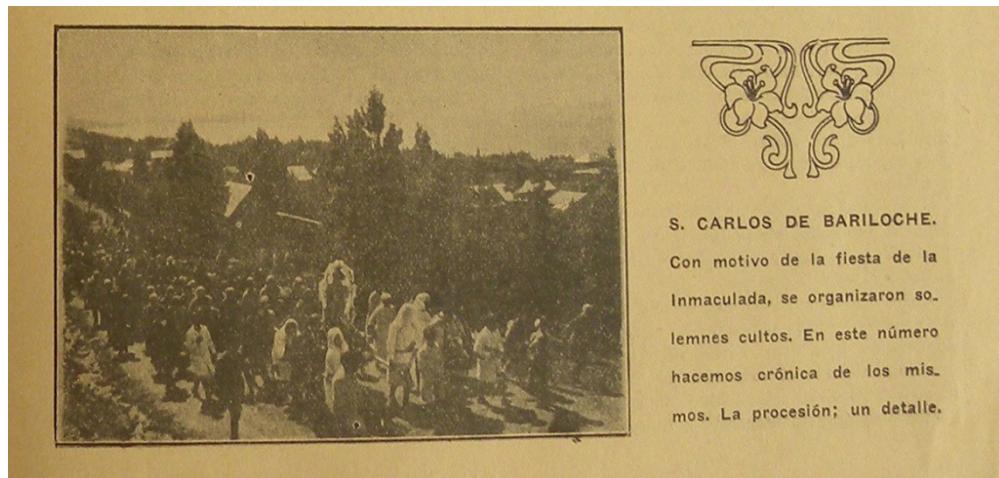


Figura 8: API, Carpeta Procesiones.
Colección Familia Lagos. Procesión de la Inmaculada, 8 de diciembre de 1945



y Moreno, retornando a la calle O'Connor (ASP CI 8/12/1967:41). Hacia la década del '70, "se abre la procesión por calle Beschedt" (ASP CI 8/12/1967:63), y desde 1973 el recorrido elegido se efectuó desde la parroquia⁴³, una cuadra más arriba del emplazamiento anterior, y desde allí la procesión transitó por las calles principales de la ciudad (Elflein, Palacios, Gallardo, Quaglia, Mitre), generando una fuerte ligazón con el sector comercial y turístico local. Actualmente esto último se observa en las bendiciones que realiza el párroco de la Inmaculada, quien encabeza la procesión, a los diferentes comercios que

adhieren y pegan los carteles de la Virgen al paso de la columna. Las proclamas expresan pedidos específicos por la llegada de turistas y las "buenas temporadas que nos benefician a todos" y el recibimiento de la banda de gendarmería nacional. Es decir, las procesiones, en muchos casos "no se constituyen apenas en rituales religiosos, adquiriendo también un sentido político pudiendo exhibir el orgullo, la solidaridad, la identidad y la fuerza de un determinado grupo social, o su protesta de cara a las condiciones de existencia de procesos sociales en curso" (Rosendhal 2009:51).

Figura 9: Plano de las calles céntricas de Bariloche donde se observan los cambios de recorrido en la procesión del 8 de diciembre (1960, 1970 y 1973).
Confección Florencia Galante (IIDyPCa/CONICET/UNRN).



⁴³ "La capilla original no estaba en su actual emplazamiento, sino en la calle Moreno y orientada hacia el lago Nahuel Huapi, a unos 150 metros del ciprés de Moreno. Fue traslada en 1973 mediante rieles tendidos en la ladera hasta su ubicación actual.

Figura 10: Procesión de la Inmaculada en 1981.



Fuente: ASP, Crónicas de la Inmaculada, 8 de diciembre de 1981, folio. Recorte del Diario La Palabra, 22 de diciembre de 1981.

Figura 11. API. Carpeta de Fotos de Peregrinaciones y Procesiones. Peregrinación de la Inmaculada en San Carlos de Bariloche 1981. Imagen de la Virgen de Lourdes que se veneraba en la Parroquia.



Figura 12: Procesión de la Inmaculada por el centro de Bariloche, 2015.



Fuente: Foto Inés Barelli, 2015.

Figura 13: Bendiciones a comercios de las calles céntricas de Bariloche.
Procesión de la Inmaculada 2015.



Fuente: Foto Inés Barelli, 2015

Esta configuración cultural de la Inmaculada “fundadora” se puso en tensión con el traslado en los 90’ de la Inmaculada “migrante” bajo la advocación de Caacupé. La práctica cultural de la Inmaculada “migrante” activó no sólo a otro colectivo social, sino que se identificó y sacralizó otro “recorte” espacial de la ciudad: las zonas más pobres y periféricas.

La Virgen de Caacupé, desde los inicios de la práctica cultural, estuvo separada de la Inmaculada “fundadora”. Mientras que la Virgen del “centro” procesiona frente al lago, la Inmaculada “migrante” hace su peregrinación hacia la Gruta de la Virgen de la Nieves, espacio alejado del centro y considerado como una zona más próxima a los sectores populares de la ciudad⁴⁴. Esta decisión de peregrinar en la periferia de la ciudad fue una elección por parte de la agrupación. Juan de Dios, el referente de A.R.P.A, en una entrevista nos comentó que la Gruta de la Virgen de las Nieves constituye la devoción que “(...) más convoca gente y más que nada la gente del alto, que es donde están nuestros compatriotas”⁴⁵. Este vínculo de clase operó, con el paso del tiempo, como uno de los pilares de la devoción. Es decir, la práctica cultural fue adquiriendo características propias del lugar de destino que tienen que ver con las situaciones de pobreza y desarraigo que viven los migrantes. En consonancia con esto, resulta significativo mencionar que la devoción a la Virgen de Caacupé logró instalarse en el calendario litúrgico local a expensas de la procesión histórica de la Inmaculada

⁴⁴ Utilizamos el concepto de “sectores populares” en tanto grupo social en términos de *subalternidad* con respecto a las élites, de acuerdo al planteo de Hall 1984 y Adamovsky 2012).

⁴⁵ Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013.

“fundadora” que se realiza el mismo día en diferente horario⁴⁶ y recorrido.

En función de estas características, la práctica cultural se fue complejizando. A la peregrinación se le incorpora una celebración religiosa⁴⁷ a los pies de la Gruta y un almuerzo comunitario en donde los migrantes comparten comidas y bailes típicos durante varias horas de la tarde a la vera del río Gutiérrez. En relación a los recorridos sagrados que se configuran en la práctica cultural de la Inmaculada “migrante” podemos señalar dos circuitos en cada una de las etapas en que se desarrolló el culto. Durante la primera etapa (1994-2012) el recorrido de la peregrinación tuvo como punto de salida la plaza Belgrano, ubicada en el centro de la ciudad; como lugar sagrado, la Gruta de la Virgen de las Nieves acompañada de estaciones intermedias de representaciones marianas que se encuentran en el trayecto a la gruta como: la imagen de la Virgen Misionera y la Virgen del Camino. Este recorrido se realizaba a pie con imágenes personales, cantando en guaraní, cebando tereré y enarbolando banderas paraguayas. Así, por ejemplo, lo relataba Juan de Dios:

Vamos cantando, vamos rezando. Por ejemplo, de aquí hasta llegar a Virgen de las Nieves tenemos dos ermitas uno que está en Virgen Misionera y otro en el cruce Virgen del Camino en donde paramos rezamos y así sucesivamente hasta llegar a Virgen de las Nieves. Y el sueño obviamente es... hacer nuestra ermita en un terreno en el barrio Nahuel Hue porque ahí tenemos varios compatriotas viviendo⁴⁸.

⁴⁶ La procesión de la Inmaculada Fundadora se realiza por la tarde y la peregrinación de la Inmaculada “migrante” de Caacupé se lleva a cabo por la mañana.

⁴⁷ Desde sus inicios, la misa la presidía Juvenal Currulef, un sacerdote local de la Parroquia Virgen Misionera, cuya historia personal está muy vinculada con los sectores populares de la ciudad.

⁴⁸ Entrevista a Juan de Dios, Bariloche mayo 2010.

Para los migrantes devotos, este recorrido es percibido como un momento en donde encontrarse y caminar hablando en guaraní los traslada a lugares añorados, como lo manifestaba un peregrino, es como “estar en casa”. Ese sentir que les permite la devoción y el contacto con otros compatriotas, los lleva también a generar redes de contención y ayuda, que se transforman en pilares fundamentales en los que se apoyan los migrantes para afrontar las situaciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social por las que habitualmente atraviesa. Así, por ejemplo, lo compartía Nilda, una devota migrante:

Es algo mucho más allá de lo que es simplemente una amistad que no es lo mismo con otra nacionalidad yo sé que si yo agarro algo de ella no hay problema... es usar lo mío como de ella. Encontrarnos en una fiesta es algo muy fuerte, nos ayudamos mucho...no deja de ser un exilio porque no estás en tu tierra colorada con tu gente⁴⁹.

En otras palabras, la práctica cultural, en ocasiones también puede transformarse en “un escenario de disputa política y de reivindicación colectiva hacia ambos lados de la frontera” (Halpern 2009: 217). Es decir, hemos advertido que, durante algunos festejos, la práctica devocional, activa un espacio de denuncia social donde los migrantes no sólo pueden manifestar sus reclamos e injusticias por las que atraviesan en su condición de migrantes, sino también hacerse visibles en tanto colectivo social que vive en la ciudad.

Durante la segunda etapa (2013- actualidad), si bien el desarrollo de la práctica continuó con la misma dinámica, observamos un cambio en el circuito espacial por donde circulaba la imagen. Este cambio lo hallamos íntimamente vinculado al proceso de entronización de la

imagen en la Parroquia Virgen Misionera en mayo de 2013, ubicada a mitad de camino del recorrido a la Gruta. Durante los primeros años (2013-2016), luego de la entronización, fuimos observando que la estación de la peregrinación en la Parroquia iba adquiriendo otro sentido e importancia en el desarrollo de la peregrinación. Es decir, de ser una parada como todas las otras donde se rezaba y se cantaba paso a ser un momento de encuentro de los fieles con la imagen principal donde se la adoraba y se la incorporaba al frente de la peregrinación para realizar los últimos kilómetros a las Gruta. Esta parada adquirió tanto protagonismo que, para el 2017 se propuso institucionalizarla como el “lugar sagrado” hacia dónde dirigir la peregrinación y desarrollar los festejos marianos. De esta manera, durante el año siguiente, se llevó a cabo un recorte del recorrido devocional ya no centrado en el espacio natural de la Gruta sino en un espacio institucional y barrial, que vuelve a reconfigurar el mapa devocional. El cual, suponemos construirá nuevas articulaciones y acciones de pertenencia, estrechamente vinculadas a un espacio territorial concreto, el barrio Virgen Misionera.

⁴⁹ Entrevista a Nilda, Bariloche 14 de abril de 2011.

Figura 14: Peregrinación de la Virgen de Caacupé, 8 de diciembre de 2012. Camino al Cerro Catedral.



Fuente: Foto Inés Barelli, 2012.

Figura 15: Misa en la peregrinación de la Virgen de Caacupé, 8 de diciembre de 2012. Camino al Cerro Catedral.



Fuente: Foto Inés Barelli, 2012.

Figura 16: Mapa de lugares sagrados, puntos de referencia y circuito sagrado.



(Fuente: realización de Ana Inés Barelli)

Figura 17: Imagen de la Virgen de Caacupé entronizada en el atrio de la Parroquia Virgen Misionera de San Carlos de Bariloche.



Foto: Inés Barelli, 2013.

4. Conclusiones

La capilla de la Inmaculada Concepción nació como posta del nodo salesiano de Junín de los Andes para atender desde allí a la población rural y establecer un colegio católico donde ya había educación protestante y se imponía la educación laica y “argentinizadora” del Estado con la ley 1420. La iniciativa partió de los “vecinos caracterizados” del poblado, que se constituyeron en la “aristocracia local” de poder económico y vínculos políticos suficientes como para llevar a buen puerto esta iniciativa. En este caso, la comisión pro templo estuvo formada por miembros de la empresa Chile -Argentina y autoridades del pueblo y el Territorio. La alianza entre la élite local y la Iglesia se materializó en la capilla y la presencia definitiva de la Congregación salesiana desde

1915, constituyéndose en nodo misionero con parroquia, oratorio, escuela y hospital. La segunda materialización de la alianza de la élite y la Iglesia, la constituyó la elección del patronazgo de la capilla: La Virgen Auxiliadora en el momento de la colocación y bendición de la piedra fundamental y la Inmaculada, tras la inauguración oficial y bendición del Templo.

Esta secuencia nos permitió tomar a las advocaciones marianas como dispositivos que construyen territorialidad devocional en clave identitaria para resignificar espacios reales y simbólicos y como construcciones territoriales dinámicas de inclusión o exclusión. En estos territorios devocionales y de acuerdo a cada contexto histórico cada advocación marca fronteras simbólicas a partir de iconos y rituales que localmente se resignifican. La elección de una u otra devoción mariana hace referencia a lo que Brown llama proceso de “comunalización” en el que cada grupo se percibe como propio construido a partir de sus relaciones sociales, culturales e históricas. Por ello, mientras para los Salesianos la Virgen Auxiliadora es su símbolo por excelencia, para las comisiones de Damas y Caballeros Pro Templo que conformaban la élite local, la Inmaculada resulta el ícono adecuado para el desarrollo del catolicismo orgánico que se afirma en la etapa de los hermanos Bustillos en Bariloche. Su procesión marcó desde 1925 la territorialidad sagrada de la feligresía local más tradicional por las calles del centro, identificándose con la “Suiza Argentina” de cara al Lago.

Este mismo proceso identitario y territorial se observa en otra Inmaculada bajo la advocación de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé que en los años 1990 que se resignificó en la ciudad con el traslado de su imagen por un

dirigente de la comunidad paraguaya. Esta Inmaculada “migrante”, se constituyó en una devoción de adscripción nacional con un fuerte contenido social que se instaló en los sectores más pobres y desde ese lugar interpeló al espacio local. Las disputas entre las colectividades paraguayas ARPA y ANGÜ-A, se trasladaron hacia la posesión de la imagen y el sitio destinado para su veneración, la que se resolvió con su entronización, en la parroquia “Virgen Misionera”, liderada por un cura mapuche y terceromundista⁵⁰. Su circuito territorial marcó

una fuerte impronta transnacional: entre 1994 y 2012 con la participación del colectivo paraguayo ARPA y la imagen en la Gruta de la Virgen de las Nieves, patrona de la diócesis de Bariloche; y en el 2013 con la entronización de la imagen en “Virgen Misionera”. Fue esta disputa entre las agrupaciones la que determinó las distintas imágenes de esta “Inmaculada Migrante” delineando nuevos recorridos y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultural.

Bibliografía

5.1. Fuentes

5.1.1 Fuentes escritas

Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia (AHMSP). Crónicas de la Parroquia “Inmaculada Concepción” (CPIC) (1907-1957/1957-63/ 1966-1973).

5.1.2 Fuentes orales

Entrevistas

Juan de Dios, Presidente de la Agrupación de Residentes Paraguayos (A RPA). Bariloche 2013.

5.2. Bibliografía

Adamovsky, E. 2012. *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*. Buenos Aires: Sudamericana.

Ameigeiras, A. 2014. “Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano” en *Símbolos y rituales religiosos e identidades nacionales*. Colección Grupo de Trabajo CLACSO. Buenos Aires.

Barelli, A. 2014.”¡Encontrarnos por la Virgencita es una fiesta!” La Virgen de Caacupé como dispositivo de “paraguayidad” en San Carlos de Bariloche, Argentina (1970-2012). *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Coyoacán: CIALC. UNAM. 2014 vol. n°58. p205 - 236. issn 1665-8574.

Barelli, A. 2015. “Estrategias de visibilización: los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013)”. En Barelli Ana Inés y Patricia Dreidemie (comp) *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.2015. p179 -204. isbn 978-987-3667-19-0

Barelli, A. 2018. “Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016)”. *Confluenze. Rivista di studiiberamericani*. Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna. 2018 vol. n°. p - . issn 2036-0967.

Barelli, A. 2013. *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios*. Tesis Doctoral Bahía Blanca:Universidad Nacional del Sur.

Brow, J. 1990. “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”. *AnthropologicalQuarterny*, (I) 63: 1-6.

Carballo, C. (coord). 2009. *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.

Dimitriu, A.M. 2001. “Magallanes en bermudas. Turismo, organización espacial y crisis”. *Nueva Sociedad* 171: 43-57.

Enrich, F. 1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona: Rosales.

Esquerda Bifet, J. 1998. *Diccionario de la Evangelización*. LABAC, Madrid.

Farioli, Paola (2002) *La Virgen de Don Bosco*. ELLEDICI, Roma.

Fogelman, P. 2006. “El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”. *La Aljaba. Revista de Estudios de la Mujer*, vol. X, Universidad Nacional de Lujan/ Universidad Nacional de la

⁵⁰ Se refiere al Movimiento diocesano de los Curas del Tercer Mundo, el cual tuvo un lugar central el Concilio Vaticano II” y abrazó la Teología de la Liberación (Catoggio, 2008:31).

- Pampa/ Universidad Nacional del Comahue, Luján.
- Fogelman, P. 2013. Introducción del libro: Fogelman, P, Ceva, M y Touris, C (Ed). 2013. *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos.
- Fonk, F. 1900. "Viajes de Fray Francisco Menéndez". *Diario para descubrir la Laguna de Nahuel Huapi (1791-92)* Menéndez, F. Valparaíso: Niemeyer.
- Giorgis, Marta (2004) *La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Centro de Antropología Social, Antropofagia, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (1984) "Notas sobre la deconstrucción de lo "popular"" en: Samuel, Ralph (ed), *Historia popular y teoría socialista*. Crítica. Barcelona.
- Halpern, G. 2009. *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Julià. D.1974. "La religión". *Hacer la Historia*. Le Goff, J y Norà, P (dir).Barcelona:Laia. V. II. 137-167
- López Santos, Luis (1969) *Hagiotoponimia y la vida religiosa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Mallimaci, Fortunato. 1992. "El Catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". *500 años de cristianismo en Argentina*, AAVV. Buenos Aires CEHILA – Centro Nueva Tierra.
- Martín, Eloísa (1997) "La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacionalcatólica". *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* 27 al 29 de noviembre, Buenos Aires.
- Matossian, B. (2012). *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia-Argentina*. Berlín: Editorial Académica Española.
- Méndez, L. 2007 "Circuitos económicos en el gran lago. La región del Nahuel Huapi entre 1880 y 1930". *Hecho en Patagonia: La historia en perspectiva regional*, Bandieri, S; Blanco, G y Varela, G (Eds.). Neuquén: EDUCA. 231-248.
- Méndez, L. y Muñoz Sougarret, J. 2013. "Economías cordilleranas e intereses nacionales. Genealogía de una relación. El Caso de la compañía comercial y ganadera Chile Argentina (1895-1920)". *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad socio cultural*, Núñez, A. Sánchez, R y Arenas, F. Santiago. (Eds.). Santiago: RIL.169-175.
- Mora Rivera, G y Odón Correa, C. 2011. "Niño Jesús en Cusco colonial y Azapa contemporáneo. Un ejercicio de análisis de bultos como soportes"
- Navarro Floria, P y Vejsbjerg, L. 2009. "El proyecto turístico barilochense antes de Bustillo: entre la prehistoria del Parque Nacional Nahuel Huapi y el desarrollo local". *Estudios y Perspectivas en Turismo* 18 (4): 414-433.
- Nicoletti, M. y Barelli, A. 2014. "Devociones marianas en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Argentina): construcciones identitarias sociales y marcas territoriales". *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, Brasil. 2014 vol.7 n°19. p5 - 30. issn 1983-2850.
- Nicoletti, M. y Barelli, A.2015. "Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina. Ciencias Sociales y Religión. Porto Alegre: Ciencias Sociales y Religión/ CiênciasSociais e Religião. 2015 vol.17 n°23. P.138 - 161. ISSN 1518-4463.
- Nicoletti, M. y Barelli, A. 2012. Entre la realeza y la popularidad: la Virgen Auxiliadora, patrona de la Patagonia y la Virgen Misionera, patrona de la provincia de Río Negro. *Sociedad y Religión*.Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CONICET). 2012 vol.XXI n°38. P. 109 - 141.
- Nicoletti, M. 2014. "Pasado y presente: los jesuitas de la misión Nahuel Huapi (1670-1674 y 1704-1717) y la devoción Mariana". *Antiguos jesuitas en Iberomérica*, (2) 1: 41-64.
- Odgers Ortiz, O. 2007. "Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales", en *Iztapalapa*, vol. 28, núms. 62-63, pp. 29-38.
- Odgers Ortiz, Olga. 2008. "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos". *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 3, enero-junio, 2008, pp. 5-26. El Colegio de la Frontera Norte, A.C.Tijuana, México
- Reingold, P.V. 2000. *Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé*. Buenos Aires: Santa María.
- Rosendahl, Z. 1996. *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC.
- Rosendahl, Z. 2009. "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". *Cultura, territorios y prácticas religiosas* Carballo, C. (coord.). Buenos Aires: Prometeo. 43-56.
- Ruffini, M. 2017. La Patagonia mirada desde arriba. El grupo Braun-Menéndez Behety y la Revista Argentina Austral, 1929-1967. Rosario, Prohistoria.
- Sánchez, D Sassone, S y Matossian, B. 2007. "Barrios y áreas sociales de San Carlos de Bariloche: análisis geográfico de una ciudad fragmentada" *Bitácora Urbano Territorial* (27) 2 :101-108.
- Sassone, S. y Hughes, J. 2009. "Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", Carballo, Cristina (ed). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. 151-172.
- Schenone, H. 2008. *Santa María*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Stella, P. 1981. *Don Bosco nellastoriadellareligiositàcattolica. Vita e opere*. Vol.I. Roma: LAS.
- Temporelli, C. 2008. *María, mujer de Dios y de los pobres. Relectura de los dogmas marianos*. Buenos Aires: San Pablo.
- Teobaldo, M; García, A.B y Hernández, A. 1997. La educación en las provincias [1945-1985]. Buenos Aires:Galerna. 253-313
- Teobaldo, M. y Nicoletti, M. 2007. "La Educación en el Territorio de Río Negro". *Horizontes en Perspectiva: contribuciones para la Historia de Río Negro, 1884-1955*, Ruffini, M y Masera, R (coord). vol.1. Viedma: Legislatura de Río Negro y Fundación Ameghino.271-306.
- Wright, Pablo (2009) Antropología de la religión: sobre santos, virgenes y las dimensiones de lo sagrado. Buenos Aires (s/p).

Involucrados dentro de lo posible: Conciliación trabajo-paternidad de padres primerizos chilenos*

Involved as far as possible: Work-family conciliation of new Chilean fathers

Yanko Pavicevic**
Florencia Herrera***

Resumen

En este artículo analizamos cómo padres primerizos chilenos intentan compatibilizar sus responsabilidades laborales con las paternales.

* Esta investigación es parte del proyecto Fondecyt 1150554 “Convertirse en padre hoy: Experiencias masculinas de transición a la paternidad en Chile”.

** Ayudante de investigación en la Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales. Ejército Libertador #333, Santiago, Chile. Correo electrónico: yanko.pavicevic@mail_udp.cl

*** Docente en la Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales. Ejército Libertador #333, Santiago, Chile. Correo electrónico: florencia.herrera@udp.cl

Se enmarca en un estudio longitudinal que contempla el seguimiento del proceso de transición a la paternidad de 32 hombres mediante entrevistas. Para los padres es difícil conciliar el rol de proveedor con el de cuidador de sus hijos, por lo que desarrollan estrategias para estar presentes en sus vidas. Tienen intenciones de realizar cambios en sus trabajos, pero les resulta difícil concretarlos. Creemos que si se quiere avanzar hacia sociedades más igualitarias, los padres deben ser considerados cuidadores primarios de sus hijos y la crianza debe dejar de ser vista como una tarea esencialmente femenina. Las políticas de conciliación familia/trabajo deben avanzar en esta dirección.

Palabras clave: Padres, papel de los padres, investigación empírica, conciliación familia y trabajo, permiso postnatal masculino.

Abstract

This article analyzes how first-time Chilean fathers try to reconcile their paternal and work responsibilities. A longitudinal study that includes the follow up of 32 men in their transition to fatherhood was carried out applying interviews. It is difficult for fathers to reconcile the role of providers with that of care-takers of their children, so they develop strategies to be present in their lives. They have intentions to make changes in their jobs, but have trouble accomplishing them. We believe that if we want to build more egalitarian societies, fathers must be considered primary care-takers of their children and childcare should no longer be seen as an essentially feminine task. Work/family conciliation policies must move in this direction.

Key words: Fathers, parental role, empirical research, work and family balance, paternity leave.

1. Introducción

El presente artículo trata sobre la compatibilización que padres primerizos chilenos intentan realizar entre sus responsabilidades laborales y parentales. Se enmarca en un estudio cualitativo longitudinal en curso que busca comprender cómo viven los hombres chilenos la transición a la paternidad. Para dar cuenta de la percepción que tienen los padres sobre las exigencias paternales en lo laboral y familiar, analizamos entrevistas realizadas a 32 hombres en tres momentos diferentes (antes de la llegada del hijo/a; a los pocos meses de llegada del hijo/a; al año de llegada del hijo/a). Con el artículo buscamos aportar nuevas perspectivas al estudio de la paternidad, situándonos en Latinoamérica e incorporando paternidades no normativas como la homosexual, adoptiva y medicamente asistida. Lo hemos presentado en congresos internacionales como el VI Coloquio Internacional de Estudios sobre Hombres y Masculinidades y el XXXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, donde recibimos valiosos aportes.

La investigación sobre fertilidad, reproducción y crianza se ha centrado en la experiencia de las mujeres y en la mayoría de los casos, la experiencia de los hombres es pasada por alto (Herrera 2013; Dolan y Coe 2011; McCreight 2004; Throsby y Gill 2004). Es así como se le ha dado bastante énfasis académico y popular a la adaptación de las mujeres a la revolución de género, marcada por su entrada al mundo del trabajo, pero se le ha prestado mucha menos

atención al efecto de esta revolución en los hombres, quienes han tenido que compatibilizar su rol de proveedor con el de ser padres involucrados (Lupica 2016; McGill 2014).

Existe una presión social hacia los padres para que participen activamente en la crianza de sus hijos, por parte de sus parejas, los profesionales de salud y la sociedad en general (Lupica 2015; Valdés 2009). No obstante, su círculo social, la sociedad y en muchos casos ellos mismos, siguen considerando que su principal responsabilidad es proveer a sus familias (Herrera y Pavicevic 2016). Los padres actuales conviven en la constante tensión entre proveer y cuidar (Collier 2018).

1.1 Políticas de compatibilización trabajo y familia

Las políticas de compatibilización de familia y trabajo suelen estar dirigidas a las mujeres. Incluso cuando están planteadas en términos –de género– neutros, en el mercado laboral nacional e internacional se asume que los hombres serán los sostenedores de sus hijos y no sus cuidadores principales (Bailey 2015; Madrid 2017; Smithson y Stokoe 2005). Se elaboran bajo el supuesto de que las tareas de cuidado y crianza de los hijos son esencialmente femeninas (Miller 2011). Por ejemplo en Chile, el derecho a sala cuna, a ausentarse del trabajo por enfermedad del hijo menor de un año y el permiso postnatal están dirigidos a las madres (Aguayo y Sadler 2011).

La política de permiso postnatal fue reformulada el año 2011 en Chile¹, otorgándole a los hombres

¹ Para más detalles se puede revisar la ley en el sitio web de la Biblioteca del Congreso Nacional (<http://www.bcn.cl/leyfacil/recurso/postnatal>).

la posibilidad de utilizar parte de la licencia postnatal de las madres de sus hijos, si ellas así lo deseaban. Esta posibilidad se sumó al permiso pagado de 5 días tras la llegada de un hijo, con el que ya contaban. Es un pequeño avance en el camino hacia la corresponsabilidad en los cuidados, ya que la licencia de paternidad es una herramienta indispensable para fomentar la participación de los hombres en el cuidado de sus hijos e hijas, reportándole una mejor salud mental y física a padres e hijos (Lupica 2016; OECD 2016). Especialmente en un contexto regional donde “las políticas de género apenas empiezan a tomar en cuenta la posibilidad de avanzar hacia la equidad incorporando a los hombres” (De Keijzer 2011: 20) en las tareas domésticas y de cuidado.

Sin embargo, de acuerdo a la legislación actual en Chile, el acceso de los hombres a un permiso postnatal extendido está sujeto a la voluntad de sus parejas, quienes deciden si les transfieren parte de su licencia a partir de la séptima semana. En realidad, es poco probable que las madres hagan uso de esta opción –y los padres la acepten– mientras están en pleno período de lactancia materna exclusiva (que abarca los primeros 6 meses de vida del hijo, al igual que el permiso parental), ya que se complicaría la alimentación de sus hijos (Lupica 2015). De hecho, entre el 2011 y el 2014 solo un 0,26% de los padres utilizaron esta posibilidad (Superintendencia de Seguridad Social 2015). Esta es una cifra normal en relación a otros países de la región y el resto del mundo, donde en general los padres utilizan muy poco de la parte transferible de las licencias parentales (Lupica 2015). Es más, en muchos países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) –entre los que está Chile– menos de 1 por cada 5 padres utiliza el permiso

parental disponible para ambos padres (OECD 2016).

Finalmente, esta modificación a la legislación no ha ampliado efectivamente el postnatal exclusivo para el padre (Aguayo et al. 2011), situándonos lejos de la paridad entre licencias maternales y parentales (Kowlessar, Fox y Wittkowski 2015). La licencia postnatal reservada exclusivamente para hombres sigue siendo muy corta en Chile, incluso en comparación con los otros países miembros de la OCDE², que en promedio reservan 8 semanas de licencia postnatal para los padres (OECD 2016).

Las políticas de conciliación de trabajo y familia que hay en Chile reflejan que es una sociedad que no se ha desligado por completo del ideal de familia industrial, donde la mujer es la responsable del ámbito doméstico –aunque trabaje– y el hombre se desenvuelve en el mundo público, asumiendo horas de trabajo en exceso (Lupica 2015; Valdés 2007). En este escenario, es socialmente aceptado que se le dé mayor libertad laboral a las madres que a los padres trabajadores, ya que “la categoría de trabajador flexible está (...) asociada a ser una mujer y tener un hijo pequeño” (Smithson y Stokoe 2005: 157). Esto deja a los hombres en una posición desfavorecida para compatibilizar sus demandas laborales y familiares. Así lo demuestra la Encuesta Nacional Bicentenario realizada el año 2011, cuyos datos reportan que un 58% de las madres encuestadas pudieron dedicarse exclusivamente a criar a sus hijos, durante sus primeros 12 meses de vida y solo el 4% reportó que el padre de sus hijos era el cuidador principal, cuando ellas trabajaban (Universidad Católica-Adimark 2011). Además,

² De la que Chile también es parte desde el año 2010.

la Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo (INE 2015), mostró que los hombres dedican menos de la mitad de horas diarias al trabajo no remunerado que las mujeres. Este trabajo incluye el cuidado de otros integrantes del hogar, como los hijos.

De igual modo, la encuesta IMAGES Chile³ muestra que un 61,7% de los hombres –con hijos– de tres grandes ciudades chilenas dedican muy poco tiempo a sus hijos por motivos de trabajo y un 61,9% considera que su rol principal en el cuidado de sus hijos es ser ayudante de sus parejas, quienes son las encargadas principales de cuidarlos. Junto a esto, un 87,5% visualiza el rol de proveedor económico como su mayor responsabilidad (Aguayo, Correa y Cristi 2011).

2. Hombres proveedores y cuidadores

El trabajo es un factor contextual que influye en el involucramiento de los padres con sus hijos, actuando como una barrera que los separa y afectando la energía emocional que tienen para involucrarse con ellos (Chin et al. 2011; Goldberg et al. 2002). Especialmente en Chile, donde las largas jornadas de trabajo son la norma, a diferencia de Suecia u otros países más desarrollados cuyas jornadas laborales permiten dedicar más tiempo a la familia, tanto a hombres como a mujeres (Haas y Hwang 2016).

La masculinidad tradicional o hegemónica en la edad adulta “se centra en la función de

proveedor, responsable y autoridad” (Figueroa y Franzoni 2011: 68). La capacidad de sostener económicamente a sus familias le da a los padres un sentido de legitimidad en su rol marital y paternal, ya que demuestra que son maduros y responsables (Landale y Oropesa 2001; Olavarriá 2001). Mientras que tener hijos funciona como un rito de paso a la masculinidad heterosexual adulta, al probar que son sexualmente activos, viriles y heterosexuales. Ambos son mandatos esenciales del ciclo vital normativo de los hombres (Laguna-Maqueda 2016; Olavarriá 2001; 2002). Para superarlos y lograr “hacerse hombres” frente a la sociedad, deben actuar de manera racional y evitar ser débiles. El principal campo de acción de los hombres está situado fuera del hogar, en el mundo público, mientras la mujer se encarga de la esfera privada (Olavarriá 2001; 2002).

Sin embargo, los nuevos códigos de la masculinidad le otorgan mayor importancia a la capacidad afectiva de los hombres, y uno de sus principales canales de expresión es la paternidad (Miller 2011). La nueva masculinidad ha sido especialmente acogida por los padres jóvenes, quienes quieren diferenciarse del modelo de paternidad tradicional ejercida por sus padres o abuelos, basado en el autoritarismo y la poca sensibilidad. Buscan que la relación con sus hijos se base en el cariño y el afecto, para ser padres próximos o protagónicos en la crianza (Lupica 2016). Les interesa estar presentes en el parto, mudar a sus hijos, jugar con ellos y hacer todas las tareas parentales posibles (Lupica 2016; Valdés y Godoy 2008; Valdés 2009).

La instauración de este nuevo modelo de masculinidad no es lineal ni uniforme y convive con elementos tradicionales de la masculinidad, heredados de generaciones anteriores, como la

³ Encuesta Internacional de Masculinidades y Equidad de Género, realizada a 1.192 hombres de 18 a 59 años residentes del Gran Santiago, Gran Valparaíso y Gran Concepción y a 426 mujeres de 18 a 59 años, residentes del Gran Santiago. El trabajo de campo se realizó entre julio y agosto del año 2009 (Aguayo et al. 2011).

concepción de que el hombre es el encargado de proveer cuando forma una familia (Elliott 2015; Madrid 2017; Valdés y Godoy 2008). Es más, en el mundo del trabajo no se ha instaurado por completo, sino que se sigue reconstruyendo y reproduciendo la masculinidad hegemónica, reforzando también la separación del trabajo y la familia (Haas y Hwang 2016; Nascimento y Segundo 2011). Incluso por parte de los mismos trabajadores, quienes pueden llegar a percibir al balance entre el trabajo y otros aspectos de la vida, como un inhibidor de sus posibilidades de ascenso (Smithson y Stokoe 2005)⁴.

Por otro lado, junto con todos los beneficios o “dividendos patriarcales” que tienen los hombres por vivir en una sociedad patriarcal, en la que tienen mejores posiciones, mayor riqueza y autoridad que las mujeres (Connell 2005; Olavarría 2002), también tienen algunas desventajas o “déficits patriarcales” (Bailey 2015). Una de ellas es el impedimento que tienen para dedicar el tiempo que quisieran a sus hijos, por tener que cumplir con el rol de proveedor que se les exige, pudiendo estar muy poco con sus hijos (Aguayo y Sadler 2011; Collier 2018; Valdés 2007).

En un artículo anterior, analizamos los relatos de anticipación a la paternidad de algunos de los hombres incluidos en este estudio (Herrera y Pavicevic 2016). En ese artículo concluimos que los hombres adhieren a los ideales del padre involucrado y cercano. Muchos de ellos aspiran a una parentalidad igualitaria

en términos de género y quieren participar activa y cotidianamente en la crianza de sus hijos. Sin embargo, son ideales difíciles de alcanzar ya que no pretenden dejar de lado su rol de proveedor. Teniendo en cuenta estos antecedentes, nos preguntamos ¿de qué manera conjugan los padres estos objetivos en apariencia contradictorios?

3. Metodología

Los resultados expuestos en este artículo se han obtenido de un estudio cualitativo longitudinal, que contempla el seguimiento del proceso de convertirse en padre de 33 hombres chilenos. En cada caso se realizaron tres entrevistas en profundidad, una antes de la llegada del bebé⁵ y dos posteriores (2 a 4 meses después y un año después). El carácter longitudinal de este estudio nos permite observar cómo las expectativas en torno a la conciliación de sus responsabilidades parentales y laborales van variando, en la medida que se enfrentan a la experiencia cotidiana de ser padres. En el marco del estudio también realizamos una entrevista grupal⁶ y un grupo de discusión⁷, en los que participaron 9 padres (distintos a los que participaron en las entrevistas individuales). Por lo tanto, la muestra completa para este trabajo se compone de 42 padres, 33 de los cuales fueron entrevistados individualmente y en más de una ocasión.

⁵ Se incluyen hombres que serán o han sido padres a través de la adopción.

⁶ Se pretendía que fuera un grupo de discusión de padres de clase media baja y baja pero llegaron solo dos participantes, por lo que se decidió hacer una entrevista grupal.

⁷ Tanto la entrevista grupal como el grupo de discusión fueron realizados a hombres que ya habían sido padres (y tenían hijos menores de un año).

⁴ Esto fue documentado en un estudio de Smithson y Stokoe (2005) realizado en Inglaterra, que contrastó los discursos oficiales sobre trabajo flexible y balance vida-trabajo de organizaciones y formuladores de políticas, con los de trabajadores y gerentes de organizaciones bancarias y de contabilidad, mediante grupos focales y entrevistas individuales.

Las entrevistas y el grupo de discusión realizados, cuentan con una pauta muy general y flexible de preguntas y temas a abordar con cada participante. Solemos iniciar las entrevistas invitando al entrevistado a relatar sus experiencias y percepciones en torno a la etapa de la paternidad que está viviendo. En las primeras entrevistas, los hombres cuentan cómo compatibilizan las exigencias laborales con el apoyo que sienten deben entregar a sus parejas y como creen que lo harán cuando nazca el bebé. En las segundas y terceras entrevistas hablan de sus experiencias cotidianas de conciliar el trabajo y la paternidad (entre otros temas). En todas las entrevistas les solicitamos que describan con detalle un día típico del período que están viviendo, que cuenten cuáles son las principales tareas que realizan en relación a la crianza y qué les ha resultado más difícil de la paternidad. El propósito de realizar entrevistas flexibles, sin una pauta rígida, es que tanto el entrevistador como los participantes puedan desarrollar temas inesperados y la entrevista siga la dirección que el entrevistado proponga (Deave y Johnson 2008; Herrera y Pavicevic 2016; Taylor y Bogdan 1986).

Las estrategias para acceder a los participantes fueron variadas. Repartimos panfletos en la vía pública y en consultorios de salud. En el medio virtual, publicamos la convocatoria del proyecto en Facebook y en las plataformas virtuales de la Universidad Diego Portales. Utilizamos nuestra propia red de contactos, compuesta por familiares, amigos y conocidos. Asimismo, les pedimos a los mismos participantes si nos podían contactar con potenciales entrevistados (técnica conocida como ‘bola de nieve’). También contactamos a una fundación de adopción, para acceder a hombres que alcanzarían la paternidad por este método. De esta forma, nuestra muestra fue construyéndose poco a poco.

Es común en los estudios de transición a la paternidad que la muestra sea homogénea y se concentre en hombres blancos, de clase media y con estudios universitarios (Deave y Johnson 2008; Draper 2003; Ives 2014; Miller 2011). Nos propusimos desde un inicio que nuestra muestra fuera lo más heterogénea y diversa posible. Uno de los aspectos más problemáticos fue incorporar a padres de distintas clases sociales, ya que los hombres de nivel socioeconómico más bajo se mostraban menos interesados y familiarizados con la investigación académica. A pesar de esto, logramos interesar a varios explicándoles los objetivos de la investigación (también utilizamos regalos de agradecimiento e invitamos a varios a tomar un café o almorcizar). Dentro de la muestra, aproximadamente un tercio no tiene estudios universitarios y puede considerarse de clase media baja o baja. Los otros dos tercios cuentan con estudios universitarios y son de clase alta, media alta o media.

La mayoría de los participantes viven en la capital del país (Santiago) pero hay 6 que viven en otras ciudades (La Serena, Talca y Concepción). Su rango etario fluctúa entre los 19 y los 56 años⁸, pero la mayoría (16) se concentra en la cohorte de los 26 a 36 años. Asimismo, la mayoría se convirtió en padre mediante la reproducción sexual con su pareja (30 casos, calificados como padres normativos por haber utilizado el método reproductivo más común y legitimado), aunque también se incluyeron hombres que alcanzaron la paternidad mediante la adopción (8 casos) y mediante la reproducción asistida (4 casos, 2 de los cuales son hombres autodefinidos como gay). En relación a su régimen laboral, 27 de los participantes son trabajadores dependientes,

⁸ 8 de ellos se ubican en el cohorte de 15 a 25 años de edad; 7 en el cohorte de 37 a 47 años de edad y 2 en el cohorte de 48 a 58 años.

12 independientes⁹ y 2 son trabajadores informales¹⁰.

Es importante resaltar, que casi todos nuestros participantes son padres muy interesados en estar presentes en la crianza de sus hijos. De acuerdo con sus relatos, pocos de ellos son padres ausentes en algún grado. Esto da cuenta de una autoselección de la muestra, que favorece la participación de hombres que se ven a sí mismos como ‘buenos padres’. En este trabajo nos centramos en los relatos de los padres y no en sus prácticas, por lo que no contrastamos con observaciones de algún tipo. Nos interesaba conocer cómo ellos relataban sus experiencias.

Todas las entrevistas fueron realizadas por los autores de este artículo. En la mayoría de los casos se mantuvo al mismo/a entrevistador/a. Esto favoreció el establecimiento de un lazo de confianza con los participantes. Realizamos 79 entrevistas (32 previas a la llegada del bebé, 27 a los pocos meses y 20 al año). El promedio de duración de las entrevistas fue un poco más de una hora. Estas se llevaron a cabo en los hogares de los participantes, en cafés o restaurantes, sus lugares de trabajo y en lugares públicos (plazas o veredas). Todas las entrevistas fueron grabadas (audio) y fueron transcritas por la misma persona¹¹.

La información recopilada en las entrevistas y en el grupo de discusión fue analizada utilizando análisis de contenido temático, que consiste en la “descomposición o fragmentación del texto en unidades constitutivas para su posterior codificación” (Ruiz 2009: 8). En este caso, la mayoría de los códigos fueron emergentes, es decir, fueron creados mientras se leían las transcripciones de las entrevistas y no a priori. Este proceso se realizó con la ayuda del software de análisis cualitativo NVivo.

El estudio en el que se enmarca este artículo fue revisado y aprobado por el Comité de Ética de la Universidad Diego Portales. Todos los participantes firmaron un consentimiento informado donde se explicaron los propósitos del estudio y las condiciones de su participación. De esta forma, nos aseguramos de que la participación fuera informada y voluntaria. La identidad de los entrevistados fue protegida a través del uso de seudónimos y la no revelación de información que pudiera permitir su identificación. A todos los participantes se les comunicó que podían retirarse del estudio cuando estimaran conveniente, de hecho uno de ellos se abstuvo de participar en la segunda entrevista¹². Pero en general, los padres se mostraron interesados en participar y algunos incluso señalaron que les resultó beneficioso el estudio, ya que los ayudó a reflexionar sobre su paternidad.

⁹ Al momento de participar en el estudio, ya que un participante de la entrevista grupal perdió su trabajo.

¹⁰ Esta categoría incluye a quienes son los dueños de sus lugares de trabajo.

¹¹ La transcriptora es socióloga. Antes de comenzar a transcribir se le expusieron los objetivos y principales características de la investigación. Para que comprendiera cómo debía realizar la transcripción también se le explicó cómo sería analizada la información. Se agradece la participación de Sofía Atria en la transcripción de las entrevistas.

4. Relatos de conciliación familia/trabajo

Los padres entrevistados se identifican con el ideal de padre cercano y afectuoso, involucrado

¹² Ya que su hija y pareja estaban viviendo fuera del país y le era muy difícil hablar de ellas.

en la vida de sus hijos o hijas. Buscan acercarse a un modelo de corresponsabilidad en la crianza, aunque sin dejar de lado su función principal de provisión (Herrera y Pavicevic 2016; Gaba y Salvo 2016; Lupica 2015). La mayoría de sus parejas están haciendo uso de sus licencias pre o post natales y varias no tienen planeado volver a trabajar, o al menos no a tiempo completo.

Cuando nace su hijo o hija (o al momento del enlace en los casos de adopción) los padres se toman la licencia paternal de 5 días que permite la legislación chilena. Sin embargo, varios entrevistados consideran que este permiso es una ‘burla’ por su corta duración. Estiman que los cinco días sólo alcanzan para hacer trámites (como la inscripción del bebé en el registro civil) y no para estar con sus hijos y pareja. Es por esto que los padres se ven obligados a ocupar sus vacaciones o tomar licencias no pagadas, con el objeto de poder estar más tiempo con sus hijos recién nacidos (Aguayo, Correa y Cristi 2011). Solo un entrevistado (de clase media) utilizó semanas del postnatal de su pareja (Martín, padre adoptivo, 37-47 años), el resto no lo considera conveniente económicamente y prefiere que sus hijos estén con las madres.

Los participantes señalan que les habría encantado quedarse más tiempo en sus hogares, después del nacimiento, –como sus parejas, quienes tienen seis meses de postnatal– para involucrarse en sus familias y establecer una relación cercana con sus hijos. Varios padres sostienen que la política de permiso postnatal debiese ser más equitativa en términos de género, entre ellos Julio, quien exige un permiso postnatal de larga duración para los padres, que sea independiente del de sus parejas:

¿Pero qué necesitamos?, que nos den el permiso, que nos den la facultad legal de poder quedarnos en nuestras casas (Julio, padre normativo¹³, 26-36 años, segunda entrevista).

Otros participantes, no cuestionan la duración del permiso paternal y agradecen que ahora tengan cinco días libres luego del nacimiento, ya que antes no había ningún tipo de licencia para padres. Como Alfredo, quien está conforme con que “por lo menos hay un posnatal ahora” (Alfredo, padre adoptivo, 37-47 años, primera entrevista).

En las entrevistas realizadas después de la llegada de sus bebés, los hombres relatan que se les hace difícil compatibilizar las exigencias laborales con el objetivo –autoimpuesto y deseable socialmente– de ser padres cercanos y presentes en la vida diaria de sus hijos. Los horarios de trabajo y los tiempos de traslado, les dejan pocas horas libres para estar en el hogar con sus hijos o hijas. Por ejemplo, Jerónimo trabaja en una empresa que se re-estructuró y volvió muy rígida y exigente (para la segunda entrevista), lo que le significa viajar más y quedarse hasta tarde en la oficina. Todo esto coincidió con el nacimiento de su hija, obligándolo a tener que compatibilizar esta mayor exigencia laboral con la nueva exigencia familiar. El trabajo le limita la relación con su hija de pocos meses de edad:

Entonces la cercanía [con el hijo] (...) yo creo que va más por el tiempo (...) dedicarle el tiempo suficiente como para generar esa cercanía. Que hoy día con el mundo laboral como te decía no... uno está medio limitado (Jerónimo, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Ernesto, quien para la segunda entrevista trabajaba de manera dependiente y en jornada

¹³ Que fue padre producto de una relación sexual con su pareja.

completa, señala que los extensos horarios de trabajo lo obligan a él y a su pareja a estar fuera de casa todo el día. Para explicar su situación, Ernesto afirma que pierde la oportunidad de estar con su hija. El trabajo es una obligación desagradable que lo hace llegar cansado a su casa y le impide compartir con su hija¹⁴:

Es que el trabajo que tiene [su pareja] no es muy agradable entonces, es como de oficina, administrativo, con horario de 8 a 6 entonces es mucho rato afuera, o sea yo lo vivo de estar afuera todo ese rato y puta no es muy agradable, te perdiste todo el dia con la niña. Y llegai al final del dia y estai raja [cansado] (Ernesto, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Antes del nacimiento de sus hijos, los hombres ya sienten que sus obligaciones laborales no les permiten estar todo lo presentes que quisieran en el embarazo, como Benjamín (paternidad normativa, 15-25 años, primera entrevista), quien cuenta que solo pudo ir a un taller de preparación parental y a algunas ecografías, ya que trabaja por turnos y le es difícil coordinar esas instancias con sus turnos de trabajo.

Para quienes trabajan de manera independiente o en lugares flexibles, les es más fácil estar presentes en la crianza. Uno de ellos es Javier, quien tiene la libertad de retirarse de su trabajo cuando su esposa lo necesite, ya que trabaja realizando proyectos de manera independiente:

O sea yo trabajo de las 9 de la mañana a las 5 de la tarde y el resto estoy todo el tiempo en la casa, eh... y hay ene veces que me llama mi señora me dice, son las tres y "oye estoy como estresadamente" y me voy no más, y me da igual.... O sea puedo hacerlo (Javier, padre adoptivo de mellizos, 37-47 años, segunda entrevista).

Yovan trabaja de manera independiente y vive cerca de su hogar. De acuerdo con su relato, esto le da más facilidad para apoyar a su pareja durante su horario laboral: "más encima que mi departamento está acá al lado, entonces me resulta sumamente cómodo de repente si la Gabi [pareja] me pide ayuda, partir pa' allá ir no más po'" (Yovan, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista). Al igual que Daniel, quien dice que podrá ir a su hogar a cuidar de su hijo cuando desee, ya que su trabajo como independiente se lo permite:

Entonces lo que tenemos hablado es que cuando llegue el niño, lo más probable es que ella lo cuide 100% full y yo soy independiente entonces yo no, yo puedo ir y venir cuando quiera [a su hogar], sin..cachai (ríe)

[E] Tremenda ventaja

Sí (ríe) así que en ese sentido estamos claros, ese es como el plan me cachai (Daniel, padre adoptivo, 26-36 años, primera entrevista).

Sin embargo, aunque los padres con trabajos flexibles tengan mayor facilidad para acudir a los llamados de sus parejas, siguen siendo ellas las responsables del cuidado, mientras ellos se ven a sí mismos en un rol de apoyo. Además, la independencia o flexibilidad laboral tiene la desventaja de que al trabajar por metas o tener horarios flexibles, el trabajo nunca termina. Como le sucede a Jairo, quien trabaja en una universidad donde tiene un horario flexible pero debe seguir trabajando en su hogar, por lo que no puede dedicarse por completo a criar o hacer tareas domésticas cuando sale del trabajo:

Ahora en realidad yo tengo un horario bastante más flexible y... pese a que o sea yo me puedo ir a las seis de la tarde a mi casa, me puedo ir a las cinco de la tarde a mi casa, me puedo ir a las cuatro de la tarde a mi casa si quiero y uno al final siempre sigue trabajando en la casa (Jairo, padre normativo, 37-47 años, primera entrevista).

¹⁴ Su situación cambia para la tercera entrevista, ya que deja su trabajo para dedicarse a criar y trabajar desde su hogar.

Todos los padres dicen que intentan estar el mayor tiempo posible con sus hijos, pero sienten que sus trabajos los alejan de ellos, limitando el tiempo disponible para criar a unas cuantas horas fuera de la jornada laboral. Especialmente en los trabajos poco flexibles, como puede ser la minería o la construcción, que requieren un estilo de vida contrario a la flexibilidad (Collier, 2018). Como señalan Jerónimo y Javier el trabajo no sólo les quita tiempo si no también energía, por lo que llegan muy cansados a sus hogares, con poca energía para dedicarle a sus hijos (Chin et al. 2011; Goldberg et al. 2002). La aspiración de ser padres activos y presentes choca con el compromiso que deben demostrar en sus trabajos (Collier 2018).

En la práctica, la mayoría de los padres apoyan a sus parejas en la crianza y no comparten esta tarea de manera equitativa con ellas. Las mujeres crían a tiempo completo y los padres las relevan cuando terminan su jornada laboral, teniendo la posibilidad de elegir cuándo participar en ella (Madrid 2017). El grueso de los padres no logra cumplir con el ideal de corresponsabilidad familiar en el cuidado infantil a cabalidad (Gaba y Salvo 2016; Lupica 2015), porque su principal ocupación es el trabajo, donde muchas veces la sobrecarga es una fuerza motriz (Collier 2018). Mientras las mujeres tienen licencia postnatal o dejaron de trabajar (al menos a tiempo completo). Está la excepción de los padres gay incluidos en el estudio y un padre heterosexual normativo (Ernesto), como se verá más adelante.

La capacidad que tienen los padres estudiados de conciliar su vida familiar y laboral de manera armoniosa, varía según el tipo de trabajo que tengan y el cargo que ejerzan en él. Aquellos que trabajan de manera independiente o son jefes en sus lugares de trabajo, suelen

tener más libertad para manejar sus horarios laborales. Mientras quienes trabajan en lugares más rígidos y no tienen cargos de jefatura, dependen de la voluntad de sus jefes. El acceso a un determinado trabajo y puesto está condicionado por el contexto socioeconómico de cada padre y la formación que obtuvieron, siendo la mayoría de ellos profesionales. Los padres que tienen mayor flexibilidad horaria en general no cuentan con un acuerdo formal, si no que manifiestan tener un trato de palabra con sus jefes y clientes, que les permite acompañar a sus parejas e hijos a controles de salud y otras actividades.

4.1. Mitigación del déficit patriarcal

Los padres han desarrollado estrategias para mitigar el déficit patriarcal al que se ven enfrentados por ser los principales proveedores de sus hogares. Estas estrategias van desde adaptaciones cotidianas en sus horarios a cambios más radicales, que afectan drásticamente su vida laboral. Algunas de ellas son: tomarse más días libres cuando llega el bebé, ir a almorzar a sus hogares durante su jornada laboral, salir antes del trabajo algunos días, dedicarse completamente a sus hijos en las horas que están en la casa (antes y después del trabajo) y cambiarse o renunciar al trabajo.

La mayoría adopta estrategias moderadas, haciendo lo posible para que sus vacaciones coincidan con el postnatal masculino, y así poder estar con su pareja e hija/hijo en el primer período de la crianza. El costo es no tener días libres el resto del año. Por ejemplo, Sebastián hizo coincidir los cinco días de postnatal con tres semanas de vacaciones cuando nació su hija, permitiéndole estar un mes cuidando de ella:

Sí, de hecho fue tan planeado [el parto] que yo... bueno (...) se diagnosticó la fecha, lo... yo planeé mis vacaciones, mi semana, mis cinco días parentales con mis vacaciones, o sea todo el primer mes, y ahí estuve con la guagua así que... la última de enero, las primeras tres de febrero (Sebastián, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Lo mismo hizo Lucas, quién trabaja en el área de la minería con contratos cortos y no tomó trabajos después del nacimiento de su hijo, estando un mes sin trabajar (Lucas, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista). Otra estrategia que tienen los padres, para maximizar su presencia en el hogar es ir a almorzar a medio día (quienes viven cerca de sus trabajos). Esto les permite estar con sus hijos y apoyar a sus esposas en las tareas cotidianas. Julio es uno de ellos, ya que desde que nació su hija planea ir a almorzar todos los días a su casa:

Increíble la necesidad de contacto yo ahora voy a ir todas las semanas, todos los días a almorzar a la casa

[E] Ah qué bueno que puedas hacer eso

Si antes no lo hacía tanto, yo vivo acá en cómo te decía cerca del barrio universitario y iba almorzar, a veces almorzaba en un restaurant por acá pero no, voy a ver la guagua (Julio, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

También Ernesto, al momento de la segunda entrevista señala que va a almorzar a su casa. Argumenta que intenta apoyar lo que más puede a su pareja en las tareas domésticas y de cuidado, dentro de lo que le permite su jornada laboral:

Trabajo cerca entonces puedo venir a la hora de almuerzo, estar en la casa, apoyar con el tema de la comida, apoyar con el tema del cambio de pañal, tenerla un ratito no sé po' mientras la Sol [pareja] va al baño, cachai.. O en la mañana como, como trabajo cerca me voy muy pegado a la hora y tengo a la Carola [hija] y la Sol se va, entonces ha sido bien, la posibilidad, que el trabajo esté cerca me ha permitido hacer hartas cosas (Ernesto, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Varios participantes afirman que antes de salir al trabajo y al volver, se encargan de sus hijos e hijas, lo que significa cambiar pañales, levantarlos, bañarlos, darles de comer y acostarlos. De esta forma, sienten que compensan –en parte– sus horas de ausencia. Esta ausencia les pesa por dos razones. La primera es que sienten que el no estar presentes afecta el vínculo que pueden desarrollar con sus bebés. La segunda es que los padres están muy conscientes de lo agotadas que están sus parejas en este período y eso les genera culpa, por lo que sienten que es su responsabilidad alivianarles la carga.

Javier, cuando sus hijos llevan un año en su familia, relata que ha reservado los miércoles en la mañana para quedarse en casa. Esto cumple el doble objetivo de estar con sus hijos y darle un espacio de descanso a su pareja. Sebastián se siente culpable por tener menor “carga de crianza” que su pareja y por lo tanto dedica todo su tiempo libre a su familia, dejando de lado su vida social y cancelando proyectos externos a sus trabajos formales.

Todos los padres afirman que intentan mantenerse conectados y entregarle apoyo emocional a sus parejas cuando no están físicamente presentes para ayudarlas, llamándolas por teléfono para saber cómo están ellas y sus hijos. Es lo que Chin et al. (2011) llaman comportamiento compensatorio. Esteban da un buen ejemplo de esto:

Eh, volver al trabajo fue (...) complejo en la relación de que, de... del tema del apego cachai como que cuesta un poco... eh, salir (...) pero igual tenís que, igual estar ahí entonces al final como hay mayor comunicación ahora, me manda fotos cuando despierta, como que estamos conectados en ese sentido (Esteban, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Adolfo sostiene que se mantiene informado del estado de su hija a través de la comunicación por celular con su esposa: “(...) y de ahí me vengo [al trabajo] y... siempre me mantiene informado [su esposa], me manda fotos de ella [su hija], cómo está... eh... o qué está haciendo” (Adolfo, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

No son pocos los padres que en conjunto con sus parejas, han tomado decisiones más drásticas y han cambiado de trabajo o residencia. Como Jerónimo, quien se cambió de trabajo cuando su mujer volvió a trabajar, a uno en el que tiene horarios más estables y no tiene que viajar fuera de la ciudad. Además, se cambiaron de casa para estar más cerca de sus trabajos y de la abuela de su hija, quién los ayuda a cuidarla. Yovan comenzó a trabajar como independiente después de que nació su hija, ya que no le acomodaba estar encerrado en una oficina y quería tener mayor libertad para estar con su hija y pareja. Ahora que tiene su propia oficina puede salir cuando quiera, lo que le ha permitido asistir a todos los controles de salud de su hija:

Cachai, que en general tampoco son muchos, pero por lo menos son dos veces en la semana que las controlan a ambas, cachai, entonces... eh... yo tenía que elegir un poco [cuando era un trabajador dependiente], entonces asistía a las de la Jose [hija], para acompañar a la Gabriela [pareja] o no, entonces como que eso estaba cojo pero ahora que estoy acá yo [en su oficina independiente] va a ser más fácil (Yovan, padre normativo, 26-36 años, segunda entrevista).

Asimismo, hay padres que van incluso más allá y dejan de trabajar de manera formal o reducen su jornada laboral considerablemente. Ernesto es uno de ellos, quien no solo se retiró de su trabajo sino se fue a vivir a un pequeño balneario costero, para dedicarse por completo a criar junto con su pareja. También Alberto (padre

gay por reproducción asistida, 48-58 años), quien redujo su jornada laboral a la mitad para poder estar con su hija en las tardes y Octavio, quien renunció a algunas responsabilidades en su trabajo y comenzó a trabajar media jornada (dos días a la semana), para hacerse cargo de sus hijos:

Yo antes que nacieran los niños tenía una responsabilidad sobre una región geográfica de cuatro países, estaba tres semanas fuera de Chile, si vos me decís un régimen de tres días a la semana pero yo trabajaba en un horario complejísimo. [Pareja] estuvo un año viviendo [fuera] por su trabajo, yo viajaba una vez al mes y él viajaba para acá 10 días, estábamos así...nacieron los chicos y nuestra vida cambió por completo o sea yo renuncié a toda responsabilidad fuera de Chile, me quedé solo con mis responsabilidades de acá, en un régimen en donde martes y viernes trabajo medio día para hacerme cargo (Octavio, padre gay por reproducción asistida, 48-58 años, primera entrevista).

En definitiva, independiente de la estrategia que tengan para lograrlo, todos los padres intentan estar lo más presentes que pueden en la crianza de sus hijos, aunque sea de manera virtual. La mayoría son padres proveedores que ajustan sus horarios laborales para tener mayor participación en la crianza de sus hijos y acompañar a sus parejas en esta tarea. En este sentido, son padres próximos pero no protagónicos en la crianza de sus hijos (Lupica 2016). Con la excepción de los 2 padres gay incluidos en el estudio (Alberto y Octavio) y un padre normativo (Ernesto), quienes se dedican casi exclusivamente a criar.

4.2. Intenciones concretas y difusas

Al igual que en el estudio de Stanley-Stevens y Seward (2007)¹⁵, donde los participantes querían

¹⁵ Estudio realizado en Texas, Estados Unidos donde se aplicó un cuestionario a 25 futuros padres y se entrevistó a 14 de ellos. El trabajo de campo fue realizado el año 2000.

involucrarse más con sus hijos que sus propios padres pero no pretendían reducir su jornada laboral, a muchos padres de nuestro estudio les gustaría quedarse en sus hogares cuidando de sus hijos pero no cuentan con un plan concreto para lograrlo, develándose como “un ideal difícil de alcanzar” (Herrera y Pavicevic 2016: 121).

Por ejemplo Moisés, en el grupo de discusión contó que tenía todo listo para retirarse de su trabajo por 6 meses y dedicarse a criar a su hija, cuando su esposa volviera a trabajar, pero no se atrevió a hacerlo:

Pero sabes qué, yo creo que uno tiene como claro así como principios teóricos que uno quiere cumplir y otros (...) prácticos que no puede cumplir pero que en alguna medida pasa por decisiones propias, me explico, yo tengo todo este rollo de la igualdad en los roles parentales porque mis papás la tuvieron (...) y en algún minuto me propuse renunciar y estar 6 meses sin trabajar. Y lo conversamos [con su esposa], incluso lo hablé con mi jefa y me arrepentí. Y no me atreví y fue pura cobardía porque yo (...) gano un poco más que mi esposa pero la diferencia es mínima. Yo (...) además tenía unos ahorros (...) con los que pude haber vivido perfectamente 6 meses, yo creo que no habría tenido problemas en reincorporarme cuando yo hubiese querido pero no me atreví y yo creo que no me atreví por, como que a lo mejor usé de excusa a mi hija para amenazar e irme del trabajo pero nunca tuve la intención seria. Entonces yo creo que hay un paso que uno no da (...), yo estoy seguro que si yo le dijera a mi jefa “no esa reunión no puede ser a las 4 porque yo a las 5 tengo que estar en mi casa porque tengo una hija” no me diría nada pero no me atrevo. Entonces yo descanso en que mi esposa va a estar a esa hora en mi casa (Moisés, padre normativo, 26-36 años, grupo de discusión).

En el relato de Moisés se evidencia la posición complicada y a la vez cómoda de los hombres en el ámbito laboral y familiar, ya que les cuesta hacer cambios en sus jornadas laborales para cumplir con sus tareas paternales adecuadamente, pero cuentan con que sus esposas harán estos cambios por ellos, aunque tengan que posponer sus carreras. Por otra

parte, Iñaki dijo estar dispuesto a estar más tiempo en su hogar, pero no sabía cuando lo haría:

Y eso creo que ella, yo quiero que vuelva a trabajar, no me gusta el modelo del papá que trabaja y la mamá que está en la casa. Creo que en muchos sentidos no es mi ideal. Este, inclusive si eso involucra que yo tenga que estar tiempo en la casa, estoy dispuesto a eso. Así que... yo pretendo que eso sea así, no sé si pase el segundo semestre o ya será el próximo año o más adelante, no tengo idea (Iñaki, padre normativo, 37-47 años, segunda entrevista).

Generalmente son las parejas de los padres quienes reducen su jornada laboral o abandonan sus trabajos para cuidar de sus hijos, liberándolos parcialmente de esta tarea. Aunque hay casos de padres que sí llevaron a cabo sus intenciones de dedicar más tiempo a criar, priorizando a la familia por sobre el trabajo. Como Yovan y Jerónimo, quienes –como se mencionó en la sección anterior– se cambiaron a trabajos menos demandantes en cuanto a tiempo o con horarios más flexibles. También están los casos de Ernesto, Alberto y Octavio. El primero se fue a vivir a un balneario costero y trabaja de manera informal desde su hogar, elaborando productos naturales y el segundo se tomó un descanso de más de un mes cuando nació su hija, y volvió a trabajar media jornada:

Y he logrado fijate una cosa que me ha gustado mucho, de repente me doy cuenta que ha logrado pasar un año y tanto de tener una jornada de trabajo parcial, entonces me sigo vieniendo a veces tres y media a más tardar un cuarto pa' las cuatro (Alberto, padre gay por reproducción asistida, 48-58 años, tercera entrevista).

Mientras que Octavio renunció a responsabilidades importantes en su trabajo y pidió trabajar media jornada dos días a la semana. Estos tres últimos casos son particulares, ya que como se mencionó en la sección anterior

son los únicos padres de nuestro estudio que crían casi a tiempo completo. Además, Alberto es un padre gay que no cuenta con el apoyo de la madre –subrogante– de su hija, aunque sí tiene el apoyo de una niñera y su pareja (con quien vive)¹⁶. Para ellos, el éxito económico y reconocimiento social por el desempeño en sus carreras dejó de ser lo primordial en sus vidas –si es que alguna vez lo había sido– y comenzaron a serlo sus hijos (Figueroa y Franzoni 2011).

Con todo, los regímenes laborales flexibles suelen otorgársele a las madres más que a los padres, por lo que es entendible que sea difícil para ellos lograr trabajar menos horas. Vivimos en un país y un mundo generizado que clasifica a los roles reproductivos y de cuidado como fundamentalmente femeninos y a los roles productivos como principalmente masculinos (Barker y Greene 2011). Además, poder hacer un cambio efectivo en sus vidas laborales no depende solo de la voluntad de los padres, sino también de la oferta de trabajos de medio tiempo o más flexibles que haya en el mercado laboral. Cuando se le realizó la segunda entrevista a Ignacio (padre adoptivo, 26-36 años), se encontraba buscando un nuevo trabajo, ya que desde que llegó su hija no soporta hacer los turnos (de varios días) que le exige su trabajo actual ligado a la minería. Las posibilidades de encontrar este nuevo trabajo no dependen sólo de su determinación, sino que también se hayan condicionadas por factores externos ajenos a su control. Como se ha evidenciado en esta sección, la pretensión manifestada por algunos padres de dedicarse a cuidar a sus

hijos no siempre tiene un correlato en la práctica (Lupica 2016; Valdés y Godoy 2008), ya sea por factores personales o externos. Esto refleja como “los discursos cambian más rápido que las prácticas” (Madrid 2017: 12).

5. Conclusiones

La capacidad que tienen los padres de mitigar el déficit patriarcal y compatibilizar sus trabajos con la vida familiar es variable, según las condiciones laborales de cada padre –régimen dependiente o independiente, disposición de los jefes, flexibilidad horaria– y de otros factores como la cercanía de sus hogares a sus lugares de trabajo. De todas formas, los padres no cuentan con un marco normativo que les permita compatibilizar sus trabajos con la crianza, por sobre los cinco días de licencia post natal masculina obligatoria. Las políticas estatales y del mercado laboral dirigidas a la conciliación del trabajo y la vida familiar, no proveen condiciones suficientes para que los padres dejen de ser cuidadores secundarios de sus hijos y puedan superar los patrones parentales normativos (Miller 2011). En otras palabras, aunque se ha avanzado falta mucho aún para superar el viejo modelo del hombre proveedor y la mujer dueña de casa, tan presente en Latinoamérica (Lupica 2016).

En Chile, no hay una presión política ni social que impulse a los empleadores a reducir las jornadas de trabajo de sus empleados hombres que son padres, más bien, la cultura laboral penaliza a los trabajadores que sacrifican sus compromisos laborales para cuidar a sus hijos (Lupica 2015). La expectativa cultural normativa sigue siendo que los hombres sean los principales o únicos proveedores de sus hogares y tengan limitadas responsabilidades de cuidado, especialmente

¹⁶ Mientras Octavio también cuenta con el apoyo de su pareja del mismo sexo para criar, quien es el segundo padre de sus hijos y también redujo su jornada laboral. Además, ambos tienen la posibilidad de pedir apoyo a la madre de sus hijos, con quien hicieron un acuerdo de co-parentalidad.

en los primeros meses de vida de sus hijos (Haas y Hwang 2016). Para esto, las mujeres deben hacerse cargo de la crianza, dejando de lado sus trabajos.

Por otra parte, aunque los padres manifiesten la intención de seguir el patrón del ‘nuevo padre’, construido sobre la base de una mayor conexión, comunicación y afecto con sus hijos, esto en muy pocos casos contribuye al desmantelamiento efectivo del patrón parental normativo, más bien lo reconfigura (Madrid 2017). Pueden identificarse con el ideal del ‘nuevo padre’, pero una vez que nacen sus hijos en general siguen siendo los principales proveedores económicos de sus hogares y las mujeres las principales cuidadoras (Olavarría 2004; Valdés 2007). La crianza sigue siendo desigual en términos de género (Madrid 2017). Sin embargo, la forma en que cada parente estudiado ejerce su paternidad sí tiene un efecto en el significado de masculinidad compartido socialmente, contribuyendo a construirlo y redefinirlo desde un paradigma moderno, tradicional o una mezcla de ambos (Guida 2011).

Los hombres que participan en este estudio perciben que su principal tarea es proveer para sus familias, en especial cuando nacen sus hijos. Saben que serán evaluados por su entorno social según cuán buenos proveedores sean. Esto le impide a la mayoría tomar decisiones que puedan resentir su trabajo, por lo que adoptan estrategias moderadas para intentar estar más presentes en la vida de sus hijos y ayudar a sus parejas. Van a almorzar a sus hogares durante sus días laborales o se van a vivir más cerca del trabajo. Teniendo que deslizarse constantemente en el binario proveedor/cuidador (Collier 2018). Solo algunos padres (gay y normativos) se atreven a seguir

estrategias más radicales, como cambiarse de trabajo o dejar de trabajar (de manera formal), ya que implica un riesgo económico. Llama la atención que los padres gay incluidos en este trabajo sigan estas estrategias más radicales, lo que da cuenta de la importancia que le otorgan a la paternidad, tras lo difícil que fue alcanzarla.

Este estudio se concentra en la primera etapa de la paternidad, por lo tanto se debe tomar en cuenta que en la mayoría de los casos las madres que trabajaban estaban con pre y post natal. Futuras investigaciones podrían indagar cómo se reordenan las tareas y responsabilidades ligadas a la crianza, cuando los hijos crecen y las mujeres vuelven a trabajar. ¿Cambia de alguna manera la posición del parente? Otra línea que valdría la pena estudiar, es la experiencia de los hombres que dejan sus trabajos para dedicarse a tiempo completo a la crianza ¿Sienten que son castigados socialmente?

Se ha escrito bastante sobre cómo la inserción de la mujer en el mundo laboral no ha ido de la mano de una mayor participación del hombre en el mundo doméstico (Olavarría 2004; Valdés 2009). Los datos nos muestran que la dedicación de los padres a los cuidados y crianza de sus hijos es muchísimo más baja que la de las madres (Aguayo et al. 2011; Universidad Católica-Adimark 2011). Sin duda falta llevar a cabo más estudios para comprender mejor la posición en la que se encuentran los nuevos padres. Pero la información que presentamos en este artículo es un indicador de que los padres quieren estar más presentes en las vidas de sus hijos y están dispuestos a hacer cambios. Sin embargo, sienten que el trabajo es el principal obstáculo para alcanzar este objetivo. Al mismo tiempo, siguen considerando que su responsabilidad primordial es proveer para sus familias.

Si se quiere avanzar hacia sociedades más igualitarias, la reproducción y la crianza tienen que dejar de ser vistas como tareas esencialmente femeninas. Los padres deben ser considerados cuidadores primarios de sus hijos e hijas junto con las madres. Las políticas de conciliación familia y trabajo deben avanzar en esta dirección, considerando a los hombres y promoviendo la paternidad compartida, para generar un cambio en la cultura laboral imperante.

Agradecimientos

Agradecemos el apoyo financiero del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT Regular N° 1150554) y el apoyo institucional de la Universidad Diego Portales. También queremos agradecer a los hombres que han confiado en nosotros y tan generosamente han compartido sus experiencias.

Bibliografía

- Aguayo, F. y Sadler, M. 2011. "El papel de los hombres en la equidad de género: ¿qué masculinidades estamos construyendo en las políticas públicas en Chile?". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 105-126.
- Aguayo, F., Correa, P. y Cristi, P. 2011. "Encuesta IMAGES Chile: Resultados de la encuesta internacional de masculinidades y equidad de género". CulturaSalud/EME. Disponible en: <http://www.culturasalud.cl/2011/12/encuesta-images-chile.html> (consultado en agosto de 2016).
- Bailey, J. 2015. "Understanding Contemporary Fatherhood: Masculine Care and the Patriarchal Deficit." *Families, Relationships and Societies* 4 (1): 3-17. doi: 10.1332/204674314X14036152282 447.
- Barker, G. y Greene, M. 2011. "¿Qué tienen que ver los hombres con esto?: Reflexiones sobre la inclusión de los hombres y las masculinidades en las políticas públicas para promover la equidad de género". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 23-48.
- Chin, R., Daiches, A. y Hall, P. 2011. "A Qualitative Exploration of First-Time Fathers' Experiences of Becoming a Father". *Community Practitioner* 84 (7): 19-23.
- Collier, R. 2018. "Fatherhood, Gender and the Making of Professional Identity in Large Law Firms: Bringing Men into the Frame". *International Journal of Law in Context*: 1-20. doi: 10.1017/S1744552318000162.
- Connell, R. W. 2005. *Masculinities: Second Edition*. California: University of California Press.
- De Keijzer, B. 2011. "Prólogo". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 11-21.
- Deave, T. y Johnson, D. 2008. "The Transition to Parenthood: What Does It Mean for Fathers?". *Journal of Advanced Nursing* 63 (6): 626-633. doi: 10.1111/j.1365-2648.2008.04748.x.
- Dolan, A. y Coe, C. 2011. "Men, masculine identities and childbirth". *Sociology of Health & Illness* 33 (7): 1019-1034. doi: 10.1111/j.1467-9566.2011.01349.x.
- Draper, J. 2003. "Blurring, Moving and Broken Boundaries: Men's Encounters with the Pregnant Body". *Sociology of Health and Illness* 25 (7): 743-767. doi: 10.1046/j.1467-9566.2003.00368.x.
- Elliott, K. 2015. "Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept". *Men and Masculinities* 19 (3): 240-59. doi: 10.1177/1097184X15576203.
- Figueroa, J. G. y Franzoni, J. 2011. "Del hombre proveedor al hombre emocional: construyendo nuevos significados de la masculinidad entre varones mexicanos". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 64-81.
- Gaba, M. R. e Salvo Agoglia, I. 2016. "Corresponsabilidad en el cuidado infantil y conciliación con la trayectoria laboral: Significaciones y prácticas de varones argentinos." *Psicoperspectivas* 15 (3): 23-33. doi: 10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue3-fulltext-749.
- Goldberg, W., Clarke-Stewart, A. Rice, J. y Dellis, E. 2002. "Emotional Energy as an Explanatory Construct for Fathers' Engagement with Their Infants". *Parenting* 2 (4): 379-408. doi: 10.1207/S15327922PAR0204_03.
- Guida, C. 2011. "Varones, paternidades y políticas públicas en el primer gobierno progresista uruguayo". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 83-103..
- Haas, L. y Hwang, P. 2016. "'It's About Time! ': Company Support for Fathers' Entitlement to Reduced Work Hours in Sweden". *Social Politics: International Studies in Gender, State*

- and Society* 23 (1): 142-167. doi: 10.1093/sp/jxv033.
- Herrera, F. y Pavicevic, Y. 2016. "Anticipando la paternidad: "Ella es la que está embarazada"". *Masculinities and Social Change* 5 (2): 107-133. doi: 10.17583/MCS.2016.2038.
- Herrera, F. 2013. "'Men Always Adopt": Infertility and Reproduction From a Male Perspective". *Journal of Family Issues* 34 (8): 1059-1080. doi: 10.1177/0192513X13484278.
- INE 2015. Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo. Instituto Nacional de Estadísticas. Disponible en: <https://www.ine.cl/estadisticas/menu-sociales/enut>(consultado en febrero de 2019).
- Ives, J. 2014. "Men, Maternity and Moral Residue: Negotiating the Moral Demands of the Transition to First Time Fatherhood." *Sociology of Health & Illness* 36 (7): 1003-1019. doi: 10.1111/1467-9566.12138.
- Kowlessar, O., Fox, J. y Wittkowski, A. 2015. "First-Time Fathers' Experiences of Parenting during the First Year". *Journal of Reproductive and Infant Psychology* 33 (1): 4-14. doi: 10.1080/02646838.2014.971404.
- Laguna-Maqueda, O. 2016. "Arreglos parentales de varones gay en la Ciudad de México: de la paternidad negada a la transformación inadvertida del cuidado". *Masculinities and Social Change* 5 (2): 182-204. doi: 10.17583/MCS.2016.2033.
- Landale, N. y Oropesa, R. S. 2001. "Father involvement in the lives of mainland Puerto Rican children: Contributions of nonresident, cohabiting and married fathers". *Social Forces* 79 (3): 945-968.
- Lupica, C. 2015. "Corresponsabilidad de los cuidados y autonomía económica de las mujeres. Lecciones aprendidas del Permiso Postnatal Parental en Chile". CEPAL. Disponible en: <http://www.cepal.org/es/publicaciones/37878-corresponsabilidad-cuidados-autonomia-economica-mujeres-lecciones-aprendidas>(consultado en octubre de 2016).
- Lupica, C. 2016. "Licencias de paternidad y permisos parentales en América Latina y el Caribe. Herramientas indispensables para propiciar la mayor participación de los padres en el cuidado de los hijos e hijas". *Masculinities and Social Change* 5 (3): 295-320. doi: 10.17583/MCS.2016.2083.
- Madrid, S. 2017. "The good night kiss: fatherhood among corporate managers and the reconfiguration of hegemonic masculinity in Chile". *NORMA* 12 (3-4): 1-16. doi: 10.1080/18902138.2017.1362536
- McCreight, B. S. 2004. "A grief ignored: narratives of pregnancy loss from a male perspective". *Sociology of Health & Illness* 26 (3): 326-350. doi: 10.1111/j.1467-9566.2004.00393.x.
- McGill, B. 2014. "Navigating New Norms of Involved Fatherhood Employment, Fathering Attitudes, and Father Involvement". *Journal of Family Issues* 35 (8): 1089-1106. doi: 10.1177/0192513X14522247.
- Miller, T. 2011. *Making sense of fatherhood: Gender, caring and work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nascimento, M. y Segundo, M. 2011. "Hombres, masculinidades y políticas públicas: aportes para la equidad de género en Brasil". *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*. Aguayo, F. y Sadler, M. (Eds.). Santiago: Universidad de Chile. 50-62.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. 2016. "Parental leave: where are the fathers? Men's uptake of parental leave is rising but still low". OECD. Disponible en: <http://www.oecd.org/policy-briefs/bydate/3/>(consultado en agosto de 2016).
- Olavarria, J. 2001. *Y todos querían ser (buenos) padres: Varones de Santiago de Chile en conflicto*. Santiago: FLACSO-Chile.
- Olavarria, J. 2002. "Hombres: identidades, relaciones de género y conflictos entre trabajo y familia". *Trabajo y Familia: ¿Conciliación?*. Seminario-taller: *Estrategias de conciliación, familia y trabajo con perspectiva de género*. Olavarria, J. y Céspedes, C. Santiago: SERNAM, FLACSO-Chile, CEM. 53-76.
- Olavarria, J. 2004. "¿Dónde está el nuevo padre? Trabajo doméstico: de la retórica a la práctica". *Familia*. Valdés, X. y Valdés, T. (Eds.). Santiago: FLACSO/CEDEM. 215-250.
- Ruiz, J. 2009. "Análisis sociológico del discurso: Métodos y lógicas". *Forum Qualitative Social Research* 10 (2): Art. 26. Disponible en: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqfs0902263>(consultado en diciembre de 2017).
- Smithson, J. y Stokoe, E. H. 2005. "Discourses of Work-Life Balance: Negotiating 'Genderblind' Terms in Organizations". *Gender, Work & Organization* 12 (2): 147-168. doi: 10.1111/j.1468-0432.2005.00267.x.
- Stanley-Stevens, L. y Seward, R. R. 2007. "First Time Expectant Fathers' Attitudes, Actions and Well-Being in Regard to Work & Family Issues". *Women's Health & Urban Life* 6 (2): 81-96.
- Superintendencia de Seguridad Social. 2015. "Subsidio por Permiso Postnatal Parental 2011-2014". SUSESOSO. Disponible en: <http://www.suseso.cl/post-natal-parental/>(consultado en junio de 2017).
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México: Paidos.
- Throsby, K. y Gill, R. 2004. "'It's different for men': masculinity and IVF". *Men and Masculinities*, 6(4), 330- 348. doi: 10.1177/1097184X03260958.
- Universidad Católica-Adimark. 2011. Encuesta nacional bicentenario. Pontificia Universidad Católica de Chile y Adimark/GFK. Disponible en: <http://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>(consultado en enero de 2016).
- Valdés, X. y Godoy, C. G. 2008. "El lugar del padre: rupturas y herencias. Representaciones de la paternidad en grupos altos, medios y populares chilenos". *Estudios Avanzados* 6 (9): 79-112.
- Valdés, X. 2007. "Notas sobre la metamorfosis de la familia en Chile". *Futuro de las familias y desafíos para las políticas públicas*. Arriagada, I. (Ed.). Santiago de Chile: CEPAL, UNIFEM, UNFPA. 41-58.
- Valdés, X. 2009. "El lugar que habita el padre en Chile contemporáneo. Estudio de las representaciones sobre la paternidad en distintos grupos sociales". *Polis* 8 (23): 385-410.

DIEGO CARABIAS *****
CHRISTIAN GARCÍA *****

Reflexiones sobre el concepto de maritorio y su relevancia para los estudios de Chiloé contemporáneo*

Reflections on the concept of maritorium and its relevance for contemporary Chiloé studies

RICARDO ÁLVAREZ**
FRANCISCO THER-RÍOS***
JUAN CARLOS SKEWES****
CARLOS HIDALGO *****

* Proyecto FONDECYT 1171827 "Coastal behaviors settings": por una Antropología de la Recomposición Territorial en el Archipiélago de Chiloé.

** Antropólogo. Investigador asociado a programa ATLAS, Universidad de Los Lagos, Osorno. Investigador asociado ARQMAR, Centre for Maritime Archaeology Research of the South Eastern Pacific. Muelle Barón S/N, Valparaíso. E-mail: tajataf@gmail.com

*** Antropólogo. Dr. en Antropología. Director Programa ATLAS - CEDER, Universidad de Los Lagos, Osorno. E-mail: fther@ulagos.cl

**** Antropólogo. Dr. en Antropología. Profesor, Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. E-mail: jskewes@uahurtado.cl

***** Antropólogo y Mg. Antropología. Investigador asociado a programa ATLAS, Universidad de Los Lagos, Osorno. E-mail: chidalgarido@gmail.com

Resumen

El concepto de maritorio, como imagen del ‘territorio’ pero desde y en el mar, se contextualiza en la denominada nissología o estudio de las islas. Desde su proposición, en las aulas de la escuela de arquitectura de la PUCV en la década de los ’70, se ha expandido su uso hacia múltiples reflexiones y discursos, frecuentemente ligados a la complejidad archipelágica –geográfica y humana- que caracteriza a buena parte de nuestro país. En este artículo se discute la historia del concepto y los alcances que ha tenido para pensar en y desde esta insularidad respecto al modelo de desarrollo imperante y los modelos alternos, y cómo el propio término maritorio recupera su esencia original: ser una crítica constructiva respecto a esta controversia y no una frase que simplemente describe un paisaje.

Palabras clave: Maritorio, insularidad, archipiélago, Chiloé, modelo consuetudinario.

Abstract

The concept of maritorium, as an image of ‘territory’ from and on the sea, is contextualized in the so-called nissology or islands studies. Ever

***** Arqueólogo. ARQMAR, Centre for Maritime Archaeology Research of the South Eastern Pacific. Muelle Barón S/N, Valparaíso. E-mail: dcarabias@arqmar.org

***** Arquitecto. Secretario Delegación Chiloé, Colegio de Arquitectos de Chile. Castro. E-mail: christiangarciariffo@gmail.com

since it was first proposed in the PUCV School of Architecture of the 70's, its use has spread towards multiple reflections and discourses, frequently related to the archipelagic complexity –geographical and human– that characterizes Chile. In this paper, we discuss the history of the concept and its capacity to foster reflections within and from this condition of insularity, in accordance to dominant as well as alternative modes of development. Within this framework, the concept goes back to its original essence: being a constructive critique and not just a term used to describe a landscape.

Key words: Maritorium, insularity, archipelago, Chiloé, customary model.

1. Introducción

El concepto de maritorio aborda dinámicas territoriales en contextos archipelágicos, de mar protegido o mar interior (v gr. IHO - International Hydrographic Organization), donde la presencia marítima se confunde con la terrestre de manera intersticial, y en la que la actividad humana demuestra un comportamiento transicional y no disruptivo, por lo que pareciera prescindir de las fronteras que convencionalmente se han impuesto al territorio en el continente. Esta situación es visible en el Archipiélago de Chiloé, y en referencia a ello se acuñó este concepto a inicios de los años setenta. No siempre la literatura es justa y pertinente con los orígenes y utilización del concepto de maritorio, ni con sus implicancias tanto para la comprensión teórica de los procesos socioculturales y socioambientales particulares, como para servir de contrapunto a las economías extractivistas promovidas. Es por ello que pretendemos contribuir con una reflexión del concepto.

Desde su aparición en la década de 1970, el maritorio casi siempre ha estado referido espacialmente al *Mar Interior de Chiloé*¹, zona caracterizada por una insularidad poblada desde tiempos precolombinos en la que se gestó un fuerte mestizaje hispano-indígena, y un modo de vida particular y reconocible identitariamente -de carácter consuetudinario (Skewes et al. 2012a)- y que hoy reacciona de forma traumática ante el modelo de desarrollo hegemónico.²

El concepto se ha extendido hacia los canales australes de las Regiones de Aysén y Magallanes. En todos los casos se trata de un intrincado paisaje archipelágico, isleño y de canales, que posee dos fisonomías características: el Mar Interior de Chiloé, compuesto por islas habitadas casi en su totalidad en las que se observan múltiples expresiones productivas; y los Canales Australes, cuyas islas están escasamente habitadas y en las que imperan las inversiones privadas y la pesca artesanal extractiva.

En este mar interior de Chiloé ocurrió un tipo de poblamiento histórico que se expresa materialmente en una transicionalidad mar-tierra, o tierra-mar, que instó a problematizar este escenario territorial particular, por sobre todo en un país que tiene una marcada noción de sí mismo altamente continentalizada. Lo interesante del caso es que esta transicionalidad

¹ (41°28'21.43"S/72°56'16.67"O - 43°37'29.51"S/73°53'25.96"O)

² Desde un punto de vista ecológico, el archipiélago de Chiloé tiene las características de un ecotono, a saber, una zona de transición entre dos ecosistemas. Entre los ecosistemas se destacan aquellos que se sitúan en la interfase tierra-agua y cuyo comportamiento es análogo al que, en el caso que nos ocupa, han desplegado a través de sus prácticas consuetudinarias los habitantes del Archipiélago de Chiloé (para una discusión del concepto de ecotono, ver Kolasa y Zalewski, 1995).

aún hoy es apreciable desde diferentes escalas. La Figura 1 muestra cómo las formas terrestres que adquiere el paisaje insular se asocian al modelo consuetudinario chilote (Skewes et al. 2012a), y se transfieren al intermareal a través de la configuración de corrales de pesca (Álvarez 2016), estructuras destinadas a la captura de peces a partir del aprovechamiento de las mareas. No se trata de una imagen antojadiza. Por el contrario, evidencia un registro, una expresión material de una cultura insular que nunca dicotomizó entre tierra y mar. Por el contrario, su cotidaneidad, trabajo y festividad interactuaban constantemente en el mar, la tierra y el intermareal, como lo hacen las mareas.

El maritorio fue construyéndose a través de la navegación hacia los canales australes, adecuándose a las particularidades del territorio. Las embarcaciones fueron, a la vez, el hogar que se movilizaba³. Posibilitaban la navegación y dormir con seguridad. También eran el espacio de alimentación y vida cotidiana, donde se planificaban nuevos proyectos de vida. Este comportamiento sigue estando vigente, pero debilitado debido a una serie de normativas que han restringido la libertad de navegar y más bien la han transformado en un ejercicio funcional para las actividades productivas.

Esta forma de habitar y comprender el mundo comenzó a ser violentada cuando el Estado comenzó a incorporar económicamente estas zonas, promoviendo el despliegue de intereses comerciales, facilitando la implementación y expansión de un modelo de desarrollo esencialmente extractivista. Para ello se instauraron regulaciones que facilitaron este

³ Y ocasionalmente las viviendas se transformaban en naves que eran trasladadas desde una orilla a otra

proceso. En lo fundamental, la intervención pública separó de forma tajante lo que antes era transicional, compartimentando los recursos para su explotación⁴. Cuando el efecto negativo sobre los recursos explotados se hizo patente, se agregaron nuevas regulaciones para controlar los modos de trabajar y habitar. Este fenómeno, siempre de tipo *top down*, provocó un efecto traumático sobre las comunidades insulares, problema que sigue vigente y que en lugar de solucionar el problema sólo lo ha agudizado (FSP 2016).

Figura 1. Costa sureste de isla Apiao, subgrupo archipiélago de Quinchao. El espacio terrestre (a) transita hacia el mar por medio de los corrales de pesca (b).



Fotografía: Drago Bartulín 2004

⁴ Una buena parte de la acción del Estado se ha concentrado, en el contexto de la modernización neoliberal de la economía en Chile, a individualizar los recursos a objeto de promover su privatización y extracción. El establecimiento de cuotas de pesca, la definición de áreas de manejo, el ordenamiento territorial, entre muchos otros instrumentos, dan cuenta de una cartografía política cuyo eje central es la demarcación territorial y que refleja lo que James C. Scott (1998) denomina la mirada del Estado.

A propósito de ello, tal vez la discusión sobre este concepto sirva para repensar estos dos mundos: uno que portaba una cultura sobre el mar, tanto objeto como sujeto en su cosmovisión; y otro que sólo ve un objeto que debe ser utilizado para generar acumulación por desposesión. De hecho, el paisaje insular en el que nació el concepto de maritorio es de carácter dendrítico (Skewes et al. 2012b). Esto es, sujeto a la adecuación de las poblaciones a las particularidades del entorno sin imponer una morfología en el habitar. Se observa cómo las labores productivas, los asentamientos y la comunicación entre los habitantes se hacen símiles al paisaje. Los nuevos escenarios productivos han roto esta lógica y los transforman radicalmente para imponer un arreglo favorable para la extracción de materias primas.

2. Historia del concepto de maritorio

La primera referencia al concepto surge en 1970, en los talleres de la PUCV⁵ (Escuela de Arquitectura PUCV 1971, Ivelic 2005), como parte del análisis que estaba desarrollando en el sur de Chile la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso referente a los tipos de embarcaciones que existían en ese momento, y cómo eran utilizadas por los habitantes locales para generar nuevos asentamientos costeros. Lo que llamaba la atención a este equipo era que se denotaban dos ejercicios de poblamiento: uno basado en el modelo consuetudinario, en el que los habitantes eran capaces de portar sobre el agua su cultura recurriendo a los elementos que los rodeaban para establecer nuevos

asentamientos (Figura 2); y otro, impuesto por el Estado, basado en la aproximación de artefactos e inversión pública con los que extraer recursos naturales, siempre sustentado en la conectividad vial para acercar lo capturado desde la periferia al centro, encausando una enorme cantidad de energía para transformar las especies hidrobiológicas en recursos pesqueros, e imponer una forma de habitar planificada en gabinete.

Figura 2. Pequeño asentamiento costero en la costa interior de isla Asención, en Las Guaitecas. Gradualmente fue adquiriendo una toponomía, una biografía y un reconocimiento en la cartografía formal. Su nacimiento obedeció al transporte del modelo consuetudinario para fundar este lugar.



Fotografía: Repollal Alto, comuna de Las Guaitecas, Ricardo Álvarez 2010

Un aspecto relevante en este ejercicio es que los asentamientos históricos prescindían de artefactos para la construcción de caminos o de energía que no fuese la propia, la que sus animales pudiesen proveerles, o la que

canalizarían a través de ingenios⁶. Si se requería de un puente, o una pasarela aérea, o un molino de agua para transformar los granos cosechados, era la población local la que recurría a su experiencia acumulada para resolver esta carencia. Esto contrasta con las iniciativas actuales que procuran arreglar lo rural para que parezca lo más urbano posible (y por tanto de fácil manipulación centralizada), y, cuando no, despoblar los campos (Guerra 2013).

El Archipiélago de Chiloé surgió entonces como referente inicial para formular el concepto de maritorio pensando en el mar transformado cotidianamente, y a través de distintas e históricas apropiaciones, en un mar territorializado o maritorio. Luego fue ampliada su cobertura geográfica hasta los extremos australes.

La palabra nace en Valparaíso a propósito de un estudio sobre la razón de ser de la localización de sus ciudades costeras. Tal como se fundaba en el territorio, surge el territorio como concepción de magnitud de mar. El Maritorio es un concepto de área geográfica que conjuga: la comunicabilidad, la riqueza, la adversidad y las energías. Conociendo estos cuatro aspectos es que se pueden determinar áreas armónicas. Para poblar hay que fundar en la complejidad del área –“Maritorio”– única manera de constituir ciudad (Ivelic 2005: 1-2).

La perspectiva que inspiraba a los arquitectos no era la de producir, sino la del habitar; tempranamente advirtieron la necesidad de adecuarse a las características de un determinado territorio más que en la compulsión por transformarlo, compulsión que asociaron a la miopía extractivista:

Fundar con un solo fin no es poblar (puede ser defender, explotar, etc.). Solo nos conduce a establecer factorías o campamentos (...) Nuestra hipótesis de trabajo no se funda en la productividad potencial de territorio, que no ha sido reconocida, sino en un intento de entregar los elementos de análisis a quienes les competía, en vista a refundar el uso e incorporación de un territorio al lenguaje regional y nacional” (Op.cit).

El maritorio reclamaba un cambio de racionalidad en la planificación estatal de los canales australes. Sobre todo, se trataba de re-mirar la forma en la que se fundaban nuevos espacios poblados más allá de intereses comerciales “sólo es posible fundar en una completitud aunando ocio y negocio. Fundar con un solo fin no es fundar” (Ivelic 2005: 37). Considerar bajo el prisma del maritorio incluso la acuicultura era imaginada de manera distinta “Los canales son los valles de la Patagonia, única superficie plana. En ellos hoy se empieza a cultivar el mar. La acuicultura, al igual que la agricultura, transforma al hombre nómada en sedentario, lo arraiga a la tierra-mar para fundarla y cuidarla. Fundar es conjugar el ocio y el negocio y amor por la morada y el terruño” (Ivelic 2005: 21).

Resultó visionario establecer este llamado de atención. Sus alcances incluían dimensiones tanto teóricas como prácticas. Se anticipaba, a su modo, a la crítica que se formularon en la antropología respecto a las visiones esencialistas de la cultura y de los territorios (ver, por ejemplo, la colección editada por Gupta y Ferguson [1997]), e invitaban a reconocer la fluidez de procesos que hoy conocemos como dinámicas socioambientales en interacción con las dinámicas socioculturales y productivas. En su dimensión práctica, la propuesta de los arquitectos de la Universidad de Valparaíso llamaba a promover los espacios territoriales colectivos y no los intereses comerciales de grupos particulares. Pero la propuesta no fue

⁶ También llamados en esta zona artilugios, creaciones basadas en la creatividad local. Éstas podían ser inéditas, o hechas en referencia a artefactos observados en otro lugar y recreados en la insularidad

acogida y durante la década de los '80 conocimos los más extremos episodios extractivistas en el espacio marino-costero, generándose procesos migratorios imprevistos y muy significativos en lo cultural y en lo socioproductivo, y lesivos en cuanto a la calidad de vida y del medio ambiente. En los '90 y 2000 fuimos testigos de la masificación de la salmonicultura, y la expansión urbana más allá de los límites posibles e imaginables. Simultáneamente, y al regreso de la democracia en Chile, se potenció la privatización del mar para fines comerciales.

3. El concepto de maritorio hoy en día

Hoy en día el concepto ha continuado siendo utilizado bajo parámetros similares a los de su origen, como una suerte de transición entre dos cuerpos (terrestre y marítimo) que frecuentemente son tratados como dos unidades distintas “(...) *hacer habitable el mar para romper conceptualmente el límite del mar con la tierra como obstáculo y, por el contrario, crear un ancho de fusión de agua y tierra*” (Ivelic y Segura 2016: 88), pero también complejizándose como “(...) *un lugar entre tierra y río, entre el Nervión y el Galindo, entre la ría y el mar, entre terreno de relleno y agua oscilante, entre industrial y habitacional, entre ciudad y naturaleza*” (Lobos 2003: 44). También se mantiene el uso del concepto como una crítica hacia un modo de intervención estatal que invisibiliza modos de habitar distintos a un proyecto centralizado (FSP 2016).

Existen numerosos usos para el concepto en la literatura insular. Por ejemplo, se plantea como maritorio el espacio archipiélago en el que se congregaron las poblaciones canoeras impactadas traumáticamente por la llegada de

conquistadores europeos (Cárdenas y Grace-Hall 1991). Ello asumiendo que para estas comunidades nómades el paisaje habitado y sentido no estaba separado entre tierra y mar, como sí era percibido por los colonizadores. Tamayo (2011) refuerza esto al definir el maritorio como “*el territorio entre mar y bordemar que establecían las sociedades indígenas, siendo el espacio central de desarrollo cultural*” (Tamayo 2011: 15).

Por otro lado, se aborda este concepto como reconocimiento hacia un modo de ser local que adquiere especial sentido para quienes portan y experimentan la cultura chilota (Chapanoff 2006, 2005 2003), lo que transforma el mar o la mar en un medio, un catalizador de la vida. Este concepto también se utiliza para dar sentido en Chiloé a la conjugación entre el mar, las apropiaciones socioculturales y los actores, en una construcción social de un tiempo particular: pasado, presente y futurizaciones (Ther 2011) que tiene expresiones materiales que cohabitan (Figura 3 y 4). Esta idea es reforzada por otros autores, siempre bajo la lógica de incluir a esta fusión y ensamblaje de mar/tierra el componente temporal, o reforzar la idea de un espacio constantemente transicional (Brinstrup 2012; Gajardo 2015, 2014) pero que almacena una memoria reconocible inmaterial y materialmente: “(...) *una biografía colectiva que ha depositado sobre sus costas una estratigrafía marcada por transformaciones humanas*” (Álvarez y Ther 2016: 309). Incluso Cárdenas le otorga un carácter fungible “*La comunidad es la memoria de este pueblo. Si el trabajo asalariado y su compleja filigrana ideológica se insertan en este pueblo, terminarán desintegrándolo. Al mismo tiempo, liquidarán sus territorios y maritorios, matrices biológicas de la vida*” (Cárdenas 2016: 325). Esto último no debe entenderse sólo como

un espacio afectado ambientalmente, sino como una cultura marítima ligada a la naturaleza del mar que desaparece junto a éste.

Figura 3. Dos tipos de embarcación chilota que dan cuenta de dos tiempos en el maritorio



Fotografía: costa interior de Isla Butachauques, Comuna de Quemchi. Ricardo Álvarez 2016.

En tiempos recientes, en el Archipiélago de Chiloé y los Canales Australes -afectados por múltiples amenazas⁷- el concepto de maritorio adquiere un sentido político-territorial estratégico, de vida y de soberanía para sus habitantes (Domenech 2003, Gajardo et al. 2016), siendo utilizado en herramientas de zonificación marina y propuestas de conservación (Hucke-Gaete et al. 2010; Luna 2009; Molina 2013; Torres 2017), o simplemente referido como un espacio reconocible en el que suceden siniestros

Figura 4. Embarcación fabricada con la mitad de una boyas de origen acuícola. El ingenio local hace que la basura flotante (externalidad negativa de esta industria) cobre vida útil



Fotografía: costa interior de Isla Butachauques, Comuna de Quemchi. Ricardo Álvarez 2016.

socioambientales (Contreras 2013) que afectan gravemente el modelo de vida campesino-pescador de Chiloé. Se plantea, asimismo, como espacio en el que suceden fenómenos analizables y medibles (Hidalgo 2014). También se sugiere como término para complementar los estudios en arqueología marítima (Herrera y Chapanoff 2017⁸).

⁷ Eutrofización marina, proyectos mineros, externalidades negativas de la acuicultura, conflictos entre actores por superposición de usos no compatibles entre sí, etc.

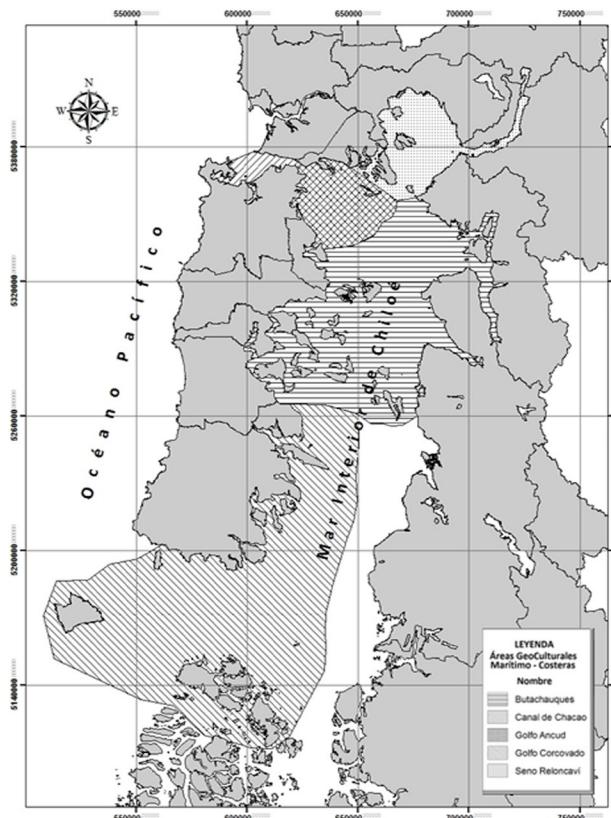
⁸ Aunque en este artículo se hace necesario discutir la autoría del concepto tal como lo plantean estos autores

4. Exoducción: El concepto de maritorio en un escenario internacional y de futuro

De nueva cuenta, es interesante señalar que discusiones similares ocurren en otras latitudes, siendo muy pertinente al caso los estudios desarrollados por Hayward (2012) y otros autores⁹ que están discutiendo hoy en día la forma de comprender y abordar contextos isleños del mundo, utilizando para ello términos como aquapelago: “*An assemblage of the marine and land spaces of a group of islands and their adjacent waters*” cuyas sociedades “(...) existing in a location in which the aquatic spaces between and around a group of islands are utilised and navigated in a manner that is fundamentally interconnected with and essential to the social group's habitation of land and their senses of identity and belonging” (Hayward 2012: 5). Por ello, hoy en día se abre un escenario pertinente para colaborar desde la experiencia austral, e incluir el concepto de maritorio en una discusión internacional que, con fuerza, subraya en la necesidad de mirar los tiempos modernos sin poner en riesgo las tradiciones y condiciones particulares de territorios específicos. Tradiciones y condiciones particulares que en el caso del maritorio de Chiloé son parte fundamental de lo que ha sido, es y puede llegar a ser. En esta línea, y basados en la noción de espacio vivido (Lefebvre, *stricto sensu*) hemos propuesto para el Archipiélago de Chiloé el constructo de Áreas Geoculturales Marítimo-Costeras (AGCM)¹⁰, un recurso teórico-metodológico que entiende al maritorio según distintas intensidades de apropiaciones,

usos y cotidaneidades pretéritas y actuales, y que futuriza su funcionamiento, basado en las interrelaciones de una gran matriz socioterritorial en funcionamiento (ver figura 5), y desde donde es absolutamente necesario promover acciones de desarrollo territorial diferenciado, concordantes con la concepción original de maritorio.

Figura 5. Áreas Geoculturales Marítimo-Costeras (AGCM).



Fuente: Proyecto FONDECYT 1121204.

⁹ <http://shimajournal.org/anthologies.php#aquapelago>

¹⁰ Proyecto FONDECYT 1121204 “Geoantropología de los imaginarios del Mar Interior de Chiloé: itinerarios de temporalidades y apropiaciones socioculturales marítimas” (Ther-Ríos, F.; Alvarez Abel, Rdo.; Muñoz, J.; Saavedra, G.). 2012 – 2016.

Hoy en día existe una red de navegaciones insulares subvencionadas, acompañada de rutas terrestres, que se orientan bajo la lógica de acercamiento entre isleños que no pueden ser conectados vía puentes con el continente. Esta lógica es ad-hoc con el origen de este subsidio, ya que nació como compensación frente a la inversión realizada en el proyecto Transantiago¹¹. El efecto que esto ha tenido en los y las isleñas es notorio. El tejido relacional que existía hasta hace poco tiempo (sustentado no sólo en recolectar recursos marino-costeros, sino también en festividades, intercambio, torneos de fútbol, velorios, etc.) se ha debilitado enormemente (Hidalgo et al 2015; FSP 2016). Sin embargo, los propios usuarios manifiestan estar contentos pues el bajo costo de este transporte alivia sus economías isleñas: hoy en día gran parte de estas familias -que antaño se movilizaban libremente- viajan unidireccionalmente hacia garitas situadas en carreteras asfaltadas para tomar minibuses que los llevan hacia ciudades, o directamente a éstas. Es “más eficiente”, término sobreutilizado por el Estado para justificar sus intervenciones, y que poco a poco se incorpora al modo de pensar y ser en la insularidad, normalizándose como el propio modelo de desarrollo imperante. Con ello, el maritorio -y la cultura “portable” a través de la libertad de navegar autónomamente- se sitúa en un alto grado de vulnerabilidad que sólo se mantiene gracias a la movilidad de personas y objetos (Lazo y Ther 2014) que ocurre más bien en la invisibilidad, pues así no puede ser fiscalizada.

¹¹ Transantiago es el transporte público de la ciudad de Santiago inaugurado el 2005 y cuyo subsidio adquirió tales proporciones que motivó a los legisladores regionales a presionar para que el Estado compensara en parte a sus distritos por el drenaje de recursos involucrados en ese proyecto. Los recursos así obtenidos se han destinado por ley a obras y mejoras en la conectividad asociada al transporte público en regiones.

El Archipiélago se transforma finalmente en un territorio en el que la conectividad eficiente del Estado instala carreteras sobre el mar, que son fielmente utilizadas por las embarcaciones subvencionadas. Las economías isleñas son muy robustas para asegurar el auto mantenimiento dentro de ellas, pero les cuesta mucho generar dinero, único medio para interactuar en las ciudades y acceder a sus “adelantos” y servicios. Por ello, cada vez que surge la posibilidad de utilizar una subvención los y las isleñas se acogen a éstas. Lo complejo del asunto es que no hubo otras alternativas de por medio: el mar está afecto de restricciones que impiden tomar decisiones libremente, y seriamente fragmentado debido a las concesiones acuícolas que operan bajo la lógica de propiedad privada obstruyendo la movilidad. La única salida que queda finalmente para estas familias es subirse a estas carreteras acuáticas, mientras el resto del mar es dejado a manos del extractivismo. Claramente, el deterioro de este tejido social insular facilitará aún más este proceso.

La avanzada progresiva de una racionalidad urbana, continental y terrestre sobre estos archipiélagos invita a repensar, a través del concepto de maritorio, las actuales políticas públicas y proyecto de desarrollo. También, a analizar cómo elementos que antes formaban parte integral del habitar se transforman en objetos disociados, y en el proceso sus habitantes se disocian de su insularidad. Incluso sus cohabitantes cobran un sentido siniestro, como sucede actualmente con los lobos marinos y otras especies marinas que son señaladas como una amenaza para las labores extractivas: hoy en día recurrentemente los pescadores artesanales y representantes de la industria salmonera señalan que la merma de recursos

pesqueros, y de los peces que se crían en balsas jaulas, es causada por éstas, invisibilizando con ello sus propias responsabilidades. Este imaginario es transferido a los niños y niñas, quienes refuerzan esta idea de que habitar lo urbanizado y regulado es seguro (Figura 6).

Figura 6: Ilustración hecha por los estudiantes de la escuela rural de isla Autení, subgrupo Desertores, comuna de Chaitén, en la que un lobo marino cobra dimensiones dantescas frente a sus habitantes, devorando un pez que es su fuente de trabajo



Fotografía: Ricardo Alvarez 2017.

Como contra respuesta es necesario señalar que los y las isleñas siguen afirmando que el elemento más valioso (no monetarizable) de las islas es la tranquilidad. Con ello queda claro que están experimentando un proceso de reflexividad tensionado por lógicas que se confrontan constantemente. Su acercamiento hacia el proyecto de desarrollo impulsado por el Estado los considera como “beneficiarios”, en un ejercicio que no les deja opción para

decidir. Por ello, el maritorio -como argumento para promover la discusión entre múltiples actores- se presenta como un desafío para avanzar en la comprensión de los procesos territoriales donde se agotan las categorías taxonómicas tradicionales con las que han operado la Ciencia y administración pública. La separación radical de mar y tierra es un reflejo más de una construcción occidental del mundo, que es extraordinariamente funcional para los fines de una explotación extractivista gobernada centralizadamente. También encarna la artificiosa separación entre naturaleza y cultura y entre lo material e inmaterial. Por el contrario, el maritorio representa la fluidez, hibridez y yuxtaposición con que se dan los procesos socioambientales y socioculturales, donde se entiende a los seres humanos en su mutua dependencia con las demás especies. El maritorio es también una provocación frente a una concepción convenientemente instrumental del medio que busca – como aquí se sugiere – imponer un modo de vida que no hace sino servir los intereses económicos del mercado y que, como contraparte, acarrea consigo el desarraigo de las poblaciones locales y la destrucción de sus medios de vida.

No es de extrañar que el Archipiélago de Chiloé haya sido inspirador de una visión integradora. No en vano han sido el Mar Interior y sus rutas los que han permitido el despliegue de una cultura que no hace gran distingo entre habitación y embarcación. De modo anticipatorio, y desde un campo distante tanto en lo disciplinar como en lo geográfico, fue un grupo de arquitectos el que acuñó el concepto de maritorio, contribuyendo con ello a enriquecer el debate sobre nisología o estudio de las islas (v. gr. McCall 1994) desde la singularidad de habitar en y desde el mar. Es de justicia reconocerles su autoría.

Bibliografía

- Álvarez, R. y Ther, F. 2016. "Los tiempos del mar interior". *Chiloé*. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino – Banco Santander. 312-323. Editor: Aldunate, C.
- Álvarez, R. 2016. "Reflexiones en torno a la ubicación espacial de corrales de pesca en Chiloé insular y continental" (213-223). *Arqueología de la Patagonia, de mar a mar. IX Jornada de arqueología de la Patagonia, 20 al 25 de octubre de 2014. Coyhaique: Nire negro*. 213-223.
- Brintrup, G. 2012. "Pompa, ceremonia y rito en Chiloé". *Arquitecturas del Sur* 41: 6-15.
- Escuela de arquitectura PUCV. 1971. "Maritorios de los Archipiélagos de la Patagonia Occidental. *Fundamentos de la Escuela de Arquitectura. Universidad Católica de Valparaíso*". Santiago de Chile: Talleres del Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas. 19 páginas.
- Cárdenas, R. 2016. "Chiloé en el ojo del volcán". *Chiloé*. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino – Banco Santander. 325-328. Editor: Aldunate, C.
- Cárdenas, R. y Grace-Hall, C. 1991. *Chiloé: manual del pensamiento mágico*. Santiago de Chile: Imprenta Olimpho.
- Chapanoff, M. 2006. La Invención del No Lugar: El Maritorio en la Noción de los Navegantes del Archipiélago de Chiloe. Ponencia presentada en el simposio: *Etnografías del Siglo XXI, en el Cuarto Congreso Chileno de Antropología*. 19 al 23 de Noviembre de 2001, Santiago de Chile.
- _____. 2005. "Imaginario y maritorio: relatos, fábulas y mitos del mar". *Chile, País Oceánico*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores. 37-53 Editor: Gonzalo Badal.
- _____. 2003. "El mundo invisible: identidad y maritorio". *Revisitando Chile: Identidades, Mitos e Historias*. Montecinos, S. (ed.). Santiago de Chile: Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República. 240-246.
- Contreras, V. 2013. "El gorro de lana: una relectura de Chiloé a través de una popular canción de los años 70". *Insularidad e imaginario intercultural Canarias-Chiloé (ecos de un encuentro)*. Suárez, Z. y Rodríguez, O. (ed.). Santiago de Chile: Ediciones Lar. 15-30.
- Domenech, R. 2003. *Posicionamiento comunitario del maritorio y la intervención en el desarrollo rural: El caso de la comunidad huilliche de la Isla Caylin*. Tesis para optar al grado de licenciatura en antropología. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Fundación Superación Pobreza (FSP) 2016. *Crisis en el habitat insular: representaciones, significados y sentimientos de los habitantes del mar interior de Chiloé sobre la crisis sociocultural y productiva de la isla, sus dinámicas presentes e imágenes del futuro*. Osorno: Estudio regional Los Lagos.
- Gajardo, P., Mondaca, E. y Santibáñez, P. 2016. *La minería industrial como una nueva amenaza al espacio marino costero de Chiloé: Bahía de Cucao como caso de estudio*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Sociales de Chiloé.
- Gajardo, P. 2015. "Construcción de género en la ruralidad insular de Isla Alao". *Iberoamérica Social. Revista, Red de estudios sociales IV*: 175-184.
- _____. 2014. *Isla Alao: Ruralidad insular y procesos de modernización*. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.
- Guerra, D. 2013. "La Ruralidad Chilena Actual. Aproximaciones desde la Antropología editado por Roberto Hernández Aracena y Luis Pezo Orellana". *Chungara* 45(3): 497-499.
- Gupta, A. y Ferguson, J. 1997. *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Hayward, P. 2012. "Aquapelagos and aquapelagic assemblages". *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures*, 6(1): 1-11.
- Herrera, J. y Chapanoff, M. 2017. "Regional Maritime Contexts and the Maritorium: A Latin American Perspective on Archaeological Land and Sea Integration". *Journal of maritime archaeology* 12(3): 163-178.
- Hidalgo, C. 2014. *Paisajes de la complejidad marítimo-costera: actores, dinámicas y escenarios territoriales en la comuna de Quinchao, isla grande de Chiloé*. Tesis de Magíster Universidad de Los Lagos, Chile.
- Hidalgo, C., Ther, F., Saavedra, G., y Díaz, A. 2015. "Affordance of landscapes and economic socio-spatial networks in the Quinchao archipelago, Chile: a contribution to landscape research and island studies". *Island Studies Journal*, 10(1): 49-70.
- Hucke-Gaete, R., Lo Moro, P., Ruiz, J. (eds.). 2010. *Conservando el mar de Chiloé, Palena y Las Guaitecas*. Vadivía: Imprenta America.
- Ivelic, B. y Segura, E. 2016. "Recuperar nuestro destino marítimo en la concepción de un maritorio habitable y sustentable". *Revista AUS* 19: 88-93.
- Ivelic, B. 2005. *Embarcación Amereida y la épica de fundar el mar en Patagonia*. Valparaíso: Escuela de arquitectura y diseño, Escuela de arquitectura de Valparaíso.
- Kolasa, J. y Zalewski, M. 1995. "Notes on ecotone attributes and functions". *Hydrobiologia* 303: 1-7.
- Lazo, A. y Ther-Ríos, F. 2014. "L'univers du voyage géographie matérielle et sensorielle des mobilités dans l'Archipel de Chiloé, Chili". *Géographie et cultures* 91-92: 49 -64.
- Lobos, J. 2003. "Concurso en Barakaldo". *ARQ* (Santiago) 55: 44-47.
- Luna, F. 2009. *A pura memoria: conocimientos y significados de la naturaleza en las localidades de Melinka y Repollal, litoral norte de la región de Aysén*. Tesis para optar al grado de antropóloga. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- McCall, G. 1994. "Nissology: The study of islands". *Journal of the Pacific Society* 17(2-3): 1-14.

- Molina, C. 2013. "Hacia paisajes banales: estudio sobre normativas e imaginarios en la ciudad de Castro, Isla de Chiloé, región de Los Lagos, Chile". *Espacio Regional*, 2(10): 51-74.
- Scott, J.C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Skewes, J.C., Alvarez, R. y Navarro, M. 2012 (a). "Usos consuetudinarios, conflictos actuales y posibilidades de conservación en el borde costero de Chiloé insular". *Revista Magallania* 40(1):107-123.
- Skewes, J., Solari, M., Guerra, D., y Jalabert, D. 2012 (b). "Los paisajes del agua: Naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia". *Chungará* 44(2): 299-312.
- Tamayo, M. 2011. *Las vetas de un saber mestizo. Maestros de ribera de Hualaihué*. Valdivia: Ed. Kultrún.
- Ther, F. 2011. "Configuraciones del tiempo en el mar interior de Chiloé y su relación con la apropiación de los territorios marítimos". *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 23: 67-80.
- Torres, V. 2017. *Respuestas locales frente a la dinámica laboral propiciada por la industria salmonera en la localidad rural de Pureo, Chiloé*. Tesis Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.

El modelo de ancestralidad mapuche: Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias*

The Mapuche ancestry model: A debate on the cultural affinities of Amerindian eschatological representations

RODRIGO MOULIAN TESMER**
PABLO ROJAS BAHAMONDE***

Resumen

El presente artículo analiza el modelo de ancestralidad mapuche y discute sus afinidades culturales respecto de otros modelos de referencia amerindios. La perspectiva teórico-metodológica desde la que se aborda el tema es el análisis de las representaciones sociales. Al respecto, este trabajo plantea que la cultura mapuche dispone de un modelo de ancestralidad fuerte, que resulta afín al patrón andino. Ello se manifiesta en la presencia de los ancestros en la vida social, en la agencia y poder que se les atribuye, en los dispositivos y usos de la memoria a los muertos. El análisis del sistema de variantes de representaciones sobre la morada de ultratumba y las manifestaciones de los espíritus en la tierra evidencia, igualmente, conspicuos correlatos con respecto a las concepciones escatológicas de esta área cultural. Si bien ello no implica, necesariamente, una filiación de origen, expone la existencia de rasgos cotradicionales en las representaciones de la muerte en el espacio centro y sur andino.

Palabras clave: Ancestralidad, escatología, representaciones, mapuche.

Abstract

This paper analyzes the Mapuche ancestry model and discusses its cultural affinities regarding other Amerindian reference models. The theoretical-methodological perspective, from which this subject is approached is the analysis of social representations. In this regard, this work suggests that the Mapuche culture has a strong ancestral model that results akin to the Andean pattern. This is evident in the presence

* Este artículo expone resultados de los proyectos Fondecyt 1160388, "Translingüística, supralingüística e interculturalidad: un estudio de casos de constelaciones semióticas centro y sur andinas indicadoras de cotradición" y Fondart 403899: "Altares fúnebres cordilleranos."

** Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile. rmoulian@uach.cl

*** Escuela de Arqueología. Sede Puerto Montt, Universidad Austral de Chile. pablo.rojas@uach.cl

of ancestors in social life, in the agency and power attributed to them, and in the devices and uses of memory of the dead. The analysis of the system of variants of representations about the afterlife dwelling and the manifestations of the spirits in earth evidences conspicuous correlatives with respect to the eschatological conceptions of this cultural area. Although this does not necessarily imply a filiation of origin, it exposes the existence of co-traditional traits in the representations of death in the central and southern Andean areas.

Key words: Ancestrality, eschatology, representations, Mapuche.

Introducción

En el campo de la antropología e historia de las religiones, el concepto de ‘culto a los ancestros’¹ designa las creencias y prácticas de veneración a los parientes muertos, consanguíneos o afines, míticos o reales, a los que se considera dotados de agencia y poder (Hardacre 1987; Long 1987; Insoll 2011). La ‘ancestralidad’, entendida como la presencia de los ancestros en la vida social, se expresa de manera privilegiada a través de la ritualidad y se institucionaliza por medio de la religión. Ambas forman parte de un sistema de representaciones cosmovisionarias más amplias, de carácter escatológico (Werwlosky 1987), en tanto, abordan los límites y continuidades existenciales, temporales y espaciales que se ponen en escena con la muerte. En este marco, la noción de ‘ancestro’ designa a los miembros del grupo social muertos que continúan siendo referentes

importantes, a los que se invoca o recuerda ritualmente, en su condición de espíritus en la existencia de ultratumba. El grado de vigencia de las identidades personales de estos espíritus lleva a algunos autores a distinguir entre el ‘culto a los ancestros’ y el ‘culto a los muertos’. Los primeros, situados en un pasado remoto y con identidades genéricas o difusas. Los segundos, fallecidos recientemente y con identidades personales fuertes (Clastres 1987 [1980]; Insoll 2011). En este artículo no hacemos esta distinción, preferimos aludir al grado de vigencia de las individualidades de los espíritus. La noción de ‘antepasados’ la empleamos como sinónimo de ‘ancestros’.

En el caso mapuche, la invocación a los ancestros se ha considerado uno de los componentes distintivos de la religiosidad (Guevara 1908; Latcham 1924; Faron 1961, 1997 [1964]; Grebe et al. 1972; Dillehay 1990, 2011, 2017; Foerster 1985, 1995, 2018 [2003]; Foerster y Gundermann 1989; Bacigalupo 1995a; Boccaro 2007 [1998]; Moulian 2008; Moulian y Espinoza 2014; Adán 2014; Rojas 2016a y 2016b). Ello se expresa en la creencia en la continuidad de las relaciones entre vivos y muertos, a quienes desde la otra vida se les atribuye la facultad de velar por las necesidades de sus deudos (Foerster 1985; Nakashima 1992; Rojas 2013); en la propiciación ritual de los difuntos y espíritus ancestrales considerados mediadores ante las deidades y entidades con capacidad de actuar sobre las fuerzas de la naturaleza (Latcham 1924; Faron 1997 [1964]; Moulian y Espinoza 2014); y en la disposición de un sistema de normas que obliga a la práctica de la memoria hacia los antepasados, cuya contravención se considera la causa de catástrofes e infortunios, devenidos como castigos (Grebe 1975, Citarella 1995; Faron 1997 [1964]).

¹ Siguiendo los sistemas de notación lingüísticos aquí empleamos comillas simples para distinguir la mención de un término de su uso. Las comillas dobles las reservamos para las citas textuales.

No obstante, en los últimos años, autores como Course (2011, 2017) y Di Giminiani (2012) han cuestionado la existencia de un culto a los ancestros en la cultura mapuche, sobre la base de la generalización de su experiencia etnográfica. Sobre este tópico Course (2011: 103; 2017: 117) consigna “la ausencia de cualquier modelo elaborado por el que las almas de los muertos lleguen a un destino específico donde se conviertan en una fuente genérica de fertilidad y benevolencia”. Para el autor, esta carencia de un modelo escatológico definido implicaría una desconexión entre los principios de fertilidad y ancestralidad. Si bien reconoce la importancia de los ancestros en la configuración de la identidad social de la persona, a través de *kúpal* o líneas de descendencia, no visualiza sus componentes rituales. Di Giminiani (2012: 130) es más taxativo: “Al contrario de lo que ocurre en las tierras altas, la connotación que tienen los antepasados como fuente de poder espiritual para ser empleada por los vivos, se encuentra ausente en la sociedad mapuche”, sostiene.

No es la primera vez que se plantea un debate sobre la importancia de los ancestros en la cultura mapuche. Faron (1961) le reprocha a Hilger (1957) ignorar el tema y a Titiev (1951) negarlo. Este último, por su parte (Titiev 1969), realiza una recensión crítica al libro de Faron *The Mapuche Indians of Chile* (1968), pero no le objeta la función estructural que le asigna al culto a los ancestros, lo que se puede entender como una concesión del punto. Los planteamientos de Course (2007, 2011, 2017) y Di Giminiani (2012) van un paso más allá, en tanto desarrollan una argumentación tendiente a cuestionar la importancia del culto a los ancestros en la cultura mapuche. Si su posición se limitara a constatar etnográficamente la ausencia de este patrón en las áreas donde han

desarrollado su investigación, no tendríamos mayor reparo. Lo discutible es su pretensión de generalización a partir de un trabajo de campo geográficamente delimitado. Como argumenta Faron (1961), ello contrariaría cuatrocientos años de acumulación de antecedentes disponibles en fuentes históricas, folklóricas y etnológicas. Lo que resulta para nosotros más inquietante es que esto no es consistente con los registros etnográficos recientes de otros sectores mapuche donde hemos trabajado.

Los planteamientos en cuestión tienen como trasfondo un debate en torno a las afinidades culturales del modelo de ancestralidad mapuche. Según afirma Di Giminiani (2012), las concepciones mapuche se distanciarían del patrón andino, marcado por el culto a los ancestros, donde los espíritus de los antepasados continúan siendo una presencia relevante en la vida de las personas tras la muerte. Para Course (2007), la funebria mapuche se propone la consumación de la persona, a través de la que se produce la exclusión entre el mundo de los vivos y los muertos. En esta ausencia de los ancestros como fuentes de fertilidad y benevolencia queda implícita la afinidad cultural mapuche con un paradigma amazónico caracterizado por la remisión de la ancestralidad (Clastres 1968; Carneiro da Cunha 1978; Clastres 1987 [1980]; Taylor 1993; Descola 2012).² Si bien ni Course ni Di Giminiani

² La validez de la generalización para la Amazonía de este modelo de disyunción entre vivos y muertos y ausencia de ancestralidad se ha discutido y matizado (Chaumeil 1992, 1997; Mourès 2014). Lo mismo, su contraste respecto de las concepciones andinas. Nuestra referencia a este paradigma antropológico se orienta a documentar este sistema de representaciones, no supone una afirmación de la consistencia y validez del mismo, cuestión que supera las posibilidades e intereses de nuestro trabajo. Si referimos a este modelo es porque ha permeado el análisis de la ancestralidad mapuche de modo que resulta heurístico retomarlo aquí para discutir la lectura de las relaciones entre vivos y muertos en esta cultura.

plantean directamente esta adscripción, su cuestionamiento de la importancia y poder de los ancestros en la cultura mapuche resultan afines a este modelo.

A partir de los antecedentes provistos por fuentes etnohistóricas, etnográficas, narrativas, lingüísticas, arqueológicas y de nuestra propia experiencia de campo, en este artículo analizamos las variantes en las concepciones escatológicas mapuche y el modelo de ancestralidad prevaleciente en esta cultura. Al respecto argumentamos que las representaciones mapuche de la muerte y el destino de ultratumba se encuentran mucho más próximas del patrón andino, donde prevalece el culto a los ancestros (Duviols 1976; Salomon 1995; Millones y Kapsoli 2001; Kaulicke 2001; Gil 2002; Bovisio 2012) que de la separación y exclusión de los ancestros de la vida cotidiana de las personas, documentado para el área amazónica.³

Al respecto debe considerarse que, por la profundidad histórica, continuidad y extensión del culto a los ancestros, el mundo andino constituye un espacio paradigmático de ancestralidad (Isbell 1997, Doyle 1988, Eeckhout y Owens 2015, Shimada y Fitzsimmons 2015). Entre los rasgos distintivos de ésta se encuentran: 1) Elaborados procesos fúnebres que consideran: a) patrones de entierro en emplazamientos fijos que constituyen hitos en el espacio comunitario (Nielsen 2008, Norton 2013), los que en muchos casos adquieren dimensiones monumentales y emplean imágenes y elementos icónicos para representar a los ancestros (Lau 2008);

b) procesos que pueden incluir el tratamiento de los cuerpos para su mejor conservación (Guillén 2004) y c) la incorporación de ajuares complejos provistos para el servicio de los muertos en la otra vida (Hastorf 2003a, Peters 2014, Sánchez 2017). 2) La atribución a los ancestros de capacidad de agencia espiritual sobre el destino de sus descendientes vivos (Harris 1982, Velasco 2014, D'Altroy 2016), lo que se expresa en su capacidad de velar por las necesidades de éstos, pero también de castigar sus faltas (Aldermann 2015). 3) Prácticas rituales periódicas destinadas a la comunicación con los ancestros a través de transacciones u operaciones simbólicas (Lau 2002, Hastorf 2003b), con ofrendas, sacrificios (Ramírez 2005) y la eventual incorporación de los cuerpos de estos en las acciones performativas (Allen 1982, Arnold y Hastorf 2008, Yaya 2015), cuya interrupción genera desequilibrios y es fuente de enfermedades (Greenway 1998). 4) Un sentido de comunidad que incluye a vivos y muertos, con prácticas de sociabilidad entre éstos y marcas de identidad social y territorial que se especifican a través de estas interacciones con los ancestros (Salomon 1995, Moore 2004, Lau 2016). Para cada una de estas dimensiones se han documentado numerosas variantes, que operan en el marco de concepciones escatológicas cuyas correlaciones locales con el mundo mapuche destacaremos, progresivamente, a través del texto.

Aproximación teórico-metodológica

La perspectiva teórico-metodológica que empleamos en este estudio es el análisis de las representaciones sociales. Nuestro trabajo aborda tres ámbitos de representación de la ancestralidad: las manifestaciones

³ Como argumentaremos más adelante, más relevante que la distribución geográfica de los modelos es el contraste en las valoraciones de la ancestralidad que les caracteriza, marcada por la oposición presencia/exclusión de los ancestros.

de los espíritus personales, los derroteros escatológicos y las relaciones entre vivos y muertos. Siguiendo a Moscovici (1979) y Jodelet (1984), entendemos las representaciones sociales como estructuras de conocimiento de carácter conceptual y figurativo que conducen los procesos perceptivos y organizan la conducta humana. Las representaciones sociales son elaboraciones simbólicas de carácter convencional que modelan la realidad, organizan el pensamiento e impregnán de sentido las acciones e intervenciones sobre el mundo. Éstas se manifiestan en la comunicación, se exhiben en los discursos, pero igualmente en las prácticas simbólicas, como los rituales, en forma de contenido presupuesto que organiza el comportamiento y le da sentido. Dado que las representaciones se despliegan tanto en el habla como en la acción, nuestro registro sigue estas dos direcciones: el análisis del contenido de los conceptos que designan o se asocian a la ancestralidad y el de las prácticas vinculantes con los muertos.

La información que sistematizamos en este artículo se origina en dos vías de investigación: el trabajo de campo etnográfico y la revisión bibliográfica. El primer autor ha realizado trabajo de campo etnográfico en comunidades mapuche williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, abocado al estudio de las prácticas rituales (Moulian y Valdés 2001; Moulian 2005, 2008, 2012), por espacio de diez años, entre 1998 y 2008. Su experiencia etnográfica comprende además las áreas de San Juan de la Costa (Región de Los Lagos) y Mariquina, Lanco y Panguipulli (Región de Los Ríos). Su trabajo se concentra, particularmente, en el estudio de las ceremonias comunitarias conocidas genéricamente como *ngillatun* y la visita a la morada de los ancestros tutelares de las comunidades. A partir del año

2012 y hasta el presente, ha venido realizando trabajo de campo focalizado en prácticas rituales en el espacio central andino, especialmente en las zonas de Tacna, Cusco, Puno (Perú) y Copacabana y La Paz (Bolivia). El segundo autor ha desarrollado una investigación etnográfica focalizada en prácticas funerarias en los sectores de Lago Neltume y Punahue (Rojas, 2013; Rojas et al. 2015; Rojas 2016a y 2016b), emplazados en el área precordillerana de Panguipulli (Región de Los Ríos), desde el año 2010 hasta la actualidad. El trabajo de ambos investigadores considera la observación participante recurrente en prácticas rituales, el estudio de los espacios y geografías simbólicas en los que se inscriben estas prácticas, la entrevista a informantes calificados para la comprensión y contextualización de las mismas.

Ambos autores han realizado una revisión sistemática de la bibliografía sobre el tema considerando fuentes etnohistóricas, estudios protoantropológicos, narrativas étnicas, fuentes lingüísticas e investigaciones etnográficas sobre la concepción mapuche de la muerte, los patrones fúnebres, las concepciones escatológicas y las relaciones entre vivos y muertos. Como principios metodológicos en la gestión de la información hemos empleado la triangulación de datos y fuentes y la validación de las generalizaciones emergentes de su interpretación por parte de informantes calificados.

Transformaciones del espíritu

Las voces *liwe*, *neyen*, *püllu*, *am*, *alwe*, *pillan*⁴ sirven en mapudungun para designar a las manifestaciones anímicas de las personas en el

⁴ Para la escritura de los términos mapuche empleamos el Alfabeto Mapuche Unificado, salvo en el caso de las citas textuales en las que se preserva la forma de escritura empleada por las fuentes.

devenir entre la vida y la muerte. Los esfuerzos de los investigadores por analizar este sistema de categorías enfrentan dos dificultades: la superposición en las definiciones y la variabilidad de sus usos. No obstante, el acervo lingüístico informa la importancia que se le asigna a los distintos estados y transformaciones del espíritu y, por su presencia en los repertorios del lenguaje ritual, registra la vigencia del culto a los ancestros.

El término ‘*alwe*’, por ejemplo, denota al muerto (Valdivia 1887 [1606]: sp; Febrés 1765: 426; Augusta 1916), a su cuerpo inerte (Marileo 1995: 106), al ánima del muerto que anda penando tras su deceso (Moesbach 1980: 22) que Erize (1960: 49) caracteriza como un “ente intangible y vaporoso” que aparece en el instante de la muerte, “se incorpora a su cadáver y lo acompaña hasta la tumba”. No obstante, el término también se emplea para designar a los espíritus que han traspasado el umbral de la otra vida. A éstos se los invoca en las oraciones rituales williche que se enuncian en las rogativas con la expresión ‘*pu alwe*’. Al respecto apunta Foerster (1985: 55): “con este término se invoca a las almas de los antepasados”. De acuerdo a un testimonio que cita el autor, de esta forma “se ruega [...] a los muertos que se han ido, se cree que allá están felices y que pueden interceder por nosotros, por los vivos” (*ibid.*).

El sentido de la voz ‘*am*’ se superpone con la anterior. Según Febrés (1765: 428), ella denota al fantasma, bulto o sombra o ánima. Es el cuerpo invisible que se levanta en el momento de la muerte, señala Marileo (1995). De acuerdo a Erize (1960), es el espíritu del muerto, que acompaña al cadáver y permanece junto a los suyos a través de sus recuerdos.

Para este mismo autor, la expresión ‘*pu am*’ que pronuncian los mapuche desde tiempos inmemoriales antes de comer y beber es una reminiscencia del culto a los antepasados. Rosales (1877: 162) da testimonio de esta costumbre:

en sus casas cuando almuerzan y beben el primer jarro de chicha meten primero el dedo y asperjan (como quando echamos agua bendita) a sus difuntos diciendo *pu am* que es como brindando a las almas...

El término ‘*püllu*’ es, probablemente, el de uso más frecuente en el campo de las manifestaciones anímicas, puesto que designa al espíritu de las personas en vida (Catrileo 1995; Zúñiga 2004) tanto como en su estado y lugar definitivo, tras la muerte (Latcham 1924; Moesbach 1980; Erize 1960). Por su relación con los individuos, Course (2011: 115) lo caracteriza como “núcleo interior único del ser”. No obstante, Bacigalupo (2016) muestra la posibilidad de que éste asuma un carácter transpersonal, por su capacidad de encarnar en diversas personas, como sucede en el caso de los chamanes mapuche o *machi* que trabajan con diversos *püllu*.

La voz ‘*pillan*’ presenta un amplio registro en el vocabulario de las prácticas rituales colectivas, donde se encuentran términos como ‘*pillankushe*’, ‘*pillankutral*’, ‘*pillankura*’. Según Latcham, esta voz que los cronistas y lexicógrafos coloniales atribuyeron a un numen emplazado en los volcanes, corresponde a los antepasados. Moesbach (1980) plantea que se trata de un término polisintético, generado de la fusión de las voces ‘*püllu*’ y ‘*am*’ en las que se expresan las concepciones animistas mapuche. En el vocabulario chamánico que registra Bacigalupo (2007), ‘*pillamtum*’ es la rogativa a los espíritus y los ‘*püllu am*’ son los principales guerreros espirituales a los que acuden las *machi*.

El término ‘*neyen*’ designa ‘resuello’, ‘hálito’ (Augusta 1916: 147). Según Marileo, es ‘soplo’ (en Foerster 1995: 64), término que también usa como sinónimo de espíritu (Marileo 1995: 106). En tanto, la voz ‘*lwe*’ denota ‘vida’, ‘aliento’, ‘valor’ y ‘espíritu’ (Frébés 1765: 412), ‘vigor de ánimo’ (Havestadt 1883 [1777]: 696). En términos de Erize, “es el espíritu que se manifiesta (...) en el brillo de los ojos: su ausencia deja opaca las pupilas e indica la muerte” (1960: 221).

La multiplicidad de voces y la diversidad de sus usos, que aquí consignamos parcialmente, no implica de suyo que los mapuche tengan una idea difusa de las manifestaciones del espíritu, sino que sus concepciones se presentan en sistemas de variantes. Ellas tienen diferentes formas de concreción en distintos espacios territoriales y difieren según las competencias y modelos de referencia de los portadores. En muchos casos los modelos se encuentran claramente cristalizados, como expresa el *longko* José Quidel:

Tras la muerte se separan las partes que constituyen al hombre. (...) Parece haber acuerdo en que hay siempre tres constituyentes: la carne que queda en la tierra, la imagen que queda en el lof durante unos meses y en el recuerdo después, y el espíritu que viajará a otras tierras (Quidel y Pérez 2001: 163 y 164).

De acuerdo a esta fuente, una terminología bastante aceptada es que el *alwe* corresponde a la carne, el *am* al cuerpo invisible y el *püllu* al espíritu de la persona que tras la muerte emprende un viaje a la otra vida y vela por los que quedan en la tierra. De modo similar lo plantea el *ngenpin* Armando Marileo. Según este *kimche* (sabio mapuche), el ser está compuesto por tres elementos: el *alwe*, cuerpo inerte; el *am*, imagen o retrato y el *püllu*, espíritu. En sus palabras:

Cuando alguien muere el *am* queda en el recuerdo de las personas como imagen. Durante un tiempo también queda viviendo como el otro yo de la persona y luego desaparece. El *püllu* se va en forma invisible; sigue viviendo en la eternidad, representando a la persona en toda la magnitud (Marileo 1995: 106).

Valderrama y Escalante (1980: 252) registran, etnográficamente, un modelo similar en el área central andina. De acuerdo a los testimonios aportados por los autores, los comuneros de la comunidad de Awkimarka, Apúrimac, distinguen tres almas: el alma mayor, “que se va al Apo Qoropuna” (el volcán más alto de la región); el alma del centro “se queda para toda la eternidad en nuestra sepultura, junto a nuestro cuerpo”. El alma menor “a nuestra muerte da vueltas en nuestra casa, en nuestro pueblo”, pero luego, cuando es “arreada” se junta con el alma mayor en el Qoropuna.

Derroteros escatológicos

Los patrones funerarios mapuche informan que en esta cultura la muerte presupone la continuidad de la existencia del espíritu. Por lo mismo, el cadáver se entierra junto a alimentos y bebidas depositados en cántaros, además de la ropa y pertenencias más valiosas del difunto. El paso a la otra vida asume un carácter progresivo, puesto que se considera que el espíritu debe emprender un viaje que lo conduce hacia su morada definitiva. De acuerdo a los informantes de Nakashima (1992), la duración del peregrinaje oscila entre uno y cuatro años. Estos datos coinciden con las concepciones de la muerte de comunidades quechua y aymara, donde las almas caminan hacia la otra vida en un periplo que puede durar cuatro años. Por lo mismo, los deudos deben acompañar ritualmente a las almas frescas durante el Día de los Muertos los tres primeros años consecutivos

a su fallecimiento, puesto que recién entonces ellas acceden a su residencia definitiva.⁵

Uno de los rasgos distintivos de las representaciones mapuche sobre el lugar de vida de ultratumba es su variabilidad fenomenológica. No se trata de un fenómeno exclusivo de este ámbito religioso. Algo similar ocurre en los rituales propiciatorios colectivos conocidos genéricamente como *ngillatun*, que exhiben notorias variantes en los patrones simbólicos y el diseño de las canchas rituales (Moulian 2012). También, con las prácticas chamánicas de las/los *machi* que manifiestan modelos operativos y cosmovisionarios diversos (Bacigalupo 1995b).

Esta variabilidad es propia de las culturas 'gramaticalizadas', según la conceptualización de Lotman y Upenski (1979), que es el modo de producción semiótico distintivo de las culturas orales, como la mapuche. En ellas, las prácticas culturales resultan de la puesta en juego de reglas de operación generales en contextos específicos, siempre cambiantes, lo que produce series de transformación en los enunciados a partir de principios generativos comunes. Lo que los sujetos de la enunciación manejan son reglas de producción que se emplean contextualmente para ajustarse a las necesidades del caso, desplegando rasgos estilísticos identitarios particulares. Los patrones textuales, por lo tanto, son siempre variantes. El juego de posibilidades múltiples en el plano de la expresión da lugar a lógicas no lineales en el plano de la representación (Kemper 1997), donde las concepciones alternativas no se excluyen, sino se complementan, coexisten

y/o alternan posiciones en los relatos, como veremos más adelante, lo que da lugar a una topología escatológica no solo variable, sino multisituada.

Respecto de los espacios escatológicos en la cultura mapuche, se registran tres destinos predominantes definidos: *nomelafken* (el otro lado del mar), *dewiñ* (los volcanes) y *wenumapu* (el cielo). Las representaciones de cada uno de los mismos se expresan en un sistema de variantes y se encuentran relaciones de continuidad y transformación entre ellos. Esta variabilidad ha sido documentada por cronistas (Rosales 1877; Molina 1795), investigadores (Guevara 1908; Latcham 1924; Cooper 1946), estudiosos del lenguaje (Moesbach 1980; Erize 1960), especialistas en narrativas (Slater 1986; Vásquez 1988; Delgado 2001; Koessler-Ilg 2006), antropólogos (Faron 1997 [1964]; Foerster 1995; Montecino 1997; Rojas 2016b) y etnohistoriadores (Silva 1980; Véliz 1996). En el espacio central andino se encuentra una diversidad de espacios escatológicos equivalentes y un sistema de variantes semejantes, que identifican el otro lado del mar, los volcanes y el cielo como destinos definitivos (Arriaga 1621; Valderrama y Escalante 1980; Negro 1996; van Kessel 1999; García 2009; Millones 2010).

La concepción más extendida es la que identifica al *nomelafken*, el otro lado del mar, como el espacio de ultratumba. También se la conoce como *külchemapu* o *kül-che maihue*, la tierra de las entrañas y, en la costa de Arauco, se la identifica con la Isla Mocha. Antecedentes de esta creencia se encuentran en el área costera entre las regiones del Bío-Bío y de Los Lagos, desde Tirúa al sur de Chiloé. En el área *lelfunche* o de los llanos en la cuenca del Río

⁵ Datos emergentes de nuestro trabajo etnográfico para el Día de Todas las Almas en los cementerios de Azapa (Arica), Pocollay, (Tacna, año 2013), Yanamayo, Chucuito, Acora (Puno, año 2014), El Alto y General (La Paz, año 2016).

Bueno, donde hemos desarrollado un extenso trabajo etnográfico, ha sido la representación predominante en el pasado. Así lo advierte Salvador Sanfuentes (1925: 143), un antiguo intendente de Valdivia:

Los araucanos ponen las sepulturas de sus muertos a la orilla de algún arroyo para que la corriente conduzca el alma a la tierra de las almas, que algunos creen ser la isla de la Mocha.

En este espacio, los cementerios se sitúan habitualmente en las riberas de los ríos o en las inmediaciones del afloramiento de vertientes subterráneas, para que los espíritus viajen por sus aguas (Millahueique 2003). Sobre este tema, un *ngenpin* del área de Loncoche nos explicó que los espíritus se mueven hacia “el lugar donde van las aguas”, designado ‘*amunkowe*’. El uso del *wampo* o canoa como contenedor fúnebre da testimonio de este modelo. Con este nombre se conoce al tronco de árbol ahuecado para servir de cofre mortuorio, el que se cubre con tapa labrada de madera nativa (Moesbach 1936 [1930]; Housse 1940: 328). La expresión popular “creerse la muerte en bote” refiere a la costumbre de ataviar a los muertos que se ponen en el *wampo* con sus mejores prendas. El registro arqueológico más antiguo de este patrón fúnebre arroja una datación con radiocarbono de 1280+-80 DC (Gordon 1978).

En las creencias mapuche, la canoa es uno de los medios para pasar a la otra vida (Guevara 1908; Cooper 1946; Koessler-Ilg 2000 [1954]; Curaqueo 1989-1990; Bengoa 2003), el *nontufe* o balsero es el porteador que conduce hacia la morada de ultratumba y cumple funciones de portero (Montecino et al. 2003). En ocasiones los seres en tránsito se mueven caminando o a caballo hasta un cuerpo de agua donde deben ser balseados. El pago para acceder a

la otra vida se realiza con unas piedras de color verde azulado, llamadas *llanka*, contenedoras de silicato de cobre, que tienen en alta estima. En el litoral marítimo, el paso al destino final lo realizan ballenas llamadas ‘*tremulkalwe*’, término que significa ‘portadoras de almas’ (*trem-pu-ka- alwe*). El mito del ‘*kaleuche*’, barco fantasma, expresa la posibilidad del viaje en sentido inverso (Koessler-Ilg 1962). Etimológicamente, el término significa ‘gente del otro río’ o, podríamos decir, ‘gente del otro lado del río’.

El movimiento de las almas mapuche hacia el poniente sigue los pasos del sol. Del mismo modo sucede en el mundo andino, donde la morada de ultratumba también se identifica con un espacio allende el mar. Así lo registra el padre Arriaga en su *Extirpación de la Idolatría del Piru* (1621: 41):

Otros tienen por tradición que las almas de sus defuntos van donde están sus Huacas. Los del pueblo de Huacho, y otros de la costa, dicen que van a la Isla de Huano y que los llevan lobos marinos que ellos llaman Tumi.

Algunas piezas de la iconografía y cerámica moche registran estas representaciones escatológicas marinas (Makowski 2000; Bourget 1994; Fernández 2009). Millones (2010: 132) señala la vigencia de esta idea en la costa norte del Perú:

En esta zona que es el espacio de Mórrope, el tumi (lobo de mar en muchik) es quien lleva en su lomo a las almas de los fallecidos, a través de las aguas marinas, hacia las islas que se aprecian desde la orilla.

No obstante, como muestra Quidel (2012), más que un lugar específico, el *lafkenmapu* señala en la cosmovisión mapuche una dirección. Ésta se encuentra marcada por el movimiento solar (Fu 2016). Su trazado conecta los cuerpos de

agua con el *wenumapu*, la tierra de arriba, que se identifica, igualmente, como destino de los muertos. Latcham (1924) pensaba que la alusión al cielo era resultado de una influencia cristiana. A nuestro entender, hay suficientes antecedentes para señalar el origen ancestral de esta concepción. Así lo muestra el relato mítico *Los antepasados celestes de los araucanos* (Koessler-Ilg 2000 [1954]: 79-80). Éste recuerda el origen sideral de los seres humanos nacidos de las estrellas. Según el mismo, los astros que pueblan el firmamento son la manifestación de las almas de los muertos en el retorno a su lugar de origen.

La voz *wenuleufu*, que significa ‘río de arriba’, designa en mapudungun a la Vía Láctea. El término muestra la continuidad entre los planos de la tierra y el cielo, que se reflejan mutuamente. Así como las almas navegan por los ríos de la tierra, en el río de estrellas se identifica a los espíritus en su viaje a la morada eterna, ubicada en el *wenumapu*. La Vía Láctea se presenta como un *rüpu*, camino por donde transitan las personas fallecidas (Pozo y Canio 2014). Del mismo modo lo refiere “La leyenda del fuego” (Amory 2013: 225):

Los Mapuches creían que sus antepasados revivían en la bóveda del cielo nocturno. Cada estrella era un antiguo abuelo iluminado que cazaba avestruces entre las galaxias.

El *ragnin wenu*, ‘céñit’ o ‘región celeste’, es otra expresión que nombra a este destino (Schindler 1996). Así también lo señalan las oraciones registradas por Augusta y Fraunhaeusl (1910: 34):

¿Chemgetuimn chey mün femiawü? / Regiñwenu ngetuin chey? / Antüpayñamku ngetuim? / Antükütrükütrümgeimn? / Antükullengkülleng ngeimün femrupaiawün?

(¿En qué os habéis convertido en vuestro tránsito? / ¿Os habéis hecho seres de la región del céñit? / ¿Os habéis

hecho águilas del sol? / ¿Os habéis hecho Peucos del sol? Os habéis hecho cernícalos del sol?)

Como apunta Faron (1997 [1964]: 9), los pájaros son una representación de los ancestros. La pregunta “¿antupaiñamko ngentuiñ?” (“¿has pasado a ser un halcón del sol?”) es una expresión retórica que simboliza la transformación espiritual de los antepasados en su tránsito hacia el *wenumapu*. Esta transfiguración ornitomórfica también es señalada por Guevara (1911). Augusta y Fraunhaeusl (1910: 29) les atribuyen el papel de mediadores: “los espíritus convertidos en pájaros llevan la denominación de pájaros del sol, porque allí se detienen, cerca del Ng’ nechen y desde allí prestan auxilio a los hombres”.

Esta asociación entre aves y ancestros se encuentra presente, igualmente, en el mundo andino, donde se identifica a los cóndores con los espíritus de los que han pasado a la otra vida (Abercrombie 1998; Urton 2006: 40). La vinculación de los mismos con el río de estrellas se hace explícita durante el Día de Todas las Almas, cuando las personas se reencuentran con los muertos. La fecha de esta celebración, el 2 de noviembre, coincide con el posicionamiento de la Cruz del Sur en el punto más cercano al horizonte. En la cultura aymara persiste la idea de que para esta fecha las almas caminan por el río celeste y bajan al mundo a través de la *chakana*, como se denomina a la constelación de la Cruz del Sur, que constituye un puente de estrellas (Moulian y Garrido 2015). En la cosmovisión atacameña, ello es aún más explícito, porque los muertos deben atravesar con sus perros el río de las estrellas para llegar al otro mundo (Cruz et al. 2013).

En cambio, en el espacio mapuche precordillerano, los volcanes se consideran como

la vía de acceso o bien morada definitiva de la otra vida. Esta concepción se encuentra activa en las comunidades del área de Lago Neltume y Punahue (Rojas 2013) y Lago Calafquén, que ven al volcán Villarrica, denominado en mapudungun ‘*Rukapillan*’, que significa “la casa de los espíritus” (Grebe 1986), como el lugar hacia donde van sus muertos. Esta característica distintiva de los volcanes los sitúa como uno de los componentes ineludibles para comprender las formas de habitar en la zona, tanto pretéritas como actuales (Alvarado y Mera 2004). En la vertiente oriental de Los Andes, las comunidades puelche han reivindicado el carácter sagrado del volcán Lanín, aludiendo a su función como derrotero escatológico. Etimológicamente el nombre de este volcán se ha interpretado como ‘*Lalin*’ que significa la ‘roca de la muerte’, pero nos parece que es más próximo y apropiado leer el término como ‘*Lanün*’, contenedor de la muerte, donde muerte es ‘*la*’ y ‘*nün*’ coger, agarrar, recibir (Augusta 1916).

En el área central andina, el volcán Qoropuna, la tercera montaña más alta de Perú, ubicado en la Provincia de Arequipa, igualmente es considerado “la puerta de entrada al país de los muertos” (Arguedas 2012: 286). Las primeras referencias sobre este destino escatológico las provee Guaman Poma de Ayala (1980: 209): “los Collasuyu Condesuyu se van los difuntos derecho a Puquinapampa y Coropuna”. Valderrama y Escalante (1980) registran etnográficamente la vigencia de estas representaciones en el área de Apurimac. De acuerdo a los comuneros, al interior del volcán se encuentra un gran pueblo provisto de innumerables calles con sus casas donde se van a vivir las almas de los muertos.

Del mismo modo sucede en la narrativa oral mapuche del área de Calafquén (Calvo 1987;

Kuramochi y Huisca 1997; Yanai 2004) que identifica al volcán como la residencia espiritual de los difuntos. Calvo (1987), por ejemplo, registra la historia de un hombre que en el límite de la muerte emprende el viaje hasta el Rucapillán y se reencuentra allí con sus familiares. Yanai (2004: 157) documenta el viaje onírico de un *ngenpin* quien entra en la montaña para encontrarse con la morada de sus antepasados míticos, *pillan fucha* y *pillan kushe* quienes hacen las veces de mediadores ante la divinidad. Según el testimonio que recoge el autor,

... ahí están los viejitos, hay mujeres, con puros pañolones azules, todos a patas. Y el viejito, dueño del volcán, un veterano amarrado de cabeza, blanco el pelo con una manta rayada, y con su asiento. Gentes ancianas, y gente nueva también [...] Tienen sus animales, sus poteros, todas clases de animales. El potero mayor donde están todos los animales es del dueño del volcán.

Un punto relevante de destacar es el diálogo entre estas representaciones escatológicas alternativas. En Maihue-Carimallín y Nolguehue, comunidades *lefunké* de la comuna Río Bueno, donde prevalece el patrón fluvial-marino, el volcán Osorno es un elemento integrado al paisaje simbólico. Los cementerios de estas localidades se ubican a la vera de ríos que conducen a los espíritus hacia el mar. Ambos, no obstante, se emplazan en sitios que tienen una vista privilegiada del volcán. Las variantes *dewun-lafken* forman parte de un sistema integrado, que muestra las alternativas. En este espacio los volcanes se conectan con los lagos que desaguan por los ríos que van al océano (Skewes y Guerra 2016). Esta lógica relacional e inclusiva se manifiesta en una forma de pensamiento no lineal, que podemos llamar modular, pues pone en escena distintas opciones en juego en paralelo. Los discursos de cantos y oraciones fúnebres muestran esta misma lógica:

En el balseo me ayudarán, son cuatro las trempulkalue. Pondrán un puente y me será fácil pasar, con la treua negra, por el camino que siguieron los abuelos. No caeré en el cráter [...] (Koessler-Ilg 2006: 65).

No hay mucha distancia entre la vida y la muerte. El camino, el puente que lleva del ‘mundo de abajo’ hasta el Kalfu Uenu es más corto que el camino de aquí hasta abajo. Así es entre la vida y la muerte (Koessler-Ilg 2006: 67).

Estos versos, que en primera instancia oponen las variantes mar-volcán, integran luego al *wenu mapu* (llamado aquí ‘*Kalfu Unenu*’), mostrando un sistema de relaciones y continuidades no lineales, sobre la base de desplazamientos paradigmáticos. Lo mismo podemos ver en registro etnográfico de Lago Neltume, donde los espíritus se asocian al volcán, se los visita en el cementerio y se los identifica con los árboles de los espacios que han servido de descansos fúnebres. Otro tanto ocurre en Calafquén donde a los ancestros se los sitúa en el *Rukapillan* tanto como en el *kamarikuwe*, cancha ceremonial. Esta topología plural identifica los lugares de tránsito y desplazamiento de los espíritus desde y hacia el otro mundo como espacios de presencia espiritual, lo que plantea una localización múltiple.

La variabilidad de las representaciones escatológicas previamente reseñada no es un rasgo exclusivo del mundo mapuche. Del mismo modo ocurre en el espacio andino. El registro etnohistórico (Arriaga 1621; García 2009; Negro 1996) y etnográfico (van Kessel 1999) explicita una diversidad de localizaciones del lugar donde van las almas. Aquí también hay quienes han caracterizado a estas concepciones como difusas (Bascopé 2001). No obstante, estos rasgos no constituyen un impedimento para el funcionamiento en esta área del culto a los muertos.

Relación con los ancestros

Amulpullun es el nombre que recibe el ritual fúnebre mapuche abocado a asegurar la partida del espíritu del difunto, evitando que éste sea capturado por los brujos y fuerzas negativas y se vuelva un peligro para sus consanguíneos y afines. Se compone de discursos realizados por representantes de las ramas bilaterales de parentesco del fallecido y ofrendas de despedida. Como señala Course (2007), el *amulpullun* asume un carácter sintético, en tanto supone una articulación del campo de las relaciones sociales de la persona y opera su consumación, por cuanto presume el término de la misma y su paso a una nueva dimensión. No obstante, a diferencia de lo señalado por este último autor, plantemos que en la cosmovisión mapuche ello no supone el término de su sociabilidad, porque las relaciones entre las personas vivas y los espíritus de los difuntos se mantienen tras la muerte (ver Rojas 2016a). El carácter articulante de la historia y relaciones sociales de la persona que se despide enfatiza su identidad personal, que se mantiene tras la muerte. Al igual que en el mundo andino, entre ellos prima el principio de reciprocidad (Fernández 2007). Los vivos recuerdan y ofrendan alimentos y bebidas a los muertos, éstos velan por la satisfacción de las necesidades de sus deudos. En este sentido, coincidimos con lo planteado por Foerster (1995: 89) para quien las exequias mapuche tienen como objetivo “hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado”.

Uno de los espacios donde se expresa esta sociabilidad es en los rituales comunitarios conocidos genéricamente como *ngillatun*. En la comunidad de Witag, próxima al Lago Calafquén, la práctica de visitar el cementerio o *el tun* previo a la realización de estas rogativas para invitar

a los difuntos, se denomina “*chalinfünün*” (Kuramochi y Nass 1989: 35; Kuramochi y Huisca 1997: 300). Ésta se encuentra, igualmente, vigente en las congregaciones de las áreas de Panguipulli (Rojas 2016a), bajo la denominación de *chalilefun*. Una manifestación elocuente de esta práctica la observamos en el *eltun* del Lago Neltume, que se mantiene en uso sólo para fines rituales, porque su capacidad para acoger cuerpos se encuentra superada. La visita para invitar a los difuntos es también aquí el punto de partida del *ngillatun*.

En el espacio *lelfunche* de Lago Ranco y Río Bueno, los espíritus se asocian a las fuerzas de la naturaleza. Cuando las tormentas que ingresan desde la costa traen truenos y relámpagos, se dice que son los ‘*kiluche*’ o *külche*, gente de la tierra de las entrañas. Para aplacar sus manifestaciones, la gente echa trigo o harina tostada a los braseros para alimentar a los espíritus (Moulian 2012). En las rogativas de esta área, existe la creencia de que los vientos que se sienten apenas plantan los primeros estacionamientos del *rewe* son los ‘*katriwanos*’, gente de Pucatrihue. De este modo denominan a las almas que vienen desde el mar para hacerse presentes en la rogativa (Moulian 2005). En la rogativa de Litrán hemos visto el uso de velas en memoria de miembros de la congregación ritual difuntos. Como señalan Faron (1961) y Yanai (2004), hay comunidades donde se considera que los espíritus de los muertos moran en las canchas de rogativa. El acto ritual denominado ‘*yapepellun*’ procura su animación para que se incorporen a las ceremonias (Kuramochi y Huisca 1997: 312-313). Con este mismo sentido lo hemos observado en una ceremonia de La Paz.

Las oraciones de las rogativas williche de San Juan de la Costa apelan directamente a los espíritus, bajo la fórmula *pu alwe*. En el

área de Lanco-Panguipulli es habitual que los encargados de las oraciones mencionen en el discurso ritual a las personas que forman parte de su *meli kupal*. En esta área se mantiene vigente la figura del *ngenpin*, literalmente, dueño de la palabra, título que reciben los sacerdotes mapuche. Éstos trabajan con los espíritus de los ancestros míticos y reales, quienes se comunican a través de sueños y visiones. En nuestra experiencia de trabajo de campo en el área, la referencia y apelación a los *püllu* es una constante en las discusiones políticas y decisiones comunitarias, pues éstos son quienes dan las pautas y orientaciones de conducta.

No obstante, la vigencia del culto a los ancestros en las ceremonias comunitarias se encuentra en retroceso. Por lo mismo, se entiende que los resultados del trabajo etnográfico de autores como Course (2011, 2017) y Di Giminianni (2012) señalen su ausencia. Melville (2016 [1976]), realizó trabajo etnográfico entre 1973 y 1975 en la Provincia de Cautín, ya había destacado la falta de un culto a los ancestros en las rogativas. Entendemos, como argumenta Bacigalupo (1995a), que los procesos de transformación histórica de la sociedad mapuche permiten explicar esta situación. En la medida en que el sistema de organización fundado en vínculos de linaje da paso a formas de organización social ampliada multilinaje, el culto a los ancestros reales deja de tener efectos cohesionantes.

Una solución intermedia a este problema es la apelación a ancestros míticos que asumen un carácter generalizado. Esto se puede ver en el área *lelfunche* de Lago Ranco y Río Bueno donde se rinde culto a espíritus mediadores emplazados en el espacio, como Kintuantü, Juanico y Wenteyao, considerados *ngen mapu*,

dueños del territorio. El último de estos espíritus asume un carácter regional, porque es invocado en San Juan de la Costa, en el área cordillerana de la Provincia del Ranco y al sur de Chiloé.

Como expresión de este culto a los ancestros míticos, en el área *lefunche* las rogativas se encuentran precedidas por la visita a la casa de estos espíritus mediadores, para invitarlos a las ceremonias. En Nolguehue y Maihue Carimallín, los comuneros recogen ramas de laurel como elementos significantes de los mismos y las colocan en los *rewes* para alimentarlas con sangre de los animales sacrificados y *muday*. A estas ‘ramitas’ las llaman ‘el caballito’, porque plantean, que los espíritus van montados sobre ellas. Al finalizar las ceremonias, serán devueltas a la morada de los espíritus, para cerrar el ciclo ritual (Moulian 2008, 2012). Otras formas de superar los límites del *kupan* o principio de filiación, que sustente el culto a los ancestros, son la veneración de los espíritus de la naturaleza o la invocación directa a las deidades. Ambas son formas de expresión cílticas ampliamente extendidas en La Araucanía en la actualidad.

No obstante, incluso donde se ha producido este desplazamiento de los rituales comunitarios, la relación con los ancestros se mantiene en el plano personal, a través del ejercicio de la memoria, las solicitudes individuales, la comunicación a través de los sueños y las ceremonias familiares. Como advierte Erize (1960), los espíritus se mantienen en el *nagmapu* a través de la memoria de los deudos. Por lo mismo, en los funerales se impone entre los asistentes la prohibición de mencionar el nombre del muerto, como una forma de facilitar su partida. Sin embargo, una vez que se ha asegurado su desprendimiento de este mundo,

los deudos retoman su sociabilidad con los espíritus.⁶

Una forma privilegiada de comunicación de los mapuche con los ancestros es el sueño o *pewma*. La misma se encuentra documentada, igualmente, en el mundo andino (Robin 2008, Cecconi 2013, Vargas 2013, La Riva 2017). La experiencia onírica se considera aquí un viaje en el que el alma se desprende del cuerpo y puede encontrarse con los espíritus o los dioses.

Del mismo modo ocurre en el conocimiento mapuche. El sueño es un estado en el que el *am* se desprende del cuerpo y viaja por las diversas dimensiones del mundo (Nakashima 1989; Ñanculef 2016, Quidel 2017). Durante estos desplazamientos, los protagonistas pueden encontrarse con los *püllu* de sus ancestros. A la inversa, igualmente, los sueños son considerados una vía a través de la cual los espíritus se hacen presentes en el mundo para relacionarse con sus deudos (Faron 1997 [1964]). Según Nakashima (1992), este tipo de experiencia es de las más importantes para los mapuche. En el registro de las narrativas oníricas que provee esta autora, los *püllu* sirven de guía a los soñantes en su viaje al *wenu mapu*, les anuncian acontecimientos futuros y auguran castigos a quienes han abandonado las normas. En sus palabras (1992: 49):

Los sueños actúan como el vehículo de contacto que está constantemente recordando a los mapuche que la muerte no es la etapa final de la vida sino una etapa de transformación la cual integra y crea el mundo espiritual y moral mapuche.

⁶ Un caso interesante, analizado por Bacigalupo (2008-2009, 2016), es el de la machi Francisca Kolipí, figura de reputación ambigua, considerada por algunos *kalku* o bruja. Tras la muerte, los miembros de su grupo familiar y comunitario emprenden un ejercicio de olvido sistemático para permitir la partida de su espíritu. Años más tarde, los mismos, recuperan su memoria y revaloran su figura, en la esperanza de que su *püllu* encarne en una nueva *machi*.

La comunicación con los ancestros también se verifica a través de las oraciones. Es común que las personas se dirijan a los *püllu* de sus antepasados para que los ayuden en el logro de sus objetivos, lo cual supone la atribución a estos de una agencia espiritual. En los sectores de Lago Neltume y Punahue, precordillera de la comuna de Panguipulli, la importancia de la comunicación con los difuntos se manifiesta en el uso de árboles como espacio de emplazamiento espiritual (Rojas 2016a y 2016b). En un lugar escogido de antemano –uno de cuyos requisitos es la presencia de un árbol–, se deposita el ataúd en el tránsito al cementerio luego del velorio y antes del entierro. Allí, en lo sustantivo, se llevan a cabo dos prácticas: un discurso de carácter exhortativo centrado en expulsar al espíritu del plano de los humanos (*amulpullun*) y el sacrificio de una gallina ritual (*kare kare*) abocado a propiciar a los antepasados para que lo integren de buena manera en su plano. El árbol finalmente se desempeñará como morada del espíritu. En adelante los deudos se dirigirán hasta este árbol para comunicarse con los difuntos, en una interacción que no se interrumpe con la muerte.

Los principios que organizan la sociabilidad en esta vida trascienden los límites de su temporalidad. Así lo muestra el testimonio del cautivo Francisco de Almendras (en Ovalle 1646) quien relata las solicitudes del cacique Luis Quitolibeun al momento de la muerte de su hijo:

Ya es llegada la hora de vuestra muerte, hijo mío; esforzaos para que lleguéis a la otra vida con bien, y mirad, hijo mío, que llegando a la otra parte del mar, sembréis, luego que lleguéis, muchas habas, alverjas y maíz, papas, trigo y cebada y de todas las legumbres. Y hace una casa grande para que quepamos todos en ella, porque vuestra madre y yo estamos más ya de muerte que de vida, por la mucha edad que tenemos, que presto estaremos por allá con vos.

Según Guevara (1908: 280), al entrar en la otra vida los recientemente fallecidos son recibidos por sus parientes “con fiesta suntiosa, en la que el licor se bebe en abundancia”. Los padres se reúnen con sus hermanos e hijos, los esposos vuelven a la convivencialidad.

En la narrativa mapuche es frecuente que los muertos sean los encargados de anunciar a sus familiares la proximidad de la muerte o se encarguen de venir a buscarlos en este trance. No obstante, la fuerza de los vínculos sociales hace que los espíritus también regresen a la tierra a visitar a sus deudos. Una de sus figuraciones más conspicuas es la de *püllomen*, la mosca de la carne (Rosales 1877 [1674]; Augusta y Fraunhaeusl 1910; Cooper 1946). Así lo registra la ‘canción del enamorado’ (Koessler-Illg 1962: 28):

...Cuando me fui a Ka Mapu estaba triste, / pero he vuelto por ti; por ti he vuelto hermana. / De la uen pillan vengo, de la boca de un volcán vine/ para verte hermana, hermana querida, para guiarte. Recuerdo y lloro.

Como muerto te saludo, como püllomeñ vengo, ay hermana. / De noche he llegado a esta tierra, como ánima llegué. / Como ánima he regresado, / he regresado como püllomeñ. Ya la gente no habla de mi. / Por amor volví hermana; por tu amor he venido. / Por eso he vuelto, como püllomeñ he vuelto; / del trolol mamüll salí. / Y volaré sobre tu cabeza; acariciándola he de rozarte la cabeza hermana.

La presencia de las moscas azules en las rogativas es observada con el respeto que se debe a los espíritus. Del mismo modo sucede en el espacio centro andino, donde los ancestros transfigurados en moscas reciben el nombre de *chiririnka* (Cipolletti 1984). Su llegada es recibida como señal confirmatoria en la celebración del Día de Todas las Almas (Bastien 1996) cuando se levantan mesas rituales y se prepara una docena de platos, uno por cada mes, para alimentar los espíritus de los difuntos.

Discusión de los criterios de demarcación

Clastres (1987 [1980]) plantea, de un modo paradigmático, la demarcación entre los modelos de ancestralidad “amazónico” y “andino”. Su trabajo ofrece una serie de criterios que permiten establecer la disyunción entre las concepciones de la muerte prevalecientes en estas áreas. De acuerdo al autor, en primer término, en el mundo amazónico se debe distinguir entre culto a los ancestros y culto a los muertos, puesto que el pensamiento indígena discrimina entre difuntos antiguos y recientes. Los ancestros son anónimos, se sitúan en un tiempo primordial y se encuentran separados por una brecha generacional. A éstos se los honra como fuente de la vida social. A los muertos, por el contrario, se los considera peligrosos, perniciosos y agresivos. En consecuencia, los ritos funerarios buscan eliminar su presencia y borrarlos de la memoria. En contraste, en el mundo andino, la vida social se sostiene tanto sobre el culto a los ancestros como a los difuntos.

Según Clastres, la diferencia en los modelos de ancestralidad se expresa en procedimientos fúnebres contrastantes. Los pueblos de la selva procuran desprenderse y eliminar los restos corporales, a diferencia de los pueblos andinos que emplean cementerios para depositarlos. En los primeros, las personas extinguen sus relaciones con los muertos, en los segundos los difuntos continúan participando de la vida social y constituyen una fuente de benevolencia y prosperidad.

Debe advertirse que la validez de estas generalizaciones ha sido relativizada especialmente respecto del modelo de ancestralidad amazónico (Chaumeil 1992, 1997; Mourès 2014). Las revisiones etnográficas han

mostrado que en esta área la relación con los muertos muestra una diversidad que cuestiona la existencia de este patrón general. No obstante, igualmente es claro que la exclusión de los espíritus de los difuntos es una pauta prevaleciente entre un número importante de culturas amazónicas. Por lo mismo, más que el emplazamiento geográfico, lo relevante para nosotros son las diferencias en los modelos de representaciones escatológicas que especifican el destino e importancia de los ancestros en la vida social. El llamado “modelo amazónico” correspondería a una pauta de exclusión de los muertos en la vida social; el “andino”, de culto a los difuntos. En el primer caso, los espíritus de los antepasados se encuentran ausentes de la vida cotidiana de las personas, en el segundo son parte de ellas como entidades dotadas de agencia benéfica.

Para nosotros, el emplazamiento de esta discusión se inicia con la pregunta sobre la adscripción de la cultura mapuche en relación con estos sistemas de representaciones. En esta perspectiva, los criterios de demarcación propuestos por Clastres resultan interesantes. Si nos atenemos a ellos, nos parece clara la adscripción mapuche al patrón andino. Dillehay (2017: 39) documenta a partir del siglo XII el uso de monumentos funerarios denominados *kuel*, “destinados a mantener a los ancestros en el mundo de los vivos”. El uso continuado de cementerios, como el que informa el registro arqueológico (Berdichewsky y Calvo 1971) es un indicador de ancestralización. Los procesos de memorialización de los muertos se expresan aquí en el uso de instalaciones escultóricas denominadas *chemamüll*, personas de madera, en estos espacios (Moesbach 1936 [1930], Bullock 1964). Ellos se ubican, habitualmente, en las proximidades de las canchas rituales

de *ngillatun*. En el área *lelfunche* de Lago Ranco y Río Bueno, donde hemos realizado nuestro trabajo etnográfico, ello se expresa de manera ejemplar en los complejos sagrados de Maihue Carmallín y Nolguehue, donde los *eltun* constituyen espacios colindantes a los *renü* en los que habitan ancestros míticos y próximos a los campos de rogativas.

Los *lepün*, como se denominan en estas comunidades a los *ngillatun*, rituales sacrificiales corporativos de solicitud y acción de gracias, se conciben aquí como una instancia de interacción entre ancestros míticos, antepasados reales y miembros de las congregaciones. Los espíritus son también participantes relevantes en las rogativas de San Juan de la Costa y en las comunidades de La Paz, Calafquén y Lago Neltume y Punahue donde se les propicia a través de visitas a los cementerios. El registro etnográfico muestra que, al menos en una parte del mundo mapuche, sigue vigente la pauta ancestral de culto a los antepasados.

En contraste, Di Giminiani (2012) observa la ausencia de ritos en los cementerios como indicador de la falta de vigencia del culto a los ancestros. Omite mencionar la asistencia a los *eltun* durante el Día de Todas las Almas, cuando los mapuche comparten alimentos con sus muertos. Se puede argumentar que éste no constituye un ritual propio de su cultura. Esta celebración, inscrita igualmente en la tradición cristiana, corresponde a un momento de conjunción astronómica, en el que la Cruz del Sur se encuentra en el acimut, es decir, en el punto más cercano al plano del horizonte. En el mundo andino dicen que la *chakana*, el puente, como se denomina a esta constelación, se encuentra tendido, para que bajen las almas. Se trata de un momento ritualizado desde

tiempos prehispánicos en esta área, cuya tradición se proyecta en el presente entre quechuas y aymaras. Aunque no se tratase de un ritual propio mapuche, se trata de una práctica apropiada, en la que los comuneros interactúan con sus difuntos, a los que suelen llevar carne, vino y cigarros, y desarrollar prácticas de comensalidad asociadas. En el marco de esta visita a los cementerios, hemos observado la formulación de solicitudes a los difuntos, para enfrentar dificultades y necesidades de los concurrentes. A éstos se los considera entidades espirituales provistas de agencia, por ello, en caso de acontecer ciertos sueños (*pewma*), los familiares deben acudir a la tumba o al descanso de quien se haya manifestado con objeto de regular sus relaciones (Rojas 2013).

Course y Di Giminiani destacan que la funebria mapuche difiere del clásico modelo etnológico elaborado por Hertz (1990 [1907]) sobre la base de la documentación disponible de los Dayaks del archipiélago Malayo. De acuerdo a este patrón ritual, el paso desde la sociedad humana a la sociedad de los espíritus está marcado por una etapa de desintegración del individuo y luego por una fase de síntesis. En el caso mapuche, esta primera fase, de análisis o descomposición de los componentes de la persona, no se encuentra simbolizada en el ritual de exequias. No obstante, el propio Hertz advierte que su modelo admite variantes y excepciones. Éste no se propone como una teoría que aspire a la generalización (Huntington y Metcalf 1979), como lo parece entender Di Giminiani (2012: 130), quien insiste en la importancia canónica del modelo, donde la disolución de la individualidad es condición para la disposición de una forma genérica de poder ancestral.

En contraste, como muestra Course (2007, 2011, 2017), el discurso fúnebre mapuche, conocido como *amulpüllun*, busca más bien la integración de los componentes de la persona. A través de este procedimiento – sostenemos– se hace al muerto emprender el camino hacia la morada de los espíritus,

produciendo un ancestro que mantiene su identidad individualizada, pero que igualmente puede ser invocado de manera genérica como '*pu alwe*', '*pu am*' o '*püllu*'. Esta persistencia de la identidad se advierte, igualmente, en rituales de almas en el mundo andino, cuando los deudos esperan su regreso.

Afinidades entre patrones de ancestralidad y representaciones escatológicas andinas y mapuche		
Rasgos culturales	Andinos	Mapuche
Patrones de entierro	Cementerios comunitarios fijos, presencia de formas monumentales.	Formas monumentales (<i>kuel</i>), cementerios comunitarios (<i>eltuwe</i>), en algunos casos articulados con otros espacios rituales como <i>ngillatuwe</i>
Representaciones materiales de los espíritus	Uso frecuente de imágenes e íconos. Creencia de la encarnación de los espíritus en insectos, especialmente en forma de moscas (<i>chiririnka</i>).	Representaciones antropomorfas labradas en madera dispuestas en los cementerios (<i>chemamüll</i>). Creencia de la manifestación de los espíritus en forma de moscas (<i>püllomen</i>).
Concepciones de la muerte	Paso a otra vida, con carácter progresivo, representada como un viaje hasta la morada de ultratumba.	Paso a otra vida, con carácter progresivo, representada como un viaje hasta la morada de ultratumba.
Paisajes escatológicos	Sistemas de variantes en las representaciones de la morada de ultratumba, que incluyen islas marinas, volcanes y el cielo, con manifestaciones locales definidas.	Sistemas de variantes en las representaciones de la morada de ultratumba, que incluyen islas marinas, volcanes y el cielo, con manifestaciones locales definidas.
Agencia espiritual	Espíritus provistos de capacidad afectar el destino de sus parientes vivos de un modo benéfico o punitivo.	Espíritus provistos de capacidad afectar el destino de sus parientes vivos de un modo benéfico o punitivo.
Patrones rituales	Culto a los ancestros en ceremonias comunitarias. Ritual de día de muertos.	Persistencia, en algunos sectores, del culto a los ancestros en ceremonias comunitarias. Patrones ritualizados de invocación y alimentación de los espíritus. Ritual de día de muertos
Sociabilidad con los ancestros	Consideración de los ancestros como integrantes de las comunidades. Memoria activa a los difuntos. Comunicación con los ancestros a través de sueños.	Consideración, en algunos sectores, de los ancestros como integrantes de las congregaciones rituales. Memoria activa de los difuntos. Comunicación con los ancestros a través de sueños.

Conclusiones

Los antecedentes expuestos muestran que la cultura mapuche cultiva la memoria a sus muertos, expresada en diversas manifestaciones. El emplazamiento localizado de los cuerpos hace de los cementerios hitos topográficos demarcados y destacados del paisaje, hacia donde se transita siguiendo una pauta que se transmite de una generación a otra. En ellos se instauran los *chemamüll*, figuras antropomorfas labradas en madera que representan materialmente a los difuntos. Su memoria se activa en actos de propiciación a los espíritus, en oraciones y solicitudes dirigidas a los muertos a quienes se considera dotados de agencia, en la práctica de comunicación a través de los sueños y en las conversaciones cotidianas al interior de la familia. A través de estos ejercicios de anamnesis, los muertos continúan participando de la vida social. La memoria a los muertos asume un carácter normativo cuya transgresión se considera fuente potencial de desgracias y castigos. Los espíritus viven en el recuerdo de sus deudos de manera personalizada. Con la partida sucesiva a la otra vida de sus familiares, progresivamente se transforman de antepasados individualizados en ancestros abstractos.

La importancia atribuida al devenir de las personas tras la muerte se expresa en la diversidad de términos lingüísticos que designan las formas y manifestaciones del espíritu, entre las que destacan las voces *alwe*, *am*, *püllu*. Ellas se registran de modo frecuente en los discursos rituales dirigidos a la comunicación con los antepasados. Del mismo modo hemos sido testigos de su presencia en las conversaciones cotidianas de autoridades ancestrales políticas y religiosas

que buscan en los sueños la guía de los *püllu*. Los espíritus ancestrales son aquí referentes fundamentales de las tramas de comunicación a través de las que se toman decisiones y se orienta la acción.

La importancia que se atribuye al destino de las personas tras su deceso se expresa en la diversidad de representaciones escatológicas que sitúan la morada de ultratumba en los volcanes, al otro lado del mar o en el cielo. Estas concepciones no se presentan necesariamente en forma difusa, como afirma Course, sino como un sistema de variantes cuyas alternativas se encuentran, en diversas áreas, como modelos bien definidos. Por ejemplo, en el espacio cordillerano de la región del Los Ríos, el Volcán Villarrica o *Rukapillan* es considerado la morada de los espíritus. En el espacio de los llanos o *lefunche* de esta misma región, los cementerios se emplazan en relación con el curso de las aguas que conducen a los espíritus en dirección al mar.

No obstante, debe advertirse que el pensamiento mapuche muestra un carácter relacional y modular, de modo que las opciones no necesariamente rivalizan, sino que se integran. Por lo mismo, el emplazamiento de los espíritus suele asumir un carácter multisituado, localizándolos no sólo en la morada de ultratumba, sino en los caminos que conducen desde y hacia el otro mundo. En Calafquén, por ejemplo, se considera que los espíritus residen en el volcán, pero también en las canchas de roativa. En Lago Neltume y Punahue, se los identifica con los árboles situados en los descansos fúnebres, pese a que su residencia es el volcán. Los cementerios son lugares donde se los visita, alimenta y propicia, aunque estos no sean su destino final.

La muerte en la cultura mapuche, al igual que en el mundo andino, asume un carácter progresivo. El espíritu debe emprender un viaje largo y peligroso para llegar a la morada de ultratumba. La congregación fúnebre de sus consanguíneos y afines es fundamental para asegurar su partida. Los ejercicios de memoria son un medio para ayudarlos en su viaje. El carácter articulante y sentido integrador de la funebria mapuche asegura la persistencia en la identidad social del espíritu que mantendrá sus vínculos con su grupo de pertenencia. En las áreas donde hemos desarrollado nuestro trabajo etnográfico, ello se manifiesta en las rogativas comunitarias, que se consideran un espacio de convivencia e interacción entre las personas, los espíritus de los antepasados reales y míticos, los espíritus de la naturaleza y la divinidad.

Del mismo modo, resulta evidente que la vigencia de este sistema de representaciones ha ido retrocediendo en el marco general de los procesos de aculturación religiosa (Moulian 2012). Un dato elocuente es la sostenida disminución del culto a los ancestros en rogativas del área de la Araucanía. Ello es expresión de los procesos de cambio que dan paso desde la organización en base a patrilineajes a formas de organización social ampliada multilinaje. En este marco, la mediación simbólica de los ancestros reales deja de ser funcional. En su reemplazo se consolida el culto a los espíritus de la naturaleza o la propiciación directa de la divinidad. Por lo mismo, no discutimos la validez etnográfica de las afirmaciones de Course y Di Giminiани quienes señalan la falta del culto a los antepasados en las comunidades donde realizaron sus investigaciones. Lo que cuestionamos es la generalización de sus resultados al conjunto de la cultura mapuche. Su diseño metodológico no lo permite. Los

datos procedentes de nuestro trabajo de campo contradicen sus afirmaciones.

El registro etnohistórico informa de modo nítido la precedencia del culto a los muertos (Rosales 1877 [1674]; Latcham 1924; Bacigalupo 1986; Véliz 1996) expuesto en los discursos y acciones de los *ngenpin*, *ngillatun kamañ* y miembros de las congregaciones rituales. El análisis interdisciplinario de los emplazamientos *reche* (Adán 2014) y de los paisajes simbólicos (Dillehay 2017) lo ratifican. El uso de los *kuel* como monumentos fúnebres de uso ritual comunitario es un ejemplo de la profundidad histórica del culto a los ancestros.

Allí donde esta pauta se ha perdido en los rituales comunitarios, la relación con los espíritus se mantiene vigente en la vida de las personas. Ello se manifiesta en las oraciones y solicitudes individualizadas de los deudos y en los sueños. En términos de la ontología mapuche, los espíritus velan por las necesidades de sus familiares y pueden informarles su destino. Los mapuche confían en que al final de la vida se reunirán nuevamente con sus seres queridos en la morada de ultratumba, donde volverán a brindar ritualmente. Por lo mismo, el olvido se considera una transgresión a las obligaciones para con los muertos, que expone a una sanción sobrenatural.

Los antecedentes expuestos muestran un modelo de ancestralidad fuerte, afín al patrón andino de culto a los antepasados. Por la continuidad de la sociabilidad entre vivos y muertos; por la agencia que se les atribuye a estos; por la persistencia de manifestaciones del culto a los ancestros en las rogativas; por la profundidad y extensión de los antecedentes etnohistóricos, arqueológicos y lingüísticos del

mismo; y por las formas de memorialización de los difuntos, esta adscripción es clara. Junto a ello, el análisis de las representaciones escatológicas del destino de ultratumba muestra el registro de un sistema de variantes similares al mundo andino. Este correlato no implica necesariamente vínculos de origen, pero sí muestra una cotradición: la extensión a lo largo del cordón cordillerano de concepciones similares del destino humano tras la muerte.

Por último, es importante señalar que no pretendemos dar por clausurado el debate con este artículo. Entre los desafíos que quedan pendientes se encuentran la delimitación de las áreas donde se mantienen vigentes los patrones de culto y comensalidad con los ancestros y el estudio diacrónico de las pautas rituales donde

ellas no permanecen activas. Entre los resultados previsibles debe considerarse la variabilidad histórica en las manifestaciones de esta institución. Ha de tenerse en cuenta que el culto a los ancestros es solo uno de los componentes del complejo sistema religioso cosmovisionario mapuche compuesto, igualmente, por el culto a los espíritus de la naturaleza y a divinidades múltiples, que muchas veces resultan predominantes y se encuentran más desarrollados que el primero. Por lo mismo, nuestro foco de atención en este artículo no se reduce al estudio de la invocación a los espíritus en el espacio ceremonial comunitario, sino aborda la relación con los ancestros en una perspectiva más amplia. Ésta incluye diversas prácticas culturales y formas de comunicación en las que se expresa y define el modelo de la ancestralidad mapuche.

Bibliografía

- Abercrombie, T. 1998. *Pathways of memory and power: Ethnography and history among Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Adán, L. 2014. *Los reche-mapuche a través de sus sistemas de asentamiento (s. XV-XVII)*. Tesis para optar al grado de Doctora en Historia, mención Etnohistoria. Santiago: Universidad de Chile.
- Alderman, J. 2015. "Mountains as actors in the Bolivian Andes: The interrelationship between politics and ritual in the kallawaya ayllus". *The Unfamiliar* 5 (1-2): 32-45.
- Alvarado, M. y Mera, R. 2004. "Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén". *Chungará (Volumen Especial)*: 559-568.
- Allen, C. 1982. "Body and soul in Quechua thought", *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 179-196.
- Amory, D. 2013. *Las principales leyendas, mitos, historias y cuentos de Chile*. Bélgica: Edgar Adrien.
- Arguedas, J. M. 2012. "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En *Obra Antropológica*. Lima: Editorial Horizonte, tomo 4: 245-291.
- Arnold, D. y Hasthorf, Ch. 2008. *Heads of state: Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Arriaga, J. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima:
- Geronymo de Contreras Impresor.
- Augusta, F. 1916: *Diccionario araucano-español y español-araucano, tomo primero*, Santiago: Imprenta Universitaria.
- Augusta, F. y Fraunhaeusl, S. 1910. *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta Prefectura Apostólica.
- Bacigalupo, A. 1986. *Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches: Pillan, Ngüenechen y wekufe*. Tesis de Licenciatura en Historia. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bacigalupo, A. 2007. *Shamans of the foye tree: Gender power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. 2008-2009. "Vida, muerte y renacimiento de una machi mapuche. Recordar, desrecordar y la transformación deliberada de una memoria". *Historia Indígena* 11: 7-31.
- Bacigalupo, A. 2016. "Thunder machi: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia. Austin: University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. 1995a. "El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía". En Parker, C. (dir.), *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago: San Pablo, 61-95.
- Bacigalupo, A. 1995b. "Imágenes de diversidad y consenso: la cosmovisión mapuche a través de tres machi". *Aisthesis* 28:

121-141.

Bascopé, P. 2001. "El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andino de Cochabamba, Bolivia". *Chungará* 33 (2): 271-277.

Bastien, J. 1996. *La montaña del cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.

Bengoia, J. 2003. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Editorial Catalonia.

Berdichevsky, B. y Calvo, M. 1971. "Excavaciones en cementerios indígenas de la región de Calafquén". *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, 529-558.

Boccara, G. 2007 [1998]. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama: Ocho Libros & IIAM/U. de Chile.

Bourget, S. 1994. "El mar y la muerte en la iconografía mochica". En Uceda, S. y Mujica, E. (eds.), *Moché: Propuestas y perspectivas*. Lima: Universidad Nacional de Trujillo, 425-447.

Bovisio, M. 2012. "Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispánico". Disponible en https://www.academia.edu/6345763/Devenir_en_ancestro_2012 (consultada: enero de 2018).

Bullock, D. 1964. "Cruces y figuras de madera en cementerios". *Revista Universitaria de la Universidad Católica de Chile* 49: 165-167.

Calvo, M. 1987. *Secretos y tradiciones mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Carneiro da Cunha, M. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Huicitec.

Catrileo, M. 1995. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Cecconi, A. 2013. "Cuando las almas cuentan la guerra: Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho". En del Pino, P. y Yezer, C. (eds.) *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IEP e IFEA.

Chaumeil, J. 1992. "La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía". En Cipolletti, M. y Langdon, E. (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 113-124.

Chaumeil, J. 1997. "Entre la memoria y el olvido: observaciones sobre ritos funerarios de tierras bajas de América del Sur". *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 1: 207-232.

Cipolletti, M. 1984. "El motivo de Orfeo y el viaje al reino de los muertos en América del Sur". *Indiana* 9: 421-431.

Citarella, L. (ed.). 1995. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana.

Clastres, H. 1968. "Rites funéraires Guayaki". *Journal de la Société des Américanistes* 57: 63-72.

Clastres, P. 1987 [1980]. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.

Cooper, J. 1946. "The Araucanians". *Handbook of South American Indians: Vol. II*, Steward, J. (ed.). Washington: The Smithsonian Institution.

Course, M. 2007. "Death, biography, and the Mapuche person". *Ethnos* 72 (1): 77-101

Course, M. 2011. *Becoming Mapuche: Culture and person in indigenous Chile*. Champaign: University of Illinois Press.

Course, M. 2017. *Mapuche ūi mognen. Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago: CIIR & Pehuén.

Cruz, J., Cortés, J. y Yufla, C. 2013. *El universo de nuestros abuelos: Proyecto de etnoastronomía atacameña*. San Pedro de Atacama: IIAM&ALMA.

Curaqueo, D. 1989-1990. "Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes". *Revista Chilena de Antropología* 8: 27-33.

D'Altroy, T. 2016. "Killing mummies: On inka epistemology and imperial power". En Renfrew, C., Boyd, M. y Morley, I. (eds.) *Death rituals, social order and the archaeology of immortality in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 404-422.

Delgado, R. 2001. "El mundo de los muertos en los relatos mapuches". *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 26: 109-137.

Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Di Giminianni, P. 2012. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche ancestral*. Santiago: Ediciones Universidad Católica.

Dillehay, T. 1990. *Araucanía: presente y pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Dillehay, T. 2011. *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Santiago: Ocho Libros Editores, Qillca y Vanderbilt University.

Dillehay, T. 2017. *La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino*. Santiago: Pehuén.

Doyle, M. 1988. *Ancestor cult and burial ritual in seventeenth and eighteenth century Central Peru*. Ph.D. dissertation. Los Angeles: University of California.

Duviols, P. 1976. "Une symbolisme andine du double: le litomorphose de l'ancêtre". *Actas del XLII Congreso de Americanistas* 4: 7-31.

Eekchout, P. y Owens, L. 2015. *Funerary practices and models in the Ancient Andes: The return of the living dead*. New York: Cambridge University Press.

Erize, E. 1960. *Diccionario comentado mapuche-español*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.

Faron, L. 1961. "On ancestor propitiation among Mapuche of central Chile". *American Anthropologist* 63 (4): 824-830.

Faron, L. 1968. *The Mapuche Indians of Chile. Case Studies in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Faron, L. 1997 [1964]. *Antupaiñamko: moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo.

Frébés, A. 1765. *Arte de la lengua general del reino de Chile*. Lima: Calle de la Encarnación.

- Fernández, G. 2007. "Un difunto en el altar: los niños difuntos y su relevancia ceremonial en los andes".
- Flores, J.A. y Abad, L. (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Ediciones Universidad Castilla-La Mancha.
- Fernández, J. 2009. "El simbolismos y misticismo del lobo de mar en la antigua costa norte del Perú". *Flumen* 5 (1): 3-19.
- Foerster, R. 2018 [2003]. ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile. Santiago: Pehuén.
- Foerster, R. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. 1985. *Vida religiosa de los huilliche de San Juan de la Costa*. Santiago: Ediciones Rehue.
- Foerster, R. y Gundermann, H. 1989. "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". En Hidalgo, J. et al. (eds.), *Culturas de Chile: Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Fu, R. 2016. "Las estrellas a través de las araucarias: la etnoastronomía mapuche-pewenche". *Boletín del Museo de Arte Precolombino* 21: 81-100.
- García, C. 2009. "El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina". *Gaceta Antropológica* 25 (2). Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/6893>
- Gil, F. 2002. "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social andina. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América* 10: 53-83.
- Gordon, 1978. "Urna y canoa funeraria. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Prov. de Cautín, IX Región, Chile". *Revista Chilena de Antropología* 1: 61-80.
- Grebe, M. 1975. "Taxonomía de las enfermedades mapuche". *Nueva Época* 2: 27-39.
- Grebe, M. 1986. "Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: Los espíritus del agua y de la montaña". *CUHSO* 2: 143-154.
- Grebe, M., Pacheco, S. y Segura, J. 1972. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de Realidad Nacional* 14, 46-73.
- Greenway, Ch. 1988. Hungry earth and vengeful stars: soul loss and identity in the Peruvian Andes. *Social Science & Medicine* 47 (8): 993-1004.
- Guaman Poma de Ayala, F. 1980. *Nueva coronica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guevara, T. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. 1911. *Folklore Araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Guillén, S. 2004. "Artificial mummies from the Andes". *Collegium Antropologicum* 28 (2): 141-157.
- Hardacre, H. 1987. "Ancestors: Ancestors worship". En Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thompson Gale, 1: 320-325.
- Harris, O. 1982. "The dead and the devils among the Bolivian Laymi". En Bloch, M. y Parry, J. *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastorf, Ch. 2003a. "Andean luxury foods: Special food for the ancestors, deities and the élite". *Antiquity* 77 (297): 545-554.
- Hastorf, Ch. 2003b. "Community with the ancestors: ceremonies and social memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia". *Journal of Anthropological Archaeology* 22: 305-332.
- Havestadt, Bernardi, 1883 [1777]. *Chiledúgu sive tractatus linguae chilensis. Vol II*, edición de Julio Platzmann. Leipzig: B. G. Teubner.
- Hertz, R. 1990 [1907]. "Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte". En Hertz, R., *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza, 15-102.
- Hilger, I. 1957. *Araucanian child life and its cultural background*. Washington: Smithsonian Institution.
- Housse, E. 1940. *Epopeya India*. Santiago: Zig-Zag.
- Huntington, R. y Metcalf, P. 1979. *Celebrations of death: The anthropology of mortuary rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isbell, W. 1997. *Mummies and mortuary monuments: A postprocessual prehistory of Central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press.
- Insoll, T. 2011. "Ancestor cults". En Insoll, T. (ed.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*. Oxford: Oxford University Press, 1043-1058.
- Jodelet, D. 1984. "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En Moscovici, S. (comp.), *Psicología social*. vol 2: 469-494.
- Kaulicke, P. 2001. *Memoria y muerte en el antiguos Perú*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- Kemper, C. 1997. "Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: los zorros de Arguedas y la illa andina". *An-thropologica* 15: 195-216.
- Koessler-Ilg, B. 1962. *Tradiciones araucanas*, Tomo I. La Plata: Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.
- Koessler-Ilg, B. 2000 [1954]. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Nuevo Extrema.
- Koessler-Ilg., B. 2006. *Cuenta el pueblo mapuche (Volumen I)*. Santiago: Editorial Mare Nostrum.
- Kuramochi, Y. y Huiscia, R. 1997 *Cultura mapuche: relatos, rituales y ceremonias*. Quito: Abya-Yala.
- Kuramochi, Y. y Nass, J. 1989. "Kamarikun: valoración de la tradición y causalidad". *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 3: 25-56.
- La Riva. 2017. "Soñando en los Andes. Experiencia onírica y concepción del cuerpo-persona". *Revista Andina* 55: 125-155.
- Latcham, R. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Lau, G. 2002. "Festing and ancestor veneration at Chinchaus, north highlands af Ancash, Perú". *Latin American Antiquity* 13 (3) 279-304.

- Lau, George. 2008. "Ancestor images in the Andes". En Silverman, H. and Isbell, W. (eds) *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 1027-1045.
- Lau, George. 2016. "Different kinds of dead: Presencing Andean expired beings". En Renfrew, C; Boyd, M. y Morley, I. (eds.). *Death rituals, social order and the archaeology of immortality in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press. 168-186.
- Long, Ch. 1987. "Ancestors: mythic ancestors". En Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of religion*. Detroit: Thompson Gale, 1: 325-327.
- Lotman, J. y Uspenski, B. 1979. "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura". En Lotman, I. y Escuela de Tartu, Semiótica de la Cultura. Madrid: Cátedra, 67-92.
- Makowski, K. 2000. "Las divinidades en la iconografía mochica". En *Los dioses del antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 137-175.
- Marileo, A. 1995. "Mundo mapuche". En Citarella, L. (comp.), *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana, 91-107.
- Melville, T. 2016 [1976]. *La naturaleza del poder social mapuche*. Santiago: Pehuén.
- Millahueique, C. 2003. "Comentarios sobre patrimonio cultural: Una aproximación al patrimonio indígena". *LIDER* 32: 98-103.
- Millones, L. 2010. *Después de la muerte. Voces del limbo y del infierno en el territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Millones, L. y Kapsoli, W. 2001. *La memoria de los ancestros*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Moesbach, W. 1936 [1930]. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Moesbach, W. 1980. *Diccionario español-mapuche*. Buenos Aires: Sirigna Libros.
- Molina, I. 1795. *Compendio de la historia civil del reyno de Chile: Segunda Parte*. Madrid: Imprenta de Sancha.
- Montecino, S. 1997. "El río de lágrimas". *Anales de la Universidad de Chile*, sexta serie. Disponible en <http://web.uchile.cl/publicaciones/anales/6/estudios6.htm> (consultado: enero de 2018).
- Montecino, S., Philippi, L., Artigas, D., y Obach, A. 2003. *Mitos de Chile: diccionario de magias, seres y encantos*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Moore, J. 2004. "The social basis of sacred spaces in the Prehispanic Andes: Ritual landscapes of the dead in Chimú and Inka societies". *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (1): 83-124.
- Moscovici, S. 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Moulian, R. 2005. *Tiempo de lepún: una etnografía visual del ngillatun williche*. Valdivia: Programa Orígenes & Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. 2008. *Ngen rüpu / El camino del Ngen: un trabajo de arqueología de los símbolos y etnografía multimedia*. Valdivia: Fondo de la Cultura y de las Artes & Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. 2012. *Metamorfosis ritual: desde el ngillatun al culto pentecostal*. Valdivia: Kultrún & Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. y Espinoza, P. 2014. "Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche emplazados en la naturaleza". *Chungará* 46 (4): 637-650.
- Moulian, R. y Garrido, C. 2015. "Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos". *Estudios Atacameños* 51: 207-229.
- Moulian, R. y Valdés, C. 2001. *Abuelito Huenteao: mito y ritual Documental etnográfico*. Valdivia: Fondo de la Cultura y las Artes.
- Mouriès, T. 2014. "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana." *Anthropologica* 32: 14-40.
- Nakashima, L. 1989. *Dream interpretation among the Mapuche Indians of Chile*. Doctoral dissertation. Los Angeles: University of California.
- Nakashima, L. 1992. "Sueños de muerte y transformación de los mapuche de Chile". En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 37-50.
- Negro, S. 1996. "La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú". *Anthropologica* 14: 121-141.
- Nanculef, J. 2016. *Tayiñ mapuche kimun: epistemología mapuche-sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile.
- Nielsen, A. 2008. "Materiality of ancestors: Chullpas and social memory in the late prehispanic history of South Andes". En Mills, B. and Walter, W. (eds). *Memory work: Archaeologies of material practices*. School of American Research Press. Santa Fe, 207-232.
- Norton, K. 2013. "Identifying mortuary ritual and ancestor veneration: A spatial analysis of the tombs at Hualcayán". *UW-L Journal of Undergraduate Research XVI*. file:///C:/Desktop/Pueblos%20Originarios%20%20septiembre%202018/Mundo%20andino/Andinos,%20muerte/Norgon.Kate.Archeology.pdf (Consultado diciembre 2018).
- Ovalle, A. 1646. *Histórica relación del reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.
- Peters, A. 2014. "Dressing the leader, dressing the ancestor: The longue durée in South Central Andes". *Textile Society of America Symposium Proceedings* 945. <http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/945> (Consultado diciembre 2018).
- Pozo, G. y Canio, M. 2014. *Wenumapu. Astronomía y cosmología mapuche*. Santiago: Ocho libros Editores.
- Quidel, J. 2017. "Ta iña mapu piken: güxamyegen ta mapu". En Becerra, R. y Llanquinao, G. (eds.). *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago: Ocho libros editores.
- Quidel, J. 2012. *La idea de Dios y Diablo en el discurso ritual mapuche*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

- Quidel, J. y Pérez, P. 2001. "Elaboración del duelo en cada cultura". En Pérez, P. (ed.), *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Ramírez, Susan. 2005. To feed and be fed: The cosmological bases of authority and identity in the Andes. Stanford: Stanford University Press.
- Robin, V. 2008. *Miroirs de l' autre vie: Practiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nenterre: Société d' Ethnologie.
- Rojas, P. 2013. *Persona / Paisaje. El Descanso, un Rito Fúnebre Mapuche (documental etnográfico)*. Valdivia. Coordinación de Extensión Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- Rojas, P. 2016a. "El rito fúnebre mapuche del descanso: una muda ontológica al árbol de los ancestros". *Chungará* 48 (4): 657-678.
- Rojas, P. 2016b. *Los descansos en el proceso mortuorio mapuche: de la muda ontológica a la morada de los ancestros*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes & Texto Contexto.
- Rojas, P., Mellado, M., García, C. 2015. "La cámara en el trabajo de campo: usos metodológicos y éticos del registro audiovisual en el mundo mapuche cordillerano". *Revista Chilena de Antropología Visual* 26: 138-146.
- Rosales, D. 1877. *Historia General de el Reyno de Chile: Flandes Indiano. Tomo I*. Valparaíso: Imprenta El Mercurio.
- Salomon, F. 1995. "The beautiful grandparents". En Dillehay, T. (ed.), *Tombs for the living. Andean mortuary practices*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 315-354.
- Sánchez, R. 2017. *La muerte y el mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Editorial Bisonte.
- Sanfuentes, S. 1925. "Memoria sobre el estado de las misiones en esta provincia en 1846, pasada al gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes". En Bauer, K. (comp.), *Valdivia antes de la inmigración*. Valdivia: Imprenta Borneck.
- Schindler, H. 1996. "Amullpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos". *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 7: 165-180.
- Shimada, I. y Fitzsimmons, J. (eds). 2015. *Living with dead in the Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Silva, O. 1980. Culturas y pueblos de chile prehispánico. Santiago: Editorial Salesiana.
- Skewes, J. y Guerra, D. 2016. "Sobre árboles, volcanes y lagos: Algunos giros ontológicos para comprender la geografía mapuche cordillerana del sur de Chile". *Intersecciones en Antropología* 17: 63-76.
- Slater, F. 1986. "Relatos mapuches sobre los vivos y los muertos". *Aisthesis* 7 (*VENULEUFU. Camino al Cielo*): 23-42.
- Taylor, A. 1993. "Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro". *Man* 28 (4): 653-678.
- Titiev, M. 1951. *Araucanian culture in transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Titiev, M. 1969. "Book reviews: The Mapuche Indians of Chile". *American Anthropologist* 71: 743- 744.
- Urton, G. 2006. El cruce de rumbos de cielo y la tierra. Centro Bartolomé de Las Casas.
- Valderrama, R. y Escalante, C. 1980. "Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkinmarka)". *Debates de Antropología* 5: 233-269.
- Valdivia, L. 1887 [1606]: *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile con vn confessorian y vocabulario*, edición de Julio Platzmann, Leipzig: B. G. Teubner.
- van Kessel, J (comp). 1999. Los vivos y los muertos. Duelo y ritual mortuorio en los Andes. Iquique: IECTA.
- Vargas, N. 2013. "Los sueños y las almas para el hombre andino". *Revista de Estudios Cotidianos* 3: 354-375.
- Vásquez, M. 1988. *El Viaje al Reino de los Muertos en el Relato Mítico Mapuche*. Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Castellano. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Velasco, M. 2014. "Building on the ancestors: Mortuary structures and extended agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru". *Cambridge Archaeological Journal* 24 (3): 453-465.
- Véliz, C. 1996. *La Muerte Araucana o una Modificación de la Vida*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Werwlosky, Z. 1987. "Eschatology". En Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thompson Gale, 4: 2833-2836.
- Yanai, T. 2004. "Notas sobre el «pillán»: En torno a E. Böning, *El concepto de pillán entre los mapuches*". Disponible en <http://archive.is/aDO4C> (consultado: noviembre de 2017).
- Yaya, I. 2015. "Sovereign bodies: Ancestor cult and state legitimacy among the Incas". *History and Anthropology* 26 (5): 639-660.
- Zúñiga, F. 2004: *Mapudungun: El habla mapuhe*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Juicio por la Verdad en Mar del Plata, Argentina. Sobre el concepto de justicia en el relato de un testimonio

Truth Trial in Mar del Plata, Argentina. About the notion of justice in the account of a testimony

ESTEFANÍA DI MEGLIO*

Resumen

En el presente trabajo se elabora un análisis de un testimonio en el Juicio por la Verdad en la ciudad de Mar del Plata (provincia de Buenos Aires), juicio llevado con motivo de la última dictadura en Argentina. La declaración tiene lugar en el año 2001, época en la que todavía la memoria, verdad y justicia son cuestiones que se buscan desde posturas marginales frente al

olvido, el silencio y la impunidad que propugnan las políticas oficiales. La hipótesis de trabajo radica en que el testimonio constituye un espacio simbólico de cierta reparación ante a los hechos vividos, a través de la elaboración de las ideas de justicia que tiene el testigo. En este sentido, el testimonio se convierte también en metatexto que reflexiona, en su propio interior, sobre cuestiones atinentes a los juicios y la justicia en general respecto del pasado traumático.

Palabras clave: Dictadura, Juicios por la Verdad, justicia, testimonio, reparación.

Abstract

In this article, an analysis of a testimony from the Truth Trial of Mar del Plata is developed. This trial was carried out after the latest Argentina's dictatorship (1976-1983). The testimony took place in 2001, period during which the so called "impunity laws" were still in force. In that period truth and justice were matters followed by alternative positions facing oblivion, silence and impunity, imposed by official policies. The hypothesis of this research lies in the fact that testimony becomes a symbolic space for redress in relation to the experienced. Reparation is possible thanks to the possibility of telling the story and own experience, so who gives testimony can formulate his or her own ideas of justice. Testimony also becomes a meta-text that reflects, in its own interior, on questions pertaining to trials and justice regarding the traumatic past.

Key words: Dictatorship, Truth Trial, justice, testimony, redress.

* Prof. y Lic. en Letras. Tesista de la Maestría en Letras Hispánicas y el Doctorado en Letras. Universidad Nacional de Mar del Plata – Centro de Letras Hispanoamericanas – CONICET.
Dirección postal: Lavalle 4358, Mar del Plata, CP: 7600, Prov. de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: estefaniadimeglio@gmail.com

*El peso de los muertos hace girar la tierra de noche
y de día (...)*

*Cuando sean más los muertos que los vivos,
la noche será eterna, no tendrá fin.*

Miguel Ángel Asturias, *El Señor Presidente*

El presente trabajo se centrará en la figura del testimonio de una de las audiencias en el Juicio por la Verdad en Mar del Plata,¹ juicio llevado a cabo para reconstruir la verdad sobre lo sucedido durante la última dictadura en Argentina (1976-1983), pero sin fines punitivos sobre los culpables. Se trata de Alfredo Battaglia, un abogado laborista perseguido por el último régimen castrense en el mencionado país. Se analizarán las formas en las que aparece el testigo-víctima y las representaciones que adquieren las nociones y conceptos de justicia en el interior del relato del propio testimonio. Todo lo que, en última instancia, permite dimensionar el juicio como un espacio material y simbólico en el cual el sujeto que testimonia encuentra el lugar vedado en otros ámbitos de lo social, con lo que el acto del juicio se convierte en una forma de reparación. Para ello, se tomará el ejemplo particular de Battaglia a modo de estudio de caso. La hipótesis a sostener para este caso particular, entonces, puede presentarse en los siguientes términos: el espacio del testimonio en el Juicio por la Verdad instala un lugar donde quien testimonia no solamente elabora el relato de los hechos de su experiencia singular vivida durante la dictadura y lo sucedido en el plano meramente factual, sino que se presenta también como sitio donde el hablante puede esbozar sus ideas sobre una dimensión más amplia que la de

los acontecimientos, en la que elabora e ingresa una especie de metadiscurso a partir del cual se proyectan sus reflexiones sobre su propio testimonio y las ideas de justicia formuladas al exterior del discurso testimonial. Es decir que no solo desde el juicio como acto social, sino por medio del contenido y el relato que tiene lugar en ese juicio, se esbozan imágenes de justicia. Simultáneamente, este texto (el testimonio) permite hablar de un contexto. Los Juicios por la Verdad reconstruyen la noción sobre lo que se entiende por tal justicia en el presente y en un futuro. En este sentido el testimonio es, a la vez que instancia jurídica, documento sobre sus propios modos de construcción. La propuesta de trabajo se basa en un análisis lingüístico y discursivo del texto que constituye dicho testimonio, análisis que contempla las operatorias discursivas que dan cuenta del testimonio como espacio textual y simbólico reparador.

1. Introducción: años de silencio y olvido

El silencio característico de todo régimen de facto impuesto por la última dictadura en Argentina se extendió sobre la postdictadura. El acallamiento de toda voz disidente y contraria durante el gobierno militar tuvo su correlato en el silenciamiento de lo sucedido, bajo el inicial pacto de silencio de los represores en un primer momento y en el manto de silencio tendido por sucesivos gobiernos democráticos, en una segunda instancia. Estuvieron amparados muchas veces en el irrisorio argumento del olvido de los hechos en pos de la reconciliación²

¹ Parte de la transcripción de las audiencias del Juicio por la Verdad en Mar del Plata se encuentra disponible en la página web de la Agremiación Docente Universitaria Marplatense (ADUM). El enlace es el siguiente: <http://www.adum.org.ar/?cat=15>

² El concepto *reconciliación* es empleado desde la inmediata postdictadura, asociado con la idea de pacificación pero con la estrategia subyacente de sepultar el pasado en el silencio y el olvido.

y la reconstrucción democrática,³ argumento que rozó los extremos de la radicalización del olvido en intentos de destrucción de lugares que constituían pruebas materiales fundamentales del horror.⁴ Las décadas de impunidad dejan al margen el relato de quienes retornaron de esa lógica paralela –siniestra y ominosa del mundo de los represores y la tortura– a la realidad corriente (LaCapra 2006: 161-162).

Los perseguidos por el régimen sufrieron el silenciamiento comenzando por la censura de sus discursos hasta llegar a ser objeto, en muchos casos, del objetivo final de la persecución de los represores: la eliminación y desaparición del cuerpo. El “por algo será” reproducido por la sociedad civil en dictadura se resignificó en la postdictadura, imprimiéndose en los sobrevivientes como un sello que los estigmatizaba (Jelin 2010: 242).⁵

³ Nicole Louraux explica que “después de la derrota militar de Atenas y de la oligarquía de los Treinta, la prohibición de recordar las desgracias sella la reconciliación democrática”, a la que se denomina “amnistía modelo –paradigma de todas aquellas que conocerá la historia occidental” (en Yerushalmi 1989: 30).

⁴ Como propuso hacerlo el entonces presidente Carlos Saúl Menem (ejerció dos mandatos presidenciales consecutivos, de 1989 a 1999) con el predio de la Ex ESMA (Escuela Superior de Mecánica de la Armada), la cual funcionó como uno de los más de seiscientos centros clandestinos de detención y tortura durante la dictadura. Menem pretendía la demolición de los edificios para su conversión en un “parque de la reconciliación”, en 1998 (cfr. Crenzel 2010: 94 y 132).

⁵ Mientras tenía lugar el régimen castrense en Argentina, parte de la sociedad fue cómplice desde lo discursivo de los secuestros y desapariciones, complicidad que se expresaba por medio de enunciados como el “por algo será”, referido a la gente que “se llevaban”, es decir, a quienes desaparecían. El igualmente siniestro “algo habrán hecho” [“para que se les llevaran”] era una expresión también escuchada durante (y después de) la dictadura (Jelin en Crenzel 2010: 242). La lógica que reproducía la perversión de la frase una vez finalizado el régimen militar se basaba en el razonamiento que llevaba a concluir que “algo habrán hecho” para sobrevivir y salvarse del destino que le tocó al resto de los secuestreados que no sobrevivieron. Ese “algo” aludía a la colaboración con el régimen. A propósito del “tema del traidor y del héroe” (usando la frase que da título al cuento de Borges),

Se trataba, además, de una sociedad que no se hallaba preparada para la escucha de acontecimientos fundados en el mismo seno del horror y lo traumático: “no quiere saber lo que los desaparecidos tienen para contar” (Vezzetti 2002: 181; Pollak 2006: 24).⁶ “Hay testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y de oírlos” (Ricoeur 2003: 217), sentencia Paul Ricoeur. No es asunto menor el que no haya un espacio habilitado para la escucha, en tanto que se carece de interlocutores dispuestos a ser receptores del relato. Beatriz Sarlo lo formula en los siguientes términos:

En este punto, es indudable que fueron las organizaciones de derechos humanos las que, desde los rasgos novedosos de su práctica, contestaron a esta política de olvido con una reivindicación de la memoria. Sin embargo, no toda la sociedad podía escuchar su discurso, especialmente en momentos en que esa escucha era físicamente más peligrosa que el olvido (Sarlo 1987: 33).

Por su parte, más adelante en el tiempo, Elizabeth Jelin esboza:

Hay otra lógica del silencio. Para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de

Daniel Badenes y Lucas Miguel aseveran que “la consigna todos los sobrevivientes son traidores, todos los desaparecidos son héroes –repetida en algunos ámbitos militantes– no abarca ni la complejidad ni la dramaticidad de la vida y la muerte en los campos de concentración y exterminio de la dictadura” (2007: 9). (Énfasis en el original). Hugo Vezzetti también trabaja este aspecto en su libro *Sobre la violencia revolucionaria* (Vezzetti 2009: 143).

⁶ Como lo demarca Jorge Semprún, sobreviviente del genocidio nazi, a menudo el problema no estriba tanto en la dificultad de hablar sobre el horror, sino en encontrar un interlocutor dispuesto a escuchar ese trauma: “No es ése el problema –exclama otro enseguida–. El verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera que fueren las dificultades. Sino en escuchar... ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien?” (Semprún 2004: 140). Este mismo temor manifiesta otro sobreviviente del horror del genocidio, Primo Levi: “Una cosa así había soñado yo, todos la habíamos soñado, en las noches de Auschwitz: hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos” (Levi 2006: 82).

escuchar (Laub, 1992; Pollak, 1990). Hay coyunturas políticas de transición –como en Chile a fines de los ochenta, o en Francia de la posguerra– en que la voluntad de reconstrucción es vivida como contradictoria con mensajes ligados a horrores del pasado. En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios. Encontrar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios (Jelin 2004: 15).

El silencio posee entonces diferentes enunciadores, con diversos motivos y se reviste de variadas significaciones, pero en casi la totalidad de los casos se da como consecuencia de la imposición del olvido.⁷ Con los Juicios por la Verdad, en cambio, el testigo-víctima encontrará un espacio de habilitación de la escucha, en el que parte del sistema judicial y de la sociedad se erigen como interlocutores válidos que legitiman tanto la posibilidad del relato del horror como de la reconstrucción de una verdad y la recuperación de una(s) historia(s).

Retomando el silencio impuesto, cabe señalar a los represores como los primeros que intentaron borrar todo registro de los crímenes perpetrados imponiendo primero el silencio en una sociedad víctima (y con cierta responsabilidad civil al mismo tiempo) y declarándose impunes al finalizar la dictadura mediante la denominada “Ley de Pacificación Nacional”, una autoamnistía que los hacía inmunes a todo castigo y por la que

⁷ Muy pocas voces pudieron modularse en contra del régimen. O, mejor dicho, no era fácil que se escuchara la disidencia en el seno del terror. Las organizaciones de derechos humanos, surgidas antes y durante la dictadura, fueron una de aquellas voces que pudieron articular la denuncia de lo que estaba sucediendo. Asimismo, diversas manifestaciones de la cultura se pronunciaron en contra del régimen: la música, el teatro, la literatura, las artes plásticas son algunas de ellas. Una vez recuperada la democracia, estas disciplinas artísticas continúan con cuestiones como los pedidos de justicia, la elaboración del pasado reciente y la construcción de la memoria, con más o menos énfasis, dependiendo del contexto (de olvido, de silencio, de memoria) en el que se insertan en el campo de lo social.

exigían un compromiso, al gobierno sucesor, de no revisión sobre lo actuado. En otros términos, se trataba de una ley que entronizaba el silencio y el olvido del pasado. Pero más allá de eso, en 1985 serían juzgadas las cúpulas militares, aunque con concesiones de la recién recuperada y endeble democracia.⁸ Luego vendrían las denominadas Leyes de impunidad: Ley de Punto Final (1986), por la que no podrían presentarse más denuncias que inculparan a los militares, y Ley de Obediencia Debida (1987), por la cual los delitos cometidos por integrantes del sistema represivo que hubieran estado por debajo del grado de coronel no eran punibles.⁹ A esto siguieron, en 1989 y 1990, los indultos a los victimarios por parte del entonces presidente Menem, que hicieron que los militares caminaran por las mismas calles que las víctimas a las que habían privado de su libertad y torturado, por las mismas plazas en las que las madres pedían justicia por sus hijos desaparecidos y asesinados. Se consolidaron años de silencio, olvido e impunidad desde la oficialidad y los sucesivos gobiernos democráticos.

De igual manera, modos particulares de justicia surgían en el país: se trató de los Juicios por la Verdad (iniciados en 1998 en la ciudad de La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires), mediante los cuales no era posible condenar a los genocidas, pero sí podía reconstruirse una verdad jurídica sobre lo sucedido, al tiempo que

⁸ Este juicio, oral y público, tuvo lugar entre el 22 de abril y el 14 de agosto de 1985 y las sentencias fueron pronunciadas el 9 de diciembre del mismo año. En él se juzgaron a los miembros de las juntas militares que gobernaron Argentina entre 1976 y 1983.

⁹ Esta medida respondió al hecho de que si bien Raúl Alfonsín, primer presidente electo luego de la dictadura, “asumió como necesario el juzgamiento de los crímenes cometidos para consolidar al sistema democrático reconstituido, también consideró prioritario limitar el alcance de los mismos en pos de mantener una relación armónica con el sector militar” (Lvovich y Bisquert 2008: 30).

estas formas jurídicas significaban una de las torsiones de la memoria en medio del silencio-olvido: sobrevivientes y familiares de víctimas podían hacer escuchar su palabra. Estos juicios fueron de capital importancia para aquellos posteriores, que finalmente sí lograron una condena a los represores (o al menos a parte de ellos). Es así que hacia los años 2000 se declara primero la nulidad de las denominadas Leyes de impunidad (año 2003) y luego su inconstitucionalidad (2005).¹⁰ Una nueva etapa se inaugura en la memoria y en la justicia en Argentina desde el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) (continuada luego durante los dos mandatos de su esposa, Cristina Fernández, de 2007 a 2015): se articulan numerosas e importantes políticas de la memoria histórica, lo que constituirá un contexto particular para que los represores paguen (aunque ninguna condena pueda ser suficiente para pagar el horror) por sus crímenes, en un nuevo ciclo de justicia punitiva.¹¹ De allí la importancia de analizar estos Juicios por la verdad, en tanto que sentaron precedentes que significaron un punto de partida sólido al momento de este nuevo ciclo de justicia penal. De igual manera,

el tratamiento del tema del pasado reciente en general urge en un nuevo contexto que marca una nueva fase en la historia de la memoria en Argentina: concretamente, el actual gobierno de Mauricio Macri manifiesta una explícita voluntad de silencio y olvido, siendo que cuando trae el pasado traumático a sus discursos es únicamente para banalizarlo y como modo de provocación hacia los actores sociales que obtuvieron conquistas trascendentales (y ejemplares a nivel internacional) en el terreno de los derechos humanos. Se trata de un gobierno en el que desde el más alto mandatario se ironiza sobre el pasado como forma de desestimar los logros sobre aquél. Inclusive en la ciudad de Mar del Plata, el actual intendente (ex militar) pretende desmantelar acciones concretas que hacen a la construcción de la memoria colectiva (como por ejemplo la mención de sitios como plazas con nombres que refieren directamente a hechos del pasado reciente argentino).¹²

2. Juicios por la Verdad

Por oposición al silencio y a la marginalidad de ciertos relatos, que se desprenden como consecuencia de los años de impunidad, a fines de la década de los '90 y en el marco de la “explosión de la memoria” (Huyssen 2001) a nivel internacional y de un resurgir de la memoria en el plano local, surgen en Argentina los denominados Juicios por la Verdad (Varsky citada por Miguel 2006: 26; Crenzel 2010: 201). En estos años la memoria, aunque permanece confinada en el ámbito de lo alternativo en tanto que la oficialidad continúa ocluyendo el pasado

¹⁰ Daniel Lvovich y Jaquelina Bisquert relevan al respecto: “El 14 de junio de 2005 la Corte Suprema de Justicia declaró la inconstitucionalidad de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final, lo cual aceleró la presentación judicial de nuevas causas por violaciones a los derechos humanos y el tratamiento de las abiertas con anterioridad. A principios de 2006, dichas causas superaron el millar, y se sumaron a las causas abiertas en el exterior” (Lvovich y Bisquert 2008, 85).

¹¹ Resulta interesante destacar que más allá de la declaración de nulidad de estas leyes y de la reapertura de los juicios a los represores en Argentina, algunas ciudades continuaron con los Juicios por la Verdad. Esto demuestra la importancia que ellos han tenido y siguen teniendo en cuanto a la posibilidad que ofrecen a los testigo-víctimas para declarar y en lo que hace a aspectos centrales de la trama de lo social, como son la verdad histórica y jurídica y la memoria. En efecto, el propio juicio de Mar del Plata continuó hasta el año 2008, cuando el nuevo ciclo de justicia punitiva ya estaba reabierto.

¹² Los pronunciamientos del gobierno en cuanto al pasado reciente argentino trajeron aparejada como consecuencia la emergencia de discursos pro militares en la sociedad y que buscan desacreditar las conquistas en el terreno de la memoria.

reciente, se reviste de impulsos renovados con motivo de la aparición de nuevas voces y agentes en la escena pública. De esta manera, aparecen en la escena pública represores que dan su relato sobre los crímenes perpetrados, como el ex capitán de Marina Adolfo Scilingo, quien habla sobre los vuelos de la muerte,¹³ o el ex general Martín Balza, que hace una autocritica (siempre tendenciosa) sobre lo actuado. Asimismo, se asiste al origen de una agrupación que dará a conocer voces antes desconocidas sobre el período: se trata de H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio). Por otra parte, los procesos judiciales a nivel internacional fueron centrales para dar origen a los Juicios por la Verdad: en marzo de 1996, el comienzo de un juicio en España por violaciones a los derechos humanos en Argentina “generó una demanda directa de información acerca de lo acontecido durante el terrorismo de Estado en la ciudad [de Mar del Plata] que dio inicio a un proceso de cooperación entre un grupo de integrantes de organismos de derechos humanos y sobrevivientes a fin de satisfacer esa demanda” (Andriotti Romanin 2013b, 238).¹⁴ Así como lo

postula Enzo Traverso para el caso de juicios relacionados con la Segunda Guerra Mundial, la emergencia de una memoria colectiva juega un papel preponderante en relación con la justicia:

Sería difícil comprender los juicios a Barbie, Touvier y Papon en Francia, el juicio a Priebke en Italia o incluso las tentativas de instrucción de un juicio a Pinochet, tanto en la sociedad civil de esos países y de la opinión pública mundial, sin relacionarlos con el surgimiento, en el seno de la sociedad civil de esos países y de la opinión pública mundial, de una memoria colectiva del fascismo, de las dictaduras y de la Shoah. Estos juicios fueron momentos de rememoración pública de la historia, en los que el pasado fue reconstruido y juzgado en una sala de tribunal (Traverso 2011: 71).

Más adelante reafirma la relación que él entiende fundamental entre memoria, justicia e historia:

La justicia fue, a lo largo de todo el siglo XX –al menos luego de Nuremberg o desde el caso Dreyfus– un momento importante en la formación de una conciencia histórica colectiva. La imbricación de la historia, de la memoria y de la justicia está en el centro de la vida colectiva. El historiador puede operar las distinciones necesarias pero no puede negar esta imbricación; debe asumirlas, con las contradicciones que se derivan de ella (Traverso 2011: 75).

Estos juicios tuvieron lugar en diferentes ciudades de Argentina (La Plata, Ciudad de Buenos Aires, Bahía Blanca, Córdoba, Rosario, Resistencia, Mendoza, Mar del Plata, Salta y San Salvador de Jujuy). Como se señaló, el primero de ellos comenzó en la ciudad de La Plata, en el mes de abril de 1998. Previamente, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y algunos familiares de desaparecidos habían presentado un recurso de amparo ante la Cámara Federal de La Plata a los efectos de solicitar la averiguación de la verdad en relación con los crímenes cometidos durante

¹³ En febrero de 1995, en entrevista con el periodista argentino Horacio Verbitsky, el ex capitán de Marina Adolfo Scilingo reconoce la existencia de los denominados vuelos de la muerte por los cuales muchos desaparecidos fueron arrojados con vida al río o al mar (la publicación llevará el título de *El vuelo*). Esta información ya era conocida hacia tiempo, pero recién con las declaraciones de Scilingo halla asidero en el relato que decide construir la sociedad. Esto muestra, en parte, la hipótesis esgrimida anteriormente según la cual en la inmediata postdictadura la sociedad no estaba preparada para la escucha de lo traumático.

¹⁴ El autor lo explica en los siguientes términos: “En este aspecto, asistimos a una versión del ‘efecto boomerang’ señalado por Keck y Sikkink (1998) marcado por una compleja retroalimentación entre el proceso desarrollado en el tribunal español y la tarea de los organismos de derechos humanos en Mar del Plata: la demanda del tribunal internacional potenció la acción de los integrantes de los organismos en búsqueda de información que, a su vez, enviaban como prueba al proceso español y que, una vez presentada en el mismo, al ser difundida por los medios de

comunicación generaba nuevos efectos a nivel local, creando nuevas oportunidades para los organismos” (2013b: 70).

la dictadura. La Cámara resolvió investigar el destino final de las personas y las circunstancias de su desaparición.¹⁵

Por su parte, el Juicio por la Verdad de Mar del Plata tuvo lugar entre diciembre del año 2000 y abril de 2008 en el Tribunal Oral Federal Número 1, siendo el primero del país en realizarse fuera de una Cámara Federal. Impulsado por la Comisión del Juicio por la Verdad, integrada por organismos de derechos humanos, diversas instituciones públicas nacionales y municipales, sindicatos, partidos políticos y organizaciones sociales de la localidad (Andriotti Romanin 2010: 10). Las audiencias fueron el asidero de más de trescientos testigos. A partir de la información generada en el juicio se iniciaron procesos penales contra civiles y militares involucrados en el Terrorismo de Estado. Como resultado de algunas de estas causas se realizaron los primeros juicios penales por delitos de lesa humanidad (Andriotti Romanin 2010: 11).

Ciertas particularidades dadas en el sistema jurídico internacional y algunas restricciones en el sistema jurídico argentino crearon un antecedente propicio a la celebración de este tipo de juicios (Andriotti Romanin 2010: 14). Hubo, en otros países (España, por ejemplo), procesos judiciales que buscaron investigar sobre la desaparición de personas en Argentina durante la última dictadura. De igual manera, diferentes organizaciones de derechos humanos

efectuaron presentaciones ante diversas instancias supranacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La finalidad de tales apelaciones residía en poner en tela de juicio las denominadas Leyes de Impunidad (Andriotti Romanin 2010: 33).

Entonces, en medio de la impunidad propulsada por el oficialismo e instalada en la sociedad, tales juicios se constituyen como un espacio a partir del cual hacer frente al silencio y desde donde indagar sobre una cuestión dejada de lado por la justicia desde el Juicio a las Juntas en 1985 y las denominadas Leyes de impunidad: “Mediante estos juicios se procura restituir el derecho de los familiares a la verdad de lo ocurrido y el derecho a la información de la sociedad civil” (Memoria Abierta 2010: 125). A tal reconstrucción de la verdad subyace cierta dimensión de lo reparador, tanto para familiares y allegados de víctimas como para los sobrevivientes que han vuelto del horror. Elizabeth Lira sostiene:

La *verdad judicial* ha implicado reconstruir y confirmar los hechos como efectivamente sucedidos, identificando sus circunstancias y a sus protagonistas. En los procesos judiciales, esa *verdad* permite la tipificación de los crímenes y la sentencia según el grado de participación en los delitos. Lograr la *verdad* (conocer lo que ha sucedido) y *hacer justicia* (reconocer los derechos de las personas, sancionar a los responsables) contribuye a la reparación psicológica y moral de las víctimas, precisamente porque los hechos fueron negados, las víctimas fueron objeto de escarnio y estigmatización, además del agravio y de los daños y las pérdidas sufridas cuando ocurrieron los sucesos (Lira en Vinyes 2009: 69) (Énfasis en el original).

De igual manera, la reparación o, más precisamente la elaboración del trauma, se extiende a las generaciones posteriores:

El trauma psíquico sin elaboración tiene repercusiones –conscientes e inconscientes– sobre los descendientes.

¹⁵ Para esta parte de reconstrucción de los orígenes del Juicio en Mar del Plata y para la primera parte del apartado “El testimonio” se toman los aportes de Enrique Andriotti Romanin y su tesis de doctorado titulada *Las luchas por el sentido del pasado dictatorial en la ciudad feliz. Memoria(s) y política(s) en el Juicio por la Verdad de Mar del Plata* (2010), disponible en: https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2012/06/Tesis_Andriotti_Romanin.pdf. El autor es especialista de referencia en los Juicios por la Verdad en la ciudad de Mar del Plata.

No se trata de una transmisión de síntomas, sino de una percepción del sufrimiento parental por el lado de las identificaciones, mecanismo fundamental en la construcción del psiquismo humano: en tanto reconocimiento del yo, y del otro (Miñarro y Morandi en Vinyes 2009: 458).

La necesidad imperiosa de juicio y condena (o “juicio y castigo”, como reza la consigna), a los culpables es tan fuerte que el día 4 de mayo de 1995 (antes de los Juicios por la Verdad en Argentina), las Madres de Plaza de Mayo llevan a cabo un “Juicio ético y popular” en la Plaza que les da nombre (cfr. Asociación Madres de Plaza de Mayo), frente a la Casa de gobierno, el lugar que las vio nacer y que fue y sigue siendo, al día de hoy, el espacio físico público central de sus reclamos, denuncias y formas de memoria. Dicho juicio tuvo su réplica en la ciudad de La Plata el día 7 de junio del mismo año. Se trató, ante el imperio de la impunidad de los genocidas y la falta de justicia, de una escenificación de la situación de juicio, con la participación de diferentes actores sociales y, sobre todo, de la población que quisiera estar presente. Sin dudas, esta acción social está atravesada por una dimensión simbólica de lo reparador, por el carácter ritual que, como se verá más adelante, investirá luego a los Juicios por la Verdad en su condición de espacios simbólicos que brindan lugar a una verdad y una justicia vedadas por el oficialismo de entonces.

2.1. Representaciones de justicia y democracia

Los conceptos de verdad y justicia fueron disociados en los Juicios por la Verdad en Argentina, en tanto que tales instancias jurídicas no buscaban la punición judicial (al menos en lo inmediato) sino reconstruir la verdad sobre lo sucedido. Ruti Teitel señala la disociación

de los términos de justicia y verdad en una ecuación que, ante la carencia de la primera, pone la verdad en un primer plano: “El modelo más destacado en esta fase es el que se conoce como *el modelo restaurativo*. En esta fase, el propósito principal de la justicia transicional fue construir una historia alternativa de los abusos del pasado. Emergió entonces una dicotomía entre verdad y justicia (Teitel 2003: 11)”.¹⁶ No obstante, se torna necesario hacer una salvedad, en cuanto que tal disociación no implica que ambos conceptos sean excluyentes uno del otro, como sí podría de alguna manera pensarse, por ejemplo, en torno de los juicios en Sudáfrica, en los cuales se buscaba la verdad en detrimento de la justicia. En un plano material, y con la esperanza de que algún día los juzgamientos a los represores fueran posibles, buscaron sentar testimonios y pruebas para ello. Es en esta dirección que la idea de justicia no queda ajena, aunque en una primera instancia solo se hable de verdad. Por

¹⁶ En el mismo artículo el autor se refiere a las “comisiones de verdad”: “Así, el paradigma de la fase II mayoritariamente evitó enjuiciamientos para, en cambio, concentrarse en un nuevo mecanismo institucional: *las comisiones de verdad*. Una comisión de verdad es un organismo oficial, habitualmente creado por un gobierno nacional para investigar, documentar y divulgar públicamente abusos a los derechos humanos en un país durante un período de tiempo específico. Si bien este nuevo mecanismo institucional fue usado por primera vez en la Argentina, este modelo investigativo es ahora asociado con la respuesta adoptada por la Sudáfrica post-Apartheid en los años '90. Desde entonces, se han propuesto o convocado comisiones de verdad y reconciliación de diversos tipos en todo el mundo y –frecuentemente– han generado un significativo apoyo internacional (...). Lo atractivo de este modelo es su capacidad para ofrecer una perspectiva histórica más amplia, en lugar de meros juicios para casos aislados. Las comisiones de verdad son preferidas donde el régimen predecesor hizo desaparecer personas u ocultó información sobre su política persecutoria, como fue el caso típico en Latinoamérica. En contraste, las comisiones de verdad han sido de poco interés en la Europa post-comunista, donde el uso de la historia por parte de los gobiernos fue en sí mismo una dimensión destructiva de la represión comunista. En consecuencia, en la Europa del Este, la respuesta crítica principal de los regímenes sucesores no fue crear historias oficiales, sino que garantizar el acceso a los archivos históricos” (Teitel 2003: 11).

el contrario, de manera latente está presente tanto en los testimonios como en los juicios en los que ellos se enmarcan.

Resulta pertinente revisar las reflexiones teóricas sobre el tema postuladas por algunos autores, a los fines de mejor explicar ciertos rasgos. En su artículo “Decir la verdad, hacer justicia: Los juicios por la verdad en Argentina”, Enrique Andriotti Romanin releva las especificidades de tales juicios y explica la relación que se establece entre verdad y justicia: “Si la opción de un intercambio de perdón por verdad era clave en las comisiones que seguían el modelo sudafricano, basado en el carácter ‘curativo’ del testimonio y en la noción de reconciliación como objetivo central, para los familiares y las víctimas del terrorismo de Estado en Argentina que impulsaron estos juicios esto no era una opción viable” (Andriotti Romanin 2013a: 14-15). El autor advierte la potencial presencia de la justicia más allá de que los juicios fueran por la verdad, situada aquella en una fase de transición:

Precisamente, el horizonte de la justicia penal retributiva estuvo presente desde un comienzo en esta modalidad de justicia transicional y, en cierto modo, estos juicios fueron entendidos por los familiares de las víctimas y sobrevivientes del terrorismo de estado como parte de una secuencia, de un eslabón de una cadena que debía terminar en un futuro con el castigo penal de los responsables de los delitos de lesa humanidad y crímenes durante la dictadura (Andriotti Romanin 2013a: 15).

Andriotti Romanin establece que “se trata, en definitiva, de procesos judiciales que ‘implican medidas de transición a la justicia’” (Schapiro citado por Andriotti Romanin 2013a: 7). Destacan ciertas características de este tipo de juicios, asociadas a la noción misma de justicia. Hernán Schapiro enumera tales cualidades:

- 1) son una tribuna de libre expresión, a la que acceden personas que nunca antes habían tenido un marco institucional en el que contar su historia;
- 2) cumplen el importante rol de institucionalizar socialmente la verdad;
- 3) constituyen un sitio de permanente reclamo de justicia y una puerta abierta a la historia;
- 4) (...) constituyen verdaderas bases de datos, muchas veces inéditos, a las que acuden familiares de las víctimas y organismos de derechos humanos, así como otros entes oficiales (...);
- 5) se han transformado en una llama de memoria permanente encendida;
- 6) conforman un sitio apto para el señalamiento público de los responsables del terrorismo de estado que gozan de impunidad;
- 7) constituyen un reservorio de prueba útil para formular denuncias penales ante los jueces que no reconocen limitación legal alguna a su potestad jurisdiccional (Schapiro 2002: 399-400).

Asimismo, “da Silva Catela ha destacado su dimensión simbólica y jurídica al señalar que constituyen un lugar donde se consagra simbólicamente la búsqueda de la verdad y en los cuales se desarrolla la función legitimadora de asentamiento de antecedentes” (Andriotti Romanin 2013a: 7). Memoria Abierta (2010: 124) sitúa estos juicios como parte de “una estrategia instrumental que abrió nuevos caminos para la justicia y la memoria ‘generando información que pudiera ser usada en otras causas o en la reapertura de otras iniciadas en la década de los años 80’” (Andriotti Romanin 2013a: 8). El juez Gabriel Cavallo subraya el mismo aspecto: “Los Juicios por la Verdad fueron la única alternativa para mantener alguna esperanza de reapertura de los juicios con persecución penal tal cual hoy

los vemos en muchas jurisdicciones del país” (Miguel 2006: 17).

3. El testimonio

Estos juicios tan singulares, en los que la búsqueda inmediata no fue de justicia sino de verdad, presentaron rasgos específicos que los diferenciaron de la modalidad tradicional característica de los juicios penales. Andriotti Romanin explica una primera divergencia en cuanto a la constitución de las partes, sus roles y posturas adoptadas:

En primer lugar, a diferencia de otros juicios que se realizan en el fuero penal, en los cuales se observa un enfrentamiento entre partes (una que acusa y otra que debe defenderse), en este juicio no existía parte defensora. No obstante, los profesionales del derecho (los jueces, el fiscal, el secretario y los abogados) mantenían las formas y el trato entre estos replicaba todos los procedimientos del ritual jurídico. Sin embargo, al ser el objeto del mismo la búsqueda de la verdad, en el escenario judicial predominaba entre las partes intervenientes la cooperación antes que el conflicto. En la práctica, esto desdibujaba las funciones que desempeñaban los actores y que podían encontrarse en otros juicios. Aunque formalmente se mantenían las jerarquías y diferencias de rol entre los miembros del tribunal, los testimoniantes, el fiscal y los abogados de la querella, en distintas ocasiones estas se veían modificadas. Así, el fiscal, al no tener a quién acusar, adoptaba por momentos el rol de un abogado querellante más. Por otra parte, en algunas ocasiones los jueces abandonaban la distancia normalmente establecida con los testigos interesándose por su estado emocional y de salud (2010: 101).

Mientras que en el Juicio a las Juntas de 1985 la subjetividad de los declarantes era ostensiblemente dejada a un lado (véase nota 18) por parte de los magistrados, ahora, como señala Andriotti Romanin, son ellos mismos quienes se adentran en ella. En cuanto a este aspecto, emerge una característica de vital importancia en lo que hace a la presentación del

testimonio. Así, el relato objetivo característico de los testimonios en los juicios penales, basado en la existencia de hechos empíricos pasibles de comprobación, cede lugar a la manifestación de sentimientos, emociones y afectos. El carácter inédito de los sucesos, por responder a la para-experiencia del mundo concentracionario, sumado a la particularidad de estos juicios “sin justicia” es en parte el motivo de la lógica y el funcionamiento singulares del escenario judicial. En esta dirección, otro de los rasgos particulares de estos juicios es la relevancia que adquieren los testimonios, los cuales adquieren un lugar central. Su importancia está dada, en cierto grado, por jugar un papel central en la reconstrucción de una verdad sobre los crímenes que sistemáticamente ha sido velada, obliterada u ocultada por los perpetradores. “Por las características de clandestinidad y el ocultamiento masivo de los crímenes, en la Argentina, treinta años después, los testimonios son la prueba central de lo ocurrido” (Rousseaux 2009: 37).¹⁷ Como destaca Andriotti Romanin,

¹⁷ Jelin postula la verdad como un estadio anterior y necesario para luego administrar justicia. En el marco de la ausencia de datos e información por acción directa de los dictadores, se trata de establecer qué sucedió: “En un sentido muy general, toda demanda de justicia consiste en la exigencia de la restitución de un equilibrio dañado. En este sentido general, el ejercicio de justicia requiere que se tenga conciencia de la dimensión de un daño para saber cuál es la medida del esfuerzo a realizar para repararlo. La desaparición es efectivamente un daño. Un daño de una clase muy peculiar. Es conocido que uno de los mecanismos fundamentales de este dispositivo represivo ha sido ocultar sistemáticamente toda información cierta. La desaparición, concebida como daño, implica tanto el secuestro de un cuerpo como la sustracción de un saber. Hallamos aquí una de las particularidades del fenómeno del movimiento de derechos humanos: respondiendo a un daño incierto desarrolla entonces una demanda de justicia indeterminada. Todo lo que en principio puede decirse es que algo ha ocurrido, una de las primeras tareas del movimiento fue establecer, con algún grado de certeza, qué” (1995, 119). Frente a las versiones oficiales articuladas por los militares durante la dictadura, los Juicios por la Verdad emergen como discursividades desde las cuales se elabora, se da a conocer y se pretende investigar sobre una verdad ocultada por los perpetradores.

(...) en el transcurso de las audiencias el relato de los testigos ocupaba el lugar central. Por ende, la indagación que realizaba el fiscal se centraba en preguntas regidas por un espíritu investigativo con el objetivo de ampliar el testimonio. La modalidad del juicio le otorgaba a los testigos un lugar preponderante en la sala: pasaban a declarar al centro de la misma, frente al tribunal y de espaldas al público y se explataban contándole al tribunal todo lo que habían visto o vivido, así como también sus sensaciones e impresiones respecto a lo acontecido en los casos en cuestión (2010: 101-102).

Esta centralidad del relato en lo que hace al dispositivo del juicio viene a replicar la centralidad del testigo en cuanto a construcción de la verdad jurídica (así como de la memoria). Y a propósito de la declaración, surge también otra particularidad que la diferencia de juicios anteriores y que va a perpetuarse luego, en el nuevo ciclo de justicia retributiva abierto en 2005: las posibles incoherencias factuales y discursivas del testimonio, lejos de invalidarlo, están previstas en tanto que las condiciones de la experiencia relatada por los testigos se fundan en el mismo seno de lo traumático, de una vivencia que no ha sido inscripta en el registro de lo consciente. Así lo explica una de las psicólogas, integrante de un grupo de acompañamiento a testigos en el año 2009:

(...) el equipo de psicólogas trabajó básicamente en relación a la idea de que aquí el sujeto que habla está posicionado en un presente traumático cuyo proceso discursivo de evocación no responde a una cronología y modalidad esperada dentro de los procesos evocativos de la memoria normal. El sujeto habla desde un pasado que no ha sido inscripto, y desde un dolor que no deja de sentirse en el cuerpo, produciendo así un testimonio desordenado, confuso, anacrónico, marcado por lagunas amnésicas, valorando determinadas imágenes sobre otras, omitiendo datos, etc.”. (Tejera citada en Duhalde et al. 2009: 71).¹⁸

¹⁸ En efecto, Slavoj Žižek señala: “Además hace falta una distinción entre verdad (factual) y veracidad: lo que hace del testimonio de una mujer violada (o de cualquier otra descripción de un trauma) algo veraz es su incoherencia factual, su confusión, su informalidad”

Las declaraciones de Alfredo Battaglia, el testimonio en cuestión, en febrero de 2001 en el marco del Juicio por la Verdad en Mar del Plata transitan cuestiones transversales a este tipo de juicios, como lo son la reconstrucción de la verdad y la búsqueda –y esperanza– de una justicia en el futuro.

Alfredo Nicolás Battaglia fue un abogado laboralista y dirigente del Partido Comunista Argentino que dedicó su carrera, hasta el final de sus días en 2012, a la defensa de los derechos de los trabajadores.¹⁹ Había sido candidato a intendente del partido de Dolores (provincia de Buenos Aires) por el comunismo, en 1958. A raíz de esto, fue secuestrado a las tres de la madrugada del día 25 de marzo de 1976 (tan solo unas horas después del Golpe de Estado) y llevado a diferentes centros clandestinos de detención, tortura y exterminio (CCDTyE) en diversas ciudades de Argentina. Todo esto, llevado a cabo por una dictadura que, como todas, no toleraba ninguna ideología opuesta –o tan solo ligeramente diferente– a la suya. Sin

(Žižek 2013: 12). En esta misma dirección es que cambiará la valoración de la prueba en los juicios posteriores. Anteriormente, en el Juicio a las Juntas “(...) se privilegió la construcción de pruebas jurídicas, a partir de testimonios, privilegiando, por ende, sólo los datos que pudieran servir para probar los crímenes, con lo cual todo lo que excediera tales datos, como la subjetividad del testigo, era descartado” (Lvovich y Bisquert, 2008: 39). Pero no sería razonable pretender que personas que estuvieron secuestradas y bajo amenazas constantes, con sus ojos vendados, sometidas a una depravación sensorial que les hacía perder las nociones de tiempo y espacio, víctimas de torturas físicas y psicológicas, fueran capaces de reconstruir la experiencia de un modo totalmente lógico y acabado, como si la hubieran percibido en otras condiciones. De allí el cambio en el valor de la prueba en los posteriores juicios.

¹⁹ En diciembre de 2012 fue declarado “Ciudadano Ejemplar” pos mortem por el Honorable Concejo Deliberante del Partido de General Pueyrredon (al que pertenece la ciudad de Mar del Plata), “por su defensa y militancia de los derechos fundamentales reconocidos por la Constitución Nacional y trayectoria inspiradora y modelo para la sociedad” (fuente: Boletín digital del Honorable Concejo Deliberante).

dudas, para un gobierno cuyo plan económico se basaba en el neoliberalismo y con ello en la liberalización financiera y la desregulación laboral, cualquier forma de defensa de los trabajadores significaba un modo inexorable de oponerse al régimen. Por ello, este último dimensionó a tales profesionales como un claro “enemigo” suyo. Durante la llamada Noche de las Corbatas (nombre dado por los propios represores)²⁰ que tuvo lugar entre el 6 y 7 de julio de 1977, seis abogados laboralistas fueron secuestrados en la ciudad costera de Mar del Plata por un grupo del Ejército Argentino. Los profesionales fueron torturados en reiteradas oportunidades (torturas físicas y psicológicas), conforme a las prácticas del genocidio que supuso la última dictadura en Argentina. Algunos de ellos fueron desaparecidos por el régimen. Éste es uno de los casos del Juicio por la Verdad en Mar del Plata. Los testimonios de sobrevivientes y testigos secundarios permitieron reconstruir los crímenes perpetrados por los secuestradores, torturadores y genocidas.

El día de su audiencia, inmediatamente después de presentarse, lo primero que hace Alfredo Battaglia es referirse a la importancia de la posibilidad de testimoniar, de manera tal que esto contrasta con el silencio y la imposibilidad del relato de los hechos a los que se oponen y enfrentan estos juicios. Así, y aunque solo en cierta medida, la justicia comienza en el momento en el que se restituye a las víctimas el

derecho a la palabra, esto es, la posibilidad de testimoniar. En segundo lugar, deriva de ello la búsqueda de la verdad y la coloca en un primer plano de importancia, destacando la finalidad de su testimonio:

En primer lugar, no puedo dejar de manifestar, como lo ha manifestado este Tribunal, una expresión personal que es la de sentir una satisfacción de poder declarar en Mar del Plata y acerca de hechos que he revivido, que conozco y de lo que he sentido durante ese momento. Se trata de conocer realmente la verdad o parte de la verdad en esta denuncia que han formulado organizaciones defensoras de los derechos humanos, que no es ninguna novedad, han sido desde el principio de este proceso los que llevaron adelante las madres, los abuelos, los familiares, la denuncia permanente acerca de las atrocidades cometidas durante el período, por lo menos desde el '76 hasta el '83.²¹ Este verdadero genocidio que ocurrió en Argentina –porque es así– ya veremos que realmente es un genocidio (Audiencia, 1)²².

Ésta y otras ideas sobre la justicia son tematizadas, referidas o tan solo aludidas en la declaración de Battaglia, generando representaciones en el interior del testimonio que exceden y a la vez se corresponden con la idea de justicia que implica la instancia del Juicio por la Verdad. Acaso para el momento fuera únicamente una esperanza, pero lo cierto es que, en efecto, el declarante manifiesta su convicción acerca del juzgamiento futuro, en correspondencia con la idea de justicia que, como se vio anteriormente, subyace a estos juicios:

Algun día, yo no tengo la menor duda que esos van a ser juzgados o que van a cumplir algo de eso, porque hasta ahora, hasta ellos se creyeron impunes después del Punto

²⁰ En el libro *La Noche de las Corbatas* (2016), Felipe Celesia y Pablo Waisberg reconstruyen el momento de esta denominación: “El represor circulaba entre los cinco abogados con lentitud, marcando cada paso con los tacos. — ¿Qué es esto? —preguntaba, hacia una pausa breve y respondía: —Esta es la Noche de las Corbatas. A sus pies estaban las víctimas: encapuchadas, torturadas, temerosas y confundidas. — ¿Qué es esto? —insistía—. Esta es la Noche de las Corbatas, pero resulta que ahora los que administrámos justicia somos nosotros” (2016, p. 11).

²¹ En realidad, y como se verá en lo posterior, el juicio extiende los límites temporales a las antesalas políticas de la dictadura (Audiencia; Andriotti Romanin 2013b: 211).

²² Audiencia de Juicio por la Verdad (05-02-2001). Mar del Plata. Testimonio de Alfredo Battaglia. Cada vez que se citen las palabras de dicho testimonio aparecerán seguidas del indicador “(Audiencia, número de página)”.

Final, después de la Obediencia Debida y después del indulto. Hasta ellos se creyeron que iban a ser impunes y hoy, las noticias de ayer, que dan amplia alegría a quienes tenemos todavía algunas utopías y queremos que el mundo se modifique para bien, es una alegría que el poder político de México haya autorizado la extradición de un torturador como [Ricardo Miguel] Cavallo, para ser juzgado por las autoridades de la justicia española (Audiencia, 36).

El anterior fragmento instala la idea de posibilidad de justicia retributiva en un futuro. El testimonio delimita ciertas zonas temporales a propósito de la justicia, dadas en parte por el contexto político en el que se sitúan. Es decir, es posible diferenciar sus diversas etapas en una temporalidad que abarca las imágenes, representaciones y formas de la justicia durante el pasado dictatorial y luego la transición democrática, por un lado, durante el presente de los Juicios por la Verdad, por otro y, por último, la justicia retributiva en un futuro muchas veces esperable pero incierto al fin (para ese entonces). En otro aspecto, determinadas referencias como la mención de la militancia política del sujeto o la pregunta por ciertos nombres por parte de los abogados y fiscales anclan el testimonio en un contexto específico, por oposición a otros. Así, una de las primeras cuestiones que menciona Battaglia, recién iniciada su declaración, es su militancia política: “mi profesión es abogado y he sido militante de un partido político desde hace muchos años, el Partido Comunista Argentino, con el cual me he identificado permanentemente, que hace más de cincuenta años que soy afiliado” (Audiencia, 1).²³ La referencia a la militancia era algo casi impensado en el Juicio que tuvo lugar en 1985. En efecto, “durante el juicio a las Juntas, según el relato de los testigos citados a declarar, la

fiscalía les advirtió que no hicieran mención a su militancia política” (Varsky 2011: 65; Andriotti Romanin 2013b: 102).²⁴ Esto encuentra su motivación en dos aspectos principales: por una parte, la democracia reciente era vista como endeble y no existían garantías para su permanencia; por otro lado, circulaba la idea de que el ejercicio de la justicia sería más efectivo con la despolitización de las víctimas –lo que, entre otros motivos, dio lugar a la imagen de la “víctima inocente” (Crenzel 2008: 118). Pueden explicarse las causas de la omisión de la referencia a la militancia en que:

Esto probablemente haya tenido que ver, por un lado, con el momento histórico: recién comenzaba la democracia, no había aún prueba de sustentabilidad en el tiempo, y la amenaza militar se presentaba como una posibilidad. Por otro lado, y más en relación con la estrategia de la acusación en el juicio, probablemente tuvo que ver con la utilización de la defensa de la “teoría de los dos demonios”. En ese sentido, la referencia a la militancia política podría haber sido objeto de ataque por parte de la defensa y de alguna manera se trató de evitar, aunque con un claro ocultamiento de la identidad de las víctimas (Varsky 2011: 65).

Puede añadirse a lo anterior el argumento esgrimido por Michael Pollak: “(...) En este caso de ‘crimen contra la humanidad’,²⁵ todo

²⁴ Leonardo Filippini subraya lo siguiente: “Hoy (...) la reivindicación de la militancia política está fuertemente expresada en el pedido de calificación de los hechos como genocidio” (Filippini 2011: 43, n. 13). Si bien su aserción está contextualizada alrededor del año 2011, resulta interesante para poner en correlación –aunque es un tema que excede los objetivos del presente trabajo– dos datos que brinda Battaglia: su militancia política y la calificación de los crímenes como genocidio.

²⁵ A propósito de la carátula de los crímenes perpetrados: “La apelación a la figura crímenes de lesa humanidad también ocupó un lugar central en el relato público que presentaban algunos de los miembros de los organismos de derechos humanos que integraban la CVJ [Comisión de Verdad y Justicia] para explicar lo acontecido, aunque incluyendo algunos cambios: la idea de crímenes de lesa humanidad era combinada con una apelación al derecho de la verdad como aspecto humanitario en el marco de un doble derecho de los familiares y de la sociedad, pero también era utilizada como un modo de apelar a la restitución de una situación de igualdad

²³ Emilio Crenzel analiza las diferentes representaciones, a lo largo del tiempo, de los perseguidos políticos y los desaparecidos (2010: 21 y ss.).

uso militante correría el riesgo de restringir su alcance universal y, en consecuencia, de aparecer como ilegítimo" (Pollak 2006: 84). Ahora, en el año 2001 y con un panorama político bien diferente, el testimonio refiere y reivindica su militancia. Una de las abogadas, quien alude a la militancia, además de indagar en la profesión de Battaglia, dice lo siguiente: "Señor Battaglia, volviendo al momento de la detención suya el 24 de marzo del '76, ¿usted nos puede referir –además de su militancia política que era por todos conocida– desde el punto de vista profesional, como abogado, cómo estaban orientadas su carrera, su profesión, de la rama del Derecho?" (Audencia, 24). Esto último tampoco hubiera sido posible en el año '85, en tanto que la sola exposición de una ideología definida como la de Battaglia habría sido motivo para encuadrarlo políticamente, con los riesgos que ello implicaba en una democracia débil y plausible de ser nuevamente derrocada por los militares.

La transición hacia la democracia es otra de las etapas evocadas en el testimonio, remembranza que se hace, precisamente, por medio de la mención de una de las formas de búsqueda de la verdad y la justicia, como lo fueron los reconocimientos hechos por parte de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), comisión asesora creada por el presidente Raúl Alfonsín (su

jurídica mediante la exigencia de que la justicia argentina 'se ponga a tono con lo que acontece en otros lugares del mundo donde se está planteando la inconstitucionalidad de las leyes de impunidad, de punto final, obediencia debida y el decreto de indulto' [palabras de Ramiro Fresnedal]. No todos los organismos enfatizaban la figura de crímenes de lesa humanidad. La APDH-MdP [Mar del Plata], la AEDD-MdP e HIJOS preferían referirse a los crímenes como genocidio. Para los integrantes de estas organizaciones explicar lo acontecido como genocidio permitía una definición del proyecto político que estaba por detrás del accionar del terrorismo de Estado" (Andriotti Romanin 2013b: 115).

mandato abarcó de 1983 a 1989) el 15 de diciembre de 1983 con el fin de investigar las violaciones a los derechos humanos, a días de haber asumido y, por lo tanto, a días de finalizada la dictadura. Battaglia alude al carácter inestable del gobierno democrático que imperaba por entonces y a la amenaza y el temor frente a la inminencia de un nuevo golpe al gobierno constitucional. Expresa todo esto recurriendo a la descripción de la actitud de los militares ante los reconocimientos de la CONADEP, los cuales fueron hechos "con la presencia de los oficiales y con todo su aspecto de 'mirá lo que va a pasar si sucede otra vez', una actitud provocativa de todos, en lugar de ser una actitud de descubrir qué era lo que había sucedido porque en definitiva ellos a lo mejor ni habían estado en ese lugar, pero había una tendencia –que creo que sigue todavía– de esconder y de ser cómplice de esa situación" (Audencia, 17). Como señala Emilio Crenzel:

Frente a la presencia de la Comisión, el personal militar o policial osciló entre intentar impedir la inspección, negar todo saber sobre la existencia de la infraestructura material denunciada o retacear información sobre su personal en los tiempos en que oficiaban como cárceles ilegales. En otras ocasiones, los testigos fueron amenazados o acosados *in situ* durante los propios reconocimientos (Crenzel 2008: 77).

El testimonio postula la sola presencia de los miembros de las Fuerzas Armadas como forma y mecanismo de amenaza, un modo más sutil de amedrentamiento que la intimidación directa, pero no por ello menos temible. Es innegable que el miedo y el terror trascendieron los límites temporales de los denominados años de plomo, extendiéndose en la postdictadura.

Las imágenes que se actualizan sobre la justicia pertenecen también a la temporalidad del pasado dictatorial. En esta etapa, los derechos

constitucionales fueron suspendidos y la administración de justicia quedó supeditada a la voluntad y arbitrio de los militares. Muchas de las instituciones vinculadas con lo jurídico y los espacios físicos concretos en los que ella actuaba se convirtieron en territorios minados por las directivas y por parte del accionar de las fuerzas represivas. Como es sabido, en aquella época, recurrir a la justicia por motivos políticos se tornaba incluso peligroso para los abogados defensores, como lo manifiesta Battaglia a propósito de colegas y de él mismo. Así lo exhibe: “Nosotros cuando teníamos que ir a la Fiscalía Federal por detenidos de esa época, que ir a ver detenidos, interesarse en ese tiempo era también asimilarlo al detenido con el defensor, diría que hasta era peligroso porque más de una vez hemos visto armas arriba del escritorio, en la fiscalía” (Audiencia, 30). Más tarde, agrega:

Ir solamente al Juzgado Federal ya era, en esa época, un lugar donde a uno lo atendían desconsideradamente. Los propios empleados del Juzgado Federal, cuando íbamos por los presos era una cosa, que le negaban los expedientes, impedían que habláramos con los jueces. Tratábamos de descubrir realmente y nunca podíamos obtener ni en la fiscalía ni en el juzgado noticias verdaderas de los expedientes que estaban tramitando de detenidos que ya estaban desaparecidos (Audiencia, 30).

Se trataba de una justicia intencionadamente conculcada por la imposición del miedo. Es por ello que durante el gobierno de facto y ante la falta de respuestas en el ámbito jurídico, los familiares de los secuestrados prefirieron recurrir a organismos de Derechos Humanos, como lo señala Battaglia en su testimonio a partir de la mención del caso de un hombre desaparecido en la provincia de Jujuy (Audiencia, 11). Los Juicios por la Verdad, si bien despojados de alcances en términos de una justicia retributiva en lo inmediato o como finalidad directa,

como ya se señaló, implican una contundente apropiación simbólica de ciertas territorialidades de la justicia. El fiscal Félix Crous subraya que en los juicios “se jerarquiza el espacio y el rol de la víctima, que puede brindar su versión pública de la historia en el lugar simbólicamente más importante de los tribunales, donde en la dictadura sólo encontraba puertas cerradas, funcionarios esquivos y estrados vacíos” (Crous citado por Miguel 2006: 27). El aspecto simbólico adquiere peso: “(...) el espacio judicial pasó de ser un ‘espacio traumático’ a recuperar un lugar representativo como garante de los derechos humanos” (Andriotti Romanin 2013b: 74). Si los procedimientos de la justicia durante la dictadura aparecen representados en la imagen de instituciones inermes frente a los crímenes cometidos, en el presente de los juicios los modos de recurrir a la justicia serán diferentes. Se da una clara oposición con las formas de apelación a la justicia durante el gobierno de facto. En consonancia con esto, resulta interesante resaltar la “dimensión ritual” que destaca Mora a propósito de estos juicios (Andriotti Romanin 2013a: 7). Sin dudas, la posibilidad real de recurrir a un poder antes vedado forma parte de tal carácter ritual. Asimismo, podría hablarse de la constitución de un lugar de la memoria, en una torsión del significado que Pierre Nora (2015) atribuye a tal concepto. De este modo, el tribunal se convierte en un lugar de memoria en sentido amplio. Inclusive, en la actualidad durante la cual los genocidas son juzgados penalmente, estos espacios de memoria se llegan a señalizar como tales, a veces de modo efímero. En Mar del Plata, como en otros lugares, se cuelgan en la vereda del Tribunal Oral Federal los famosos pañuelos –símbolo de las Madres de Plaza de Mayo– consignas y banderas que señalan el sitio como un lugar de memoria: “Aquí se juzgan

genocidas” es una de las banderas que señalan, indican y territorializan el espacio como lugar de memoria (y justicia) patente. Cuando, luego de que la audiencia tenga lugar, se retiran las banderas, queda latente ese espacio, para los actores sociales comprometidos y también para quienes frecuentan el sitio, como lugar de memoria, verdad y justicia.

Si en la Argentina de mediados de los '90 la justicia respecto de los crímenes perpetrados durante el régimen castrense queda relegada por la impunidad, en el panorama internacional existe otra figuración de ella, por medio de la cual pueden ser juzgados represores en tierras extranjeras. Esta justicia internacional es dimensionada por Battaglia como representación o correlato de una justicia en potencia para el futuro en Argentina:

Entonces yo creo que es un hecho auspicioso y a uno lo hace revivir el hecho de que se empiece a juzgar hechos delictivos, no dentro del territorio donde los han cometido sino en cualquier lugar del mundo, para que no puedan escapar, para que no se puedan ir a otro lado. Pero en este caso de nuestro país, para que no puedan venir a nuestro país. Fíjese, señor Presidente y Excelentísimo Tribunal lo que significa que Cavallo, un torturador reconocido y contra denunciado, quiera venirse a la República Argentina donde cometió todos los delitos, porque sabe que aquí no lo van a juzgar y eso es la injusticia puesta al servicio de estos torturadores. Y este hecho de que el poder político de Méjico [sic] haya autorizado la extradición de él indique que esto se termina y que ya los torturadores, los que cometan genocidios, que cometan este tipo de cosas, no se van a sentir tan cómodos en cualquier lugar del mundo en el que estén (Audencia, 36).

Se da la convicción de que existirá una justicia en el futuro (tomando como presente el momento del testimonio, esto es, el año 2001) junto con la verdad que, a partir de ellos, pueda ser rescatada tanto de entre los ocultamientos y el silencio de quienes cometieron los crímenes, como del olvido impuesto por

los gobiernos hasta ese presente. En esta dirección, Battaglia, al final de su testimonio, postula la verdad a reconstruir como una especie de “memoria ejemplar” (tomamos en préstamo la noción de Tzvetan Todorov). Antes, esboza las causas y motivaciones del último gobierno constitucional, encontrando en el plan económico de José Alfredo Martínez de Hoz (bajo un sistema orquestado por Estados Unidos) los motivos de la represión sistemática implementada por el régimen castrense en Argentina. En este sentido, uno de los mecanismos discursivos del testimonio redonda en incluir en su interior zonas y fragmentos de tono y registro histórico. Una cuestión que quizá excede el concepto de verdad postulado por estos juicios, pero que sin duda se relaciona con él. Este recurso se ve a lo largo de la declaración, la cual se constituye en la confluencia de diferentes registros y tonos del lenguaje²⁶ y de diversos referentes, aunque, por supuesto, todos nucleados por la cuestión de la dictadura. A lo largo de la declaración, se diagrama un conglomerado de registros discursivos que la convierten en un texto heterogéneo y en el que es evidente que el testimonio puede explayarse en múltiples sentidos, lo que constituye una clara diferencia con las declaraciones en el Juicio a las Juntas en 1985. De hecho, la instancia jurídica del testimonio carga con la función de devolver la voz a aquellos que fueron silenciados durante el régimen de facto. En el caso del testimonio de Battaglia, este gesto y acto de recobrar la voz se reviste de un segundo significado, en cuanto

²⁶ El testimonio de Battaglia está signado por diferentes gradaciones y matices del discurso que van desde la objetividad (sabiendo que la objetividad nunca es total, en ningún discurso; la sola elección del modo y de las estrategias enunciativas del narrar dependen ya del sujeto, por lo que son subjetivas) de ciertos hechos y acontecimientos hasta la subjetividad implícita en sensaciones e impresiones.

que él expone, si bien en un sentido general, críticas a la dictadura que en aquel momento fueron censuradas y perseguidas, así como manifiesta ciertas convicciones que forman parte de su ideología. En esta dirección, se logra reivindicar su voz no solo en torno a los crímenes que sobre él se perpetraron, sino en cuanto a ideologías que fueron silenciadas en otro momento histórico, más allá de que quien las escucha en el presente esté de acuerdo o no con ellas. Con la posibilidad de estos juicios, emergen sobre la superficie “memorias subterráneas” –empleando el concepto de Michael Pollak– que venían ya descubriendose luego de la finalización de la dictadura, pero que así y todo continúan, para el año 2001, sobre cierto margen de los discursos oficiales. De este modo, Battaglia se refiere a determinadas consecuencias del neoliberalismo que dejó como nefasto legado el último gobierno de facto y al panorama de la postdictadura, pero con la esperanza (“la utopía”) de que se reconstruya la verdad en pos de la justicia:

Eso es lo que permitió lo que hoy estamos sufriendo. Pero como decía en otra oportunidad, estas alegrías que nos da y aparece como que la utopía de uno va a ser realidad, también las sentí en el Foro Social Mundial que se hizo en Porto Alegre hace pocos días y digamos, contrarresta y nos abre un camino y nos indica que hay una luz al final, que este proceso de globalización, de destrucción de nuestro mundo, del aire, el agua, de los bosques, todo esto que la globalización ha traído, de la desocupación, de los excluidos, indica este foro donde asistieron más de diez mil personas, que otro mundo es posible como lo indica la propia consigna con la que se reunió. Yo creo que hay otro mundo, que es posible otro mundo y que es necesario otro mundo, para eso he sido abogado y político a la vez, si quieren definirme rápidamente, con la idea de cambios que la humanidad sea otra, no ésta, la de los desocupados, la de los hambrientos, la de los que tienen que ir a los supermercados a exigir comida o los que tienen que paralizar las rutas para que haya comida o para que se haga un camino como lo hizo el intendente de Pinamar o de Madariaga (Audiencia, 36).

Subyace a este fragmento la pregunta de qué democracia es posible si no hay justicia por los hechos vividos durante la dictadura. A continuación, finaliza esta especie de epílogo de su testimonio de la siguiente manera: “De eso me siento con ganas todavía para ese logro y estas utopías y espero que esto que hemos comentado sirva para descubrir la verdad y que la gente tenga los antecedentes de lo que está sucediendo. Nada más” (Audiencia, 36). (Destacado nuestro). Es en este sentido que el testimonio presenta el “des-cubrimiento” de la verdad a modo de memoria ejemplar, lo que se materializa discursivamente en la expresión destacada en el fragmento. Asimismo, dicha frase podría bien aludir al hecho de que los Juicios por la Verdad presentes tengan efectos futuros en cuanto a justicia retributiva se refiere. Se trataría en última instancia, de que (esa verdad de) lo sucedido contenga una intención ejemplarizante y en este aspecto viene a añadirse, de forma solapada, la búsqueda de una justicia y un castigo ejemplar en el futuro. Se trataría de “Juicios por la Verdad y para la justicia”.

Consideraciones finales

Los Juicios por la Verdad se constituyeron, en Mar del Plata así como en las otras ciudades de Argentina en las que se llevaron a cabo, en espacios jurídicos de resistencia frente a un Poder Ejecutivo y Legislativo (y aun parte del Judicial) que hacían caso omiso a todo intento de revisión del pasado reciente. El silencio sobre los hechos y crímenes perpetrados por los represores fue impuesto desde los mismos inicios de la dictadura y perpetuado tanto en el pacto de silencio de los militares, así como en los sucesivos gobiernos democráticos –con

la excepción del hito del Juicio a las Juntas en 1985 y lo anterior a él desde la vuelta de la democracia– hasta el año 2003. Todo ello convierte al testimonio de estas instancias jurídicas en un espacio de resistencia, en cuanto que se da en un contexto en el que desde la esfera oficial se apela tanto a la impunidad como al olvido de lo sucedido.

En el marco de silencio y en una emergencia de la memoria histórica a nivel local e internacional, surgen estos Juicios por la Verdad. En ellos, el testimonio de quienes fueron víctimas directas y a su vez testigos de otros crímenes significa una instancia no solo necesaria sino también fundamental. El otorgamiento de voz a quienes fueran por tiempo silenciados significa ya la restitución de un derecho, con lo que se delinea una dimensión simbólica de la justicia.

Al analizar, a modo de estudio de caso un testimonio puntual es posible notar que el relato testimonial adquiere otros matices discursivos además de la reconstrucción de la verdad. La declaración se presenta como espacio textual desde el cual se reflexiona sobre dos ideas centrales en estos juicios: la de verdad, patente, y la de justicia, latente. Es en este sentido que el testimonio de Battaglia se construye como metatexto, en tanto que se vuelve sobre sí mismo para formular reflexiones acerca de la justicia.

La declaración analizada se refiere a la justicia del pasado dictatorial en calidad de justicia improcedente y como sitio minado por el régimen de facto. Los espacios físicos de las instituciones judiciales se presentan ellos mismos como embajadores del terror que instauran los represores. Es por ello que la instancia presente del juicio se reviste de un

carácter simbólico, pues abre un espacio a sujetos que vehiculizan discursos e ideologías silenciados y a los que antes se les había vedado tal lugar. Posteriormente, aparece la imagen de una verdad que busca justicia en medio de una democracia endeble, que hace pensar y actuar conforme a los riesgos que ello conlleva. Se trata de la justicia en la inmediata postdictadura, de los reconocimientos de la CONADEP y del Juicio a las Juntas. Finalmente, se figura la idea de una justicia no en acto sino en potencia, una posibilidad de justicia a futuro, que viene a completar la finalidad de los Juicios por la Verdad: la idea de justicia no deja de estar presente aunque sea en forma solapada. Acaso para el momento fuera solamente una esperanza, pero lo cierto es que el declarante manifiesta su convicción acerca del juzgamiento futuro de los represores en correspondencia con la idea de justicia que subyace a estos juicios. Ésta y otras ideas sobre la justicia son tematizadas, referidas o tan solo aludidas en la declaración de Battaglia, generando representaciones al interior del testimonio que exceden y a la vez se corresponden con la idea de justicia implícita en los Juicios por la Verdad.

De esta manera, el testimonio se convierte en un espacio en el que, tanto externa como internamente, se reconstruyen las ideas fundamentales del Juicio. Hacia el exterior del discurso, el testimonio en general (el de Battaglia así como las declaraciones de otros testigos) constituye la forma de reconstrucción de la verdad sobre unos hechos que han sido silenciados y que se encuentran disgregados. En el interior del testimonio de Battaglia, se formulan elucubraciones acerca de la concepción de justicia que él posee, concordante, en lo general, con la definición de tal concepto como fundante de los Juicios por la Verdad. La visión que se

tiene sobre la justicia surge no solo del espacio del testimonio como discurso visto desde fuera, como instancia que forma parte de un juicio, sino en el propio interior, desde las mismas palabras de quien enuncia. El relato testimonial ocupa un espacio de resistencia y es sinónimo de lo reparador en un doble sentido: por un lado, permite al sobreviviente relatar los hechos de los que fue víctima. En este sentido, gracias a la modalidad de los Juicios por la Verdad, el sobreviviente encuentra un interlocutor válido dispuesto a escuchar el relato del horror; en una

segunda instancia, quien testimonia encuentra un sitio en el cual formular sus ideas acerca de la justicia sobre tales hechos. Es decir, no solamente puede elaborar un relato de lo sucedido, sino además expresar sus opiniones acerca del tratamiento que se le ha dado a esos acontecimientos en el pasado y en el presente, así como de los posibles cauces de acción para el futuro. A la narración de los hechos y de lo que tiene que ver con el plano de lo factual viene a superponerse la reflexión sobre las ideas que dan fundamento al juicio.

Bibliografía

- Andriotti Romanin, E. 2010. *Las luchas por el sentido del pasado dictatorial en la ciudad feliz. Memoria(s) y política(s) en el Juicio por la Verdad de Mar del Plata*. Instituto de Desarrollo Económico y Social-Universidad Nacional de General Sarmiento. Tesis de Doctorado. Disponible en: https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2012/06/Tesis_Andriotti_Romanin.pdf
- _____. 2013a. "Decir la verdad, hacer justicia. Los Juicios por la Verdad en Argentina". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Center for Latin American Research and Documentation, University of Amsterdam. Netherlands. N° 91, Abril-Julio: 24-43.
- _____. 2013b. *Memorias en conflicto: El movimiento de Derechos Humanos y la construcción del Juicio por la Verdad de Mar del Plata*. Mar del Plata: Eudem.
- Asociación Madres de Plaza de Mayo. 1995. *Historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Buenos Aires: La Página S.A.
- Badenes, D. y Miguel, L. 2007. "Ni héroes ni traidores". *Revista Puentes*. La Plata: Año VII, N° 21: 6-15.
- Celestí, F. y P. Waiseberg 2016: *La noche de las corbatas. Cuando la dictadura silenció a los abogados de los trabajadores*. Buenos Aires: Aguilar.
- CONADEP. 1984. *Nunca más. Informe de la comisión Nacional sobre la desaparición de personas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Crenzel, E. 2008. *La historia política del Nunca más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____. 2010. "Introducción" y "La víctima inocente: de la lucha antidictatorial al relato del Nunca más". *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Crenzel, E. (coord.). Buenos Aires: Biblos. 11-23 y 65-83.
- Duhalde, E., Rousseaux, F., Bosch, M., Said, J. y Vásquez, G. (2009). *Acompañamiento a testigos en los juicios contra el terrorismo de Estado. Primeras experiencias*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos.
- Filippini, L. 2011. "La persecución penal en la búsqueda de justicia". CELS. *Hacer justicia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 19-47.
- Huyssen, A. 2001. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (1995). "La política de la memoria. El movimiento de derechos humanos y la construcción democrática en Argentina". *Juicios, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Acuña, C. & otros, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. 2004. "Minorías y luchas políticas". *Revista Oficios terrestres*. Año X. Número 15/16. Comunicación y memoria. Estrategias de conocimientos y usos políticos: 10-21.
- _____. 2010. "¿Víctimas, familiares o ciudadanos/as? Las luchas por la legitimidad de la palabra". *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Crenzel, E. (coord.). Buenos Aires: Biblos. 227-249.
- LaCapra, D. 2006. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, P. 2006. *La tregua*. Barcelona: Quinteto.
- Lvovich, D. y Bisquert, J. 2008. *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos, movimientos sociales y legitimidad democrática*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Memoria Abierta. 2010. *Abogados, derecho y política*. Buenos Aires: Memoria Abierta: 124-134.
- Miguel, L. 2006. "Juicios por la verdad. Grietas en la impunidad". *Revista Puentes*. La Plata. Año VI, N° 17. Abril: 25-35.
- Nora, P. 2008. *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce.

Pollak, M. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al margen.

Ricoeur, P. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Rousseaux, F. 2009. "Memoria y verdad. Los juicios como rito restitutivo". Duhalde, E. & otros, *Acompañamiento a testigos en los juicios contra el terrorismo de Estado. Primeras experiencias* (pp. 28-38). Buenos Aires: Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos.

Sarlot, B. 1987. "Política, ideología y figuración literaria". *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*. Balderston et. al. Buenos Aires-Madrid: Alianza. 30-59.

Schapiro, H. 2002. "Surgimiento de los 'Juicios por la Verdad'". *El vuelo de Ícaro*. (2-3): 359-401.

Semprún, J. 2004. *La escritura o la vida*. Buenos Aires: Tusquets.

Teitel, R. G. 2003. "Genealogía de la justicia transicional". Traducción del Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Título original: "Transitional justice genealogy". *Harvard Human Rights Journal*, Cambridge MA: Cambridge. (16) spring: 69-94. (Versión electrónica en

español: 1-27). Disponible en https://imas2010.files.wordpress.com/2010/07/teitel_genealogia.pdf (consultado en noviembre de 2016)

Todorov, T. 2008. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Traverso, E. 2011. *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Varsky, C. 2011. "El testimonio como prueba en procesos penales por delitos de lesa humanidad". *Hacer Justicia. Nuevos debates sobre el juzgamiento de crímenes de lesa humanidad en Argentina*. CELS. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores. 49-77.

Verbitsky, H. 2004. *El vuelo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Vezzetti, H. 2002. *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

_____. 2009. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Vinyes, R. (ed.) 2009. *El estado y la memoria*. Buenos Aires: Del nuevo extremo-RBA (España).

Yerushalmi, Y. et. al. 1989. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Žižek, S. 2013. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de Antonio José Antón Fernández.

Derechos reproductivos: autonomía y objeción de conciencia en el sur de Chile*

Reproductive rights: autonomy and conscientious objection in the southern Chile

YANIRA ZUÑIGA A.^{**}
DEBBIE GUERRA M.^{***}
SUSANA REBOLLEDO B.^{****}

Resumen

El artículo analiza las nociones de autonomía y de vida subyacentes en los discursos de profesionales de salud sexual y reproductiva

en la ciudad de Valdivia. Para ello, se realiza un estudio de caso cualitativo que analiza los temas del valor de la vida emergente, los principios bioéticos, los derechos sexuales y reproductivos y la objeción de conciencia. Los resultados indican que los avances normativos respecto de la ciudadanía biológica se ven limitados por el saber médico y los valores de las y los profesionales de salud sexual y reproductiva.

Palabras clave: Derechos sexuales y reproductivos, principios bioéticos, autonomía, objeción de conciencia.

Abstract

The article analyzes the underlying concepts of life and autonomy of the discourses of sexual and reproductive health professionals in the city of Valdivia. Through a qualitative case study, it addresses the values given to emerging life, bioethical principles, sexual and reproductive rights, and conscientious objection. Results show that the medical knowledge and the normative values of the sexual and reproductive health professionals constrain the exercise of biological citizenship.

Key words: Sexual and reproductive rights, bioethical principles, autonomy, conscientious objection.

* Proyecto FONDECYT N° 1150796. "Los Derechos Sexuales y Reproductivos. Entre el Control y la Autonomía".

** Instituto de Derecho Público. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile. E mail: yzuniga@uach.cl

*** Instituto de Estudios Antropológicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile. E mail: dguerra@uach.cl

**** Antropóloga, Ayudante Investigación Proyecto FONDECYT N° 1150796. E-mail: susi.rebo@gmail.com

1. Introducción

La relación clínica, es decir, los vínculos entre pacientes y personal de salud, ha experimentado notables transformaciones en las últimas décadas. El hospital ha sido permeado por el paulatino ensanchamiento de la idea de ciudadanía. Aspectos de la vida humana que eran entendidos como parte de un destino o regularidad biológica, han empezado a concebirse como esferas de deliberación y decisión individuales, abriendo paso a la ciudadanía biológica o en el hospital (Novas y Rose 2003: 458).

Sin embargo, la ciudadanía en el hospital es altamente problemática. Como ha puesto de relieve Foucault (1993, 2003, 2010), la misma razón ilustrada en la que se enraizó la autonomía individual y la dignidad sirvió de asiento a un nuevo poder—el biopoder— dirigido a vigilar y controlar las conductas humanas, a través de los cuerpos individuales.

De ahí que el hospital haya devenido un territorio disputado por dos fuerzas. Una, vinculada al poder-saber de la medicina que reclama para sí el monopolio de las decisiones sobre los cuerpos de los pacientes (Lemm 2010: 17); y otra que reivindica la capacidad moral de cada individuo para adoptar decisiones referentes a su propia salud y vida, sin interferencia ajena.

Desde el siglo XIX en adelante, el modelo paternalista—caracterizado por la obediencia/pasividad/dependencia del paciente y por la autoridad incontestada de la decisión médica—ha predominado en la relación clínica. En las últimas décadas, las normas jurídicas han intentado democratizar dicho vínculo. La hegemonía del poder-saber médico ha debido

ceder terreno ante la tendencia expansiva de normas de derechos humanos y el desarrollo de los estatutos de responsabilidad médica. Así, por ejemplo, la ley N° 20.584 (2012) que regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud contempla el derecho al trato digno (art. 5), el derecho a la información (artículos 8 al 11), y el derecho a otorgar o denegar la voluntad para someterse a cualquier procedimiento o tratamiento de salud (art. 14). Correlativamente, impone a los prestadores de salud obligaciones de confidencialidad en relación con la ficha clínica de cada paciente (arts. 12 y 13), deberes de adecuación de lenguaje (art. 5.a), respeto de reglas de cortesía (art. 5.b), y obligaciones de suministro de información comprensible e integral (art. 8), entre otras disposiciones.

A pesar de estos desarrollos jurídicos y del creciente protagonismo de las organizaciones de pacientes en los debates sobre política pública sanitaria, la ciudadanía en el hospital es un ideal normativo que enfrenta diversos obstáculos para su consolidación. En general, la disposición anímica de los y las pacientes frente al personal de salud continúa siendo más cercana a la actitud de quien espera un acto de buena voluntad, que a la de quien ejerce un derecho o potestad jurídica (Solitario, et al, 2008). Por otra parte, el desarrollo exponencial de la objeción de conciencia, particularmente en el marco de la salud reproductiva, impone severas restricciones a la autonomía de las y los pacientes y afecta la garantía de los derechos a la vida y a la salud (Casas y Dides, 2007; Montero, 2014; Alegre, 2010).

En la medida de que las decisiones sobre la sexualidad y la reproducción femeninas han sido históricamente tuteladas, y que la producción

de discursos científico-médicos ha servido a estabilizar el orden social de género (Foucault, 1993; Boyer 2012; Llober-Valls, 2009) el examen de la relación clínica en el marco de la salud reproductiva ofrece un inmejorable caso de estudio para observar los cambios, resistencias y obstáculos en el establecimiento de una ciudadanía biológica respecto de colectivos discriminados.

Este trabajo examina los discursos de las y los profesionales vinculados a la atención de salud reproductiva sobre temas tales como los derechos sexuales y reproductivos, la vida, la autonomía sexual y reproductiva, y la objeción de conciencia; intenta trazar las nociones de autonomía y de vida que subyacen a estos discursos y ofrece una reflexión sobre los desafíos socio-normativos que involucran estos hallazgos.

2. Metodología

A objeto de conocer el discurso del personal de salud en torno al valor de la vida emergente, la autonomía sexual y reproductiva, el derecho a la salud y la objeción de conciencia, se realiza un estudio cualitativo que permite “comprender las formas en las que el mundo social es interpretado, comprendido, experimentado y producido [...] se basa en la generación de datos flexibles y sensibles al contexto social en el que se producen” (Vasilachis 2006: 25).

El método utilizado es el de estudio de casos instrumental que según Stake (2005) es un estudio en profundidad que busca comprender de modo general y, a partir de un conjunto de situaciones específicas, una situación paradójica.

La técnica de recolección de información consiste en una entrevista semi-estructurada, entendida como “una comunicación interpersonal establecida entre el investigador y el sujeto de estudio, a fin de obtener respuestas verbales a las interrogantes planteadas sobre el problema propuesto” (Canales 2006: 163-165). Este tipo de entrevista se adapta a las y los participantes del estudio, permitiendo aclarar términos, identificar ambigüedades y temas emergentes.

La pauta de entrevista semi-estructurada está compuesta de 5 ítems y 29 preguntas formuladas a partir del objetivo del proyecto y del marco teórico, a saber: Derecho a la salud, autonomía y control sexual y reproductivo, objeción de conciencia, aborto y valor de la vida. Las entrevistas son grabadas con el consentimiento de cada uno y una de las participantes del estudio y tienen una duración entre 60 a 90 minutos aproximadamente. Las grabaciones son transcritas en su totalidad. Las respuestas son sometidas a análisis de contenido, es decir, una técnica de carácter interpretativo que a partir de ciertos datos genera inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse al contexto donde tienen lugar los mensajes y sus significados (Krippendorff 1990). La información es codificada en base a categorías de análisis derivadas de los objetivos y marco teórico.

Esta entrevista es aplicada antes de la entrada en vigencia de la Ley Núm. 21.030 que Regula la Despenalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo en Tres Causales (Ley Núm. 21.030 de aquí en adelante) y la Norma Técnica Nacional de Acompañamiento y Atención Integral a la Mujer que se Encuentra en Alguna de las Tres Causales que Regula la Ley Núm. 21.030 (Norma Técnica de Acompañamiento y

Atención Tres Causales de aquí en adelante). Cabe mencionar que antes de la entrada en vigencia esta normativa, no existía ninguna disposición jurídica que regulara, de manera explícita, la objeción de conciencia.

Los criterios de rigor considerados son la credibilidad o criterio de verdad, esto se refiere al grado en que los resultados dan cuenta de una realidad o situación dada. En este caso,

el criterio de credibilidad se asegura a través de la transcripción fidedigna de las entrevistas y la triangulación de investigadoras. La confirmabilidad o auditabilidad del estudio se basa en la descripción de las y los participantes, uso de grabaciones y transcripciones fieles a sus dichos.

Las y los participantes son profesionales del área de salud gineco-obstetrica, a saber, matronas

Tabla 1: Datos Profesionales Consultados.

PROFESIÓN	AÑOS DE SERVICIO	SECTOR DESEMPEÑO
Obstetricia y Puericultura	20	Público
Obstetricia y Puericultura	20	Público
Obstetricia y Puericultura	5	Público
Obstetricia y Puericultura	5	Público
Obstetricia y Puericultura	3	Público
Obstetricia y Puericultura	3	Público
Ginecología	28	Público/Privado
Ginecología	16	Público/Privado
Ginecología	41	Público/Privado/ Académico
Ginecología	34	Público/Privado/Académico
Ginecología	10	Público/Privado/Académico
Obstetricia y Puericultura	20	Público/Académico
Obstetricia y Puericultura	20	Público/Académico
Obstetricia y Puericultura	20	Público/Académico
Obstetricia y Puericultura	5	Público/Académico
Obstetricia y Puericultura	3	Público/Académico
Obstetricia y Puericultura	20	Privado
Obstetricia y Puericultura	2	Académico

Elaboración propia.

y matrones y ginecólogas y ginecólogos del sistema de salud público, privado y académico de Valdivia, región de Los Ríos. La muestra es no probabilística, es decir, el muestreo se realiza tanto por conveniencia, o sea se selecciona una muestra de la población por el hecho de que sea accesible, como a través de la técnica bola de nieve; técnica en la que las y los participantes mencionan a nuevos participantes entre sus conocidos. Este tipo de muestra no es representativa y, por lo tanto, no permite los procesos de generalización. En ese sentido, las y los participantes son seleccionados al azar a partir de un catastro de profesionales de la ciudad de Valdivia y alrededores y por bola de nieve.

La muestra corresponde a 18 profesionales de salud, a saber, 12 matronas y 1 matrón; 3 ginecólogas y 2 ginecólogos¹, quienes se contactan a través de correo electrónico y, en algunos casos, vía teléfono celular. Algunas de las personas son entrevistadas en sus lugares de trabajo y otras – a petición de ellas- en un lugar externo. El número de entrevistas realizadas permite cumplir con el criterio de saturación de la información, es decir, cuando “la información recogida resulta sobrada en relación con los objetivos de investigación. Esto es, nuevas entrevistas no añaden nada relevante a lo conocido” (Vallés 2009: 68).

A todas y todos los participantes se les entrega un consentimiento informado indicando el objetivo del estudio, el destino de la información y asegurando su privacidad, anonimato y resguardo de identidad, por ello, se utilizará un código que indica el número de la entrevista y

¹ Entre abril 2017 y enero 2018, se contacta 64 profesionales -33 matronas y matrones y 31 ginecólogas y ginecólogos- de Valdivia y alrededores. Solo los 18 profesionales mencionados responden a la solicitud de contacto.

profesión². Asimismo, es necesario mencionar, que la grabadora se apaga cada vez que es solicitado.

3. Resultados

Los discursos de las y los profesionales vinculados a la atención de salud reproductiva sobre los temas que nos ocupan en este artículo se entreveran en concepciones de salud y enfermedad “cargados de connotaciones valóricas” (Lolas y Outomuro 2006: 104) construidos social e históricamente.

En las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI, la sexualidad y la reproducción emergen como ámbitos de preocupación de las ciencias sociales, medicina y la política, así como menciona Petchesky (2009: 9) “el sexo es siempre algo político’ y su politización involucra establecerlo en los límites entre lo ‘bueno y lo malo’ basado en una jerarquía de valor sexual en la religión, en la medicina, en las políticas públicas y la cultura popular”.

En ese contexto, surge la noción de derechos sexuales y reproductivos asociados al ejercicio de la ciudadanía biológica vinculada a los movimientos de mujeres y de diversidad sexual. Ese ejercicio busca “refundar la relación entre lo público y privado” (Miles 2016: 11), enfatizando en la libertad de todas las personas de decidir sobre aspectos asociados a su sexualidad y reproducción sin coerciones ni violencia.

² Con la finalidad de resguardar la identidad de las y los profesionales que participaron en el presente estudio, se realiza la sustitución de sus nombres por un código que contempla E=entrevista, Número= indica el orden de entrevista y Profesión = M matrón/a y G ginecóloga/ginecólogo según corresponda.

Derechos sexuales y reproductivos. Concepto y contenidos

El análisis de la información en relación a los derechos sexuales y reproductivos se desagrega en dos aspectos: los derechos reproductivos, por un lado y los derechos sexuales, por el otro. Para la gran mayoría de las y los participantes, los derechos reproductivos consisten en una libertad individual (habitualmente de cada mujer) de decidir, sin interferencia ajena, si se desea tener hijos, su número e intervalo. Comprenden ciertos elementos consustanciales para su ejercicio, como la posibilidad de usar métodos anticonceptivos y contar con información relevante:

(...) respecto a los derechos reproductivos, se puede decir que son los derechos de cada persona de poder decidir en qué momento nos vamos a reproducir, con qué espacio, con qué espaciación vamos a tener hijos, si nos reproducimos o no, con quién, cuándo y recibir toda la información necesaria para realizar el control de natalidad, obviamente regular esto mediante información y acceso a los métodos anticonceptivos (E3M).

Esta manera de conceptualizar los derechos reproductivos guarda similitud con las primeras formulaciones jurídicas internacionales, las que se focalizaron en la autonomía procreativa y en las políticas de anticoncepción (p. ej. Proclamación de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos de Teherán, de 1968) y la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, de 1979). El acceso a la información relevante fue incorporado, en la década de los 90, por el Programa de Acción de la Conferencia sobre Población y Desarrollo (Cairo, 1994) y la Declaración de Pekín (1995). Estos últimos instrumentos internacionales han precisado que los derechos reproductivos incluyen, además, el derecho a acceder a prestaciones de salud reproductiva sin sufrir discriminación,

coacciones ni violencia, la promoción de la igualdad de género, y la atención especial de las necesidades de la población adolescente en materia de enseñanza y de servicios de salud reproductiva. Tales dimensiones normativas, vinculadas a los principios de no discriminación y de justicia, no aparecen mencionadas por las y los participantes del estudio, como elementos constitutivos de los derechos reproductivos. Tampoco se menciona la posibilidad de optar por la desmedicalización del embarazo y/o el parto, o de determinar las condiciones de este último (por cesárea, con o sin epidural etc.)

Se menciona, en relación a la práctica profesional, la existencia de vínculos con otros derechos o principios normativos, tales como el derecho a la privacidad y la confidencialidad; el derecho a la vida o el respeto a la dignidad. Sin embargo, es necesario precisar que las y los entrevistados en sus discursos no hacen diferencia entre los principios jurídicos que rigen la atención de salud y los principios bioéticos.

Los significados atribuidos a los derechos sexuales por las y los participantes son variados. Si bien la gran mayoría considera que estos derechos protegen la autonomía sexual, es decir, consisten en la facultad de tener relaciones sexuales libres de coerción; algunas respuestas remiten al placer sexual, a la orientación sexual o a la identidad de género, por ejemplo, una de las entrevistadas sugiere: “cada persona puede ejercer su vida sexual de la manera que quiera, en cuanto a género, frecuencia, gustos, etc.” (E9G).

Principios que rigen la atención de salud reproductiva

De acuerdo con las y los entrevistados, la práctica profesional debe sustentarse en

un amplio crisol de principios. Este abanico comprende tres de los cuatro principios éticos básicos de la biomedicina, esto es, la autonomía, la beneficencia y la no maleficencia. A estos principios bioéticos se suman principios de naturaleza jurídica, tales como el acceso a información completa y veraz, la confidencialidad, el respeto a la dignidad o la no discriminación, la educación, la neutralidad y la oportunidad de la atención. Los principios de autonomía, acceso a información completa y veraz y confidencialidad son los que acumulan más menciones. La prelación o importancia de cada uno de ellos varía entre las y los participantes. Así por ejemplo, una de las entrevistadas señala

(...) primero la confidencialidad absoluta, segundo que la veracidad de los hechos, o sea de la información, lo ideal es que esto sea absolutamente confidencial, personal, ya, y sin ninguna presión, o sea yo cuando veo pacientes, si el paciente decide contarme algo, me lo cuenta y está entre el paciente y yo (E6G).

En otro caso se hace referencia a que:

El principio máximo es el bienestar (...) el beneficio del paciente y dejarle a libre elección, en base a información fidedigna, más actualizada, la mejor que se le pueda entregar y que el paciente elija, bajo su criterio (E3M).

La autonomía reproductiva. Concepto y límites

La autonomía reproductiva, en todos los casos, es definida como libertad de decidir y escoger, sin coerción externa, como lo expresa una de las participantes del estudio: “es la libre elección, la posibilidad de libre elección y de decisión” (E6G).

Para la mayoría de las y los profesionales entrevistados, la autonomía reproductiva no está

condicionada por el sexo o por la orientación sexual de cada paciente. En el caso de menores de edad y en supuestos de discapacidad mental, se reporta la existencia de algunas restricciones jurídicas a respetar por el personal de salud (reglas de autoridad parental e interdicciones) y la existencia de ciertas prácticas contrarias al principio de autonomía:

Bueno (...) nunca han tenido hijos, pero no llegan a esterilizarse ellas, a ellas sí se les violenta su derecho a la autonomía porque la que decide ahí es la mamá, niñas con síndrome de Down, niñas con [pausa] alguna secuela de un accidente vascular o una meningitis, la opinión de ellas no vale (E18M).

Pese a la importancia que las y los participantes del estudio le confieren a la autonomía reproductiva, reconocen que esta tropieza con múltiples obstáculos o límites en la práctica clínica. Uno de ellos se relaciona con la configuración del discurso científico-médico como un discurso totalizador. Foucault (2003) explica que la medicina moderna ha dotado a los procesos biológicos que ocurren al interior del cuerpo humano de una existencia propia, que puede abstraerse de las características identitarias del paciente. Por consiguiente, la verdad clínica es susceptible de ser develada únicamente por quien posee una mirada técnica capaz de ver, aislar e identificar lo que hay de normal y de anormal en un conjunto de cuerpos; y requiere, en contrapartida, la evicción del punto de vista del paciente. En esa verdad reside no solo la capacidad de curar, sino también la capacidad de normar la vida de otros.

Las y los pacientes son el objeto de los discursos científico-normativos. En consecuencia, su participación en los procesos de construcción y aplicación de estos discursos, se vuelve disruptiva:

La gran parte de las normativas ligadas a la reproducción y la sexualidad se basan en la decisión médica, decisión terapéutica, en cómo orientar este tipo de decisiones a lo que es clínico básicamente, pero (...) no hay apartados que digan cómo entregar información al paciente, o dar la oportunidad que las pacientes decidan o tomen decisiones, sino que está súper estipulado, como protocolo, qué cosas seguir, paso a paso, como; se trata de esta forma; se maneja de esta forma; indico tal y tal medicamento, pero en ningún punto se establece la participación del paciente, de la usuaria en su propia salud (E11M).

La autonomía reproductiva también puede resultar limitada debido a la sustitución de la voluntad de las/los pacientes por la decisión del personal de salud, como refiere una de las entrevistadas:

En los derechos sexuales y reproductivos existen normativas que dicen que se le debe ofrecer a la usuaria, se le debe entregar la autonomía de decisión, se le debe atender propendiendo a su, resguardar integridad física y emocional en el lenguaje y en la forma. ¿Cuál es el problema? que eso es una norma y todas las normas tienen que ser llevadas a la práctica por personas y ahí es donde se puede romper esto que está normado, esto está escrito, pero la persona que atiende es quien le pone el sello personal y ese sello puede romper muchas veces el derecho de estas personas a recibir una atención bajo esas condiciones (E16M).

En suma, el ejercicio de la autonomía se ve obstaculizado por una “cultura médica” que se resguarda en una autoridad dada por el saber científico-médico.

Desde la mirada del sistema hoy en día todavía nosotros estamos en pañales en permitirles a las personas ejercer su derecho, nos cuesta, nos cuesta, nos cuesta como funcionarios de salud, nos cuesta como funcionarios en todo ámbito [pausa] ahora qué es lo que nosotros podemos hacer, ofrecerles alternativas, entonces desde mi mirada nos falta todavía el ser capaces de entregarle el derecho al otro y dejar de ser nosotros quienes decidimos por ellos, porque como sabemos más, creemos que sabemos más (E16M).

Un segundo grupo de límites se refiere a la falta de información adecuada. Para la gran mayoría

de las y los participantes, la calidad y la cantidad de la información de la que dispone cada paciente son determinantes en la formación de una voluntad libre y autónoma.

Yo considero que algo importante es la información completa, bajo esa condición creo que una persona podría ejercer completamente la autonomía, también bajo un cuidado específico y completo, que tenga un profesional que la acompañe y que le otorgue el cuidado necesario, que a veces una persona por, no estar inserta en el área de la salud por ejemplo, pueda dárselo por sí misma (E11M).

La calidad de la información remite siempre a la *expertise* clínica de quien la suministra. La cantidad de información no se vincula a un criterio único, se utilizan adjetivos variados tales como completa, íntegra, necesaria o suficiente. Sólo en un caso se menciona la necesidad de que la información sea transmitida en términos respetuosos a los y las pacientes y comprendida por ellos y ellas:

En el caso de un profesional transmitir la información correcta y clara, ojalá no referirse nunca a menos que la otra persona, digamos, que sea receptora de información tenga mucho nivel educacional, siempre referirme en términos muy sencillos, quizás explicar siempre con las palabras que corresponden, pero siempre bajar la información a la persona que uno le está entregando los datos que sé yo la información de lo que sea, o de la atención que se le va a brindar, o el plan que se va a seguir con esa persona desde que ingresa a un hospital por ejemplo (E14M).

En las sociedades modernas, el conocimiento científico traza los criterios de verdad y falsedad respecto de la sexualidad y la procreación, reemplazando la *ars erotica* por la *scientia sexualis* (Foucault, 1993). Transmitido a la población, a través de la educación y la consejería clínica, permite erradicar mitos. Así lo sugiere uno de los entrevistados:

(...) para nosotros es súper importante que la mujer tenga autonomía, pero que a la vez estén informadas digamos de lo que va a ocurrir, o sea hoy en día hay mucha

información disponible en todas las redes sociales, en la televisión, en los medios de comunicación, en general, y eso puede llevar a información errónea, incorrecta, con mitos, sin mitos y que son necesarios siempre aclararlos con las mujeres (E13M).

En términos similares se pronuncia otra participante del estudio:

(...) cuando tienen la información necesaria y desde nosotros, desde los centros de salud, desde lo más cercano que tienen, con todo lo que ello implica, (...) hay que evitar el tema de los mitos entonces (...) la autonomía se genera con información, con educación, con consejería (E3M).

La información es vista siempre como un vector de la autonomía y no al revés. La posibilidad de que la entrega de información sea utilizada como una herramienta de coerción no resulta evocada explícitamente. Sin embargo, la tensión emerge a propósito de los eventuales desacuerdos entre la decisión de la paciente y la del personal de salud, algunas veces, revelando la sobreutilización de la consejería como herramienta de presión:

Yo en este caso particular, respeto la opinión de la usuaria y le explico que voy a dejar explícito en su ficha clínica su decisión (...), considerando que puede tener algún, algunos riesgos (...), excepto si, evidentemente, este riesgo (...) es riesgo para su salud vital. Que en caso de riesgo para su salud vital, yo generalmente recurro a algún otro profesional de mi misma línea de manera que refuerce la consejería para ver si existe una forma de abordaje diferente que pueda digamos, a la usuaria permitirle tomar una decisión diferente (E15M).

Otras veces, la información constituye una herramienta al servicio de modelos de alta institucionalización del parto (Goberna 2010: 102-103), particularmente presentes en países subdesarrollados, como Chile. El recurso discursivo al papel del feto como destinatario de asistencia, es utilizado en el marco de la entrega de información para vencer las resistencias de las gestantes:

(...) en realidad si nosotros partimos por decir que uno de los pilares fundamentales de la atención de salud de una mujer es la autonomía hay que respetarla, pero también ese respeto va de la mano, dependiendo de uno, de donde esté parado en ese momento, en los diferentes niveles de atención de salud, ya sea en el primario, secundario, terciario, donde muchas veces uno tiene que comenzar a transar con la mujer, en el nivel terciario donde se presentan las urgencias médicas, donde, a pesar de que están los derechos sexuales uno tiene que hacerle ver a la mujer de que está la urgencia de por medio, y que hay un feto de por medio, hay un hijo de por medio y las mujeres lo entienden muy bien, ahora no sé trata de imponerle nuestra visión, sino que informarla (E13M).

Un tercer grupo de limitaciones de la autonomía procreativa se refiere, entonces, a los conflictos materno-fetales. Una de las consecuencias del proceso de medicalización y tecnificación del parto, que viene desarrollándose desde la segunda mitad del siglo XX, es el abandono de una visión de unicidad del embarazo y su reemplazo por una visión dualista. Para esta, el embrión/feto es un paciente, tanto como la gestante, y los intereses de uno y otra se tornan independientes e, inclusive, contradictorios. Así pueden surgir los conflictos materno-fetales entendidos como situaciones en que las acciones u omisiones de la gestante pueden provocar daño actual o potencial al embrión o feto (Goberna 2010; Briozzo et al, 2013). A menudo, los y las profesionales de la salud perciben que en estos casos existe una colisión entre el principio de beneficencia —que protege en este caso al feto— y el principio de autonomía.

Cabe mencionar que estos conflictos materno-fetales aparecen elaborados por los y las participantes del estudio, la mayor parte de las veces, como ejemplos concretos y no como limitaciones abstractas al principio de autonomía. Sus soluciones son, por consiguiente, variadas.

En unos casos, el conflicto se resuelve apelando a técnicas jurídicas de control y disciplinamiento, de naturaleza extrahospitalaria:

Cuando hay un embarazo de por medio nosotros podemos recurrir a interponer un recurso de protección para el feto en útero y ese recurso de protección implica hacer un procedimiento legal, el médico dice: 'sabe que yo no la puedo dar de alta, lo siento, yo lo que tengo que hacer es informar', y se hace una, a través de jurídica del hospital, una nota que establece diagnóstico de la paciente, cuáles son los riesgos que ve el médico y se envía a tribunal, tribunal determina a la señora, la señora se va igual tú comprenderás que nosotros no tenemos carabineros para amarrarla y dejarla acostada en la cama, ella se va igual, pero carabineros tiene que ir con la orden del juez - que emite después de este informe - a buscarla eventualmente y traerla de vuelta al hospital, y así las veces que ella se quiera ir tenemos nosotros que informar a tribunales y por supuesto ingresa todo un proceso que también es bien engoroso (E16M).

En otros casos, implica acudir a los Comités de Ética intrahospitalarios:

Hay 2 tipos de comité de ética en el hospital, el comité de ética asistencial y el comité de ética para estudios de investigación ya, cuando se produce ese tipo de dilema (...) cualquiera que sea, tú dices esta mujer se está perjudicando ella, su embarazo o está perjudicando a su hijo por ejemplo, porque no quiere seguir una indicación que tal vez es recomendable uno puede elevar una solicitud al comité de ética para que defina el tema, me entiendes, o sea tú pides ayuda a terceros, a un comité de ética que existe en todos los hospitales (E8G).

Finalmente, el conflicto materno fetal puede resolverse mediante una objeción de conciencia, a condición de que la creencia invocada por las y los profesionales de salud objetores sea, precisamente, el bienestar del feto. Sobre este asunto se volverá en la sección correspondiente.

Gran parte de la literatura contemporánea señala que las discusiones éticas en torno al aborto se vinculan, por un lado, al valor moral de la vida humana prenatal y a los principios de

autonomía y dignidad (Dworkin, 1993; Lolas, 1998; Zúñiga, 2018). La posición en contra del aborto afirma que existe una continuidad entre el óvulo fecundado y un ser humano nacido, de suerte que no existe diferencia moral relevante entre ambos estadios de la vida humana, mientras que la defensa liberal del derecho de las mujeres a abortar considera que el nacimiento—el hito que determina la existencia legal de una persona—o algún momento posterior al primer trimestre de embarazo, marca una línea divisoria moralmente significativa en lo concerniente a la tutela de la vida humana (Singer, 1995). En consecuencia, las nociones de vida humana y de persona aparecen comúnmente entrelazadas en los discursos en contra o a favor del aborto, operando como correlativos. Es importante precisar que, en las sociedades modernas, la idea de persona equivale a la individuación, es decir, al hecho de ser un sujeto de derecho.

Los resultados del estudio muestran que entre los y las profesionales participantes existen múltiples significados atribuidos a la noción de vida y lo propio ocurre respecto de la idea de persona. No existe una correlación nítida entre los primeros y los segundos.

Para la gran mayoría, la vida es concebida como un acontecimiento social, una biografía, y no sólo como un proceso biológico. Así, por ejemplo, una de las entrevistadas sugiere que: "la vida es el hecho de poder existir, el reaccionar frente a tantas cosas, a lo que te pasa día a día, es toda una historia, entonces es como tan amplia" (E2G). Otra, al preguntarse "¿qué es la vida para mí?", señala:

Es formar parte de algo, formar parte de un todo, de una familia, de un hogar, de una sociedad y poder tú, a través de tu crecimiento y desarrollo poder desarrollarte como persona y poder beneficiarte de eso (E1M).

Los descriptores de la vida humana, se vinculan, en general, a la conciencia, la voluntad, la búsqueda de un propósito o la independencia. Estos elementos permiten distinguir la vida humana de la existencia de cualquier otro ser viviente:

La vida desde el punto de vista biológico es una serie de procesos bioquímicos que se desarrollan en un ser que es capaz de reproducirse, eso para mí es la vida, es lo más básico, pero la vida humana ya cambia, porque en la vida humana tienes otros aspectos muy fundamentales, no es cierto, que dependen de la capacidad de razonar, de decidir, de aprender, de incorporar experiencias, ideas y desarrollarse desde el punto de vista personal humano, etc., social, o sea es muy distinta la definición de vida, así en seco a vida humana (E7G).

Hay participantes que atribuyen al hecho social/biológico de vivir una dimensión normativa, es decir identifican la vida, en sí misma, con el derecho de estar vivo: “bueno la vida es el valor y el derecho más inalienable que tenemos, ya, porque a partir de eso somos personas, o sea, es un derecho” (E17M).

Algunas y algunos entrevistados adscriben a una posición en la que no existe diferencia moral significativa entre un organismo biológico de naturaleza humana y una persona: “es que siempre es persona, o sea un organismo biológico humano, por el hecho de ser humano es persona” (E5M).

Sin embargo, la gran mayoría identifica la existencia de una variedad de puntos de vista, tanto desde una perspectiva ético-religiosa como científica. Estos puntos de vista se relacionan siempre con el momento moralmente relevante para transformarse en persona o sujeto de derechos. Por ejemplo, para uno de los entrevistados:

(...) ese es un tema más bien filosófico que científico, hay distintas apreciaciones, desde gente que dice desde el

momento de la concepción, pero no es la postura, esa es la postura más bien religiosa, a esta postura más filosófica o científica que dicen que sería una vez que el feto ya tiene conformado su cerebro, que sería alrededor de las 14 semanas, entonces ahí, depende a quién le preguntas o quien investigue (E7G).

La distinción entre persona *en potencia* (es decir, como posibilidad de ser) y persona *en acto* (el ser mismo) es evocada reiteradamente, aunque no alude siempre a los mismos hitos. A veces la idea de persona *en potencia* remite a la fecundación:

(...) biológicamente hablando, yo creo que al momento que los gametos son, de la especie humana, se puede considerar que al menos ese ser biológico es potencial persona, potencial persona, pero yo creo que finalmente va a ser persona cuando exprese, no es cierto, desde su potencial digamos ya desarrollado, su forma de ser en el fondo (E8G).

Y, en otros casos, se refiere al nacimiento. Así lo sugiere una entrevistada: “yo creo que cuando nace es una potencial persona” (E9G).

La noción de persona *en acto* es comprensiva también de un crisol de criterios. Uno de estos criterios es la viabilidad, es decir, la posibilidad de sobrevida que tiene el feto y que plantea un límite, en el discurso de la mayoría de las y los entrevistados, a la eventualidad del aborto en términos generales.

Desde mi punto de vista (...) desde su nivel de desarrollo biológico en el fondo, por lo tanto desde mi punto de vista el desarrollo biológico cerebral o nervioso sobre las 20 semanas, o sea eso para mí es como clave digamos, y por lo tanto la posibilidad que tiene ese ser vivo de desarrollarse como ser humano posterior digamos (E15M).

Otros criterios mencionados son el nivel de desarrollo neuronal como indicador del inicio de funciones humanas complejas, a saber:

(...) para mí cuando todas las conexiones neuronales en sí logran transmitir y aparte de eso interpretar toda la información que arroja el resto de sistemas que están fun-

cionando. [...] por ejemplo sobre 35 semanas donde ya la transmisión nerviosa de sensaciones en el útero incluso, comienza a conectarse con partes del cerebro que lo racionalizan, hacen sentir sensaciones, emociones, etc. (E11M).

La independencia biológica es un factor que permite definir a la persona, así lo sugiere una de las entrevistadas: “yo creo que cuando puede vivir de manera independiente, cuando no depende al menos biológicamente de otra persona” (E10M).

Esto se complementa con la consideración de la separación material entre feto y gestante, por ejemplo:

Ahora si tú me dices cuándo es persona, es persona cuando ya nació, cuando ya tiene relaciones, antes no es persona, es un embrión, un ente que tiene la potencialidad de desarrollarse, pero persona ya es cuando tiene desarrollo con otros, cuando logra desarrollarse (E6G).

Un último criterio señalado por las y los entrevistados es la conciencia del yo, a saber:

Según yo lo consideran persona desde el momento en que nace, pero yo creo (...) puede ser desde el momento en que tenga un poquito más de conciencia, tú mucho no te acuerdas cuando eres un bebé, entonces cuando tú empiezas a tener recuerdos, a tener vivencias o a tener más opinión puedes desenvolverte más como persona, pero no sé por ahí (E18M).

Cabe mencionar que la persona no solo es el resultado de la reunión de ciertos requisitos intrínsecos, también puede ser el producto de un acto social de singularización de carácter simbólico (es decir, por la palabra). En esta concepción, la individuación se produce cuando un ser humano es dotado de un nombre, una identidad registral o, inclusive, mediante el bautizo:

desde que está en el útero, es una personita que vive, que siente, que escucha, responde a lo que tú le dices, que tiene nombre, las mamás le ponen nombre, que generan un vínculo, forma parte de algo (E1M).

Es de destacar que, de acuerdo con esta perspectiva, la singularidad no proviene de una cualidad inherente al ser humano (en este caso del embrión/feto) sino que es transmitida por otro, cuya singularidad, a su vez, no está en duda (Boltanski 2004: 78).

Objeción de conciencia: concepto, fundamento y estructura

La discusión acerca de la objeción de conciencia en Chile ha estado asociada principalmente a los temas de salud reproductiva (Figueroa 2016, Montero, 2014). Esta discusión tomó fuerza a partir de la presentación del proyecto de despenalización de la interrupción del embarazo en tres causales (21 de mayo 2014), se renovó con motivo de la impugnación ante el Tribunal Constitucional del referido proyecto y se ha extendido a lo largo del accidentado intento de establecer una regulación administrativa para la objeción de conciencia. En efecto, el gobierno saliente de Michelle Bachelet dictó un primer protocolo sobre objeción de conciencia³, que fue reemplazado por otro protocolo dictado por el gobierno de Sebastián Piñera.⁴ Este último fue declarado ilegal por la Contraloría General de la República⁵. Finalmente, se dictó el Reglamento N° 67 para ejercer objeción de conciencia según lo dispuesto en el art. 119 ter del Código Sanitario (en adelante; ROC).

Desde el punto de vista de la política de atención de salud, el debate sobre la objeción de conciencia ha tenido, como eje principal, su alcance y su relación con los principios bioéticos que dirigen la práctica médica. En las siguientes

³ Resolución Exenta N° 61, de 22 de enero de 2018.

⁴ Resolución Exenta N° 432, de 22 de marzo de 2018

⁵ Dictamen 011781N18, de 09 de mayo de 2018

líneas se abordará esta cuestión, con base en los discursos recopilados en este estudio, los que fueron recogidos con anterioridad a la vigencia de la ley, sus protocolos intermedios y del ROC antes mencionado.

Concepto de objeción de conciencia

A pesar de que al momento del estudio la objeción de conciencia no se encontraba regulada en el ordenamiento jurídico chileno, las y los participantes del estudio hacen referencia a una serie de acciones en la práctica médica que remiten a casos en los que un procedimiento de salud reproductiva podría no ser suministrado por ser incompatible con las creencias de los o las profesionales.

Jurídicamente la objeción de conciencia puede entenderse como “aquella figura que permite al individuo negarse o rehusarse a cumplir una obligación jurídica, cuando la actividad correspondiente signifique la realización de conductas que pugnan con sus convicciones íntimas” (Pardo 2006: 56).

Los discursos recogidos dan cuenta de que la mayoría de las y los entrevistados - a excepción de 3 profesionales – tienen conocimiento sobre la objeción de conciencia. Sin embargo, sus opiniones muestran una diversidad de aproximaciones a su ejercicio.

El concepto de objeción de conciencia, en general, está asociado a un acto que busca resguardar la integridad o menoscabo moral, por ejemplo:

(...) es como, cuando uno tiene impedimentos morales, no es morales, no sé si es morales la palabra, o éticos, que no van de acuerdo con sus creencias o deja de hacer algo, o evita hacer algo por lo mismo (E1M).

Es considerado un derecho humano, asociado a la libertad de pensamiento y religión, y que sustenta el derecho a la inacción. De esta manera, uno de los informantes refiere que la objeción de conciencia:

(...) es como la libertad que yo tengo de no actuar, principalmente en un procedimiento, cuando ese procedimiento va en contra de mis principios éticos, éticos y/o morales, principalmente por ahí (E5M).

Asimismo, otra entrevistada plantea:

Lo que podría entender, como en simples palabras, es el no realizar una atención o no prestar una atención por mis creencias personales, como te decía al principio, sean religiosas, sociales, qué se yo. (E14M).

Un aspecto importante para considerar es que la negación a realizar un determinado procedimiento médico tiene relación con no obedecer un mandato normativo considerado injusto, en ese sentido, como lo plantea Rawls (Cit. en Figueroa 2016: 154) “la objeción de conciencia es una forma de desobediencia al derecho que consiste en oponerse a cumplir un mandato legislativo o una orden administrativa”. Así se expresa en la siguiente cita: “bueno la objeción de conciencia es en el fondo negarse a una normativa, algo que impone una autoridad, no sé, por un tema ético, moral, religioso” (E15M).

En varias opiniones se observa que el proceso de objeción de conciencia es unipersonal y autónomo, es decir, que compete sólo la decisión del o la profesional involucrada. Sin embargo —en algunas entrevistas— se da cuenta que esa autonomía tiene ciertos límites asociados fundamentalmente al rol profesional entendido como de servicio y a los principios bioéticos que lo ordenan, especialmente de beneficencia y no maleficencia. Por ejemplo:

Yo creo que en ese sentido uno tiene que separar lo que es su propio pensamiento de lo que es el ejercicio profesional, uno no está aquí para influir de acuerdo a sus pensamientos, sino que está en una labor de servicio público y de servicio al prójimo, si no es servicio público servicio al prójimo y no para imponer sus propias creencias, por lo tanto creo que yo los valores personales o las creencias personales están para tú quehacer personal y, por lo mismo, es que yo pienso que la objeción de conciencia tiene que ser un tema bastante restringido no puede ser muy generalizado (E7G).

Solo una de las y los entrevistados sugiere que la objeción de conciencia debe contemplar un proceso de reflexión personal que permita definir las razones para objetar, a saber:

(...) para mí la objeción de conciencia implica que uno debería hacer una revisión interna y ver en realidad por qué objeto, por qué no estoy de acuerdo (...) la objeción de conciencia es porque mi conciencia dice que esto no es lo correcto y está basado en valores, en historias de vida de cada uno y en la vida que uno lleva en el fondo (E16M).

Aunque el ROC no condicione el ejercicio de la objeción de conciencia a la justicia de las razones invocadas por quien desea incumplir la obligación legal o administrativa, en la literatura jurídico-filosófica la legitimidad de esas razones constituye un debate central (Figueroa 2016, 155; Alegre 2010).

Por otra parte, para la gran mayoría de las y los participantes del estudio la objeción de conciencia expresa un conflicto entre el derecho del o la profesional a objetar y el derecho del o la paciente a decidir. Por ejemplo, una entrevistada señala:

(...) porque cuando estamos hablando (...) de hecho las 3 causales del aborto, de la despenalización del aborto ni siquiera tiene un poco que ver, siento yo, con que la persona diga 'yo no quiero tener este hijo' (...) y si siento que la persona que está al otro lado, que es el profesional, como yo creo en la auto gobernanza digamos y en el ejercicio de los derechos y el respeto a los derechos de

las personas, los profesionales también (...) son sujetos a eso, de que se les respeten sus derechos digamos (E17M).

No obstante, el derecho del objector encuentra límites en los principios éticos de beneficencia y de no maleficencia, los que configuran la prestación de salud como un acto de servicio. En los discursos examinados, el primero de estos principios se asocia implícitamente al servicio de Otro, quien debe ser informado y educado para el ejercicio de sus derechos. El principio de no maleficencia, es decir, evitar y reducir al mínimo el riesgo y daño para el afectado (Lolas y Outomuro 2006) genera, a su turno, la obligación moral de evitar las repercusiones negativas que la objeción de conciencia acarrea para las y los pacientes. Sin embargo, estos principios, que debieran considerar especialmente la opinión de estos últimos, en la práctica sólo toman en cuenta la perspectiva del o la profesional, quien tiene la autoridad otorgada por su saber.

Para las y los profesionales entrevistados, el principio de no maleficencia se expresa de forma diferencial en los distintos niveles del sistema de salud en el que se desempeña el o la profesional, a saber, primario, secundario y terciario⁶. Esto es consistente con lo dispuesto en el Protocolo sobre Acompañamiento y Atención Integral a la Mujer que se encuentra en alguna de las tres causales que regula la ley 21.030 (2018). En este reglamento—que no regula la objeción de conciencia— se distinguen procedimientos

⁶ La organización del sistema de atención en salud en Chile distingue tres niveles: Atención Primaria de Salud, que representa el primer nivel de contacto de las y los individuos, la familia y la comunidad con el sistema público de salud, brindando atención ambulatoria; Secundaria, que corresponde a atenciones y procedimientos de especialidades ambulatorias, alimentados de solicitudes de interconsultas generada principalmente de Atención Primaria y de otras especialidades y Terciaria que comprende la atención de urgencia hospitalaria y la atención cerrada de Hospitalización, en el cual son incluidas las intervenciones quirúrgicas complejas.

y acciones vinculados a la interrupción del embarazo, asociados a cada uno de esos tres niveles de intervención.

En el caso de nivel primario, se plantea, como condición para formular objeción de conciencia, la existencia de otros recursos profesionales que aseguren la derivación oportuna. Esto se expresa principalmente en el discurso de matronas y matrones que se desempeñan en Atención Primaria de Salud (APS), a saber:

Yo derivo e informo a las pacientes también, no es que las derive porque si nomás, en general todas entienden. A veces yo tengo a mi otra colega al frente, le digo, hablo con ella y si me dice 'mándala para acá' y la mando altiro, y ellas igual entienden eso, en general es así como rápido. Ahora si estoy sola, justo sola, sola y no hay ninguna otra colega, le tengo que decir que venga otro día, pero yo hago todo el trámite, yo me contacto con mi colega, le pido la hora, me aseguro que ella la vaya a ver, no la dejo en el aire, así como ya vaya y pida hora con otra colega, no (E1M).

En el caso del nivel terciario, es decir, centros de alta complejidad, la derivación es más difícil, pues la disponibilidad de recursos profesionales es más escasa, debido a la alta especialización. En esta situación, la objeción de conciencia se tensiona con el principio bioético de no maleficencia en los casos de riesgo de morbilidad o mortalidad del paciente.

(...) si estoy en un lugar aislado donde soy la única persona que puede hacer el procedimiento, puede acompañar este procedimiento, ese derecho de objeción de conciencia no puede estar sobre el derecho de la otra persona, o sea tendría que en ese caso extremo saltarme la objeción de conciencia, porque tampoco es absoluta, también tienen que haber ciertos matices, respecto a cuándo y lamentablemente no voy a poder optar por esta objeción, porque (...) soy la única persona que puede estar en ese procedimiento, no hay otros profesionales de salud, la paciente, no sé, está en peligro de muerte, o sea no puede ser absoluto, en ese caso claro que no, pero mientras esté la opción de que alguien me reemplace, de que exista alguien que no tenga la misma objeción, yo no creo que debiera haber ningún problema (E12M).

En algunos casos, se desprende una relación implícita entre la objeción de conciencia y el principio bioético de la justicia, entendido como la distribución ecuánime de los recursos, derechos y obligaciones y que debe ser respetado por cada una de las partes (Lolas y Outomuro 2006). Con todo, esta relación no se expresa como un derecho de las y los pacientes sino como una obligación derivada del carácter estatal de la prestación de salud pública y, por tanto, de su obligatoriedad. Así, por ejemplo, se expresa:

(...) por otro lado, sobre todo el sistema público no puede tener objeción de conciencia porque se supone que (...) es una entidad que representa al Estado y si el Estado te está diciendo que salió esta ley [que regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales], que tú tienes que acatar, como institución no puedes negarse, o sea, eso sí que está prohibido, como institución (E12M).

Otra entrevistada, respecto a ese mismo punto señala:

(...) la objeción de conciencia como normativa en el hospital no existe, y no existe porque en el fondo nosotros deberíamos subentender que si trabajamos en un servicio público es para atender todo lo que llegue (...) Desde el punto de vista de la salud pública me parece un poco complejo porque nosotros, nuestro estatuto administrativo, normativa nuevamente, establece que nosotros tenemos que atender en igualdad de condiciones, independiente del credo religioso, de cualquier diferencia, entonces yo creo, si me preguntas así como a mí no me había cuestionado eso la verdad porque no me daba paso para ello, yo creo que si uno es funcionario público tiene que atender lo que llega y si hay un valor que me dice a mí que va tan reñido con la institución creo que mi derecho es, para hacer valer mi propia autonomía al respecto, es alejarme de esa institución, pero es un tema mío no dejar de atender a alguien porque esa institución está para atender a esa gente (E16M).

Objeción de conciencia y derechos reproductivos

En cuanto a la objeción de conciencia y el ejercicio de los derechos reproductivos, especialmente de las mujeres, en los discursos se observa un sesgo respecto de la autonomía reproductiva femenina. Las decisiones sobre control de la natalidad, especialmente la esterilización, el dispositivo intrauterino (DIU) y el aborto; son las más referidas por las y los consultados.

Por ejemplo, en relación con la decisión de esterilización una entrevistada plantea:

Ahora no, ahora la paciente solicita su esterilización y no hay problema en que se realice, pero generalmente igual se cuestiona de cuántos hijos ha tenido, si es muy joven o no, si se puede arrepentir o no, pero antiguamente era peor, porque antiguamente se le pedía [pausa] si la pareja no estaba de acuerdo no se esterilizaba [pausa]. Está totalmente limitado el derecho reproductivo cuando hablamos de esterilización porque finalmente (...) te cuestionan eso, te cuestionan la edad, si has tenido o no hijos, no es quizás se va arrepentir, pero puchas si se arrepiente es cosa de ella, por eso te digo la salud está acostumbrada a decidir por las personas y puchas si se arrepiente se tratará de recanalizar las trompas y si no le resulta, no le resulta, pero, si yo creo que ahí no se respeta mucho, sobre todo cuando son mujeres que no han tenido hijos, que son jóvenes, no sé, le ponen todas las trabas para que no lo realice (E12M).

En lo que concierne al DIU, la objeción de conciencia se vincula al supuesto de que éste, al impedir la anidación del óvulo fecundado, “podría afectar el proceso de una vida” (E15M). Una de las entrevistadas plantea:

(...) lo que sí yo he actuado en una cosa con objeción de conciencia en lo que es cuando uno pone el dispositivo intrauterino, todas mis colegas saben y mis pacientes saben que yo no pongo DIU porque dentro de los riesgos que hay está el riesgo de embarazo y ese embarazo puede terminar con aborto, pero yo explícitamente lo digo, o sea si alguien viene a pedirmelo que le ponga un DIU, yo

le cuento todas las ventajas, desventajas, mecanismo de acción, pero le digo que la voy a derivar a otro profesional porque yo no lo hago por tales motivos y la gente no tiene ningún problema, nunca les digo ‘oh está mal lo que está haciendo, cómo se le ocurre’ no, no le digo eso, le digo lo que yo pienso y por qué lo hago, no por eso tampoco se lo niego (E1M).

Algunas de las opiniones que defienden la objeción de conciencia en caso de aborto, invocan las dificultades de los procedimientos médicos, especialmente de aquellos asociados a la interrupción del embarazo luego de las diez semanas:

Yo creo que aquí hay un tema que no se ha discutido y es la dificultad técnica de practicar un aborto en un embarazo avanzado. Eso tiene complicaciones, no todos los médicos están en condiciones de hacerlo, ni aun los ginecólogos, es algo que uno supone que lo van a hacer, pero no es tan así, es una técnica que tiene sus dificultades, no es una técnica sencilla ¿y quién se hace cargo de las complicaciones? (...) y resulta que después tienes un resultado desastroso con la madre y entonces ¿quién responde por eso? (...) en general, sobre las 10 semanas ya es complicado, entonces, y tenemos un límite de 14 semanas, entre las 11 y 14 semanas no es para cualquier ginecólogo, ni siquiera para cualquier ginecólogo y sobre las 14 y las 18 es un tema que aquí, por ejemplo aquí que hay mucho ginecólogo no creo que haya más allá de 2 o 3 que lo puedan hacer, es un tema complejo, muy complejo (E7G).

Sin embargo, se puede observar que la justificación técnica solapa una preocupación por las implicancias jurídicas relativas a la responsabilidad médica, de un riesgo de daño, a saber:

(...) entonces de repente, a veces hay urgencia en parto en que hay que ‘pucha llamen a la anestesista porque hay que hacer un fórceps de urgencia porque hay un sufrimiento fetal’ y la anestesista no puede venir, tenemos que poner nosotros anestesia, a veces, ya, y mientras no pase nada todos te dicen ‘¡oh qué bueno! te aplauden la decisión ‘¡qué buena tu decisión, qué regio!', pero si te pasó un accidente anestésico te van a colgar, los mismos que te aplaudieron te van a colgar y te van a entregar en bandeja para que el juez te haga papilla en el juzgado (E6G).

Por otra parte, las entrevistas sugieren que el alcance de la objeción de conciencia depende de las causas de la interrupción del embarazo. En el caso del aborto por inviabilidad fetal, en general, el principio de no maleficencia actúa en favor de la gestante. Por ejemplo, una de las entrevistadas expresa:

Yo antes de eso también tenía objeción de conciencia, pero cuando llegó la señora, es imposible tenerla, no puedes ser tan mala y dejar a esa pobre mujer con una guagüita que tú sabes, que lo más seguro es que en un par de días hubiese fallecido sola en el útero, porque no venía muy bien. Entonces como que ahí te replanteas todo de nuevo, todas tus creencias, toda tu ideología y te das cuenta que en verdad tú no tienes ni un derecho a decidir por sobre otra persona que quiera hacer lo que ella quiera hacer con su vida, porque por algo lo está haciendo si no es porque le dio la gana (...) (E18M).

Correlativamente, el alcance de la autonomía reproductiva de la gestante está también delimitada por las causas que determinan el aborto. En varias entrevistas se observa la distinción entre el aborto por razones médicas y el aborto decidido libremente.

En relación con este último, las opiniones están divididas. Aquellas y aquellos que no están en desacuerdo con respecto al aborto amplio, defienden el respeto de la autonomía de las pacientes. Por ejemplo, una entrevistada señala:

Mi opinión personal respecto de la interrupción del embarazo (...) yo creo que toda mujer debiese tener la posibilidad de decidir si quiere o no, primero (...) súper clara si quiere o no tener un hijo y después si llega a embarazarse debería tener la posibilidad de elegir si quiere o no continuar con ese embarazo (E15M).

Especialmente en el caso de ginecólogas y ginecólogos, se constata una perspectiva más pragmática respecto del aborto libremente decidido. Por ejemplo, uno de ellos sugiere:

A ver, yo estoy personalmente en contra del aborto voluntario, sin embargo estoy a favor de una ley que ampare el aborto voluntario, no sé si se entiende [ríe] es como que quiero estar bien con Dios y con el Diablo, lo digo porque, porque en el fondo el aborto voluntario existe, ya, entonces hoy en día el aborto voluntario existe, de alguna manera existe, sin control, sin ninguna regulación, ya, y creo que a veces podría ser peligroso, me entiendes, creo que es mejor que alguien se haga responsable de eso y la mujer también se haga responsable en un tema que puede afectar su salud, me entiendes, a que se haga, digamos, de forma clandestina o poco transparente ya, a pesar de que no soy partidario del aborto me entiendes, pero el mal menor sería que mejor fuera una cuestión regulada (E8G).

También se plantea la necesidad de que el aborto libremente decidido esté regulado en lo relativos a los plazos, considerando las dificultades técnicas del procedimiento en una etapa muy avanzada. Una de las entrevistadas menciona:

(...) no estoy en desacuerdo, pero sí con límite gestacional porque es muy complejo a mayor edad gestacional [pausa] o sea ojalá lo antes posible, porque después es muy complejo, ya de la semana 12, 14 en adelante es cada vez más terrible, con riesgos para la madre, muchas complicaciones, mucha dificultad y mientras más precoz mejor (E9G).

Quienes manifiestan su desacuerdo con el aborto libremente decidido sostienen, como fundamento, el valor de la vida y sus creencias personales. Por ejemplo, una entrevistada señala:

(...) personal, no estoy de acuerdo, pero por una creencia cristiana, personal, profesional, en realidad, como decía antes yo le informo a la paciente los riesgos, las ventajas o los beneficios que pueda tener y que ellas decidan, no les hago tampoco saber lo que yo opino acerca de (...) (E1M).

Otra entrevistada explica:

Yo soy católica y soy cristiana y considero que no tenemos el derecho de decidir quién vive o quién no vive en nuestras manos, entonces yo no practico abortos, yo

puedo realizar todo lo que son las labores que manden sobre la regulación de la fecundidad, pero yo soy contraria al aborto y yo no lo practicaría ni a mí, ni a nadie (E17M).

Asimismo, se observa en ciertas intervenciones una tendencia a evitar caracterizar la interrupción del embarazo avanzado (más allá de las veinte semanas) como un aborto definiéndolo como “un parto prematuro inmaduro causado por el riesgo vital que tiene la madre”:

(...) distinto es las 3 causales (...) si yo tengo una paciente, por ejemplo, que tiene una preclampsia severa, un cuadro de hipertensión severo, una insuficiencia renal que producto del embarazo está condicionando su vida yo lo único que puedo hacer es llegar a las 27, 28 semanas y suspender ese embarazo, porque si la paciente se está muriendo [pausa] hay muchos embarazos que nosotros los interrumpimos a las 27, 28 semanas por la gravedad materna (...) esa guagua de 27, 28 semanas pesa 900 gramos, puede tener chance de vivir, pero si no lo saco se van a morir los 2, ya, entonces, por ejemplo, hay condiciones en que me obliga a eso parto prematuro inmaduro causado por el riesgo vital que tiene la madre (...) la mentalidad no es que yo estoy condicionando un aborto, entonces si se hace interrupción de embarazo precoz, pero depende del marco legal en el que tú lo pongas como lo respaldes” (E6G).

Esta sustitución de categorías permite diluir el conflicto ético en relación a la interrupción del embarazo, sustentándola en la norma técnica médica, a saber, la “pérdida del producto de la concepción menor a 20 semanas y/o menor a 500 gramos” (E6G). Esto difiere de las reglas jurídico-penales que regulan el aborto en Chile, las que no atienden al momento en que se produce la interrupción del embarazo sino al propósito subjetivo del agente, es decir, buscan verificar si la interrupción del embarazo es maliciosa o no.

4. Conclusiones

El análisis de los discursos de las y los profesionales de salud sexual y reproductiva de la ciudad de Valdivia permite concluir que los avances normativos respecto de la ciudadanía biológica se ven limitados por el saber médico y las convicciones morales de estos profesionales.

La concepción de autonomía dominante en la práctica clínica es débil. La autonomía no es concebida como un atributo intrínseco del o la paciente, sino que resulta moldeada por el conocimiento y convicciones morales de las y los profesionales. En algunos casos, el ejercicio de la autonomía está sujeto a la información proporcionada por las y los especialistas y, en otros casos, está delimitado por las convicciones morales de cada profesional. Se trata, entonces, de un modelo de autonomía tutelada que opera a través de diversas estrategias. Algunas de estas son de naturaleza institucional, como la consejería, la educación o la intervención de los Comités de Ética. Otras son de carácter individual o personal, como la objeción de conciencia. Esto corrobora la existencia de un modelo de salud altamente centrado en el saber científico y de una configuración de la relación clínica con un sesgo individualista.

Los discursos examinados dan cuenta de que las limitaciones a la autonomía son, a menudo, justificadas apelando al respeto de los principios bioéticos que regulan la práctica clínica y que remiten al bienestar de las y los pacientes (beneficencia y no maleficencia). La objeción de conciencia hace excepción a lo anterior. Esta última se estructura, más bien, como un conflicto nítido entre las concepciones de las y los pacientes y las concepciones de cada profesional, siendo estas últimas prevalentes.

No se requiere que estas concepciones se identifiquen con el bienestar de ningún paciente.

La objeción de conciencia se relaciona siempre con concepciones sobre la vida humana, las que tienen un carácter abstracto. Las concepciones de la vida de las y los profesionales de la salud entrevistados no necesariamente son de naturaleza científica, en muchos casos responden a concepciones religiosas.

El conflicto moral que encierra la objeción de conciencia se plantea como una disputa entre dos individuos, a saber, el o la profesional de la salud y el o la paciente. Esta configuración oscurece las repercusiones colectivas de la objeción de conciencia lo que se evidencia en la omisión generalizada de reflexiones en torno

al principio bioético de la justicia y, en particular, en torno a la igualdad de género respecto de la atención de salud. Los discursos no evocan ningún planteamiento crítico respecto de las consecuencias que un uso excesivamente liberal de la objeción de conciencia puede tener en el ejercicio de la autonomía reproductiva por parte de las mujeres. Al contrario, varios de los discursos analizados otorgan, de entrada, mayor valor a la vida prenatal que a la capacidad de decisión de la gestante en lo relativo a su propia salud. Esto sugiere la permanencia de un modelo biomédico androcéntrico en la atención de salud reproductiva que no descansa únicamente en la autoridad científica de las razones que justifican las prácticas del personal de salud sino, preponderantemente, en una relación jerárquica de poder entre especialista y paciente.

Bibliografía

- Alegre, M. 2010. "Opresión de conciencia. La objeción de conciencia en la esfera de la salud sexual y reproductiva". *Derecho y sexualidades*. SELA. Buenos Aires: Libraria.12-36.
- Boltanski, L. 2004. *La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. París: Gallimard
- Boyer, A. 2012. "Biopolítica y filosofía feminista". *Revista de Estudios Sociales* 43, 131-138.
- Briozzo L., Nozar, F., Coppola, F. y Fiol, V. 2013. "Abordaje clínico del conflicto de interés materno fetal y sus relación con el estatus del feto como paciente". *Revista Médica del Uruguay* 29 (3):187-194.
- Canales, M. 2006. *Metodologías de la investigación social*. Santiago: LOM Ediciones
- Casas, L. y Dides, C. 2007. "Objeción de conciencia y salud reproductiva en Chile. Dos casos paradigmáticos". *Acta Bioethica* 13 (2): 199-206.
- Dworkin, R. 1993. *El dominio de la vida: una discusión sobre el aborto, la eutanasia y la liberal individual*. Barcelona: Ariel.
- Figueroa, R. 2016. "Objeción de conciencia y aborto". *Debates y reflexiones en torno a la despenalización del aborto en Chile*, Casas, L. y Laeson, D. (Comps.). Santiago de Chile: LOM.147-178.
- Foucault, M. 2010. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. 2003. *The Birth of the Clinic*. London: Routledge.
- Foucault, M. 1993. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Goberna, J. 2010. "Mujeres y procreación: El respeto a la autonomía en la relación asistencial". ¿Qué dignidad? Filosofía, Derecho y práctica sanitaria? Boladeras, M. (Ed.). Proteus: Barcelona, 105-157.
- Kippendorff, K. 1990. *Metodología del análisis de contenido. Teoría y práctica*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lemm, V. (ed.). 2010. *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales. 2010.
- Ley N° 20.584 que regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud. Diario Oficial de la República de Chile, Santiago, Chile. 24 abril 2012.
- Lolas, F. y Outomuro, D. 2006. "Bioética y salud pública". *Investigación en salud Dimensión ética*. Lolas, F., Quezada, A., y Rodríguez, E. (Eds.). Chile: Andros, 103-115.
- Lolas, F. 1998. Bioética. *El diálogo moral en las ciencias de la vida*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Llober-Valls, C. 2009. *Mujer, Salud y Poder*. Madrid: Cátedra
- Miles, 2016. Salud sexual, salud reproductiva y derechos humanos en Chile. Dides, C. y Fernández, C., (Eds.). Chile: Miles.
- Ministerio de Salud, 2018. Norma general técnica n° 197

sobre acompañamiento y atención integral a la mujer que solicita la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales. Núm. 129 exenta.- Santiago, 2 de febrero de 2018.

Ministerio de Salud, 2018. Protocolo Para la Manifestación de Objeción de Conciencia Personal y para la Objeción de Conciencia Invocada por Instituciones en el Marco de lo Dispuesto en el Artículo 119 ter del Código Sanitario. Santiago, 27 de enero de 2018

Ministerio de Salud, 2018. Protocolo para la manifestación de objeción de conciencia según lo dispuesto en el artículo 119 ter del Código Sanitario y deja sin efecto resolución exenta N° 61 de 22 de enero de 2018. Santiago. 22 de marzo de 2018.

Ministerio de Salud, 2018. Reglamento para ejercer objeción de conciencia según lo dispuesto en el artículo 119 ter del código Sanitario. Reglamento N° 67 de 29 de junio de 2018. Santiago, 23 de octubre de 2018.

Montero, A. 2014. "La objeción de conciencia de los profesionales y su relación con la atención en salud sexual y reproductiva de adolescentes en Santiago de Chile". *Acta Bioethica* 20 (2): 197-206

Novas, C. y Rose, N. 2003. "Biological Citizenship". *Global Asemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Ong, A. y Collier, S. (eds.) USA: Blackwell, (2003):

439-463.

Pardo, C. (2006). La objeción de conciencia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional Colombiana. *Revista Persona y Bioética* 10 (1), 52-68.

Petchesky, R. 2009. "Políticas de derechos sexuales a través de países y culturas: Marcos conceptuales y campos minados". *Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*. Parker, R., Petchesky, R. y Sember, R. (eds). Perú: Sexuality Policy Watch.

Solitario, R., Garbus, P. y Stolker, A. 2008. Derechos, ciudadanía y participación en salud: su relación con la accesibilidad simbólica de los servicios. *Anuario de Investigaciones* 15:263-269

Stake, R. 2005. Investigación con estudios de casos. Madrid; Ediciones Morata SRL.

Singer P. 1995. *Ética práctica*. Londres. Cambridge University Press.

Vallés, M. 2009. *Entrevistas Cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Vasilachis, I. 2006. *Estrategias de investigación cualitativa*. Madrid: Editorial Gedisa. S.A.

Zúñiga, Y. 2018 "Los debates sobre el aborto. Paradojas, narrativas y dispositivos de poder-saber". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 52:91-111.

Derechos ambientales y resistencias sociales: El instrumento legal como repertorio contra la minería en Argentina*

Environmental Rights and social resistances: Legal instrument as a repertoire against mining in Argentina.

LUCAS G. CHRISTEL**

Resumen

En las pasadas dos décadas, la minería a cielo abierto en Argentina se expandió significativamente. Frente a este avance, crecieron fuertemente las resistencias sociales contra la actividad y, desde 2003 a la

fecha, nueve provincias aprobaron leyes que prohibieron la megaminería.

A partir del estudio de los procesos de sanción de este tipo de normativas en Mendoza y Córdoba, el trabajo analiza la incorporación del instrumento legal al repertorio de acción de las resistencias sociales y el impacto positivo del mismo sobre los procesos de incidencia legislativa.

La incorporación de un discurso legal a las acciones de resistencia, clave para impulsar el avance y reactualización de los derechos ambientales se vio favorecida por tres elementos: la capacidad de los contendientes de complementar acciones contenciosas con otras canalizadas institucionalmente; la pluralidad de actores involucrados y la socialización de experiencias y, por último, por el logro de resultados exitosos.

Palabras clave: Derecho ambiental, resistencias sociales, incidencia legislativa, minería.

Abstract

In the past two decades, open pit mining in Argentina expanded significantly. Facing this advance, social resistance against activity grew strongly and, since 2003 to date, nine provinces have passed laws banning mega-mining.

Based on the study of the approval of such laws in Mendoza and Córdoba, this paper analyzes the incorporation of legal instruments as part of the social resistance repertoire and its positive impacts on processes of legislative incidence.

* Este artículo fue posible gracias al apoyo de la Escuela de Política y Gobierno (EPyG - UNSAM) y es parte proyecto PIP CONICET "EN NOMBRE DEL DERECHO: Causas colectivas y movilización legal en la Argentina contemporánea".

** Escuela de Política y Gobierno (EPyG) – Universidad Nacional de San Martín. Avenida 25 de Mayo 1021. Edificio de Ciencias Sociales, Piso 1º San Martín, Provincia de Buenos Aires, 1650 Argentina. Correo electrónico:lucaschristel@hotmail.com

The incorporation of a legal discourse in the actions of resistance –crucial element to promote the advancement and updating of environmental rights– was favored by three elements: the capacity of the disputing parties to complement contentious actions with others institutionally channeled; the plurality of actors involved and the socialization of experiences; and, finally, the achievement of successful results.

Keywords: Environmental law, social resistance, legislative incidence, mining.

1. Introducción

El desarrollo de la actividad minera a cielo abierto en Argentina ha desencadenado múltiples escenarios de conflicto. En términos sumamente esquemáticos, durante los últimos veinte años, el fuerte crecimiento del sector minero se contrapuso con firmes rechazos sociales a la megaminería¹.

La minería fue una de las actividades económicas que más ha crecido durante las últimas dos décadas. A partir de una serie de transformaciones normativas que reconfiguraron el sector a partir de los años 1990, y declarada política de Estado en 2004, la minería en Argentina pasó de representar el 0,22 % del PBI en 1990 hasta alcanzar valores cercanos al 2% en 2014 (Secretaría de Minería de la Nación, s/d). A la par de este proceso, las

resistencias sociales contra la megaminería se replicaron fuertemente por el territorio argentino y, durante el período comprendido entre los años 2003 y 2011, nueve provincias –poseedoras del dominio originario de los recursos naturales– sancionaron leyes que prohibieron el desarrollo de la megaminería a cielo abierto².

Frente a esta situación dual –avance y restricción de la actividad minera, este artículo indaga en la relación entre resistencias sociales, participación política y el avance de los derechos ambientales. Particularmente, se pregunta ¿Qué factores impulsaron la incorporación de un discurso de derecho a las acciones de resistencia?

El presente trabajo parte de tres premisas centrales. En primer lugar, que las resistencias sociales a la minería fueron centrales para la sanción de las leyes de prohibición minera. Este rechazo a la actividad minera en Argentina logró imponer restricciones al avance de una actividad económica considerada estratégica para el gobierno. El accionar conjunto de una pluralidad de actores empeñados en impedir las radicaciones de las empresas mineras impulsó procesos de incidencia exitosa que avanzaron desde las arenas locales hasta alcanzar leyes provinciales de prohibición minera. En segundo lugar, este tipo de normativas de restricción son leyes ambientales claves que ilustran el proceso de avance de la ciudadanía ambiental en Argentina. La mera consagración constitucional

¹ La megaminería, contrariamente a la explotación de socavón, requiere la dinamitación de grandes extensiones de montaña y cerros -debido a la baja concentración y al estado de diseminación del mineral- para luego separar la roca del metal mediante la utilización de sustancias químicas como cianuro, ácido sulfúrico o mercurio (Moody, 2007). A lo largo del presente trabajo las expresiones megaminería, minería a cielo abierto son utilizadas como equivalentes.

² Técnicamente las normativas prohíben el empleo de técnicas esenciales o insumos esenciales para la explotación bajo la modalidad a cielo abierto y no la actividad en sí mismo. A lo largo del trabajo la expresión prohibición o restricción de la minería alude a este tecnicismo. Las leyes fueron: Chubut (abril de 2003); Río Negro (mayo de 2005 - derogada diciembre de 2011); Mendoza (junio de 2007); La Rioja (julio de 2007 - derogada agosto de 2008); Tucumán (julio de 2007); La Pampa (julio de 2007); Córdoba (septiembre de 2008), San Luis (septiembre de 2008) y Tierra del Fuego (abril de 2011).

de los derechos ambientales dista mucho del efectivo disfrute del derecho a un ambiente sano y, frente a esto, la participación social se vuelve clave en la apropiación y reactualización de los derechos ambientales. En tercer lugar, siendo eje central del trabajo, se afirma que el instrumento legal ha sido incorporado en forma efectiva por las resistencias sociales y es parte fundamental de su repertorio de acción.

A partir del estudio de los casos de Mendoza y Córdoba, se demostrará en este artículo que la incorporación de un discurso de derecho a las acciones de resistencia se vio favorecida por tres elementos: la pluralidad de actores involucrados y la socialización de experiencias; la capacidad de los contendientes de complementar acciones contenciosas³ con otras canalizadas institucionalmente; y, por último, los resultados relativamente exitosos conseguidos a partir de esta apelación al elemento legal.

El artículo presenta cuatro apartados centrales. El primer apartado describe en forma breve las particularidades de los derechos ambientales y el rol de la ciudadanía en la interpretación, apropiación y fortalecimiento de los derechos ambientales. Seguidamente, recupera las características centrales de los marcos legales ambientales en Argentina y muestra como los mismos pueden mostrarse incompatibles con un sólido marco normativo minero. El segundo apartado recupera datos e indicadores básicos de la actividad minera Argentina. Seguidamente incorpora también una discusión teórica sobre las resistencias sociales y el proceso progresivo

³ En términos de Tarrow (2011) lo que hace contenciosa a la acción colectiva es el desafío a otros o a las autoridades de parte de quienes no poseen un acceso regular a las instituciones y cuyos comportamientos de alguna manera resultan disruptivos de las formas "convencionales" de acción política.

de incorporación de discursos de derecho a su repertorio de acción. El tercer apartado analiza las experiencias de Mendoza y Córdoba y especifica cómo se ha utilizado el elemento legal por parte de los contendientes durante los conflictos en torno a la minería. Por último, el trabajo cierra con unas conclusiones generales que reflexionan sobre las potencialidades y limitaciones de los derechos ambientales y sus implicancias en la reconfiguración de la acción colectiva ligada a conflictos socioambientales.

El enfoque metodológico del trabajo utiliza el método cualitativo y propone una perspectiva comparativa subnacional (Snyder 2001) a partir de los casos de Mendoza y Córdoba⁴. Con base en técnicas de process-tracing (Collier 2011) son explicadas las principales características de los episodios estudiados, o sus diferencias significativas. El análisis de los casos seleccionados incluyen: más de treinta y cinco entrevista en profundidad, realizadas entre septiembre de 2011 y junio de 2014, con actores de organizaciones sociales, autoridades provinciales y locales e investigadores universitarios; análisis de documentación oficial, de medios nacionales y provinciales; y, finalmente, observación participante.

⁴ El caso de Mendoza adquiere su relevancia a partir de dos rasgos principales: en primer lugar, el alto nivel de conflictividad social y la intensidad de las resistencias y, en segunda instancia, un marcado potencial minero, estimado en 350 mil millones de dólares (CAMEM, 2014). Por su parte, Córdoba cuenta con la ley más restrictiva dado que la misma, además de limitar la minería metalífera a cielo abierto, extiende la prohibición a minerales nucleares tales como uranio y torio.

2. Derechos Ambientales. Consideraciones teóricas y escenarios legales

2.1 Del enunciado constitucional a la práctica concreta.

Las normas de prohibición de la minería son consideradas leyes ambientales en tanto restringen determinados comportamientos que reconfiguran la relación entre minería y ambiente. Asimismo, y como argumentaremos a continuación, el proceso que desembocó en la sanción de las referidas normativas ilustra el avance de la ciudadanía ambiental en la Argentina.

Una definición genérica de los derechos ambientales los entiende como el derecho humano a gozar de aire, agua y suelo limpios, no solamente para los ciudadanos presentes sino también para las generaciones venideras. Esta concepción de los derechos ambientales como parte de los derechos humanos sostiene que derechos básicos, como la vida y la salud, no pueden ser plenamente disfrutados en entornos ambientales degradados (Shelton 2013). Igualmente, y en estricto orden comparado, los derechos ambientales poseen determinadas características que los distinguen de otros tipos de derechos.

En primer lugar, son derechos de índole colectiva o grupal y no reducibles al goce individual, es decir que no pueden ser sujetos a restricción alguna de tiempo o espacio (Hiskes, 2009). Este carácter colectivo brinda dos implicancias centrales. Por un lado, la responsabilidad intergeneracional, la cual se ve reforzada por el sentido de conexión entre ciudadanos que brindan las garantías constitucionales. Por otro lado, impulsa la posibilidad de reclamar la tutela

judicial de los derechos en términos colectivos. Esto implica que no solamente podrán presentar derecho de protección, amparo o tutela de los derechos constitucionales quienes son afectados directamente por contaminación ambiental sino también organizaciones o personas físicas que defiendan intereses difusos. De acuerdo a Nogueira Alcalá (2007), los derechos colectivos o difusos emergen de procesos de evolución social y de socialización mediante los cuales emergen grupos de derechos cuyo principal beneficiario es la comunidad en su conjunto, más que una persona en particular. En otras palabras, no hay un titular concreto ni se establecen claramente las prerrogativas para una protección jurídica precisa, de aquí resulta el carácter difuso.

En segundo lugar, los derechos ambientales representan una cuestión de justicia siendo que tanto la contaminación como las políticas ambientales poseen efectos distributivos (Hiskes, 2009). En otras palabras, no todos los ciudadanos, o grupos sociales, se encuentran igualmente expuestos a los riesgos ambientales y, bajo la misma lógica, las políticas ambientales benefician discrecionalmente a determinados sectores.

En tercer lugar, los derechos ambientales incluyen en sí mismo una serie de derechos concomitantes mediante los cuales las organizaciones sociales e individuos pueden clamar por sus legítimos derechos al agua, aire y suelo sano (Hajer 2000, Hiskes 2009). Entre los mismos se encuentran el derecho a obtener información referida a la problemática ambiental, a expresar y difundir información ambiental, a recibir educación sobre derechos ambientales y humanos, a asociarse libremente y pacíficamente en pos de la protección

ambiental y ser remediado y recompensado ante los daños ambientales (Hiskes, 2009).

La discusión sobre el origen de los derechos constitucionales suele enfatizar la confluencia de factores internos y externos (Gellers 2015) y los procesos de “juridificación” (Magnussen y Banasiak, 2013). Particularmente en la juridificación en el campo ambiental, las expectativas normativas de actores sociales, al entrar dentro del campo del derecho, se transforman en un conjunto de enunciados jurídicos, autorizan o desautorizan ciertas prácticas respecto al ambiente (Azuela, 2006).

Sin embargo, a los efectos de este trabajo resulta de mayor importancia analizar qué sucede una vez garantizado el derecho al ambiente. Siendo que este reconocimiento constitucional no es suficiente para un disfrute efectivo de tal derecho, los principios constitucionales deben ser trasladados a legislaciones habilitantes a los fines de ser efectivamente aplicados (Jeffords y Minkler, 2016; May, 2013). De tal manera, a menos de que a los derechos se les otorgue políticas y prácticas administrativas, serán promesas vacías (Epp 2008) o derechos dormidos (Gargarella 2010).

Ahora bien, en el avance y la pugna por hacer reales los derechos ambientales la clave será la participación. Autores como Hannigan (2006) e Hiskes (2009) enfatizan el rol de los derechos concomitantes y de la participación institucionalizada para explicar el constante proceso de re formulación y el avance de los derechos ambientales. Sin restar importancia a esta mirada, se retomará la premisa sostenida por Christel y Gutiérrez (2017) de que la corporización de los derechos ambientales en prácticas y políticas concretas es impulsada

por la combinación de modos contenciosos e institucionalizados de participación política.

La participación ambiental opera como un mecanismo democrático de control social sobre las decisiones políticas y económicas, favorece la inclusión de temas ambientales en la agenda pública y, finalmente, hace reales y concretos los derechos ambientales. En esta línea será esperable que los actores sociales se apropien de los derechos ambientales, y de un discurso de derecho, en su afán de búsqueda de normas concretas de protección ambiental en Argentina que enfrenten los intereses mineros.

2.2 Marcos normativos en tensión: Entre la protección ambiental y la promoción minera.

A continuación, se hará una breve enumeración de los derechos ambientales, las principales leyes que reglan la actividad minera y, a modo de cierre, la referencia a los principales indicadores que muestran el avance de la actividad minera en Argentina. El país cuenta con sólidos marcos ambientales por un lado y, por otro, un fuerte apoyo a la minería por parte del estado nacional. Esta tendencia contradictoria será clave en el proceso de apropiación de los derechos ambientales por parte de los actores sociales. Como se viera en el apartado anterior, la consagración constitucional del derecho al ambiente sano no es suficiente para su efectivo disfrute. En su afán por restringir la minería, serán las resistencias sociales quienes pondrán en tensión los derechos ambientales con los marcos legales mineros.

Argentina consagra el derecho al ambiente desde 1994, fruto de la última reforma constitucional. El artículo 41 afirma: “el derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano

y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras” Asimismo indica que “corresponde a la Nación dictar las normas que contengan los presupuestos mínimos de protección y a las provincias las necesarias para complementarlas” (Constitución Nacional artículo 41).

Adicionalmente, otra serie de elementos legales consolidan el avance en materia ambiental. En primer lugar, el artículo 43 garantiza la tutela judicial de los derechos. Este recurso, denominado amparo en Argentina - equivalente al recurso de protección garantizado por el Art. 20 de la Constitución de Chile – protege derechos y garantías constitucionales contra todo aquel acto u omisión de autoridades públicas o de particulares que los lesione, restrinja, altere o amenace.

El derecho a una acción de amparo, tutela o protección de derechos, consolida un recurso efectivo, sencillo y rápido para la protección de los derechos fundamentales – incluso en situaciones de emergencia o excepción (Robledo 2010). Estas garantías, a su vez, constituyen una exigencia para todos los Estados que ratificaron de la Convención Americana de Derechos Humanos. De esta manera, estos derechos integran parte esencial del bloque constitucional de derechos en el ámbito latinoamericano (Nogueira Alcalá 2007, Robledo 2010)⁵

⁵ “En el contexto latinoamericano, con algunas diferencias en el nomen iuris de la institución la acción de amparo de derechos está presente en los textos constitucionales de Argentina (art. 43); Bolivia (art. 19); Brasil (art 5º, LXIX y LXX); Colombia (art. 86); Costa Rica (art. 48); Chile (art. 20); Ecuador (art. 95); El Salvador (art. 247); Guatemala (art. 265); Honduras (art. 183); México (arts.103 y 107); Nicaragua (arts. 45 y 188); Panamá (art. 50); Paraguay (art. 134); Perú (art. 200.2) y Venezuela (art. 27)”(Nogueira Alcalá, 2007:80).

Esto permite encuadrar los derechos ambientales como bienes colectivos, habilitando amparos contra cualquier forma de riesgos o vulneración relativa a los derechos ambientales y presentada por el afectado, el defensor del pueblo o las asociaciones que propendan a esos fines.

En segundo lugar, el artículo 124 reconoce el dominio de las provincias sobre los recursos naturales y clarifica la distribución de competencias entre provincias y nación derivada del artículo 41. En ese sentido, la combinación de ambas disposiciones - arts. 41 y 124- induce a pensar que la delegación se efectuó bajo condición de que su ejercicio no importara un vaciamiento del dominio que tienen las provincias sobre esos mismos recursos (Sabsay y Di Paola 2008).

Finalmente, a partir del mandato constitucional de sancionar normas de presupuestos mínimos de protección ambiental, la Ley General de Ambiente nº 25.675/02 (LGA), dicta los principios rectores que guían las políticas medioambientales⁶. Se establecen como objetivos de la política ambiental nacional, entre otros: asegurar la preservación, conservación, recuperación y mejoramiento de la calidad de los recursos ambientales; promover el mejoramiento de la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras; y prevenir los efectos nocivos o peligrosos que las actividades

⁶ En base a lo dispuesto por la LGA, en los años subsiguientes a su aprobación se sancionaron normativas de presupuestos mínimos ambientales de gran relevancia, tales como la Ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos nº 26.331/07 y Presupuestos Mínimos para la Preservación de los Glaciares y del Ambiente Periglacial nº 26.639/10. Para una lectura de la sanción de la Ley de Preservación de Glaciares desde una perspectiva de las soberanías en conflicto ver: Christel y Torunczyk 2017.

antrópicas generan sobre el ambiente posibilitando, además, la sustentabilidad ecológica, económica y social del desarrollo. En su conjunto, estas normas definen el derecho sustantivo al ambiente en Argentina y, como veremos en el desarrollo de los casos, son base fundamental para convertir los enunciados abstractos en prácticas concretas de protección ambiental.

Por su parte, la actividad minera se rige por su código de fondo, es decir el Código de Minería (ley n° 1919 sancionado en 1886), y es la única actividad económica que cuenta con un código propio. El Código de Minería, de acuerdo a su artículo primero, rige los derechos, obligaciones y procedimientos referentes a la adquisición, explotación y aprovechamiento de las sustancias minerales. No obstante, a los efectos de este análisis resultan más relevantes las reconfiguraciones atravesadas por el sector minero en los años más recientes.

A partir de los primeros años de la década de 1990, el estado argentino llevó adelante un conjunto de reformas que fundaron un nuevo marco jurídico-político. Este proceso de reformas tuvo su correlato en el sector minero con la sanción del Régimen de Inversiones Mineras, ley n° 24.196/93.

En un marco general favorable para el desarrollo de la actividad, dos elementos se destacan en la ley n° 24.196/93, la estabilidad fiscal y el esquema de regalías. Por un lado, la estabilidad fiscal queda garantizada por 30 años (Artículo 8). En otras palabras, las empresas que desarrollen actividades mineras amparadas bajo esta ley no verán incrementada su carga tributaria total durante tres décadas, a partir de fecha inicio de operaciones.

Por otro lado, el artículo 22 establece que las provincias que perciban, o decidan percibir regalías, no podrán cobrar un porcentaje superior al 3% sobre el “valor boca mina” del mineral extraído. Posteriormente, la ley n° 25.161/99 definió al “valor boca mina” como el valor obtenido en la primera etapa de comercialización, menos los costos de llevar el mineral de “boca mina” a dicha etapa, debiéndose descontar costos de transporte, fletes, seguros, trituración, molienda, fundición, refinación y comercialización. Luego de efectuados estos descuentos, el porcentaje de regalías percibido por las provincias oscila entre el 1,8 y el 2%.

Complementariamente, es preciso retomar el artículo 124 de la Constitución Nacional el cual, como vimos reconoce el dominio originario de las provincias sobre los recursos naturales existentes en sus territorios. Si bien el control de estos recursos siempre estuvo en manos provinciales, el reconocimiento constitucional, a partir de la reforma constitucional de 1994, enfatizó el rol de las provincias como destinatarias del sistema de regalías establecido por el régimen de inversiones mineras. Asimismo, es necesario subrayar que las leyes provinciales de prohibición minera solamente toman sentido a partir de esta potestad subnacional para decidir sobre los usos y explotaciones de sus recursos mineros.

La estructuración de un marco normativo favorable al desarrollo minero tuvo un impacto significativo sobre los principales indicadores del sector. En el año 1990 la producción minera argentina totalizaba 350 millones de dólares, las exportaciones argentinas de minerales no superaban los 35 millones y las inversiones del sector ascendían apenas a 10 millones. La

actividad como porcentaje del Producto Bruto Interno (PBI), retrocediendo con respecto a años anteriores, se situaba cercano al 0,22% y, según datos de 1993, la totalidad de las explotaciones mineras llegaban a 130 y los proyectos en curso se encontraban limitados a siete (Cámara de Diputados de la Nación, 1993)⁷. Cerca de dos décadas después, en 2012 la producción nacional minera superó los 6.594 millones de dólares, las exportaciones alcanzaron los 5.412 millones de dólares y las inversiones extranjeras ascendieron a 3.500 millones de la misma moneda (Cámara Argentina de Empresarios Mineros, 2013). Por su parte, para 2011, los emprendimientos mineros en actividad sumaron 614 proyectos en todo concepto (Secretaría de Minería de la Nación, 2012).

Complementado este fortalecimiento del sector minero, se subraya que en materia minera el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) y los sucesivos de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015) no solamente no modificaron el marco legal heredado de la etapa anterior, sino que profundizaron las tareas de un Estado nacional al servicio de los intereses mineros.

Tres elementos ilustran la apuesta estratégica de los gobiernos kirchneristas por la actividad minera. En primer lugar, el paso del sector minero al influyente Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios y su elevación a rango de Secretaría en mayo de 2003. En segundo lugar, y tal vez más importante, la declaración de la minería como política de estado y el lanzamiento del Plan

Nacional Minero⁸ en enero de 2004. En tercer lugar, el anuncio, en agosto de 2006, del lanzamiento del Plan Nuclear Argentino⁹ con la consiguiente reactivación de la industria nuclear y el incremento de la presión en la búsqueda de uranio en distintos territorios.

3. Las resistencias sociales a la minería a cielo abierto. Orígenes, características y el elemento jurídico.

3.1 Cómo pensar las resistencias sociales.

Las resistencias sociales han incorporado progresivamente discursos de derecho y estrategias legales a sus repertorios de acción. Esta incorporación fue impulsada por tres factores, que combinando y reforzándose entre sí, favorecieron dicho proceso: la pluralidad de actores involucrados y la socialización de experiencias; la capacidad de los contendientes de complementar acciones contenciosas con otras canalizadas institucionalmente; y; por último, los resultados relativamente exitosos conseguidos a partir de esta apelación al elemento legal.

Primero, es necesario abordar ciertas cuestiones conceptuales de las resistencias sociales, reparando en sus particularidades y características distintivas. Seguidamente

⁸ Los lineamientos centrales del Plan Nacional Minero son: minería como política de estado; escenarios previsibles para la inversión; impulso al modelo productivo nacional; relación producción y comunidad; integración regional; democratización de la información pública (Secretaría de Minería s/d).

⁹ La propuesta de reactivación de la actividad atómica se basó sobre cuatro pilares básicos: la finalización de la central Atucha II; la posibilidad de construcción de una cuarta generadora nuclear; la extensión de la vida útil de la central de Embalse; y la reanudación de la producción de uranio enriquecido (CNEA 2011).

⁷ Anexo presentado por el diputado nacional por San Juan Gómez Centurión -Partido Bloquista- en marco del debate parlamentario de la Ley de Inversiones Mineras 17/3/1993.

veremos cómo se relacionan las mismas con los tres factores que impulsaron la incorporación del elemento legal a los repertorios de acción de las resistencias.

Los actores más movilizados y comprometidos en la lucha contra la megaminería en Argentina han sido las asambleas ciudadanas y/o socioambientales. Mayoritariamente, los distintos trabajos sobre la temática han hecho foco en estos grupos, destacando su carácter asambleario, horizontal, apartidario, así como también su preferencia por una actuación por fuera de los canales institucionales (Svampa y Antonelli 2009; Svampa et al. 2009, Delamata 2009, entre otros), conceptualizándolas como un nuevo ambientalismo de base (Gutiérrez 2016).

Destacando el rol clave jugado por las asambleas socioambientales durante los conflictos, así como también los aportes teóricos y empíricos de los estudios señalados, se afirma que el estudio de las resistencias no puede centrarse únicamente en el actor asambleario. Por lo tanto, las *resistencias sociales* serán entendidas como *conjunto de acciones directas y acciones mediadas por canales institucionales, tendientes a un objetivo específico y llevadas a cabo en un espacio delimitado, que una pluralidad de actores desarrolla en oposición a intereses estatales y/o privados* (Christel 2016:6).

Definir las resistencias sociales en términos de acciones acerca a dos de los factores que impulsaron la incorporación del instrumento legal como parte del repertorio de las mismas. Por un lado, la pluralidad de actores involucrados y, por otro lado, la capacidad de combinar acciones directas con acciones institucionalizadas.

En primer lugar, focalizar sobre las acciones de resistencia permite incluir al análisis, además del accionar de los grupos más comprometidos, actuaciones intermitentes, esporádicas o menores de otros actores involucrados en las resistencias. Así, es posible dar cuenta de la incorporación a las acciones de resistencia de múltiples y variados actores, tales como organizaciones no gubernamentales, actores económicos, abogados ambientalistas¹⁰ e incluso funcionarios estatales. Algunos de estos actores son más cercanos al conocimiento legal, máxime los abogados expertos en materia ambiental. La confluencia, esporádica o más permanente según el caso, de actores disímiles facilitó la socialización de saberes, conocimientos y experiencias e impulsó la difusión de elementos legales y un discurso de derecho.

En segundo lugar, las resistencias sociales no agotan su repertorio en la acción directa, sino que la complementan con una acción institucional derivada de su vinculación con los actores estatales. Si bien el grueso de las acciones encabezadas por los actores más movilizados, las asambleas ambientales, fueron de tinte contencioso, la canalización de acciones institucionales ha sido importante en los procesos de resistencia y rechazo a la actividad minera. Esto se ha dado principalmente en dos direcciones. Por un lado, dentro de la pluralidad amplia de actores, ciertos grupos como ONGs o actores económicos, tradicionalmente se han sentido más cercanos

¹⁰ Los abogados ambientalistas pueden ser conceptualizados como organizaciones de apoyo (Kriesi 1996), dado que aportan recursos claves para los actores movilizados pero sin necesariamente involucrarse en la acción directa. En el caso de las resistencias a la minería se destaca la actuación de la Asociación Argentina de Abogados Ambientalistas (AAdeAA) y la Red de Asistencia Jurídica contra la Megaminería (REDAJ).

a la participación institucional. Por otro lado, los actores de base u organizaciones asamblearias, durante el transcurso de los conflictos han aprendido a complementar sus prácticas, usualmente contenciosas, con herramientas institucionales de participación, sin que una modalidad implique el debilitamiento de la otra. Esta combinación entre acción contenciosa y participación institucional va en línea con lo señalado por Christel y Gutiérrez (2017) respecto de los factores que impulsan el avance de los derechos ambientales.

Adicionalmente, se realizan dos aclaraciones respecto de la especificidad de las resistencias sociales. Siendo que estas últimas buscan limitar y/o prohibir la actividad minera a cielo abierto, la noción de especificidad del objetivo común y espacio geográficamente delimitado facilitan el estudio de los sucesos bajo estudio. En otras palabras, existe un mayor grado de especificidad en pretender la prohibición de la megaminería en Mendoza, que al perseguir el resguardo ecológico o la modificación de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, aplicable por ejemplo al movimiento ambiental. Por su parte, el espacio delimitado caracteriza un ámbito de acción de las resistencias acotado geográficamente. La mayoría de las acciones de resistencia tienen lugar en un espacio físico delimitado por las fronteras provinciales y su eventual éxito, medido en función de la sanción de leyes de restricción minera, es igualmente restringido a dicha la arena subnacional.

3.2 El surgimiento de las resistencias sociales

A continuación, y a partir de una breve descripción del surgimiento de las primeras expresiones de rechazo a la actividad minera en Argentina, se refleja el restante elemento que

favoreció la incorporación del elemento legal al repertorio de las resistencias sociales: los logros conseguidos.

Los sucesos de Esquel, Chubut, constituyen un punto de inicio para el análisis de la protesta social contra la megaminería en Argentina (Svampa y Antonelli, 2009; Marín, 2009; Schein, 2015). En noviembre de 2002 más de 600 vecinos conformaron la Asamblea de Vecinos Autoconvocados (AVA) por el “No a la Mina” ante la intención de Meridian Gold de instalar una mina de oro a 20 km del casco urbano.

En un clima de tensión y preocupación creciente, el 16 de diciembre de 2002 “No a la Mina” inauguró la estrategia legal con la presentación de un amparo ambiental solicitando el cese del emprendimiento. Tal presentación tuvo como desenlace una medida cautelar y luego, en febrero de 2003, el juez civil paralizó el proyecto mediante sentencia definitiva¹¹. A la par de esta estrategia legal, un estado de movilización masivo y casi permanente forzó la convocatoria a un referéndum municipal sobre el emprendimiento minero.

El 23 de marzo de 2003, la población de Esquel se expresó en el referéndum sobre la explotación o no de la actividad minera y el resultado fue concluyente: un 81% se decidió por el “No a la mina”. Este proceso inauguró un proceso de incidencia exitosa sobre la legislación provincial. El 9 de abril del mencionado año Chubut sancionó la ley nº 5.001 mediante la

¹¹ Posteriormente el fallo sería confirmado por la Cámara de Apelaciones local, el Supremo Tribunal de Justicia de Chubut y, finalmente, en abril de 2007 por la Corte Suprema de Justicia de la Nación). El argumento esgrimido en el fallo original y en las subsiguientes confirmaciones se centró en la aplicación directa del principio precautorio ambiental.

cual se prohibió la explotación minera a cielo abierto y con utilización de cianuro¹².

Luego de los sucesos de Esquel, ante los proyectos de nuevos emprendimientos mineros en otras provincias se comenzaron a organizar resistencias. Agrupadas inicialmente en pequeñas organizaciones autoconvocadas, se articularon luego regionalmente hasta constituir colectivos nacionales en defensa del ambiente. Un caso ilustrativo de estas construcciones es la Unión de Asambleas Ciudadanas¹³ (UAC), surgida en Córdoba en Julio de 2006. Este espacio, integrado por diversas asambleas, grupos de autoconvocados y colectivos sociales, también ha potenciado el proceso de compartir experiencias de resistencia y socialización de conocimientos técnicos y legales (Unión de Asambleas Ciudadanas, 2011).

Luego del gran logro de la movilización social de Esquel y su incidencia sobre la legislación de Chubut, poco más de dos años pasaron para que se sancionase en Argentina una normativa similar. En julio de 2005, la legislatura de Río Negro, en un contexto de creciente preocupación social y expresiones ciudadanas de resistencia, aprobó la ley nº 3.981 de restricción de la explotación minera a cielo abierto con métodos químicos.

¹² La ley llamó a realizar una zonificación del territorio provincial, abriendo la posibilidad de permitir la explotación de minería a cielo abierto en determinadas zonas. El gobierno de Chubut presentó recién en diciembre de 2011 el primer informe preliminar con las zonas habilitadas para la explotación minera a cielo abierto y el conflicto social continúa latente.

¹³ “La Unión de Asambleas Ciudadanas es un espacio de encuentro y organización de asambleas socio-ambientales y organizaciones autónomas que fueron creciendo a lo largo y a lo ancho de todo el país, que enfrentan a las transnacionales y las políticas de colonización que saquean y destruyen nuestros bienes comunes, nuestras culturas y nuestros pueblos” (Unión de Asambleas Ciudadanas, 2011).

El punto más álgido de la relación entre resistencias sociales y sanción de leyes de restricción minera transcurrió entre los años 2007 y 2008. En un contexto de aumento de la conflictividad social, durante esos años, las provincias de La Rioja, Tucumán, Mendoza, La Pampa, Córdoba y San Luis sancionaron normas que prohibieron la megaminería a cielo abierto.

4. Las experiencias de Mendoza y Córdoba. Repertorios jurídicos e incidencia legislativa.

Mendoza y Córdoba son dos de las siete provincias argentinas que actualmente prohíben en sus territorios la explotación minera metalífera a cielo abierto. En ambos casos las resistencias sociales han incidido positivamente sobre las legislaciones. Mientras Mendoza sancionó la ley 7.722 en junio de 2007, Córdoba hizo lo propio en septiembre de 2008, prohibiendo incluso la explotación de toda minería nuclear. A continuación, se reconstruyen las experiencias de ambas provincias, enfatizando en la incorporación del elemento legal por parte de los actores sociales y la importancia del mismo durante el tránscurso del conflicto socioambiental.

4.1. El caso de Mendoza

La experiencia mendocina se caracteriza, en términos esquemáticos por tres elementos centrales: La existencia de fuertes focos de rechazo a la minería en San Carlos y el Valle de Uco¹⁴, San Rafael y General Alvear; una importante presencia de actores económicos

¹⁴ El Valle de Uco, donde se ubican estas localidades, constituye uno de los tres grandes oasis urbanos y agrícolas del mapa provincial: el oasis norte (Gran Mendoza y Zona Este), el oasis de Valle de Uco (centro) y el oasis Sur (San Rafael y General Alvear).

en las acciones de resistencia, principalmente pequeños y medianos productores agrícolas; y, por último, la existencia de avances y retrocesos en términos de limitación normativa de la minería, incluyendo la sanción de ordenanzas municipales exitosas y la derogación de una ley provincial de prohibición minera mediante un decreto del ejecutivo.

Las primeras alertas por el tema minero en Mendoza tuvieron lugar en 2003 en la ciudad de San Carlos cuando se advirtió la presencia de mineras operando en los cerros de la zona (Wagner 2010). Luego, en 2005, creció la conflictividad al conocerse las intenciones de la empresa Tenke de explotar oro y cobre en un área cercana a la Laguna del Diamante, importante reservorio hídrico de la zona. Ese mismo año se conformó el “Frente Diamante”, grupo constituido por diversos actores tales como uniones vecinales, entidades agrícolas, productores agrícola-ganaderos, concejales, profesionales independientes, empresarios del turismo y docentes y bajo el liderazgo inicial del presidente de la Sociedad Rural de San Carlos. Paralelamente, se organizaron los “Vecinos Autoconvocados de San Carlos”, de características asamblearias y más proclives a desarrollar acciones directas quienes, pese a diferenciarse del perfil más institucional y legal propuesto por el Frente Diamante, lograron trabajar conjuntamente.

Hacia 2004, en la ciudad de San Rafael, se inició el conflicto minero al conocerse, por un lado, las intenciones de la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) de reabrir las explotaciones de uranio de Sierra Pintada¹⁵

sin haber remediado el pasivo ambiental anterior y, por otro lado, los permisos de cateo otorgados a la minera Maple. Con el impulso de productores agrarios, sectores viñateros, y organizaciones no gubernamentales, nucleados en torno a una fuerte participación de la Cámara de Comercio, Industria y Agropecuaria de San Rafael, se conformó la “Multisectorial del Sur por un desarrollo sustentable”, con un marcado matiz institucional.

En General Alvear se conformó en 2006 la asamblea “Autoconvocados de Punta del Agua” al conocerse las concesiones mineras otorgadas río arriba de la ciudad. Rápidamente, la vinculación de los asambleístas con organizaciones formales, fundamentalmente la Cámara de Comercio, Industria, Agricultura y Ganadería de General Alvear dio lugar a la conformación de la “Multisectorial de General Alvear”, nucleando cerca de 40 entidades de la sociedad civil y de índole empresarial, sindical, política y educativa.

La vinculación entre actores asamblearios y sectores formales y vinculados a las dinámicas productivas se dio al unísono de fuertes episodios de acción directa. La conformación de la Asamblea por el Agua Pura (AMPAP) como instancia provincial de articulación, por un lado y los cortes de ruta y movilizaciones crecientes y masivas, por otro lado, presionaron fuertemente al ejecutivo provincial por la prohibición de la megaminería.

En Mendoza se han conseguido avances parciales y permanentes de limitación a la

del mineral remanente es cercano a los 700 millones de dólares. Actualmente el yacimiento de Sierra Pintada forma parte del **Proyecto de Restituciyn Ambiental de la Minería del Urano (PRAMU)** (CNEA, 2011).

¹⁵ El complejo Sierra Pintada fue operado por la CNEA en San Rafael desde 1979 hasta 1997. La explotación incluyó además una planta de producción de concentrado de uranio y se estima que el valor

minería, tales como las cinco ordenanzas locales sancionadas entre 2005 y 2007¹⁶ o la ley nº 7.422/05 de ampliación de la reserva ambiental de la laguna del Diamante que suspendió cates mineros en el Valle de Uco. Sin embargo, también han acontecido reveses para los intereses de las resistencias cuando, en diciembre de 2006, el por entonces gobernador Cobos derogó, bajo pretexto de inconstitucionalidad, la ley de prohibición minera 7.627/06. Esta decisión no hizo más que multiplicar el rechazo a la minería e incrementar en los meses subsiguientes las acciones de resistencia.

Durante los momentos previos a la sanción de la ley nº 7.722/07 con un epicentro en General Alvear y apoyo en el Valle de Uco, se mantuvieron cortadas las principales rutas provinciales durante aproximadamente veinte días. En este contexto de cortes y fuertes movilizaciones sociales, el ejecutivo provincial envió, en junio de 2007, un proyecto de ley a los fines de ser considerado y observado por la Multisectorial de General Alvear. Este escenario es emblemático respecto de la combinación entre acciones contenciosas y participación institucional. El mismo tiempo que mantenían cortada las principales rutas mendocinas debatían y corregían el contenido del proyecto de ley. A partir de la letra original, y con el aporte de una comisión designada por la gente de General Alvear, de legisladores provinciales muy cercanos a las resistencias y demás representes de las organizaciones, tomó cuerpo el proyecto que, presentado bajo el nombre del senador Walter Saenz (UCR), se convertiría finalmente en la ley 7.722/07.

¹⁶ San Carlos (1.068/05); San Carlos (1123/06); Tunuyán (1940/06); Tupungato (001/07); General Alvear (3377/07).

La incorporación del instrumento legal y el derecho ambiental a la contienda fue favorecida por la presencia de actores y organizaciones más formales familiarizados con dicho lenguaje y por una progresiva socialización de conocimientos y experiencias entre las organizaciones asamblearias o de base.

La experiencia de San Rafael ilustra el primero de los dos elementos señalados. A partir de la disponibilidad de recursos y la contratación de abogados especialistas por parte de la reconocida Bodega Bianchi, la Multisectorial del Sur interpuso, en marzo de 2005, un recurso de amparo mediante el cual se exigió la no reapertura de las explotaciones de uranio de la CNEA. En respuesta a la misma, el Juzgado Federal de San Rafael dictó la medida de “no innovar”. Luego de un proceso judicial en el cual el organismo estatal apeló el fallo, finalmente, en febrero de 2009, la Cámara Federal de Apelaciones Provincial confirmó la medida cautelar de no innovar, en la cual se ordenaba a la CNEA la abstención del inicio de la explotación hasta no remediar la totalidad de los pasivos ambientales generados en las anteriores fases productivas (Larregle 2010).

La “Multisectorial del Sur”, en cuadernillos informativos repartidos durante el conflicto, estructuró su argumentación pública mediante una cuidada y precisa apelación al derecho ambiental:

NOS OPONEMOS ADEMÁS A LA EXPLOTACIÓN DE LA MINA DE URANIO PORQUE SABEMOS QUE: (Mayúsculas en el original)

1- Tenemos derecho a elegir nuestra calidad de vida.

8- Porque el Artículo 41 de la Constitución de la Nación Argentina nos dice: “Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas

satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo. El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según establezca la ley".

9- Porque gracias a la Ley general del Ambiente N° 25.675 podemos exigir una gestión sustentable y adecuada al ambiente, la preservación y la protección de la diversidad biológica y la implementación del desarrollo sustentable. Esta ley promueve el mejoramiento de la calidad de vida tanto de las generaciones presentes como futuras (Multisectorial del Sur, s/d)

Por su parte, al interior de las asambleas ambientales, y a pesar de su predilección por la acción directa, fue creciendo progresivamente tanto la valoración del instrumento legal como la apropiación del derecho ambiental:

"Y empezamos a ver y a estudiar leyes, bueno busquemos, no podemos estar todo el tiempo haciendo el corte informativo o marchas. Fue un proceso largo entender la parte legal de todo esto (...) pero hubo mucho asesoramiento de compañeros que trabajando en Recursos Naturales de la provincia se fueron acercando a la lucha y también algunos abogados. En Mendoza tuvimos la suerte de que ya estaba la ley de La Rioja y otras similares, entonces tomamos esas leyes y tratamos de mejorarlas. Acá en Mendoza prohibimos el uso de cianuro, mercurio, ácidos y de cualquier otra sustancia tóxica y le agregamos "en cualquier etapa, exploración, cateo, explotación" (Asambleísta San Carlos, La Consulta, Entrevista, Junio 2014).

"El que está muy comprometido con el caso comienza a buscar maneras de argumentar sus ideas. Y aquí han venido mujeres ancianas que empiezan a encontrarse con leyes que decían que tenían derecho al ambiente sano, que con errores conceptuales y eso, demostraban que se estaban apropiando del derecho, que ahí encontraban una herramienta para poder operar. Lo que había que hacer era ajustar conceptos" (Presidente ONG Oikos Ambiental, Ciudad de Mendoza, Entrevista, Junio 2014).

4.2. El caso de Córdoba

La experiencia cordobesa puede esquematizarse a partir de tres elementos centrales: una fuerte red de asambleas de distintas localidades

articuladas entre sí; la sanción de sucesivas normativas locales que prohibieron la minería en territorios municipales y; un significativo y protagónico rol de las resistencias en la redacción y la discusión legislativa de la ley 9.526/07.

Las resistencias tuvieron origen, hacia principios de 2007, a partir del conocimiento de prospecciones mineras por parte Red Mineral Corporation en el Valle de Ongamira¹⁷. Ante esta situación, se conformó la asamblea ¡Ongamira Despierta! con el objetivo de frenar la minería a cielo abierto. Mediante un fuerte trabajo de difusión y socialización de experiencias, en apenas poco más de un año se conformaron más de 25 asambleas distribuidas por gran parte del territorio cordobés. Esta experiencia combino una efectiva acción en el territorio local con una articulación regional en ¡Ongamira Despierta! que fortaleció la resistencia a nivel provincial. Con una lógica de acción similar, hacia 2008 se conformó ¡Traslasierra Despierta!, la cual nucleó distintas asambleas de las localidades del valle homónimo¹⁸.

La sanción de distintas ordenanzas locales de restricción minera constituyó un exitoso proceso escalar, entendido como una alteración ascendente en el nivel de las arenas comprometidas en la acción colectiva (Tilly, 2001). El conocimiento de las experiencias de otras latitudes, como Esquel, Río Negro y Mendoza, sumado a un *expertise* técnico y legal creciente, favoreció una valoración positiva de las ordenanzas municipales. De

¹⁷ Ongamira es un valle ubicado al norte de las Sierras Chicas, ubicado a una distancia de 110 km de la ciudad de Córdoba.

¹⁸ El valle de Traslasierra se ubica al oeste de la provincia de Córdoba y sus ciudades más importantes son Mina Clavero y Villa Dolores.

tal modo, entre septiembre de 2007 y abril del 2008 se consiguieron más de 15 normativas de prohibición de la minería metalífera y nuclear en el nivel local¹⁹.

En mayo de 2008, los miembros de ¡Ongamira Despierta, con el apoyo de ¡Traslasierra Despierta! y otras organizaciones, entregaron en el Ministerio de Gobierno, en la Secretaría de Minería y en la Legislatura Provincial un Proyecto de Ley acompañado de 80.000 firmas. En este caso es emblemático que los mismos contendientes que impulsaron la protesta y la conformación de asambleas de base fueran los encargados de redactar la letra del proyecto. La iniciativa, de redacción conjunta y colectiva a partir de la colaboración de abogados y expertos, contaba con 6 artículos y centraba su objetivo en la prohibición de la actividad minera metalífera y nuclear a cielo abierto en toda la provincia de Córdoba.

Días después, Juan Schiaretti, el por entonces gobernador, envió el Proyecto de Ley de prohibición de actividades metalíferas y minerales nucleares a la legislatura, siendo de tal forma el Poder Ejecutivo el iniciador de la normativa socialmente exigida. El proyecto de prohibición de minería metalífera a cielo abierto y de minerales nucleares rápidamente fue tratado en comisiones para su posterior votación en el recinto. Finalmente el 24 de septiembre de 2008, con un significativo número de contendientes

dentro y en los alrededores de la legislatura, se aprobó con fuerza de ley, sin votos en contra y solamente con dos abstenciones.

La utilización del elemento legal al repertorio de lucha de las resistencias cordobesas fue parte importante de su proceso contencioso y del éxito obtenido en limitar la megaminería. La experiencia cordobesa contó desde los inicios mismos con una centralidad fuerte del uso del derecho ambiental. Esta particularidad fue impulsada tanto por la socialización de experiencias previas como por la presencia de la abogada ambientalista Marina Martínez Meijide, quien fuera parte de las reuniones fundacionales de ¡Ongamira Despierta! y nexo clave con los actores institucionales.

Adicionalmente, es destacable que la provincia cuenta con avanzados marcos legales ambientales que han sido objeto de la argumentación normativa de las asambleas. La constitución cordobesa sostiene que el estado provincial resguarda el equilibrio ecológico, protege el medio ambiente y preserva los recursos naturales (CP artículo 11) y, garantiza el derecho a gozar de un medio ambiente físico y social libre de factores nocivos para la salud (CP artículo 66). A su vez la Ley de Principios Rectores para la preservación, conservación, defensa y mejoramiento del ambiente (n° 7.343/85) declara de interés provincial a los ambientes urbanos, agropecuarios y naturales que mantengan la organización ecológica más conveniente para el desarrollo de la cultura, la ciencia, la tecnología, el bienestar de la comunidad y la permanencia de la especie humana sobre la tierra.

En la experiencia cordobesa se contempló desde los inicios mismos la posibilidad de

¹⁹ Villa del Totoral (Ordenanza 20/07), Capilla del Monte (Ordenanza 2020/07), San Marcos Sierras (Ordenanza 505/07), La Cumbre (Ordenanza 41/07), Villa Giardino (Ordenanza 706/07), La Falda (Ordenanza 2105/07), Huerta Grande (Ordenanza 861/07), Sinsacate (Ordenanza 471/07), Cruz del Eje (Ordenanza 1774/07), Bialet Massé (Ordenanza 907/07), San Esteban (Ordenanza 472/07) Casa Grande (Resolución 41/07), Charbonier (Resolución 10/07), Comunidad Regional de Totoral (Resolución 11/08), Mina Clavero (Resolución 258/07).

alcanzar por la vía legal una limitación de explotación minera al tiempo que se socializaba al interior de los grupos asamblearios nociones básicas de derecho ambiental:

“Esto de la Unión de Asambleas Ciudadanas fue importante, fue habernos contactado, con un montón de gente que nos decía o empezaban a hablar de las leyes de los lugares que había, entonces decíamos bueno, el hecho de sacar una ley en la provincia de Córdoba es lo que nos va ayudar, (...) Eso fue lo importante, porque nosotros también nos relacionamos con el fiscal Gustavo Gómez y con Enrique Viale²⁰, que son abogados ambientalistas. Entonces ellos también te van tirando un conocimiento que nosotros no tenemos. Imagínate, nosotros dos, campesinos acá, hacemos la huerta, qué miércoles podemos hablar de lo jurídico, de la ley y de esas cosas” (Asambleísta ¡Ongamira Despierta!, Villa Giardino, Entrevista, septiembre 2011).

Dentro de sus estrategias, ¡Ongamira Despierta! envió una serie de cartas abiertas a actores institucionales, tales como la Presidente de la Nación, el gobernador de Córdoba y secretarías provinciales interesadas en el conflicto. En los textos remitidos a los representantes se aprecia un lenguaje legal que apela tanto a los cuerpos normativos vigentes como a nociones propias del derecho ambiental:

“Conforme lo dicta la Constitución Nacional, la Ley Nacional 25.675 y normas concordantes en la materia, estas zonas debieran ser protegidas de todo emprendimiento minero que afecte o pudiera llegar a afectar el patrimonio natural y cultural que atesoran, todo ello en virtud del principio de equidad intergeneracional y del principio de precaución” (Ongamira Despierta, 2008)...

“Nosotros, como ciudadanos autoconvocados en defensa del agua y de nuestros BIENES naturales y culturales, entendemos que nuestra LUCHA ES TAMBIEN UNA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS NO SOLO DEL PRESENTE SINO TAMBIEN DEL FUTURO

(Mayúsculas en el original) (...) Exigimos la prohibición de todo emprendimiento minero metalífero a cielo abierto y/o todo aquel que emplee técnicas de lixiviación con sustancias tóxicas en sus procesos de prospección, exploración, extracción y explotación y/o industrialización de minerales a desarrollarse en todo el territorio nacional (...) El cumplimiento de la Constitución Nacional en su Art. 41 (...) y la derogación de la Ley Nacional 24.169 de Inversiones Mineras, Ley 25.161 y normas concordantes” (Ongamira Despierta, 2008).

Junto al proyecto de ley entregado al ejecutivo, ¡Ongamira Despierta! presentó los fundamentos de la ley. El documento, de redacción conjunta y colectiva, construyó su argumentación central en base al deber gubernamental de cumplir con las nociones básicas del derecho ambiental y marcos legales internacionales, nacionales y provinciales en materia ambiental²¹. La calidad técnica y la precisión legal de dichos fundamentos han sido destacadas por distintos legisladores durante el trámite legislativo. En una similar apreciación Marcelo Faló, mano derecha del gobernador, jefe de bancada oficialista y quien fuera el encargado de negociar con los asambleístas, destacó durante una entrevista:

“Nosotros nos encontramos con un grupo de una inmensa racionalidad, racionalidad y formación intelectual, o sea, no hablamos con el corazón y con preconceptos y prejuicios, acá se hablaba con conceptos, con formación. Y hay una persona que para mí fue clave, que fue la Dra. Martínez Meijide. Ella como especialista en temas de derecho ambiental tenía mucho peso en ¡Ongamira despierta! Ella es una mujer muy comprometida, súper

²¹ En ellos aparecen citados: El Artículo 41 de la Constitución Nacional; el Principio 6 de la Declaración de Estocolmo de 1972 emanada de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente; el Principio 8 de la Declaración de Río de 1992, producto de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; el principio precautorio establecido en la Constitución Nacional, en la ley nacional 25.675 y normas concordantes; la ley provincial 8066 de Bosques y Tierras Forestales; la ley provincial 8936 de uso de suelos; los artículos 4, 11 y 66 de la Constitución Provincial que refieren al derecho humano al ambiente y los antecedentes de leyes provinciales que prohíben la minería en otras jurisdicciones argentinas.

²⁰ El fiscal Antonio Gustavo Gómez (*Fiscal General ante la Cámara Federal de Tucumán*) y Enrique Viale (*Presidente de la Asociación Argentina de Abogados Ambientalistas*) son muy reconocidos por sus trabajos vinculados a derecho ambiental.

racional en sus planteos. Ella contribuyó muchísimo, primero, ella confió en mí, y siempre las organizaciones sociales desconfían de los políticos. Ella confió, y nosotros el proyecto lo hicimos con ella, ella lo conoce en la génesis. Fue clave porque le puso mucho condimento técnico, es abogada y ambientalista. Ella se convirtió en una aliada fundamental para la sanción de la ley” Marcelo Faló, Ciudad de Córdoba, Entrevista, julio 2014).

4.3 Más allá de la incidencia legislativa exitosa.

La utilización de una estrategia legal y la apropiación de los derechos ambientales han sido factores de gran importancia no solamente para la sanción de las mencionadas regulaciones antimineras sino también para defensa. En los meses posteriores a sus respectivas sanciones tanto la ley de Mendoza como la de Córdoba fueron objeto de diversos pedidos de inconstitucionalidad por parte de actores ligados a cámaras mineras y la actividad nuclear.

En Córdoba, durante los años en los cuales la norma se mantuvo judicializada, se han realizado campañas puntuales en defensa de la constitucionalidad de la ley, con recolección de firmas y jornadas informativas en un clima de relativa latencia del conflicto ambiental. Finalmente, en agosto de 2015 el Tribunal Superior de Justicia de Córdoba ratificó la plena constitucionalidad de la ley nº 9.526/08 y desestimó la acción declarativa de inconstitucionalidad que habían planteado los representantes de la Cámara Empresaria Minera de la Provincia de Córdoba (Cemincor) y de la Asociación de Profesionales de la Comisión Nacional de Energía Atómica y la Actividad Nuclear (APCNEAN). El máximo tribunal manifestó que la ley constituye una norma minera complementaria a las nacionales y que la misma fue dictada dentro de las competencias

propias de la provincia en materia ambiental (La Voz del interior 2015).

En el caso de Mendoza las presiones por derogar la ley 7.722 y avanzar con la minería a cielo abierto han sido mayores. Partiendo de doce pedidos de inconstitucionalidad²² de la norma, desde presentaciones de proyectos legislativos complementarios hasta intentos de explotación minera con métodos extractivos alternativos²³ han buscado explotar el elevado potencial minero provincial²⁴.

La utilización de un lenguaje de derecho, en combinación con una sostenida acción directa, ha sido central en la defensa de la constitucionalidad de la ley 7722. Una muestra de esto se aprecia en la precisa argumentación legal que construyera la Asamblea Mendocina por el Agua Pura Frente en un comunicado de prensa frente a un intento legislativo de limitar la aplicación de la ley a dos artículos concretos del código minero²⁵:

²² Los pedidos de inconstitucionalidad fueron presentados por: Asociación de Profesionales de la Comisión Nacional de Energía Atómica y la Actividad Nuclear; Minera del Oeste SRL y Desarrollo de Prospectos Mineros; Minera Agaucu SA; Desarrollo de Prospectos Mineros Argentinos SA; Raúl Concina por sí y por Minera Agaucu SA; CognitoLimited, dos por Minera Ríos de la Plata y Minera San Jorge.

²³ El proyecto cuprífero de San Jorge fue el caso más significativo. En un intento técnico por esquivar la prohibición del uso de la lixiviación en la industria minera, la compañía Coro Mining propuso el método de flotación para la explotación del yacimiento. La intervención de distintos actores de las resistencias y una fuerte presión social precipitó el rechazo legislativo a la Declaración de Impacto Ambiental (DIA) del proyecto (Según el artículo 3 de la ley 7.722 la DIA de proyectos mineros metalíferos debe ser ratificada por ley).

²⁴ El sector minero mendocino estima que el valor bruto del mineral contenido in situ de los 20 proyectos más relevantes es cercano a los 350 mil millones de dólares. El desarrollo de este potencial minero demandaría una inversión cercana a los 17 mil millones de dólares y podría aportar cerca de 40.000 empleos (CAMEM 2014).

²⁵ En el 2014 los diputados Muñoz, Guerra y Ramos (FPV-PJ) presentaron un proyecto modificatorio de la ley 7.722 a partir de

"Ratificamos que la 7722 es constitucional, ya que se ajusta a los principios de la política ambiental establecidos en el artículo 4º de la Ley Nacional 25675, que es una ley de presupuestos mínimos, según el artículo 41 de la Constitución Nacional. Por el contrario, incluir parámetros del Código de Minería de la Nación dentro de una ley ambiental sí es inconstitucional. Es decir que limitar la aplicabilidad de la Ley 7722 a los artículos 33 y 36 del Código de Minería contradice a la Constitución Nacional, a la Ley Nacional 25675 ("Ley General del Ambiente") y atenta contra el derecho a un ambiente sano, garantizado por el artículo 41 de la Constitución" (AMPAP 2014).

En diciembre de 2015, y luego de varias controversias y un proceso judicial dilatado por casi 7 años, la Suprema Corte de Mendoza determinó, en fallo unánime de sus siete jueces, la constitucionalidad de la ley 7722/07. La experiencia mendocina es altamente relevante para ilustrar la combinación entre contienda y participación política institucional. Durante el derrotero del conflicto, los mismos integrantes de las asambleas han sabido ocupar lugares estratégicos dentro del Consejo Provincial de Ambiente (Wagner, 2010) y jugar roles claves durante audiencias públicas ambientales²⁶ (Segura, 2011).

5. Conclusiones. Potencialidades y limitaciones en la relación entre derechos ambientales y participación.

El desembarco de la minería a cielo abierto y la consagración de los derechos ambientales

los artículos 33 y 36 del Código Minero. La propuesta hubiera significado que la ley sólo mantendría su vigencia a menos de 50 metros de los ríos, a menos de 40 metros de las casas y a menos de 30 metros de acueductos y canales.

²⁶ La más emblemática ha sido la Audiencia Pública del yacimiento San Jorge. En dicha audiencia 143 personas hablaron contra la mina y, con un elevado grado de argumentación técnica y legal, expusieron irregularidades del proyecto. Finalmente, y en el marco de una creciente movilización social, la legislatura mendocina no aprobó el permiso de operación minero.

coincidieron en Argentina hacia finales de la última década del siglo veinte. Estos procesos habilitaron una contradicción potencial entre el derecho constitucional a un ambiente sano y un entramado normativo minero hecho a medida de un sector productivo de creciente importancia. El paso de esta contradicción latente a una tensión manifiesta fue fruto de la intervención de las resistencias sociales y su apelación al derecho al ambiente como repertorio de acción contra la minería.

A partir del estudio de los casos de Mendoza y Córdoba, este trabajo ha demostrado que la incorporación de un discurso de derecho a las acciones de resistencia ha sido exitosa y que favoreció la restricción de la minería a cielo abierto en distintas provincias argentinas. La incorporación del instrumento legal a las luchas de las resistencias sociales se vio favorecida por tres elementos: la pluralidad de actores involucrados y la socialización de experiencias; la capacidad de los contendientes de complementar acciones contenciosas con otras canalizadas institucionalmente; y, por último, los resultados relativamente exitosos conseguidos a partir de esta apelación al elemento legal.

En primer lugar, los procesos analizados evidenciaron el accionar de una pluralidad de actores en contra de la minería. Más allá de la centralidad de las asambleas socioambientales como núcleo duro de las resistencias, la riqueza analítica de los casos deriva de las múltiples vinculaciones entre una variedad de actores sociales, económicos y políticos. Este entramado de lenguajes favoreció el intercambio de conocimientos y la incorporación del derecho ambiental a los repertorios colectivos.

En segundo lugar, quienes emprendieron acciones de resistencia lograron combinar, de

manera estratégica, la participación contenciosa e institucional para conseguir sus objetivos y hacer reales los derechos ambientales. Los contendientes lograron superar miradas esquemáticas que conciben las prácticas contenciosas y la participación institucionalizada como modalidades antagónicas y avanzaron en la consecución de sus metas. Los derechos ambientales en abstracto aparecen como derechos “dormidos” o “adormecidos” y las resistencias los entendieron como derechos a ser conquistados mediante una participación entendida en términos amplios. Los sucesos de Mendoza y Córdoba constituyen experiencias de ampliación de ciudadanía ambiental donde la sanción y defensa de normas de restricción minera vuelven disfrutable el enunciado constitucional del artículo 41.

En tercer lugar, la utilización de una estrategia legal y la apropiación de los derechos ambientales han sido exitosas e impulsaron la sanción de leyes provinciales de prohibición minera en Mendoza y en Córdoba. Al respecto bien vale hacer dos aclaraciones. Por un lado, se identifican también otras experiencias de regulaciones antimineras en el nivel subnacional argentino –como las experiencias de Chubut o Río Negro- donde el discurso de derecho ha sido un factor de relevancia clave. Incluso más, los casos estudiados aquí muestran que el discurso de derecho y el accionar legal también ha sido un elemento de importancia para sostener y mantener los logros normativos frente a las presiones y los pedidos de inconstitucionalidad de las leyes de prohibición minera. Por otro lado, es preciso señalar que la incorporación del elemento legal a los repertorios de acción de las resistencias no implica por sí mismo tener éxito en los reclamos. Esto quiere decir que no en todas las provincias argentinas donde se aplicó

la estrategia legal se han obtenido resultados efectivos. En provincias como Catamarca, San Juan y Santa Cruz, las resistencias sociales, con distintas características y variados niveles de intensidad, no han podido restringir el avance de la actividad pese contar con la modalidad legal como parte de sus repertorios²⁷.

Se reflexiona también sobre una característica particular de la apelación a la estrategia legal en los conflictos entre minería y ambiente, la cual es factible de profundizar en futuros trabajos. Luego del plebiscito de Esquel, y exceptuando el caso de Loncopué en 2012²⁸, la búsqueda de avanzar hacia el ambiente saludable y de la restricción minera mediante plebiscitos municipales o provinciales fue restringida. En otras palabras, las respectivas decisiones estatales en materia minera lejos estuvieron de incorporar criterios consultivos amplios. De tal forma, y como señala Delamata (2013), hay un avance del paradigma de “leyes sí, plebiscitos no”. En tal sentido, la refrenda ciudadana se mostró, parafraseando a Bobbio (1986), como “promesa incumplida de una democracia más participativa post reforma constitucional de 1994. Esto refuerza el rol clave de la participación

²⁷ Ciertos estudios han analizado por qué en ciertas provincias argentinas es posible limitar la megaminería mientras que en otras no. Christel (2016) afirma que las características del sistema político y la matriz económica conforman Estructuras de Oportunidad Subnacional que favorece o dificulta las posibilidades de incidir en las legislaciones mineras provinciales. Por su parte (Schein 2015) sostiene que tales diferencias se explican por las particularidades del régimen político subnacional.

²⁸ En junio de 2012 en Loncopué, provincia de Neuquén, un 82,08% de los ciudadanos se expresó en contra de los emprendimientos megamineros. Previamente al plebiscito, en 2009, distintas asambleas y comunidades mapuche detuvieron un proyecto cuprífero mediante sentencia judicial a partir de la apelación a la prevalencia del derecho indígena y la obligatoriedad de consulta a los pueblos originarios según el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Delamata 2103).

en el avance del derecho al ambiente dado que la garantía del ambiente sano no fue facilitada mediante una participación amplia propia de los derechos procedimentales que traen aparejados los derechos ambientales, sino que tuvo que ser conquistada.

Por último, y a la luz de su productividad normativa, todo parece indicar que la apelación al instrumento legal será una estrategia de acción que se seguirá aplicando al son de

nuevas problemáticas ambientales. El escenario continúa siendo complejo, los marcos normativos son objeto de disputa, las leyes se hacen y deshacen en un equilibrio inestable de intereses y pugnas. Los recursos minerales se agotan, pero aún se descubren nuevos yacimientos a merced de las presiones extractivistas. Es difícil saber cómo se resolverán, a futuro, las controversias ambientales. Pese a esto, sí se puede afirmar que mucho se escribirá sobre ellas y el derecho ambiental será un protagonista privilegiado.

Bibliografía

- AMPAP. 2014. Comunicado de prensa de las Asambleas Mendocinas por el Agua Pura. Ciudad de Mendoza. <http://www.opsur.org.ar/blog/2014/06/13/mendoza-repudiamos-el-intento-de-modificacion-de-la-ley-7722/> (Consultado en enero de 2016).
- Azuela, A. 2006. *Visionarios y pragmáticos: una aproximación sociológica al derecho ambiental*. México DF: UNAM/Fontamara.
- Bobbio, N. 1986. *El futuro de la democracia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Cámara Argentina de Empresarios Mineros. 2013. Minería argentina. Todas las respuestas. Aspectos Económicos. Buenos Aires: CAEM.
- Cámara de Diputados de la Nación, 1993. "Anexo presentado por diputado Gómez Centurión-Partido Bloquista"- Versión Taquigráfica. Sesión 17 de abril.
- CAMEM. 2014. "La minería que Mendoza no explota". Ciudad de Mendoza. Disponible en: <http://www.miningpress.com.ar/nota/262554/camem-la-mineria-que-mendoza-no-explota-crisis-hidrica->. (Consultado en mayo de 2015).
- Christel, L. 2016. *Resistencias sociales y legislaciones mineras en las provincias argentinas: los casos de Mendoza, Córdoba, Catamarca y San Juan (2003-2009)*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de San Martín.
- Christel, L. y Gutiérrez, R.A. 2017. Making Rights Come Alive: Environmental Rights and Modes of Participation in Argentina. *Journal of Environment & Development*. 26(3) 322-347.
- Christel, L. y Torunczyk, D. 2017. Sovereigns in Conflict: Socio-environmental Mobilization and the Glaciers Law in Argentina. *European Review of Latin American and Caribbean Studies (ERLACS)*. 104,47-68.
- CNEA. 2011. "Plan Estratégico. 2010-2019". Buenos Aires: Ministerio de Planificación Federal. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.cnea.gov.ar/Publicaciones-Plan-estrategico>. (Consultado en Julio 2015).
- Código de Minería. 1886. Ley Nº1919.
- Constitución de la Nación Argentina. 1994. Santa Fe- Paraná.
- Collier, D. 2011. Understanding Process Tracing. *PS: Political Science and Politics*, Vol. 44(4): 823-830
- Delamata, G. 2009. "Las resistencias sociales contra la minería transnacional en Argentina. Una aproximación a la escala provincial en la constitución de nuevas identidades políticas". En *IPSAXXI Congreso Mundial de Ciencia Política*, Santiago de Chile, Chile.
- Delamata, G. 2013. "Actualizando el derecho al ambiente. Movilización social, activismo legal y derecho constitucional al ambiente de "sustentabilidad fuerte" en el sector extractivista megaminero". *Entramados y Perspectivas*, 3, 55-90.
- Epp, C. 2008. Implementing the rights revolution: Repeat players and the interpretation of diffuse legal messages. *Law and Contemporary Problems*, 71(4), 41-52.
- Gargarella, R. 2010. "El nuevo constitucionalismo latinoamericano", *Crítica y Emancipación*, 3: 171-188.
- Gellers, J. 2015. Environmental constitutionalism in South Asia: Analyzing the experiences of Nepal and Sri Lanka. *Transnational Environmental Law*, 4(2), 395-423.
- Gutiérrez, R. A. 2016. "Teoría y praxis de los derechos ambientales en Argentina". *Temas y Debates*, 30: 13-36.
- Hajer, M. 2000. *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford: Oxford University Press.
- Hannigan, J. 2006. *Environmental sociology*. New York, NY: Routledge.
- Hiskes, R. 2009. *The Human Right to a Green Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeffords, C., y Minkler, L. 2016. Do constitutions matter? The effects of constitutional environmental rights provisions on environmental outcomes. *KYKLOS*, 69, 294-335.

- Kriesi, H. 1996. La estructura organizacional de los nuevos movimientos sociales en su contexto político. En McAdam, D, McCarthy, J y Zald, D, *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid: Istmo.
- La voz del interior. 2015. "El TSJ ratificó la prohibición de la minería a cielo abierto en Córdoba". 11 de agosto. Disponible en: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/el-tsj-ratifico-la-prohibicion-de-la-mineria-cielo-aberto-en-cordoba>(Consultado en agosto 2015).
- Larregle, D. 2010. "La Corte frenó la reapertura de Sierra Pintada". *Diario Los Andes*, 17 de diciembre. Disponible en: <http://archivo.losandes.com.ar/notas/2010/12/17/corte-freno-reapertura-sierra-pintada-540047.asp>. (Consultado en junio 2015).
- Ley N° 25.675. 2002. Ley General de Ambiente.
- Magnussen, A., y Banasiak, A. 2013. Juridification: Disrupting the relationship between law and politics? *European Law Journal*, 19(3), 325–339.
- Marin, M. 2009. "El No de Esquel como acontecimiento: otro mundo posible". En Svampa, M y Antonelli, M, *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- May, J. 2013. Constitutional directions in procedural environmental rights. *Journal of Environmental Law & Litigation*, 28, 27–51.
- Moody, R. 2007. *Rocks and Hard Places: The Globalization of Mining*. New York: Zed Books.
- Multisectorial del Sur. n.d. "El ambiente adecuado para la vida ES un derecho de todos". Disponible en:<https://dl.dropboxusercontent.com/u/25333702/gacetilla%20Multisectorial.pdf> (Consultado en enero 2017).
- Nogueira Alcalá, H. 2007. El recurso de protección en el contexto del amparo de los derechos fundamentales latinoamericano e interamericano. *Ius et Praxis*. 13, 75-134.
- Ongamira Despierta! 2008. "Fundamentos proyecto ley". Disponible en: <http://recuperarluestro.blogspot.com.ar/2008/05/ongamira-despierta-proyecto-de-ley.html>. (Consultado en julio 2015).
- Plan Nacional Minero. 2004. Secretaría de Minería. Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Disponible en: www.infoleg.gob.ar/basehome/actos_gobierno/actosdegobierno11-5-2009-1.htm (Consultado en marzo 2019)
- Robledo, F. 2010. Las garantías judiciales como vías de tutela de los derechos fundamentales en estados de emergencia (in) constitucional. *Estudios Constitucionales*. 8, 247-292.
- Sabsay, D. y Di Paola, M.E. 2008. "Coordinación y armonización de las normas ambientales en la República Argentina". *Revista de Derecho de Daños*, 3:137-162.
- Schein, D. 2015. "Souverainetés en conflit: industrie minière transnationale, politiques ubnationale et mouvements socioenvironnementaux en Argentine: une analyse comparée dans les provinces de Chubut et de Santa Cruz". Tesis de Doctorado en Sociología, Universite du Quebec a Montreal.
- Secretaría de minería de la nación. s/d. *La minería en números*. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.mineria.gob.ar/pdf/mineriaennumeros.pdf>. (Consultado en mayo 2015).
- Segura, E. 2010. "Si no lo entendés te lo explico con un dibujito". Disponible en:<http://www.mdzol.com/nota/252650> (Consultado en enero 2017).
- Shelton, D. 2013. Human Rights and the Environment. Substantive Rights (Legal StudiesResearch Paper 2013–33). Washington, DC: The George Washington University LawSchool.
- Snyder, R. 2001. "Scaling Down: The Subnational Comparative Method". *Studies in Comparative International Development*, 36:93-110.
- Svampa, M. y Antonelli, M. Eds. 2009. *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Svampa, M., Bottaro, L. y Sola Alvarez, M. 2009. "La problemática de la minería a cielo abierto". EnSvampa, M. y Antonelli, M, *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Tarrow, S. 2011. *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics (third Edition)*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, C. 2001. "Mechanisms in Political Processes". *Annual Review of Political Science*, 4:21-41.
- Unión de Asambleas Ciudadanas. 2011. "La Unión de Asambleas Ciudadanas. Construyendo caminos colectivos en defensa de nuestros territorios". Argentina. Disponible en: <http://asambleasciudadanas.org.ar/wp-content/uploads/2012/09/CuadernilloUAC-para-imprimir.pdf>. (Consultado en julio 2015).
- Wagner, L. 2010. "Problemas ambientales y conflicto social en argentina. Movimientos socioambientales en Mendoza. La defensa del agua y el rechazo a la megaminería en los inicios del siglo XXI". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Quilmes.

Una innecesaria tipología para la migración de retorno. Análisis socio-jurídico de la Ley para el retorno de los colombianos en el exterior*

An unnecessary typology for return migration.
Socio-legal analysis of the Law for the return of Colombians abroad

* Este artículo es producto del proyecto “Imaginarios del retorno a Colombia posconflicto. Posibles escenarios a partir del discurso de refugiados colombianos en Ecuador y en las políticas para el retorno”. Aprobado y financiado por la Vicerrectoría Académica General de la Universidad Santo Tomás en la convocatoria interna para el fomento de la investigación FODEIN 2016.

** Universidad Santo Tomás. Colombia, felipealiaga@usantotomas.edu.co

*** Universidad Nacional Autónoma de México, cristhianuribem@gmail.com

**** Universidad Santo Tomás. Colombia, dalejobal.len@gmail.com

***** Universidad Autónoma de Barcelona. España, jorgeblanco@usantotomas.edu.co

***** Universidad Santo Tomás. Colombia, ivonnerobayoc@usantotomas.edu.co

***** Universidad Externado de Colombia, alexandrac.castro@uexternado.edu.co

FELIPE ANDRÉS ALIAGA SÁEZ**
CRISTHIAN URIBE MENDOZA***
DIEGO ALEJANDRO BALLÉN VELÁSQUEZ***
JORGE ENRIQUE BLANCO GARCÍA****
IVONNE ANDREA ROBAYO CANTE*****
ALEXANDRA CASTRO FRANCO*****

Resumen

Este artículo analiza un ámbito fundamental de la política pública de migración y retorno en Colombia: la Ley 1565 de 2012, focalizándose en dos importantes elementos: 1) la tipologización del retorno y 2) sus incentivos. Se combina el análisis crítico del texto legal con los relatos extraídos de entrevistas y grupos focales realizados en Colombia y Ecuador. Se plantea a manera de conclusión que el discurso legal opera en dos vías: por un lado, invisibiliza a los retornados más frágiles y vulnerables, clasificándolos en categorías que carecen de fundamento empírico; y, por otro, hay una invención del sujeto retornado, como un sujeto con capacidades desarrolladas, listo para aplicar a los incentivos económicos ofrecidos. De esta manera, se sostiene que dichas políticas conciben el proceso migratorio como un simple desplazamiento geográfico, y no como un derecho humano, lo cual adquiere particular importancia en el actual contexto del país.

Palabras clave: Migración de retorno, leyes migratorias, tipos de retorno, Colombia.

Abstract

This article analyzes a fundamental area of the public policy of migration and return in Colombia: Law 1565 (2012). It focuses on two important elements: the typologization of return, and the incentives and deadlines to implement the law. The critical analysis of the legal text is combined with stories extracted from interviews and focus groups carried out in Colombia and Ecuador. It is concluded that legal discourse operates in two ways: on the one hand, it makes invisible the most fragile and vulnerable returnees, classifying them into categories that lack an empirical foundation; and, on the other hand, there is an invention of the remigrated as a subject with developed abilities, ready to be applied to the economic incentives offered. In this way, it is argued that these policies conceive the migratory process as a simple geographic displacement, and not as a human right, which becomes particularly important in the current context of the country.

Key words: Return migration, migration laws, return types, Colombia.

1. Introducción

La Constitución Política de 1991 estableció, entre otros asuntos, los compromisos del Estado colombiano en materia de política exterior y migratoria. Entre estos se destaca el de garantizar el derecho ciudadano a la libre circulación en el territorio nacional, así como la posibilidad de entrar y salir del país. A estos compromisos se suman los suscritos en la Convención Americana de Derechos Humanos, particularmente, aquellos que se refieren a los derechos de circulación y residencia (artículo 22),

que fueron posteriormente incorporados al bloque de constitucionalidad¹.

La actual política exterior y migratoria colombiana cuenta con dos antecedentes formales importantes: primero, el Documento Visión Colombia 2019, que constituye un ejercicio de planeación en el cual se consignan las acciones del gobierno nacional y regional en materias como el crecimiento económico, la infraestructura, el desarrollo social y territorial, entre otras. Este documento también alude a la “necesidad de diseñar una política exterior acorde con un mundo en transformación; y reconoce la importancia de reforzar los vínculos con los colombianos en el exterior y favorecer sus aportes al desarrollo de la nación” (p. 23). El segundo antecedente es el Plan de Desarrollo 2010-2014 “Prosperidad para Todos”, que señala la responsabilidad del Ministerio de Relaciones Exteriores en el afianzamiento de la política exterior colombiana bajo el principio de coherencia en el trato a los migrantes nacionales y extranjeros, priorizando la temática migratoria en todas las entidades estatales y promoviendo la articulación interinstitucional con impacto social (Ministerio de Relaciones Exteriores, s.f.).

En este marco legal, se elaboró el Documento CONPES² 3603 de 2009, mediante el cual

¹ De acuerdo con Arango Olaya (2004), el bloque de constitucionalidad es un término empleado por la Corte Constitucional de Colombia a partir de 1995 para referirse a aquellas normas y principios que, aunque no aparecen en el articulado de la Constitución Política, sirven para el control de constitucionalidad de las leyes. De esta manera, “la Corte ha ido moldeando su jurisprudencia para legitimar el valor de ciertas normas y principios supranacionales que se encuentran incorporados en la Carta y que, por lo tanto, son parámetros del control de constitucionalidad así como parámetros vinculantes de interpretación de los derechos y deberes protegidos por la norma suprema” (p. 80).

² Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) es la máxima autoridad en materia de planeación en Colombia. Este se encarga, entre otras cosas, de coordinar y orientar a los

se sometió a consideración del Consejo Nacional de Política Económica y Social, la Política Integral Migratoria –PIM–, que reúne los lineamientos, estrategias y programas orientados al desarrollo de los colombianos que viven en el exterior. La PIM aborda diferentes dimensiones de desarrollo de la población migrante (educativa, cultural, participativa y comunitaria, social, económica, seguridad, institucional e informativa) y, a través de las instituciones correspondientes, establece las acciones requeridas para la implementación y cumplimiento de los objetivos propuestos por el Estado colombiano. De esta manera, se delegó en el Departamento Nacional de Planeación y, específicamente, en el Programa Colombia Nos Une³, la responsabilidad de dar seguimiento a los compromisos asumidos en dicha política pública.

Más adelante, mediante Ley 1465 de 2011, se creó el Sistema Nacional de Migraciones, el cual se define como:

Un conjunto armónico de instituciones, organizaciones de la sociedad civil, normas, procesos, planes y programas, desde el cual se deberá acompañar el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de la Política Migratoria con el propósito de elevar el nivel de calidad de vida de las comunidades colombianas en el exterior, considerando todos los aspectos de la emigración y la inmigración (Ley 1465 de 2011, art. 1º).

organismos de dirección económica y social en el gobierno, a través de la elaboración y aprobación de documentos CONPES.

³ Colombia Nos Une es un programa adscrito a la *Dirección de Asuntos Migratorios, Consulares y Servicio al Ciudadano* de la Cancillería de Colombia, que busca vincular a los colombianos en el exterior en la formulación e implementación de políticas públicas, así como establecer las condiciones necesarias para que los connacionales puedan migrar de manera ordenada y voluntaria, garantizando sus derechos y brindando acompañamiento integral ante un eventual retorno.

La Ley 1465 de 2011 señala que por iniciativa legislativa o del Gobierno Nacional se debe formular un “Plan Retorno” para aquellos migrantes colombianos que deben regresar al país voluntariamente o por causa de fuerza mayor. De esta manera, se amplió la oferta de políticas migratorias, que hasta entonces había sido incipiente. Tal como lo señala Muñoz (2012), a pesar de que Colombia contaba con un plan de retorno productivo, importantes programas orientados a las personas retornadas como “Bienvenido a Casa” en Bogotá y “Bienvenido a tu tierra” en el departamento de Risaralda; estos programas duraron poco tiempo debido a que no disponían de suficientes recursos económicos para su sostenimiento.

Más adelante, el gobierno nacional sancionó la Ley 1565 de 2012, por la cual se crean incentivos aduaneros, tributarios y financieros concernientes al retorno de los colombianos en el exterior. Dentro de estos incentivos cabe destacar la exención del pago de todo tributo y derechos de exportación que graven el ingreso al país de bienes como: menaje doméstico, instrumentos profesionales, monetización de recursos adquiridos por concepto de trabajo en el lugar de residencia, entre otros. Asimismo, esta Ley pretende realizar acompañamiento integral a todos los colombianos retornados, facilitando su acceso a servicios de salud, vivienda, trabajo y asistencia jurídica o psicológica. Por ejemplo, todos los beneficiarios de la Ley en la modalidad de retorno productivo pueden acceder a los recursos del Fondo Emprender del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) (Colombia Nos Une 2018).

Si bien la Ley 1565 de 2012 constituye un avance significativo en cuanto al fortalecimiento del retorno de los colombianos que viven en

el exterior, puesto que -por primera vez- la legislación colombiana brinda incentivos y acompañamiento a los conciudadanos que deseen regresar al país, esta legislación también denota algunas limitaciones. En este sentido, Muñoz (2012) argumenta que los programas que han hecho parte del Plan de Retorno están focalizados fundamentalmente en aquellos migrantes que poseen recursos y capital financiero, pasando por alto el caso de los colombianos que retornan en condiciones precarias.

De modo similar, Bedoya (2015), tras un análisis del diseño e implementación de estas políticas desde la perspectiva de los actores involucrados en las diferentes modalidades del fenómeno migratorio, señala que, si bien el país cuenta con un amplio marco jurídico en materia de migración y retorno, los vínculos entre la política y la realidad de los connacionales en el exterior siguen siendo muy frágiles. Hace falta una política pública que contribuya a subsanar las limitaciones que se han identificado con la reciente implementación de la Ley, a saber: des-financiación, asistencia técnica inadecuada, desconexión con los planes de desarrollo nacional, regional y local, y falta de voluntad política por parte del gobierno para hacer intervenciones efectivas con enfoques de género, de derechos y diferencial para los migrantes y sus familias.

Lo anterior se agudiza con la falta de sistemas de información sobre migrantes y retornados colombianos⁴. Varios autores han advertido la

ausencia de datos confiables o de información completa acerca de la cantidad de colombianos que viven en el exterior, su género, ocupación, nivel educativo, país de destino, etc. (Alzate 2009; Bedoya 2015). Según estimativos del Ministerio de Relaciones Exteriores, actualmente, la cifra de colombianos que viven fuera del país supera los 4.7 millones de connacionales, muchos de los cuales han emigrado por cuestiones laborales, estudios de educación superior y causas relacionadas con el conflicto armado (Colombia Nos Une 2016). Sin embargo, no hay un dato confiable del número de colombianos que viven fuera del país en condición de refugiados ni tampoco de cuántos han retornado.

Aunque la migración es uno de los grandes temas de estudio en las ciencias sociales, la migración de retorno -en particular- sigue siendo un fenómeno poco explorado en trabajos previos. Buena parte de la literatura especializada se focaliza en el análisis de las causas, consecuencias e implicaciones de la migración, pasando por alto la cuestión del retorno, un fenómeno que se ha hecho más notorio en los últimos años a raíz de las crisis económicas y del reforzamiento de las políticas anti-migratorias en países que históricamente han sido receptores de esta población (Aliaga y Uribe 2018).

Dado la necesidad de ampliar el conocimiento político y académico que se tiene acerca de las personas que han salido del país o regresado al territorio nacional, este trabajo busca analizar las posibilidades reales que ofrece la normatividad vigente para la migración de

⁴ Según la Cancillería de Colombia (2017), desde 2013 a 2016 se presentaron en el Registro Único de Retornados (RUR) 7.608 solicitudes y se aprobaron 5.013, de las cuales 2.795 retorno laboral; 2.205 retorno productivo; 1.424 humanitario o por causa especial; 645 solidario4 y 539 ninguno. En la encuesta Enmir 2009,

la cantidad de retornados serían 534.943 (Echeverri y Pavajeau, 2015).

retorno de los colombianos en el exterior. Por lo tanto, este artículo se concentra en dos aspectos puntuales de la Ley 1565 de 2012: 1) las tipologías del retorno y 2) los incentivos ofrecidos a las personas que desean retornar, siendo estas las dos variables más relevantes del texto legal debido a sus implicaciones en las trayectorias de vida y decisiones de los migrantes.

2. Marco teórico conceptual en relación a la migración de retorno

En términos generales, la migración internacional alude a tres tipos de desplazamientos estrechamente vinculados entre sí: la emigración (la salida de personas desde su país de residencia hacia otro país o región), la inmigración (la llegada de personas a un país o región en particular) y el retorno (el regreso de personas a su país de origen tras haber emigrado). Este trabajo se concentra en el análisis del retorno, un fenómeno que puede ser abordado desde múltiples paradigmas interpretativos. De acuerdo con Lozano y Martínez (2015), el retorno involucra “un conjunto de factores de nivel meso y macro (redes sociales, boom o crisis económicas, políticas migratorias pro o antiinmigrantes, por ejemplo) que se entrelazan de manera compleja con las motivaciones individuales” (Lozano y Martínez 2015:14).

Por tanto, identificar los elementos que componen el retorno transciende los asuntos meramente formales o administrativos, puesto que implica auscultar la multiplicidad de experiencias de vida de las personas migrantes. Tal como apunta Muñoz (2012:9): “La realidad de los migrantes que retornan a sus países de

origen, va mucho más allá de un regreso físico y de un imaginario social que se percibe como la feliz llegada de quienes quieren reencontrarse con sus seres queridos después de varios años de no abrazarlos”. La compresión de este fenómeno implica considerar múltiples factores (sociales, económicos e institucionales) que pueden afectar las decisiones de los migrantes, esto es, “el qué, el por qué y el cómo del retorno migratorio” (Muñoz 2012:10).

El retorno se puede concebir como una suerte de *mitologización* del mundo social, puesto que casi siempre va acompañado por la expectativa de un cambio que traerá consigo mejores condiciones de vida en el futuro: “el mito del retorno acompañará al emigrante y, frecuentemente, esta esperanza será la que le sostenga, sobre todo en la primera fase de su estancia en el exterior” (De la Fuente 2003:154), Según Durand, para algunos emigrantes, “la mitología del retorno tiene que ver con la política, con el cambio de régimen en el país de origen y con el cambio de las condiciones que lo obligaron a partir” (Durand 2004:107). A pesar de la lejanía que produce el proceso emigratorio “siempre queda el gusanillo dentro, la esperanza de volver en la época del retiro o regresar cuando cambie la situación política, cuando mejoren las oportunidades laborales o económicas” (Durand 2004:107).

Sin embargo, para muchas personas el retorno puede no ser un proceso fácil, “quienes regresan después de varios años de residir en el exterior han acumulado experiencias, satisfacciones y frustraciones, y traen a sus espaldas tensiones, expectativas, miedos, además de nuevas formas de percibir el entorno que los acoge” (Muñoz 2012:10). En este sentido, Muñoz apunta que algunos migrantes retornados regresan a su país

de origen o nacimiento con sueños inacabados o perdidos; otros con la sensación de haber dejado algo atrás, de tener que enfrentarse a la patria sin la certeza de que tendrán cabida en ella nuevamente; algunos buscando reconstruir lo que tenían al momento de emigrar, con ahorros o sin ellos; y otros tantos con la resignación de haber sido deportados.

En este punto, resulta de gran utilidad retomar la noción de *circularidad migratoria*, que reconoce al tiempo como una dimensión fundamental del proceso social de migración. Canales (1999) sostiene que muchos procesos migratorios internacionales tienen un carácter circular en tanto que comprenden una multiplicidad de desplazamientos de ida y regreso, lo que permite diferenciarlos de otros flujos poblacionales como la migración rural-urbana o la migración transoceánica de los siglos XIX y XX. Así, los migrantes retornados no se deben percibir como unidades fijas que se mantienen en estado de reposo, sino más bien como una población dinámica, en permanente movimiento. En relación con el tiempo, esta idea nos permite comprender que la migración puede ser temporal o permanente, y ello depende, entre otros factores, de las condiciones de vida y de las expectativas de futuro de los migrantes, lo cual incide en el ritmo, secuencia, velocidad y otras propiedades de los desplazamientos demográficos. “La circularidad es construida socialmente en forma temporal, por lo que su dinámica y formas particulares difieren para distintos individuos y grupos sociales, en distintas épocas y coyunturas históricas” (Canales 1999: 20).

El retorno es, entonces, una posibilidad latente para todas aquellas personas que abandonaron su país de origen o de nacimiento, y deciden

regresar a él por diferentes motivos y durante períodos inciertos. Mejía (2016) apunta que la complejidad del tiempo en el retorno puede derivar en diferentes formas, lo que puede suceder de manera instantánea (inadmitidos o los que incluso no llegan a salir), por una corta estadía fuera del país, así como después de varias décadas⁵. Se complejizaría además por factores como por la irrupción voluntaria u obligada del viaje, si es por voluntad propia o forzada, por cuestiones familiares o ajenas a él.

Las expectativas frente a un potencial retorno implican un complejo proceso de introspección y evaluación de las posibilidades futuras, “el análisis de las condiciones personales y del contexto, el cumplimiento de las metas (quizá redefinidas una y otra vez), la valoración del ámbito laboral, familiar, sociocultural y económico, junto al planteamiento de nuevos objetivos y expectativas de vida” (Mejía y Castro 2012:18). Las motivaciones para que una persona migrante decida retornar responden a una suerte de “circunstancias particulares de cada migrante” (Mejía y Castro 2012:18).

Siguiendo la idea de la teoría neoclásica en cuanto a la migración con base en un cálculo de costos y beneficios, “sucede algo similar cuando el migrante se plantea el retorno. El mecanismo es semejante, pero la perspectiva, el momento, el cúmulo de información y la situación del migrante son totalmente diferentes” (Durand 2004:107). Gandini et al. (2015) afirma que los motivos para que una persona decida retornar no se reducen a cuestiones meramente

⁵ la Ley 1565 plantea que para poder acogerse a los incentivos aduaneros, tributarios y financieros, así como el acompañamiento integral, los colombianos deben acreditar haber permanecido por lo menos tres años en el exterior, lo cual entra en contradicción de las dinámicas propias de los movimientos migratorios de retorno.

económicas: “la diversidad de los movimientos de población contemporáneos es concomitante con la variedad de causas o motivos de la migración y, por ende, de retorno” (Gandini et al. 2015:30).

La relación con el país de procedencia es uno de los factores claves para comprender las expectativas de los migrantes, puesto que son muy pocos los que “rompen sus lazos con la tierra de origen” (Durand 2004:107). Muchos migrantes mantienen la expectativa de volver y, por ello, a pesar de vivir en el exterior, “cuidan sus relaciones e incrementan su capital social a largo tiempo” (Durand 2004:110). Por tanto, es fundamental tener en cuenta que la migración no elimina el sentido de pertenencia a una comunidad nacional o local, y que este vínculo muchas veces se consolida con la existencia de redes migratorias sociales y familiares, como forma de capital social (García 2017).

El destino del retorno puede parecer difuso en muchas ocasiones. Algunos migrantes, que tienen la intención de volver, no llegan finalmente a su país de origen, sino que, en el transcurso de este desplazamiento, deciden quedarse en algún país de tránsito o cambian su rumbo hacia uno diferente (Orrego y Martínez 2015). Cavalcanti y Parella (2013) apuntan que los estudios del retorno han cambiado la comprensión del fenómeno en cuanto a dejar de considerar la migración como algo definitivo y unidireccional, “los migrantes no son ya uni o bidireccionales, desde un punto de origen a otro de destino (y/o retorno); sino que son circulares o poliédricos, en todas direcciones, en el espacio” (p. 12), lo cual se encuentra estrechamente relacionado con la dinámica de la globalización y la articulación transnacional. De esta manera, se han multiplicado las imágenes, creencias,

intenciones, itinerarios y estructuras simbólicas en torno al imaginario social de la migración de retorno (Aliaga et al. 2017a).

La necesidad de ampliar las conceptualizaciones y tipologías de retorno nos conduce al fecundo trabajo de Orrego y Martínez (2015), quienes proponen clasificar en cuatro grupos los diferentes tipos de retorno que se encuentran en la literatura especializada. Esta tipologización propone como punto de partida dos variables: la propensión al retorno definitivo y el apego al lugar de nacimiento u origen. A su vez, para cada una de las variables se asignan dos valores: alto o bajo, con el fin de agrupar posteriormente las tipologías de retorno identificadas en investigaciones previas. Como resultado, los cuatro grupos de tipologías de retorno son: 1) Baja propensión al retorno definitivo/ Alto apego al lugar de nacimiento u origen (corresponde al tipo de migrante que valora positivamente la experiencia de la migración, pero nunca pierde el vínculo con su lugar de nacimiento); 2) Alta propensión al retorno definitivo/ Alto apego al lugar de nacimiento u origen (alude a las personas cuyo proyecto migratorio contempla de antemano el retorno al lugar de origen); 3) Baja propensión al retorno definitivo/ Bajo apego al lugar de nacimiento u origen (concierne a los migrantes que no manifiestan interés alguno de volver a su lugar de nacimiento); y 4) Alta propensión al retorno definitivo / Bajo apego al lugar de nacimiento u origen (la intención de retorno que no se concreta, puesto que el migrante se queda en un país de tránsito o se dirige hacia un tercer país).

Cabe anotar que en este artículo nos aproximamos a los diferentes tipos de retorno que comprende la legislación colombiana desde la óptica de los derechos humanos. En

este sentido, se parte de la idea de que los Estados y los gobiernos tienen la obligación de respetar, proteger y garantizar el cumplimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, entre los que se encuentra el derecho a circular libremente en el territorio de un Estado y el derecho a salir de cualquier país y regresar al país de origen (artículo 13). A este respecto, en el caso colombiano, se debe tener en cuenta un elemento adicional: en el cumplimiento de los acuerdos internacionales firmados y ratificados por el Estado en materia de derechos humanos, se crea en el año 2011 la Ley 1448 de Víctimas y Restitución de Tierras, que tiene por objeto garantizar la restitución de derechos de las personas que sufrieron violaciones tipificadas en el Derecho Internacional Humanitario en el contexto del conflicto armado interno. Por esta razón, la Ley 1565 de 2012 (que es el principal objeto de este estudio) se articula con la mencionada Ley 1448 de 2011 en todo lo relacionado con el retorno de aquellas personas que a raíz del conflicto armado interno se vieron obligadas a salir de Colombia.

3. Metodología

El procedimiento empleado para analizar la Ley 1565 de 2012 fue el hermenéutico, que plantea la exégesis del discurso legal tomando el tenor literal de las palabras que son examinadas a través de códigos y del contraste de campos semánticos. La codificación fue realizada por medio del software de análisis de datos cualitativos MAXQDA.

Para profundizar el análisis hermenéutico se siguieron varias rutas metodológicas: en un primer momento, el análisis se focalizó en la estructura de la Ley y su propuesta de tipologías

del retorno; en un segundo momento, se examinó el discurso legal a la luz de los conceptos que brinda la literatura especializada en la materia. También se hizo uso de diferentes perspectivas críticas provenientes de la sociología, entre otras ciencias sociales. En un tercer momento, se presentaron los avances del análisis y algunos hallazgos en eventos académicos especializados⁶ con el fin de intercambiar interpretaciones y obtener retroalimentación por parte de expertos.

Finalmente, se cruzaron los datos del análisis hermenéutico con los resultados de entrevistas semiestructuradas realizadas en Bogotá y se tomó como referencia relatos de víctimas del conflicto armado, refugiados en Ecuador.

Tabla 1. Ficha técnica del estudio

Técnicas utilizadas:	Entrevista y grupo focal
Población:	Expertos, funcionarios del tercer sector, migrantes, y representantes del Gobierno de Colombia directamente vinculados con el tema.
Tamaño muestral:	70 personas distribuidas en once grupos focales y 25 personas que participaron en entrevistas semiestructuradas de manera individual*.
Método de muestreo:	Muestra de conveniencia (no aleatoria) respetando criterios de sexo, edad y rol dentro de la sociedad.

⁶ Por ejemplo, II Congreso de Migraciones Internacionales, realizado en la Universidad Nacional de Colombia (31 de marzo-1 de abril de 2016); y el Coloquio “Retorno de los colombianos en el extranjero. La Ley 1565 de 2012 frente al proceso de paz” en la Universidad Santo Tomás (13 de abril de 2016).

Fecha del trabajo de campo:	El trabajo de campo se realizó en mayo y junio de 2016 en Bogotá y Quito.
Consideraciones éticas:	Las entrevistas y grupos focales se realizaron en forma anónima y con previo consentimiento de los informantes, quienes aceptaron voluntariamente participar en el estudio y brindar información para fines estrictamente académicos.

* A través los grupos focales se abordó fundamentalmente las expectativas del retorno de los refugiados colombianos en Ecuador. En las entrevistas realizadas el eje central fue el análisis de la Ley 1565.

4. Análisis

4.1. Una innecesaria taxonomía del retorno

La Ley 1565 de 2012 (artículo 1) establece que los retornados pueden acogerse a una serie de incentivos aduaneros, tributarios, financieros y de acompañamiento integral, orientados a aquellos migrantes que voluntariamente deseen retornar al país. Este condicionamiento de voluntariedad se debe manejar con mucha precaución, teniendo en cuenta la dinámica del proceso migratorio. Estudios sobre la materia sostienen que no todos los migrantes retornados lo hacen de manera voluntaria y es preciso que una Ley, cuyo objetivo es constituirse como un mecanismo de protección de la ciudadanía, contemple los múltiples factores contextuales e individuales que inciden en el retorno, un proceso que puede tener altas o bajas propensiones por parte de la población migrante. En consecuencia, todos los migrantes retornados deben tener la posibilidad de recibir un acompañamiento

integral por parte del Estado según su situación y necesidades particulares (Durand 2004).

El artículo 3º de la Ley 1565 establece cuatro tipos de retorno para aquellos colombianos que desean acogerse a los beneficios que ofrece esta legislación: 1) el retorno solidario, al que se pueden acoger los colombianos víctimas del conflicto armado interno o aquellos que obtengan la calificación de pobres de solemnidad; 2) el retorno humanitario o por causa especial, que realizan los migrantes por alguna situación de fuerza mayor o por causas especiales; 3) el retorno laboral, que se refiere a los connacionales que regresan al país para aplicar las capacidades o conocimientos adquiridos en el exterior; y 4) el retorno productivo, que realizan los colombianos para cofinanciar proyectos productivos vinculados al plan de desarrollo de sus regiones, con sus propios recursos o subvenciones de acogida migratoria.

El presente análisis logró identificar que la división en tipologías de retorno que plantea el texto legal es reduccionista y excluyente, ya que algunos migrantes retornados pueden requerir cobertura en aspectos ajenos a los que establece la Ley, al tratarse de un fenómeno que responde a disímiles causas o motivaciones, que pueden estar en permanente reformulación.

Yo creo que el vacío, y en lo que valdría la pena ahondar un poco, es en las categorías del retorno que se plantean, que son muy amplias y no contienen la minucia de la situación (funcionario del Servicio Jesuita a Refugiados, entrevista, 12 de mayo de 2016).

Actualmente, estamos trabajando en un convenio con el SENA y el Ministerio de Trabajo, y la idea es que no se tenga en cuenta ni siquiera la tipología, es decir, que no sea determinante (exdirectora del programa Colombia Nos Une, entrevista, 03 de mayo de 2016).

En este sentido, se cuestiona la conceptualización de los tipos de retorno que se establecen en la Ley (artículo 3) al considerarse que, tal como está planteado, no ofrece las garantías suficientes para aquellas personas que deciden regresar al país:

Pienso que es un avance en el que apenas se está trabajando y se ha avanzado, pero hace falta mucho todavía; y como se han creado algunos subcomités para cada uno de los tipos de retornos, pues -en ese sentido más adelante se puede avanzar en algo en beneficio de esta gente retornada y que por lo menos tengan la voluntad de regresar con alguna garantía o por lo menos con algún incentivo para que retornen al país (funcionario del Ministerio de Trabajo, entrevista, 16 de junio de 2016).

Dentro de la política de Colombia, si no existe ningún tipo de garantías es difícil que vuelvan (participante en grupo de discusión en Ecuador, 20 de junio de 2016).

Yo digo: bien que a uno le dan vivienda y un poco de cosas, pero no hablan en ningún momento de seguridad (participante en grupo de discusión en Ecuador, 21 de junio de 2016).

La base conceptual de nuestra investigación deja de manifiesto que “encerrar” el retorno en cuatro categorías resulta reduccionista, ya que las tipologías propuestas sugieren una concepción del retorno relacionada con el binomio éxito/fracaso del proceso migratorio, invisibilizando otros aspectos vivenciales (Muñoz 2012), restringiendo, por ejemplo, las cuestiones de circularidad y alternancia (Cavalcanti y Parella 2013; Gandini et al. 2015).

Los dos primeros tipos de retorno se vinculan con el fracaso del proyecto migratorio: el retorno solidario y el humanitario o por causa especial. El *retorno solidario* se dirige a las víctimas del conflicto armado interno y a quienes tengan la condición de pobres de solemnidad. La noción de solidaridad está de más, puesto que los incentivos y el acompañamiento integral debe

aplicar para cualquier forma de retorno. La Ley tampoco es clara en cuanto a su noción de “pobres de solemnidad”, condición que, aunque tiene una definición jurídica, en la Ley 1565 no es posible establecer ni justificar, quedando sujeta a juicio del funcionario público. Esta relativa caracterización puede condicionar a una persona migrante a adoptar dicha condición, además de justificar su retorno y su propia persona en cuanto pobre, concepto que puede ser entendido de múltiples maneras:

Tenemos esta Ley, del retorno solidario, la cual creo que tiene una expresión un poco caduca: la de pobres de solemnidad, algo así, una cosa un tanto extraña. El Ministerio de Relaciones Exteriores tiene un comité que se encarga exclusivamente de analizar los casos que llegan desde los consulados y las embajadas por esta vía, y dar un cupo para víctimas del conflicto armado colombiano en el exterior (...) Eso implica unas limitaciones muy claras y una falta de ajuste, de comprensión de la situación y de las necesidades de esas personas (experto Universidad de los Andes, entrevista, 28 de abril de 2016).

En cuanto al segundo tipo, denominado: *Retorno Humanitario o por Causa Especial*, no queda clara su distinción del retorno solidario, entre otros tipos de retorno que se podrían dar bajo condiciones especiales⁷. La actual clasificación de este tipo de retorno no tiene sustento alguno como categoría analítica ni práctica. Además, la fuerza mayor, como imprevisto, no se puede asociar solamente con un tipo de retorno dada su latencia en cualquier proceso migratorio. La atención de vulneración a las garantías de voluntariedad, seguridad y dignidad debe ser una condición *sine qua non* de cualquier proceso de retorno.

Respecto a las causas especiales, como otra condición de este tipo de retorno, la

⁷ Para profundizar en los diferentes tipos de retorno véase Orrego y Martínez (2015) y Gandini et al. (2015).

interpretación que se le puede dar al concepto queda abierta a la arbitrariedad del funcionario de turno. No logra una categorización que realmente se pueda verificar con nitidez, ya que la Ley define las causas especiales como “aquellas que pongan en riesgo su integridad física, social, económica o personal y/o la de sus familiares, así como el abandono o muerte de familiares radicados con él en el exterior” (Ley 1565 de 2012:1-2). Quedan varias lagunas conceptuales, por ejemplo, el riesgo de integridad social ¿Quién y desde dónde se define lo social? O la integridad personal, concepto que desde diferentes perspectivas podría ofrecer un abanico de riesgos; y de las procedencias de los mismos, que alcanaría un nivel de complejidad y pluralidad de la interpretación que quizá los encargados de valorar y/o aplicar esta condición podrían verse enfrentados a una ruta abierta de múltiples de interpretaciones.

El segundo grupo de categorías se sustentan en la idea de un *retorno exitoso* (Cassarino 2004; Gandini et al. 2015), puesto que alude a las personas que se han formado en el exterior, que pueden trabajar o que tiene recursos para aportar con un emprendimiento productivo. Sobre el tipo de *retorno laboral*, consideramos que independientemente del motivo de retorno, la persona que está dentro de la población laboralmente activa tiene que obtener ingresos económicos a través de un trabajo. De esta manera, resulta una obviedad legal señalar que quien retorna debe poner en práctica sus “capacidades, saberes, oficios y experiencias de carácter laboral adquiridas en el exterior y en Colombia” (Ley 1565 de 2012, artículo 3).

En relación con el *Retorno Productivo*, los incentivos para este tipo de retorno también deberían estar abiertos para todos aquellos

que lo requieran y con unos criterios flexibles en relación a las ideas que se postulen. La intención es que cualquier colombiano retornado pueda emprender, como indica la Ley, “proyectos productivos vinculados al plan de desarrollo de su departamento y/o municipio de reasentamiento, con sus propios recursos o subvenciones de acogida migratoria” (Ley 1565 de 2012, artículo 3):

A la que más se acogen es al productivo que es donde te digo que están los proyectos que la gente pide que se les apoye económicamente, y ellos puedan venir a emprender (congresista de la República de Colombia, entrevista, 16 de mayo de 2016).

Además de la crítica que se le puede hacer a esta tipologización por arbitraria o innecesaria, algunos informantes advierten la falta de recursos y de cobertura para el cumplimiento de los propósitos de la Ley:

La Ley del retorno si sirve, ¿sirve para quién? Para las personas que vienen aquí a trabajar, que no tienen dificultad económica y quieren retornar, sirve para ellos, ¿pero para los colombianos que tenemos, que hemos vivido guerra? (mujer colombiana refugiada en Ecuador, grupo focal, 17 de junio de 2016).

La oferta de empleo debería ser mejor, debería ser más amplia. Por ejemplo, la gente que viene con retorno solidario, que no viene con recursos para establecerse; entonces esa persona necesita trabajar entonces hay falta el acompañamiento. Todavía no tenemos la capacidad para decirle que tenemos diferentes opciones, creo que la ruta de acompañamiento se debe fortalecer (Integrante Comisión Intersectorial para el Retorno, entrevista, 15 de junio de 2016).

De esta manera, se puede observar que la política pública de migración y retorno en Colombia presenta inconsistencias en cuanto al contenido y alcances concretos de las tipologías que propone para clasificar a los retornados colombianos, lo que conlleva a que –en la práctica- estas tipologías se puedan

solapar. Siguiendo a Bedoya (2015), la distinción entre algunas tipologías del retorno no tiene sentido, ya que –por ejemplo– “el migrante, por razones políticas, en algún momento de su ciclo migratorio se convierte en migrante laboral y en algún momento dejará de serlo” (Bedoya 2015:89).

El retorno se plantea en la Ley dejando por fuera aspectos tales como las relaciones transfronterizas y las redes (Cassarino 2004); el trabajo temporal, el retorno transgeneracional (Durand 2004); periódico, por descanso o placer (Gandini et al. 2015); o el apoyo para apoyar el retorno al lugar de origen en cuanto apego a este o la identificación de la propensión al retorno definitivo (Orrego y Martínez 2015).

4.2. Incentivos y generación de expectativas frente al retorno

No podemos separar el análisis de la taxonomía del retorno propuesta en la Ley y el plano de los incentivos, ya que -como se ha identificado- la simple enunciación de estos incentivos puede generar falsas expectativas en los migrantes, debido a la insuficiencia de recursos o a la falta de capacidad institucional. De esta manera, es importante analizar diferenciadamente cuáles son las necesidades de quienes retornan o desean hacerlo:

La Ley puede consagrarse una gran cantidad de prerrogativas o de incentivos, pero más que la consagración, lo importante es la efectividad de que esos derechos o esos incentivos sean efectivos (funcionaria de la DIAN, entrevista, 27 de abril de 2016).

Hay que mirar también cuáles son sus expectativas, cuál su visión de vida, cuál es su perspectiva de estar acá, cuáles son los sueños, todas esas cosas que hacen parte del tejido social que son casi inherentes al ser humano (funcionaria CPDH, entrevista, 27 de abril de 2016).

Por consiguiente, la Ley se constituye como uno de los factores que coadyuva a la generación de expectativas frente al retorno, en cuanto *mitologización de retorno* y su correlación con la política (Durand 2004). El problema radica en que los incentivos parecen dirigirse exclusivamente a aquellos migrantes que son “deseables socialmente”, a los que han tenido un proyecto migratorio exitoso, en últimas: los que pueden brindar algún tipo de contribución intelectual o económica al país. Este es el caso de las exenciones en materia tributaria (artículo 5), incentivos que pueden resultar razonables para los retornados que cuentan con ciertos recursos económicos, pero no para los “migrantes fracasados”, aquellos que se encuentran fuera del país en situación de exclusión, violencia, precariedad laboral, etc. (Egea y Rodríguez 2005).

Los requisitos e incentivos aparecen como específicos para cada tipo de retorno, lo cual distorsiona el propósito central de “brindar acompañamiento integral” (art. 1º) a todos los migrantes que decidan regresar al país. El retorno debería estar vinculado con las causas que dieron origen a la migración, en un proceso real de universalización del sentido del mismo, donde no solo se refiera a su territorio, sino a sus símbolos, significados y afectos, a los que debió renunciar o los que busca recuperar. En este sentido, el lugar del retorno dentro del territorio nacional, puede ser o no el mismo lugar de partida. Incluso, si fuera este el caso, se debe tener presente que el significado del territorio pudo haber cambiado a lo largo del tiempo, así como el apego al lugar de origen (Orrego y Martínez 2015).

Por un lado, es como si la Ley de retorno omitiera las causas de la migración, donde lo

que se entiende por “fuerza mayor” operará como mecanismo de invisibilización de los actos de violencia y de vulneración de derechos. Por ejemplo, en el caso del retorno solidario, no parece haber una articulación con la Ley 1448 de 2011, y, en la práctica, las víctimas del conflicto armado desconocen o no encuentran en esta legislación una verdadera alternativa para la restitución de sus derechos.

El ámbito que yo más conozco, sin conocer a profundidad esta legislación, es la conexión que hay entre el retorno de víctimas en el exterior y el retorno que ellos llaman solidario ¿Qué te puedo decir al respecto? Yo creo que es un programa que no tiene primero ni la suficiente difusión y segundo lo que hemos podido ver es que no hay un acompañamiento real ni integración local (funcionaria de CODHES, entrevista, 03 de mayo de 2016).

Por otro lado, la segmentación dual *fracaso/éxito* sobre la proyección del retorno y sus beneficios, difumina la complejidad de la solidaridad, lo humanitario, lo laboral y lo productivo, como parte del acompañamiento integral, abriendo un camino de discriminación y exclusión que puede desembocar en una forma de violencia simbólica⁸.

La Ley debería abrir caminos para agilizar la gestión de los trámites migratorios, asesorando en la búsqueda de mecanismos que permitan solucionar las situaciones apremiantes de cualquier persona que busque su reubicación en el territorio nacional, lo que implica que el proceso sea asegurado a través del aumento en la reglamentación y el compromiso político:

Creo que le hace falta mucho camino por recorrer. Digamos que hace falta un poco de reglamentación en algunos temas, pero también creo que hace falta un poco

⁸ En el Registro Único de Retornados (RUR) de la Cancillería de Colombia, las personas que deseen acogerse a la Ley deben seleccionar un tipo de retorno y a los “beneficios” vinculados.

de compromiso por parte de otras entidades en el tema migratorio (ex directora del programa Colombia Nos Une, entrevista, 03 de mayo de 2016).

El Estado todavía es débil y hasta ahora está empezando a trabajar en estos temas; entonces, hay falencias y es un proceso que apenas está empezando a andar (integrante del Comisión Intersectorial para el Retorno, entrevista, 15 de junio de 2016).

Sí, pienso que internamente a nivel de Estado, a nivel de instituciones, falta socializar y falta crear esa conciencia dentro de las instituciones que existe esta Ley y cada una tiene que aplicar este beneficio, o sea, cada institución dependiendo de lo que la Ley contenga (congresista de la República de Colombia, entrevista, 16 de mayo de 2016).

En cuanto a lo que indica el art. 4º sobre los incentivos y el acompañamiento integral a los tipos de retorno, la apuesta política debe ser más contundente y comprometida en relación con los beneficios que plantea la Ley. Por ejemplo, en el caso del Plan de Retorno Solidario, que permita brindar las herramientas para “asegurar” el acceso de la población retornada a “servicios de salud y adquisición de vivienda, capacitaciones a nivel laboral, así como de asistencia social mediante asesorías jurídicas y psicológicas” (Ley 1565 de 2012:2).

Hacer un acompañamiento psicosocial, porque hay que establecer qué fue lo que originó el desplazamiento hacia otro país por parte de estos colombianos (funcionaria DPDH, entrevista, 27 de abril de 2016).

En relación con el retorno humanitario y/o por causa especial, el Gobierno “deberá diseñar programas de apoyo con acompañamiento que permitan atender y eliminar la situación de riesgo del inmigrante⁹ y su vinculación en la gestión del desarrollo departamental y/o

⁹ Es importante destacar la confusión que genera la terminología empleada en cuanto este párrafo se refiere al “inmigrante” no al retornado o retornante, lo que en el sentido teórico de la discusión en torno a los migrantes hace referencia a una persona que proviene de país diferente al de origen.

municipal de su lugar de reasentamiento” (Ley 1565 de 2012:2). Estos programas de apoyo son necesarios para cualquier retornado, ya que son diversas las dimensiones del riesgo, como bien lo mencionamos anteriormente.

En cuanto al retorno laboral, la Ley indica que “las instituciones educativas del nivel universitario o tecnológico reconocidas y validadas en Colombia, podrán emplear a los colombianos que retornen” (artículo 4). En otro párrafo también se dice que: “podrán acceder a orientación ocupacional y capacitación” (*ídem*). Manteniendo la idea de que estas disposiciones legales deben ser transversales, es importante constatar que la Ley establece estas cuestiones como posibilidades, pero faltan apuestas de implementación de sistemas que busquen asegurar el empleo, la formación o al menos crear programas de incentivos que lo faciliten. La gubernamentalidad actual, representada por las políticas de inclusión, elaboradas con el fin de disminuir la desigualdad con base en la generación de las posibilidades para el despliegue de un sujeto productivo socialmente, se podría observar como una política de la voluntariedad distante, en cuanto que la Ley reenvía a otra figura para lograr su implementación, configurándose como una Ley Marco. Esto plantea el desafío de transparentar su reglamentación y aumentar el interés y el compromiso institucional.

En el art. 7º se deja claro que mientras la responsabilidad del Estado se traduce en un apoyo lleno de incentivos amarrados al mundo económico, el sujeto que retorna sí tiene una obligación de tipo contractual, donde la situación militar aparece como prioritaria frente a otras necesidades inmediatas del retornado: la salud, la vivienda y la educación.

El servicio militar obligatorio es colocado como un requisito en todos los tipos de retorno para gozar de los incentivos tributarios. Es decir, la Ley cumpliría con su integralidad, si nombrara también incentivos de tipo económico para el acceso a la educación, a la financiación de planes de vivienda o a la vinculación laboral, no solo para los retornados solidarios (art. 4º). Por tanto, se reitera la necesidad de abrir procesos transversales a la población retornada para que pueda acceder a programas de apoyo sobre iniciativas productivas con mayor facilidad. Los actuales incentivos están desconectados de las realidades contextuales de los territorios en donde se llevan a cabo dichos programas de apoyo, y se da por hecho la posibilidad inherente de todos los migrantes retornados para poder llevar a cabo esos proyectos.

En el caso de las víctimas que retornan, el proceso migratorio implica un trabajo aún más complejo para su atención dado las dificultades que estas personas tienen para acceder a información confiable:

Hasta lo que yo sabía, hasta lo que yo estuve ahí no era muy efectivo, tenían muchísimos problemas, la gente cuando retornaba con expectativas supremamente altas, de que iba a llegar a conseguir trabajo, que la casa se iba a desarrollar, ellos tuvieron muchos problemas con los retornos que tuvieron, porque eran procesos demasiado lentos y eso no le explicaron a las víctimas, y el problema ahí fue el tema de expectativas, se alimentaron bastantes expectativas con las víctimas (ex funcionaria de la Unidad de Víctimas, entrevista, 22 de junio de 2016).

En muchos casos, las víctimas en el exterior no tienen expectativas de retorno y mantienen distancia frente a la acción del Estado¹⁰.

¹⁰ En la “Encuesta de caracterización del colectivo colombiano para el retorno en situación de post-conflicto” con una muestra de 700 inmigrantes colombianos en España, el 81% del total de esta población quiere seguir en España, así como el 15% le gustaría

De hecho, algunos refugiados señalan que no ha habido apoyo del gobierno nacional para acompañar el proceso de retorno de los colombianos en el exterior, y muchos de ellos manifiestan su escepticismo frente a los alcances de la Ley 1565 de 2012:

Para nosotros es imposible hablar de retorno, pero si nosotros quisieramos retornar lo haríamos sin consultar con el Estado, lo haríamos voluntariamente (refugiado colombiano en Ecuador, grupo focal, 20 de junio de 2016).

Queda de manifiesto que el Estado debería actuar como garante integral de derechos de la población retornante, y no simplemente como un facilitador del trámite administrativo. En este sentido, se hace imprescindible la clarificación de rutas y la coordinación institucional como aspectos clave del retorno:

El Estado colombiano tiene esas rutas, tiene que mirar cómo los principios de seguridad, dignidad, voluntariedad, en fin. Pero, eso no se ve tan reflejado ni en la Ley ni en los decretos que lo reglamenta, está mal definido (funcionaria CNR, entrevista, 05 de mayo de 2016).

En las rutas de aplicación es donde nos vemos realmente cortos (funcionario del Servicio Jesuita a Refugiados, entrevista, 12 de mayo de 2016).

Desde la unidad nosotros creamos que falta una ruta, que se cree una ruta de acompañamiento a esas personas que quieren regresar (funcionario de la UARIV, entrevista, 08 de junio de 2016).

Uno, como legislador, sueña con sacar adelante una iniciativa, pero obviamente hay gran parte del articulado que necesita que haya una voluntad política del gobierno,

retornar (AESCO, 2016), en este estudio las víctimas del conflicto sólo el 16% regresaría al país, en relación a este colectivo la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) en su mapeo de connacionales en el exterior víctimas del conflicto armado (2017), identifica que el retorno de las víctimas estaría condicionado a la obligatoriedad por situación socioeconómica y estatus migratorio, “El principal desincentivo para el retorno es la situación de conflicto armado y violencia, sumado a la percepción de ausencia de garantías por parte del estado mismo” (p.69).

es decir, se necesita implementación de la Ley a través de decretos (congresista de la República de Colombia, entrevista, 18 de abril de 2016).

¿Las instituciones conocen a profundidad el tema? ¿Lo han trabajado? Estamos fallando en esa coordinación institucional (funcionario de SJR AL, entrevista, 12 de mayo de 2016).

Finalmente, se identifican otras problemáticas que no necesariamente están relacionadas con el texto legal, pero que si obstaculizan su efectividad como, por ejemplo, la rivalidad entre instituciones del Estado, dispersión geográfica de los entes encargados de ejecutar la Ley, falta de mecanismos para enlazar lo nacional con lo local y, especialmente, se destaca el tema presupuestal, “pues no ha existido una cofinanciación para atender este fenómeno; el poco presupuesto asignado desde el ámbito nacional lo ha manejado la Cancillería, la Organización Internacional de las Migraciones (OIM) y la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR)” (Bedoya 2015:92):

En la parte de proyectos productivos, la gente quiere que sus proyectos realmente se lleven a cabo. Lo que pasa es que llegan al país y el Ministerio de Relaciones Exteriores consigue, no sé... pagar 30 proyectos se presentan 50 pues 20 personas quedan por fuera del proyecto (congresista de la República de Colombia, entrevista, 16 de mayo de 2016).

El Estado no está preparado presupuestalmente, institucionalmente, de ninguna forma, la coordinación interinstitucional para atender retornados aún es precaria, presupuestalmente no le puedes ofrecer al retornado una ayuda económica para que él se devuelva; entonces, hay muchas falencias (funcionaria de la Unidad de Víctimas, entrevista, 22 de junio de 2016).

Quizás en un problema también de presupuesto (funcionaria de la DIAN, entrevista, 27 de abril de 2016).

5. A manera de conclusión

Se puede concluir que, a través de la Ley del retorno, se instituye un imaginario social del ser migrante, que desconoce la integralidad en el trato a aquellas personas que, libre o voluntariamente, en ejercicio de sus derechos humanos, regresan a su país de origen. Esta Ley se orienta hacia una persona que quizá deba decantarse por la opción “más rentable”, ya sea en términos políticos o económicos. La representación del retorno aparece fragmentada y burocratizada en un nivel que puede generar efectos de exclusión y de dificultad administrativa; asigna adjetivos y contenidos que no se justifican en la mayoría de los casos y que no se corresponde con la complejidad del retorno (Mejía 2016) y sus múltiples causas y posibilidades de circularidad en el proceso (Canales 1999).

Es así que el discurso legal de la Ley opera en dos vías: por un lado, invisibiliza a los retornados más frágiles y vulnerables, clasificándolos y separándolos en categorías que lo presentan como un migrante fracasado; y, por otro, hay una invención del sujeto retornado, como un sujeto con capacidades desarrolladas, listo para aplicar a los incentivos ofrecidos, en la lógica del migrante exitoso, coincidiendo con Echeverri y Pavajeau (2015): “podemos evidenciar como los programas y leyes implementadas para el retorno en Colombia, nombran y reconocen un sujeto que privilegia la imagen del ‘migrante exitoso’ y ‘cualificado’ y dejan por fuera la heterogeneidad y precariedad de las condiciones de los migrantes colombianos que deciden retornar” (p. 95). La enunciación de lo que para la Ley es el retornado, se convierte en un proyecto ético que produce una alteridad que peligrosamente puede no coincidir con la realidad de Colombia.

La subjetividad política como agenciamiento del sujeto retornado sobre sí, debe tener al Estado como su principal responsable y garante, pero -en vez de esto- se identifica un documento superficial y dubitativo. La violencia simbólica se puede hacer presente en esta Ley, impidiendo generar los resultados esperados y haciendo emerger poderes políticos caracterizados por el clientelismo y/o la corrupción. La restitución de derechos de las víctimas como categoría clave en la actual coyuntura está ausente de la Ley y, en cambio, la racionalidad economicista se convierte en el referente para otorgar una reintegración plena al sujeto que retorna.

Pareciera que el papel del Estado como actor que debe ser garante de derechos se difumina, sobre todo en casos donde se ha comprobado su responsabilidad en el origen del hecho migratorio (por ejemplo, por la presencia diferenciada del Estado en algunas regiones periféricas del país o por ser un actor protagónico en hechos de violencia contra la población civil). Si bien el retorno no puede ser obligatorio, el Estado debe asumir la oferta de garantías para que sea digno y seguro. Cabe destacar que uno de los grandes vacíos que tiene la Ley es la falta de acompañamiento psicológico a las personas que retornan al país. Esto último constituye una parte fundamental del acompañamiento integral que el Estado colombiano debe brindar a los retornados, particularmente, los refugiados, ya que muchas veces estos regresan con traumas derivados de posibles fracasos o experiencias devastadoras en el exterior, lo que los hace vulnerables a una revictimización.

Finalmente, el objeto de “crear incentivos, predominantemente tributarios”, deja de lado el reconocimiento del migrante como un sujeto desarrraigado de su territorio, para entenderlo

simplemente como un sujeto productor y receptor de riqueza material. El concepto de ciudadanía presente en la Ley, mediada por el ser económico es para el Estado, según el enunciado, la forma ideal de sentirse ciudadano colombiano. En suma, el lenguaje utilizado en la Ley pasa por alto aspectos como la dignidad¹¹, la identidad, la protección estatal y el sentido de pertenencia territorial, limitándose

a describir unos incentivos económicos con escasa proyección social, y nombrando tan sólo tangencialmente el problema del conflicto social y armado. De esta forma el retorno debería ser integral en cuanto “trascender el discurso economicista e instalarse dentro de los límites de los derechos, el desarrollo de capacidades y la dignificación de la vida” (Blanco et al. 2017: 186).

Bibliografía

- AESCO (América, España, Solidaridad y Cooperación). 2016. ¿Volver a Colombia? Caracterización del colectivo colombiano para el retorno en situación de postconflicto. Madrid. Disponible en: <http://ong-aesco.org/caracterizacion-del-colectivo-colombiano-para-el-retorno-en-situacion-de-post-conflicto/>

Aliaga, F. y Uribe, C. (Eds.). 2018. *Migración de retorno. Colombia y otros contextos internacionales*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.

Aliaga, F., Uribe, C., Blanco, J. [et al.] 2017a. "Imaginarios del retorno a Colombia posconflicto. Discursos de colombianos refugiados en Ecuador". En "Memoria e imaginación". *Digithum*, (20), 1-13. UOC y UdeA. Disponible en: <http://doi.org/10.7238/d.v0i20.3097>

Aliaga, F., Olmos, A. y Duarte, C. 2017b. La dignidad en el retorno de las víctimas del conflicto armado en Colombia. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (16), 91-107. doi: <http://dx.doi.org/10.12795/anduli.2017.i16.06>

Alzate, F. 2009. Acercamiento a las líneas de acción de la Política Integral Migratoria. En: Ministerio de Relaciones Exteriores (comp.). *Adecuación de servicios a colombianos en el exterior y socialización de líneas de acción de la Política Integral Migratoria* (pp. 163-165). Bogotá, D.C.: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Arango-Olaya, M. 2014. "El bloque de constitucionalidad en la jurisprudencia de la Corte Constitucional Colombiana" [en línea], disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16433765005>

Blanco, E., Aliaga, F., Uribe, C., Ballén, D. y Robayo, I. 2017. El debate político y social en torno al tema migratorio en Colombia con miras al posconflicto. En Aliaga, F. (Ed.), *Migraciones internacionales. Alteridad y procesos sociopolíticos* (pp. 175-211). Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.

Cancillería de Colombia. 2017. *Reunión Grupo Académico de la Comisión Intersectorial para el Retorno*. Bogotá: Programa Colombia Nos Une [presentación en línea]. Disponible en: <https://cercomision.files.wordpress.com/2018/01/presentacic3b3n-grupo-acadc3a9mico-marzo-2017.pdf>

Canales, A. 1999. Periodicidad, estacionalidad, duración y retorno. Los distintos tiempos en la migración México-Estados Unidos. *Papeles de Población*, 5 (22), 11-41. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202202>

Cassarino J. P. 2004. Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited. *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 6(2), 253-279. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001385/138592E.pdf#page=60>

Cavalcanti, L. y Parella, S. 2013. El retorno desde una perspectiva transnacional. *REMHU - Rev. Interdiscipl. Mobil. Hum*, (41), 9-20. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407042018002>

Colombia. Congreso De La República. Ley 1448 (10, junio, 2011). *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial. 10 de junio de 2011. No. 48.096. Disponible en: http://www.secretariosenado.gov.co/senado/basic/doc/Ley_1448_2011.html

¹¹ En un estudio realizado con víctimas del conflicto retornadas a Colombia (Aliaga et al. 2017b), la dignidad se traduciría en que el retorno mientras más digno se vuelve más humano, esta dignidad en el retorno se expresaría en aspectos sensibles como el reconocimiento y el respeto; en aspectos materiales y económicos, pero valorando el trayecto de vida y experiencia de los retornados; en el nivel cívico de la dignidad como bien común, en cuanto ejercicio de ciudadanía y democracia, y finalmente la necesidad de seguridad. Aspectos que en su mayoría se ven extraviados en la Ley 1565.

Colombia. Congreso De La República. Ley 1465 (29, junio, 2011). *Por medio de la cual se crea el Sistema Nacional de Migraciones.* Congreso De La República de Colombia. 2011. Disponible en: http://www.secretariosenado.gov.co/senado/basic/doc/Ley_1465_2011.html

Colombia. Congreso De La República. Ley 1565 (31, julio, 2012). *Por medio de la cual se dictan disposiciones y se fijan incentivos para el retorno de los colombianos residentes en el extranjero.* Congreso De La República de Colombia. 2012. Disponible en: http://www.mintrabajo.gov.co/component/docman/doc_download/1272-Ley-1565-del-31-de-julio-de-2012.html

Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2005. *Visión Colombia II Centenario: 2019.* Bogotá, D. C.: Planeta. Disponible en: <https://www.dnp.gov.co/politicas-de-estado/vision-colombia-2019/Paginas/programa-vision-colombia-2019.aspx>

Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2009. *Documento Conpes 3603. Política Integral Migratoria.* Disponible en: <http://www.colombiaemb.org/files/docs/CONPES%203603%20-%20Política%20Integral%20Migratoria.pdf>

Colombia. Departamento Nacional De Planeación. 2010. *Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Prosperidad para todos.* Disponible en: <https://www.dnp.gov.co/Plan-Nacional-de-Desarrollo/PND-2010-2014/Paginas/Plan-Nacional-De-2010-2014.aspx>

Colombia Nos Une. 2018. *Lo que usted debería saber sobre la Ley Retorno: la Ley de los colombianos que regresan del exterior | Colombianosune | Ministerio de Relaciones Exteriores.* [Online] Disponible en: <http://www.colombianosune.com/noticia/lo-que-usted-deberia-saber-sobre-la-Ley-retorno-la-Ley-de-los-colombianos-que-regresan-del-exterior> [Consultado en 5 de abril de 2019].

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES). 2017. *Mapeo de connacionales en el exterior víctimas del conflicto armado colombiano. Caracterización de los contextos generales de las personas colombianas que han sido víctimas del conflicto armado en Colombia.* Papeles para la Incidencia, (7). Disponible en: http://www.codhes.org/~codhes/images/Papeles_para_la_incidencia_7_2_Connacionales.pdf

De la Fuente, M. 2003. La emigración de retorno: un fenómeno actual. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social,* (11), 149-166. Disponible en: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/5629>

Durand, J. 2004. Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente. *Cuadernos Geográficos,* n° 35: 103-116. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17103507>

Echeverri, M. y Pavajeau, C. 2015. El sujeto del retorno en

Colombia. Entre políticas, Leyes y trayectorias de resistencia de la población migrante retornada. *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali,* (3), 83-104.

Egea, C., y Rodríguez, V. 2005. Escenarios de retorno de los emigrantes jubilados de la provincia de Jaén, España. *Papeles de Población,* (44), 173-201. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11204407>

García, A. 2017. Revisión crítica de las principales teorías que tratan de explicar la migración. *Revista Internacional de Estudios Migratorios,* 7(4), 198-228. doi: <http://dx.doi.org/10.25115/riem.v7i4.1963>

Gandini, L., Lozano-Ascencio, F.; Gaspar, S. 2015. *El retorno en el nuevo escenario de la migración entre México y Estados Unidos.* México: CONAPO. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/39174/EIRetornoEnelNuevoEscenariodeMigracion.pdf>

Lozano, F. y Martínez, J. 2015. Las muchas caras del retorno en América Latina. En Lozano, F. y Martínez, J. (Eds.). *Retorno en los procesos migratorios de América Latina. Conceptos, debates, evidencias* (pp. 13-23). Río de Janeiro: ALAP Editor-TRILCE. Disponible en: <http://www.alapop.org/alap/SerieInvestigaciones/Si16/AlapSerieInvestigaciones16-book.pdf>

Mejía, W. y Castro, Y. 2012. *Retorno de migrantes a la comunidad andina.* Bogotá: Fundación Esperanza. Disponible en: http://observatoriodemigraciones.org/apc-aa-files/fbc4cb636ce13c91cc0dd2afe4bd3f2a/RetornoMigrantes2012_1.pdf

Mejía, W. 2016. Tres medidas del retorno en la etnoencuesta LAM Colombia: propensión o selectividad, intensidad y probabilidad. En: Roa, M. (Comp.). *Migraciones Internacionales Patrones y Determinantes. Estudios comparados Colombia-América Latina-Proyecto LAMP* (67-88). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Muñoz, J. 2012. “A manera de prólogo”, en: Mejía, William y Castro, Yeim. *Retorno de migrantes a la Comunidad Andina.* (pp. 9-12). Bogotá: Fundación Esperanza. Disponible en: http://observatoriodemigraciones.org/apc-aa-files/fbc4cb636ce13c91cc0dd2afe4bd3f2a/RetornoMigrantes2012_1.pdf

Orrego, C. y Martínez, J. 2015. Retorno en la migración: una mirada a sus múltiples facetas. En: Lozano, Fernando y Martínez, Jorge (Eds.). *Retorno en los procesos migratorios de América Latina. Conceptos, debates, evidencias.* (pp. 25-53). Río de Janeiro: ALAP Editor-TRILCE. Disponible en: <http://www.alapop.org/alap/SerieInvestigaciones/Si16/AlapSerieInvestigaciones16-book.pdf>

Las configuraciones familiares desde la prensa argentina (1993-2011). Apuntes sobre los discursos sobre las violencias en las escuelas

Family configurations in the Argentinian press (1993-2011). Notes on the discourses on violence in schools.

VIRGINIA SAEZ*

Resumen

El presente trabajo se focaliza en los discursos mediáticos sobre las configuraciones familiares

en los episodios de violencia en las escuelas en Argentina en el período 1993-2011. Dadas las características del objeto de indagación, el abordaje metodológico fue cualitativo y la información se analizó en el marco del análisis socioeducativo del discurso. Entre los resultados obtenidos observamos que los grupos familiares son representados desde modelos ideales y percibidos según sus condicionamientos materiales desiguales. Se representa ciertas configuraciones familiares como grupos en riesgo, víctimas y responsables de las situaciones de violencia en el espacio escolar. Las estrategias comunicacionales utilizadas por la prensa coinciden en naturalizar la producción de cuidado a cargo de las familias e invisibilizar la falta de producción del cuidado por parte de las políticas públicas. Por su originalidad, este estudio constituye un antecedente para futuras indagaciones sobre las representaciones mediáticas de los grupos familiares en el espacio escolar.

Palabras clave: Familia, escuela, medios de comunicación, violencia, estigmatización.

Abstract

The present work focuses on media discourses on family configurations in the episodes of violence in schools in Argentina in the period 1993-2011. Given the characteristics of the object of inquiry, the methodological approach applied was qualitative and the information was analyzed in the context of the socio-educational discourse analysis. Among the results obtained, we noted that family groups are represented from ideal and perceived models according to their unequal material constraints. Certain family

* Doctora en Educación y magíster en Educación, Pedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativas por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Desarrolla sus investigaciones en el marco del Programa de Investigación sobre Transformaciones Sociales, Subjetividad y Procesos Educativos. Directora: Carina V. Kaplan. Sede: Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE), Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Buenos Aires. Argentina. Dirección Postal: Córdoba 646 Lanús Este CP: 1823. Correo electrónico: educaciondelamirada@gmail.com

configurations are represented as groups at risk, victims and perpetrators of the violence in the school space. The communication strategies used by the press coincide in naturalizing the production of care by the family, hiding the lack of production of care on the part of public policies. Due to its originality, this study constitutes a precedent for future inquiries on media representations of families in the school space.

Key words: Family, school, media, violence, stigmatization.

1. Introducción

Las prácticas discursivas en los medios de comunicación reiteran la violencia en el espacio escolar como un problema con desenfreno, que afecta a la infancia, a la juventud y a la familia. El periodismo cuenta con una posición privilegiada en la producción de discursos sociales dado que dispone de los medios más potentes para hacerlos circular e imponerlos (Bourdieu 2002). Las noticias periodísticas, en tanto construcciones de la realidad (Verón 1981), producen y reproducen principios de visión y división del mundo social. Los modos por los cuales la prensa construye el vínculo entre violencia y escuela como parte de una agenda mediática generan efectos que reproducen discursos e imágenes sobre la escuela y los sujetos que la habitan (Bourdieu y Wacquant 2005).

Los discursos de los medios de comunicación, sobre las violencias en las escuelas hacen sonar la alarma educativa. Se trata de discursos que circulan por dentro y por fuera de la escuela (Lahire 1999). Junto con Finocchio sostenemos

que “Lo que se piensa y se dice públicamente sobre la educación no sólo connota las miradas de quienes la observan y comentan (o lamentan) sobre ella, sino que, convertido en el sentido común pedagógico de directivos, docentes, padres y alumnos, también atraviesa las decisiones cotidianas del mundo escolar” (Finocchio 2009:11).

Los estudios que abordan los discursos mediáticos sobre las violencias en las escuelas encuentran en la representación de las configuraciones familiares una dimensión a explorar para avanzar en la conceptualización de las violencias en las instituciones educativas. El término “violencia” reviste la idea de desviación y las intervenciones van a corregir cuestiones individuales del estudiante o familiares. (Villanueva, 2005). Desde el discurso mediático se establece una asociación entre las escuelas de gestión estatal, alumnos conflictivos y familias desestructuradas (Saez 2014 y Piñuel Raigada, Gaitán Moya y García 2007).

Ahora bien, la representación social de la familia moderna es parte de una lucha simbólica asociada al establecimiento de una configuración social determinada. Roswitha Hipp (2006) muestra como en los orígenes históricos de la familia moderna en Europa y Latinoamérica, la Iglesia, el Estado y los pensadores ocuparon un papel relevante en el establecimiento de un modelo de orden social. En este sentido, la prensa ocupó un lugar fundamental donde legitimar determinados modelos de configuraciones familiares. Los medios de comunicación, como productores de discursos, son portadores de un capital simbólico acumulado que es el que sostiene y legitima el ejercicio del poder simbólico (Bourdieu 1988). A través de estrategias

discursivas, históricamente construidas, se elaboran ciertas representaciones de lo social como verosímiles (Martini 2004).

Ahora bien, la representación de la familia en el discurso mediático fue objeto de varios estudios. Algunos evidencian como desde la prensa gráfica hay una asociación de determinadas configuraciones familiares con la felicidad y un modelo de convivencia. Los medios de comunicación reproducen y construyen imaginarios sobre lo que significaba una vida familiar feliz que homogeneiza y repite un modelo idealizado sin conflictos o problemas (Sosenski y López León 2015 y Crespo Sánchez 2014 y 2015). A través de su discurso enfatizan que los niños serían felices en proporción al vínculo con su núcleo familiar. Asimismo, resaltan una poca alusión a sectores obreros o campesinos en contraposición a la repetición de escenas familiares que aluden a las clases medias y altas (Sosenski y López León 2015). Respecto a la circulación de estos discursos, la difusión de un modelo ideal de familia se promociona en etapas marcadas por conflictividad social y política (Crespo Sánchez 2014 y 2015) y en contextos de cambios legislativos referidos al matrimonio y la familia, como es el siglo XXI.

Dados estos antecedentes, resulta relevante analizar los discursos mediáticos sobre las configuraciones familiares del fenómeno de las violencias en las escuelas. En tanto sostendremos como hipótesis inicial que dicha mediatización tiene efectos simbólicos sobre los procesos de estigmatización de ciertas configuraciones familiares. Lo que se piensa y dice públicamente sobre la educación incide en la cotidianeidad de la tarea escolar.

2. Enfoque teórico y metodológico

Toda práctica social está conformada por una serie de momentos, algunos de los cuales son discursivos y otros no (Fairclough 2008). En este trabajo, sostendremos que algunas prácticas sociales son eminentemente discursivas y entre ellas ubicamos las prácticas periodísticas. De este modo, entendemos que dichas prácticas atraviesan las coyunturas de modos particulares, construyen de esta manera, algunos de los momentos discursivos de toda práctica. Sin embargo, el fundamento de este trabajo es el análisis del discurso de los medios entendidos como “máquinas de producción de realidad social” (Verón 1987: 7). No pretendemos sostener con esto que las lo que se presenta en las coberturas sean pura ficción mediática. Tampoco vamos a afirmar que las prácticas periodísticas nos aceran diariamente a una copia fiel de la “realidad de los hechos”. Se trata, en todo caso, de que producen aquello que consumimos cotidianamente como actualidad. Una prueba de ello es que solamente algunos acontecimientos devienen en noticia. Parecería que sólo una vez que los medios “hacen” noticia de un determinado acontecimiento, éste logra trascender sus propios límites espacio-temporales: sus prácticas y protagonistas se vuelven públicos y esta “publicidad” suscita otras series de prácticas discursivas y no discursivas.

También se asume que, si bien no quedará demostrado en este trabajo, las representaciones sociales que ofrecen los medios no son uniformes ni estables (Raiter y Zullo 2008). Desde este punto de vista en etapas posteriores del análisis, esperamos encontrar diferencias en la presentación de los hechos y de sus protagonistas entre estos y otros matutinos y, al

mismo tiempo, cambios en un mismo medio al pasar de un conflicto a otro.

Desde una perspectiva socioeducativa consideramos que las violencias en las escuelas no son un correlato mecánico de la violencia social, aunque es allí donde se originan y cobran su sentido más hondo. Ciertas mediaciones intervienen en la escuela para que esta posibilite algo distinto que los comportamientos brutales que suscitan las sociedades capitalistas salvajes (Kaplan 2009).

El objetivo de este estudio consistió en analizar e interpretar las representaciones de la prensa platense sobre las configuraciones familiares en los discursos de las violencias en las escuelas en el período 1993-2011. Este trabajo no trata de dar cuenta de los hechos ocurridos sino de la reconstrucción de los mismos que presentaron los periódicos elegidos. Rastrear las formas discursivas de construcción de estos acontecimientos.

Se delimitaron como unidades de análisis los discursos presentes en las coberturas sobre las configuraciones familiares en los episodios de violencia en las escuelas en los diarios *El Día*, *Hoy*, *Extra* y *Diagonales* de la ciudad de La Plata en el período 1993-2011. El corpus se conforma por 108 notas: 45 del diario *El Día*, 31 del diario *Hoy*, 27 del diario *Extra* y 5 del diario *Diagonales*.

El año de inicio del relevamiento fue seleccionado dado que en 1993 se sanciona la Ley Federal de Educación 24.195. Esta normativa constituye un hito relevante por ser la primera ley que regula el sistema educativo argentino en su conjunto, y establece diez años de educación obligatoria para los ciudadanos, desde la sala de 5 años hasta noveno año del nivel primario.

Es necesario destacar que se eligen los medios gráficos dado que son una referencia dominante y marcan tendencia informativa para el resto de los medios de comunicación (Bonilla Vélez y Tamayo Gómez 2007). También interesa la materialidad de los diarios y la potencialidad del texto escrito para observar las distintas formas de nominación del fenómeno. Se seleccionaron los medios de la ciudad de La Plata porque es la capital de la provincia de Buenos Aires y es considerada su principal centro político, administrativo y educativo. Estas características la hacen significativa del presente estudio, por ser un espacio social a partir del cual se toman decisiones que afectan a todas las provincias de la República Argentina.

El abordaje metodológico es cualitativo, y el diseño de investigación asume un carácter exploratorio. El muestreo es finalístico: se seleccionaron las prácticas discursivas que aportaran información de interés en relación al objetivo estipulado. El estudio nos permitió analizar el objeto de estudio en el período comprendido entre 1993 y 2011. No se pretendió analizar cómo han ido modificándose las representaciones mediáticas a lo largo del lapso elegido, sino observar las continuidades en la caracterización de las configuraciones familiares en los discursos sobre las violencias en las escuelas. Esto nos brindó bases connotativas para describir el fenómeno. Hemos abordado todas las secciones de cada periódico. En el conjunto hallamos gran cantidad de semejanzas y pocas diferencias, por tal motivo no se realizó una distinción analítica por cada diario.

Ahora bien, como se demostró en trabajos anteriores (Saez 2015) existen tensiones y debates presentes en los estudios sobre medios de comunicación que abordan temáticas

sociales. Desde las corrientes de la Lingüística Crítica (Raiter y Zullo 2008) y del Análisis Crítico del Discurso (Van Dijk 2007) evidencian que no hay una forma única de abordar los discursos mediáticos y manifiestan su preocupación por la reproducción de la desigualdad. En afinidad con esta preocupación, pero distanciándose de un abordaje lingüístico-discursivo con el encuadre metodológico del Análisis Crítico del Discurso y de la Lingüística Crítica, la presente investigación realizó el tratamiento de los datos en el marco del análisis socioeducativo del discurso (Martín Criado 2014). Esta metodología es de relevancia para “dilucidar el juego de tensiones y ambivalencias en que se mueven prácticas y discursos (...) y ver las estrategias simbólicas para legitimar o deslegitimar a los distintos sujetos y sus prácticas –de ahí el énfasis en situar todo discurso en un espacio de discursos y todo enunciado en la estrategia general de presentación de sí” (Martín Criado 2014: 133). La línea de análisis que se sigue postula una interrelación entre las noticias y la práctica social que los produce, por eso referiremos a práctica discursiva. Desde esta perspectiva el uso de ciertos actos de nombramiento y clasificación en las notas estará determinado por las convenciones socialmente aceptadas para el discurso en el que se inserta. A su vez, los límites de ese discurso estarán relacionados con las condiciones de reproducción/transformación que posibilitan las estructuras sociales existentes. El desafío consistió en establecer dimensiones de descripción y análisis para elucidar el tratamiento de las configuraciones familiares en los discursos mediáticos sobre las violencias en las escuelas.

Respecto a la contextualización de los discursos, es relevante mencionar que las notas

analizadas estuvieron atravesadas por una temporalidad educativa particular, en la cual se extendió la escolaridad obligatoria de los jóvenes argentinos. En 1993, en la Ley Federal de Educación se extiende la obligatoriedad a octavo y noveno año, y en 2006, en la Ley de Educación Nacional se establece la escuela secundaria obligatoria. Estos aspectos son relevantes en la lucha simbólica por la representación de la escuela y los estudiantes y sus familias. Como parte de los propósitos de la investigación, se encuentra la intención de contribuir a una alternativa teórica y práctica frente a aquellas visiones estigmatizantes que portan y operan desde una mirada de los estudiantes y determinadas configuraciones familiares como sujetos peligrosos de los cuales habría que resguardarse.

Es pertinente especificar cómo se realizó el estudio de las caricaturas presentes en las coberturas. En un primer momento se examinó el nivel morfológico y el nivel compositivo de las fotografías sin limitarse a una interpretación inmanente, sino que se analizó la concepción socioeducativa que se expresa a través de estos niveles, conformando un estudio global. Como sostiene Amalia Barbosa Martínez “el método documental no solamente supone la superación de un análisis formal e inmanente, sino también la superación de un análisis autónomo” (Barbosa Martínez 2006: 400).

En los siguientes apartados se desarrollará los dos núcleos relevantes de la temática: el tratamiento de las configuraciones familiares en los discursos mediáticos sobre las violencias en las escuelas y el tratamiento específico de los episodios de violencia desde los familiares de los estudiantes hacia estudiantes y/o trabajadores del establecimiento educativo.

3. Las configuraciones familiares de los estudiantes en el discurso mediático

Cuando habitualmente se habla del “problema de la violencia” se produce una reducción del campo, por deslizamiento semántico, que vuelve visibles aquellas formas de violencia que tienen que ver con lo individual y con lo familiar, y torna invisibles aquellas que tienen que ver con lo institucional y con lo instituido socialmente.

Un hallazgo obtenido a lo largo de la investigación consiste en advertir una referencia sistemática en las producciones discursivas a “la familia” como institución medular para la comprensión de los procesos de socialización y de subjetivación de los estudiantes. Por ejemplo, desde las coberturas se menciona a psicólogos especializados en adolescencia y familia (*El Día*, 24-11-11) como una voz autorizada para solucionar los problemas de violencia en el espacio escolar. Se observan muchos intelectuales “integrados” en los discursos mediáticos que favorecen al orden establecido y contribuyen a dar mayor eficacia simbólica. Bourdieu señala: “Y la fuerza del nuevo orden dominante es que ha encontrado los medios específicos de “integrar” (en ciertos casos podríamos decir “comprar”, en otros “seducir”) una fracción cada vez más grande de entre los intelectuales, y ocurre igual en todo el mundo.” (1997a: 4).

Se identifica una apelación a las relaciones intergeneracionales en las situaciones de violencia en las escuelas (Saez, 2014). Tras el análisis del lugar de los adultos en las coberturas y la representación del espacio social de las familias en las instituciones educativas, se observa que prevalecen modos de abordaje simplistas e uniformes que visibilizan las

violencias en las escuelas como producto de una invasión de la violencia social, con adultos incompetentes para intervenir. En segundo término, se identifican a ciertas configuraciones familiares socialmente desfavorecidas como individuos en riesgo, donde el accionar adulto se ve cuestionado.

Durante el período estudiado en las coberturas de la prensa platense sobre las violencias en el espacio escolar se asume a determinadas configuraciones familiares como un grupo en riesgo. Este enfoque considera a estos grupos humanos como problema o riesgo que se corrige y no como potencialidad que se promueve. A continuación, se presentan algunas menciones:

“Socialmente considerados como precoces delincuentes, los chicos son, en realidad, el emergente de un país creciente de políticas adecuadas para proteger a los hijos de familias en riesgo”. (*Hoy*, 23-06-1994)

“Jóvenes que son tranquilos y solo quieren divertirse los fines de semana. Pero que ven una violencia que crece y que toma parte de sus pares. Apuntaron al exceso de alcohol, al consumo de drogas, y también a la familia y a la violencia de los adultos. A esa que protagoniza la generación de sus padres y que se da a pleno día porque quienes deberían contenerla son sus protagonistas”. (*El Día*, 22-08-1993)

“Se sabe que hay de por medio entornos familiares desfavorables, carencias de índole socioeconómica, falta de compromiso por parte de muchos padres, abuso de alcohol o consumo de drogas, ausencia de ejemplos por parte de los mayores: se trata de una espiral de factores negativos, que ponen finalmente en jaque la capacidad del sistema educativo, hoy volcado en buena medida a cubrir tareas asistenciales en lugar de las específicamente educativas”. (*El Día*, 10-06-2011)

El *enfoque de riesgo* considera la precaria situación estructural en la que crecen y maduran las nuevas generaciones. Muestra la existencia de amplios sectores excluidos. Sin embargo, no hace referencia alguna a la condición ciudadana de los integrantes de estos

grupos y a los derechos inalienables que les corresponden en tal sentido. Alternativamente, sin desconocer que enfrentan agudas y evidentes situaciones de riesgo, se asume que los grupos familiares están compuestos por ciudadanos y tienen, desde dicha condición, derechos que la sociedad y el Estado deben respaldar, procurando que estos tengan la más extendida y profunda vigencia efectiva a todos los niveles. El cambio de paradigma es sumamente relevante, en la medida en que permite disputar sentidos sobre los modos de representar los grupos familiares. El discurso autorizado enfatiza también esta mirada de la familia. Veamos una mención:

“ENTREVISTA AL JUEZ DE MENORES JULIO BARDI.
Es alarmante que a mayor riesgo social haya menor contención familiar. El magistrado platense afirma que los menores no adquieren valores esenciales ni contención inmediata en el núcleo familiar. Explica la ‘Tragedia de Patagones’ por la ausencia de prevención y represión en sentido legal: ‘El colegio no puede inculcar lo que la casa y el Estado no les ofrecen.’” (Hoy, 01-10-2004)

Ahora bien, en las coberturas analizadas se evidencian aspectos de la relación entre las configuraciones familiares y los procesos de escolarización. Desde la sociología figuracional, son vinculaciones complejas (Dantes 2015; Sarat 2014; Barbosa 2007). Tanto la familia como la escuela cumplen un rol de *agencia civilizadora* (Pooli 2009) que transmiten el entramado cultural de las sociedades. La educación familiar y escolar marca las trayectorias escolares y constituyen modos específicos de un comportamiento civilizado. Los individuos, por medio de sus relaciones, van estableciendo interdependencias inevitables. La forma de interacción entre padres, madres, profesores y directores revela las interdependencias mutuas existentes y las tensiones que emergen de tales relaciones. Las relaciones entre individuos, que

componen la institución educativa y la familia, se quedan envueltas en relaciones cotidianas de cuidados y educación de los estudiantes y se configuran de forma contradictoria (Dantes 2015). Se identifican encuentros y desencuentros entre individuos interdependientes y que, por el hecho de estar unidos por una intensa relación, están constantemente produciendo relaciones de poder (Sarat, 2014). En continuación con estas observaciones Barbosa (2007) propone repensar las nuevas dimensiones de ser niños y jóvenes en este momento histórico. Así, resulta relevante repensar la socialización de los estudiantes desde el entrelazamiento de las culturas escolares, consideradas legítimas, y sus relaciones con algunas de las culturas familiares consideradas ilegítimas por la escuela. Conocer las culturas familiares permite ampliar la comprensión de los estudiantes y posibilita la construcción de un proyecto de escolarización que entrelaza las culturas escolares y las culturas de las familias en la sociedad contemporánea. La formulación de una “*educación de calidad*” sólo puede conseguirse mediante el establecimiento de propuestas que contengan estos discursos.

4. Episodios de violencia desde los familiares de los estudiantes hacia estudiantes y/o trabajadores del establecimiento educativo

En trabajos anteriores se ha evidenciado cómo familiares de los estudiantes participan de episodios de depredación de los edificios escolares (Saez 2017). En continuidad, en este artículo avanzaremos en el análisis de aquellas situaciones en las que los familiares de los estudiantes amenazan o agreden a miembros del cuerpo docente. Dado que surgieron como episodios recurrentes y relevantes en el trabajo de campo.

Los motivos de los hechos que se evidencian en el discurso mediático fueron dos: el maltrato previo de un integrante del cuerpo docente hacia un estudiante y/o la disconformidad con la calificación en una evaluación. Como se evidenció en otros trabajos (di Nápoli 2012) el rendimiento escolar y las calificaciones constituyen un núcleo de sentido que está vinculado a la adjetivación de “violento” en el espacio escolar.

Veamos algunos ejemplos:

“Fue capturada por tres encapuchados. La subieron a los empujones a un auto. Antes de liberarla, le dijeron: ‘Este es un aviso, la próxima te matamos a vos o a uno de tus hijos’. La mujer sospecha de padres de alumnos reprobados”. (Hoy, 10-07-2004)

“En general los docentes tenemos problemas cuando desaprobamos, somos amenazadas”, dijo la maestra de Matemáticas y Ciencias Naturales del primer y segundo ciclo de la Educación General Básica”. (Hoy, 07-10-2004)

“Mamá agredió a la maestra de su hijo. La madre de un alumno de una escuela de la ciudad pampeana de General Pico golpeó y tomó de los pelos a una docente que cacheteó a su hijo. Al parecer, la docente intervino para separar a dos alumnos de sexto grado que se peleaban en el patio de la escuela, durante el recreo, pero en vez de tranquilizarse, uno de ellos comenzó a insultarla, por lo que la docente le dio una cachetada”. (El Día, 07-05-2005)

“Un preceptor y el padre de una alumna terminaron a las piñas. El preceptor habría agredido verbalmente a una chica a raíz de un problema que data del año 2000. El padre de la joven lo increpó en la escuela. El celador fue separado del cargo”. (Hoy, 07-05-2005)

La familia de los estudiantes aparece en estas notas como el lugar en el cual sentar las bases de las soluciones a la violencia en las escuelas. Los discursos destacan la capacidad de decisión y actuación de las familias como fuertes a partir de las cuales buscar respuestas posibles, dando por supuesta una autorresponsabilización de la familia de los alumnos tipificados como

violentos. Algunos fragmentos de las notas que muestran esto son:

“Una labor mancomunada entre familia y escuela en una dirección debe planificarse con detalle. Es menester tener en cuenta que una juventud no instruida, no educada adecuadamente carece de voluntad para realizar esfuerzos, carácter para vencer obstáculos y dificultades. Y con ese cuerpo enfermo no se podrán rever grandes problemas del país. Es menester dar a nuestra juventud el carácter, voluntad, temperamento, conocimientos que terminen con la inmoralidad y corrupción”. (El Día, 17-04-1993)

“Sin duda, forma parte de un deterioro general que es necesario revertir rápidamente desde la educación en el seno de la familia, para que esta se fortalezca luego en los distintos niveles educativos. No entender la importancia de revalorizar la educación y el respeto es atentar contra nuestro propio futuro. Y nos inhabilita para ejercer cualquier otra crítica o exigir otros derechos”. (Hoy, 06-09-2005)

“Si no resulta posible individualizar a los estudiantes que realizaron los destrozos, los colegios deben trabajar desde el aspecto formativo, asumir las responsabilidades, hacer las disculpas que correspondan colegio por colegio, llamar a los papás y trabajar de aquí a fin de año”. (Hoy, 07-09-2005)

“La idea de ambas instituciones es tal como se aconsejó desde la UNLP: trabajar con los estudiantes dentro y fuera del ámbito escolar. Para Oliva, la reflexión debe alcanzar a directivos, docentes y alumnos. En tanto que, fuera de la institución, la sociedad también debe hacerse cargo de su responsabilidad. Y los papás deben colaborar, ya que sin duda ellos son los primeros educadores”. (El Día, 08-09-2005)

“La comunidad educativa apunta a los padres para frenar la violencia escolar”. (Hoy, 01-10-2004)

“¿El problema está en casa?” (Hoy, 16-06-2005)

En muchas de las coberturas los aspectos relacionados con actitudes violentas quedan asociados al hecho de enfrentar problemas vinculares en sus casas. Como sostienen Dantes y Sarat: “el niño necesita crecer e insertarse socialmente, delante de eso, el ambiente familiar es de gran importancia, una vez que ejerce una fuerte influencia en los comportamientos y actitudes de los niños cuando se relacionan con personas fuera del ambiente de su hogar”

(Dantes y Sarat 2016: 295). Pero es importante que eso no se torne una visión general, con el riesgo de desarrollar una visión prejuiciosa y estigmatizante

Se consideraría entonces que es posible identificar a los individuos en riesgo según sus antecedentes familiares o, como afirma Kaplan (2014), una suerte de genética social. Serán aquellos que posean una historia de vida familiar que los hace susceptibles de ciertas condiciones de futuro. Como ya lo sostiene Patrick Champagne (1999), se estigmatiza a los segmentos de la población más vulnerable. Lejos de ayudarlos, estos discursos suelen crear una imagen negativa. Contribuyen a su estigmatización (Goffman 2001), sin duda involuntaria y resultante del funcionamiento mismo del campo periodístico, que se extiende más allá de los acontecimientos que provocan. Estas prácticas discursivas pueden pensarse como un espacio simbólico donde se categoriza a ciertas personas y a los atributos que se consideran como corrientes y naturales, como puede ser la violencia, en las poblaciones más vulnerables. Veamos algunas evidencias:

“Según lo que dejaron trascender los voceros, la vivienda de Carmen de Patagones en la que residía la familia de Junior, por su precariedad, no tenía el lugar indicado, y el uniformado hizo lo que tenía a su alcance y la guardaba en un placard. Sin perjuicio de ello, se llegó a la conclusión de que correspondía la sanción”. (Hoy, 02-08-2005)

“Méndez evaluó que estos casos se producen por el marco social ‘que violenta derechos y posibilidades de los padres’, cuyo principal problema es la carencia de trabajo. Según entiende la subsecretaría esta situación ‘es transmitida a los chicos y después repercute en la escuela’”. (Hoy, 13-08-2005)

Las coberturas analizadas evidencian un modelo idealizado de familia con determinadas características en la economía del hogar, sin

conflictos o problemas, como “adecuado” para la educación de los estudiantes. Por ende, los grupos familiares imaginados como “sin la suficiente sustentabilidad económica” tienen más dificultad de interacción y son una posible causa de las dificultades para convivir en el espacio escolar. Estas formas de abordaje mediático pueden construir una visión prejuiciosa y estigmatizante sobre determinados grupos familiares.

Desde el discurso mediático, la familia es percibida según sus condicionamientos materiales desiguales: víctima y a su vez culpable. En las prácticas discursivas, parecen deslizarse sentidos sobre un modelo de familia ideal. En estas formas de nominación se producen operaciones de significación que se caracterizan por agrupar una serie de fenómenos de origen muy diverso y que generalmente no pueden sostener su coherencia, en tanto categoría homogénea, cuando se los somete a un análisis más preciso.

En relación con las trayectorias escolares, un factor presente en la conformación de las desigualdades de acceso al conocimiento es la exposición a situaciones de vulnerabilidad del grupo familiar al que pertenecen los estudiantes. Al respecto, López (2008) señala:

Este bienestar puede verse amenazado por situaciones propias de la dinámica de los hogares, como por ejemplo la pérdida de trabajo del principal proveedor de ingresos –o el paso a un trabajo menos estable–, la separación del núcleo conyugal o el nacimiento de un hermanito, que retira temporalmente a su madre del mundo laboral al mismo tiempo que se incrementan los gastos familiares. En estas circunstancias, en que se ven resentidas las bases de acceso al bienestar de cada hogar, no todos tienen la misma capacidad de reponerse sin que se vea afectada la situación de sus niños y adolescentes (López 2008:70)

Los sectores socialmente desfavorecidos se exponen a arbitrar diversas estrategias en pos del sostenimiento de la vida cotidiana. Aún con legislaciones vigentes en casi todos los países que prohíben el trabajo infantil, muchas organizaciones familiares deben sumar el esfuerzo del trabajo de sus hijos para completar sus ingresos. Por ende, entra en juego otra variable (trabajo infantil/ juvenil) que influye en lo que sucede en el espacio escolar.

Ahora bien, las miradas sobre la familia requieren situarla también en el marco de los debates acerca de las transformaciones de las sociedades contemporáneas y las consecuencias subjetivas que conllevan (UNICEF y UDELAR 2003). Para profundizar el análisis es necesario tomar los aportes de Victoria Orce (2012), quien alude a que la estructura de la familia se modifica en función de los cambios que experimenta la sociedad de la cual forma parte. Afirma que las nuevas configuraciones familiares se definen por contraposición a la familia “normal”, tornándose necesaria la pregunta acerca del estatuto de la “familia real”. Para la autora cada relación familiar es un proceso, y la imagen de la familia ideal, perfecta, armónica, resulta un cliché, aunque sea añorada con nostalgia. Así pues, en los discursos propuestos parecen no cuestionar esta imagen de familia. Observemos algunas citas:

“Matías y el compañero que lo hirió parecen ser buenos chicos. Inteligentes y sin problemas de conducta. Con familias que los adoran y los contienen. Víctimas de un impulso que pudo ser fatal. Por estas horas, los dos están mal, pero sus afectos están dispuestos a ayudarlos”. (*El Día*, 10-09-2000)

“La pasión por ese deporte y la relación que los amigos de Diego tenían con su madre y sus hermanas convirtieron el living de la modesta casa en lugar de encuentro para tomar mate y ver los partidos de fútbol por televisión”. (*Hoy*, 25-05-2001)

“La familia del chico acusado estaba en la mira de gran parte de los vecinos de Melchor Romero. Muchos los acusan de formar una banda que se dedicaba a asolar la zona. Su método: la amenaza”. (*Hoy*, 25-05-2001)

Desde la sociología figuracional se puede asumir como supuesto la imagen de las familias como configuraciones de seres humanos en interdependencia. Como cualquier otra composición social es relativamente independiente de los individuos concretos que la constituyen aquí y ahora, pero no es independiente de todos los individuos. Se desprende de esta posición epistemológica una serie de supuestos teórico-empíricos generales para estudiar el vínculo entre violencia y las configuraciones familiares. Sobre la configuración familiar podemos afirmar que: es una categoría con historia; es constructora de subjetividad; involucra siempre una dimensión relacional; los umbrales de sensibilidad y las formas de comportamiento cambian a lo largo de la historia objetivada e incorporada; e involucra siempre una relación social atravesada por el poder. Por lo cual, los discursos mediáticos forman parte de una lucha simbólica por la representación de las familias y contribuyen a crear una sensibilidad sobre estos grupos sociales.

Las prácticas discursivas de los medios de comunicación no son acciones aisladas, sino que reciben y proporcionan productos socialmente clasificados, que se objetivan mediante un sistema de adjetivos. En las notas periodísticas se evidencia la puesta en práctica de taxonomías socialmente constituidas que son en general la interiorización de oposiciones de campo social. Bourdieu va a plantear que “las formas de clasificación son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparablemente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento, es

decir de la dominación simbólica” (Bourdieu 1988: 35). Se produce una caracterización de la familia violenta donde se expresan cualidades distintivas a las maneras de *marcas de calidad social* (Kaplan 2013). Explorar las formas de designarla supone la hipótesis de que los vocablos asociados configuran un sistema de significación. En las notas analizadas la familia violenta queda vinculada a: familia disfuncional, adicta, delincuente, en crisis, en descomposición, con padres separados, con presiones, no contiene, no transmite valores esenciales, descuidada, no registra la situación psicológica de sus hijos, no detecta problemas, con adultos ausentes, atemorizadores, con enfermedades psiquiátricas, creadores de monstruos, con vivienda precaria, con padres carentes de trabajo.

Estas formas de nombramiento hacen énfasis en las carencias mentales y morales de ciertos grupos familiares. Están acompañadas muchas veces de caricaturas, en una de ellas se representa una familia que asiste a un espacio terapéutico para “mejorar la contención familiar” (Ver Imagen 1 Caricatura sobre la configuración familiar). La imagen pone en la escena a los adultos de la familia observando hacia fuera de campo. En el centro está el padre de la familia en un diván. Observemos:

En otro de los casos (Ver Imagen 2 Caricatura sobre la configuración familiar) se presentan actores familiares descuidados y que no transmiten valores esenciales. El espacio central de la imagen se representa un diálogo de un parente con su hijo. Veamos:

En las coberturas se recurre al ya mencionado enfoque de riesgo de los grupos familiares. Dados los estereotipos con que se mira a estos

Imagen 1: Caricatura sobre la configuración familiar



Fuente: diario Hoy, 18-10-2004

Imagen 2: Caricatura sobre la configuración familiar



Fuente: diario Hoy, 16-06-1994

grupos, se proponen el enfoque de vigilancia sobre su comportamiento y los castigos que un comportamiento inadecuado debe tener. Así, en esta forma de visibilizar las violencias en el espacio escolar se instalan prácticas discursivas criminalizantes y estigmatizantes sobre ciertos grupos, a la vez que se adjudica la responsabilidad de las situaciones de violencia exclusivamente al individuo o a su hogar o condición de origen. El mal comportamiento de un alumno de ningún modo sería comprendido desde la perspectiva de la desigualdad social, sino que termina siendo explicado por las carencias morales y de valores del sujeto o su familia.

Sin embargo, desde la sociología figuracional, se afirma que no hay configuraciones familiares intrínsecamente violentas. Como sostiene Kaplan (2016) “La violencia contra sí mismo y contra los otros es una disposición potencial que se activa en una trama vincular intersubjetiva en figuraciones en proceso” (p.105) Las violencias de los individuos y grupos están asociadas, aunque no mecánicamente, a las estructuras del comportamiento social y a las estructuras de personalidad de una época. Por ejemplo, los niños en relaciones familiares más cálidas e íntimas, han experimentado un tipo de disciplina o control social menos dirigido a la obediencia que al autocontrol y la autonomía, esto es, a aprender a pensar y decidir por sí mismos (Wouters 2016; Alwin 1988). Aquello que se considera como comportamiento violento en una cierta sociedad puede no serlo en otras; o inclusive en esa misma sociedad en otro momento de su historia.

5. Conclusiones

El presente estudio permitió un avance en la conceptualización de las violencias

en los espacios escolares a través de los medios gráficos de comunicación. El análisis socioeducativo del discurso constituye una herramienta privilegiada para estudiar de qué manera los discursos sociales, en este caso el de la prensa, sostienen un ordenamiento y una determinada clasificación del mundo, de sus eventos y de sus participantes.

Desde éste se identificó como escenario los episodios de violencia desde los familiares de los estudiantes hacia estudiantes y/o trabajadores del establecimiento educativo.

Las luchas simbólicas por los actos de clasificación social y el posicionamiento dentro del espacio socialmente jerarquizado pueden observarse en la presentación de algunos grupos familiares como en riesgo. Sin hacer visibles sus derechos, se los considera como problemas que se corrigen.

Específicamente, proponen a las familias como pilares para asumir el desafío del reencauzamiento. Los grupos familiares son representados desde modelos ideales y son percibidos según sus condicionamientos materiales desiguales, responsables y a su vez víctimas de los episodios de violencia en las escuelas. Se hace una linealidad entre familia pobre/ familia en riesgo/ familia inmadura/ familia del mal ejemplo, que promueven los comportamientos violentos de los estudiantes. Estas evidencias son de relevancia, en tanto los medios masivos de comunicación tienen un rol fundamental en la configuración de los ejes sobre los que se articulan las figuras de lo amenazante y los sentimientos que ellas despiertan.

Así también, desde el discurso de la prensa es posible identificar a ciertas configuraciones

familiares socialmente desfavorecidas como individuos en riesgo. Aquellos que poseen una combinación particular de biología e historia de vida familiar, que los hace susceptibles de unas ciertas condiciones de futuro. Encontramos una continuidad con lo que afirma Patrick Champagne (1999) que se estigmatiza a los segmentos de la población más vulnerable. Esto va creando nuevas sensibilidades sobre ciertos grupos familiares. En este carril, es necesario considerar la potencialidad que tienen las representaciones mediáticas, productoras de sentido social, para generar información, conocimiento y consentimiento respecto de las relaciones de igualdad-desigualdad. Un tipo de discurso que opera distinguiendo individuos y grupos y argumenta la cuestión de las desigualdades sociales sobre la base de cualidades individualizantes. Estas prácticas discursivas se revisten de eufemismos quedando enmascarados supuestos equivalentes a los del determinismo biológico y de los racismos cotidianos, al neutralizar la desigual distribución del poder que subyace y explica las diferencias, en el sentido de desigualdades, entre sujetos sociales.

La percepción habitual de los discursos mediáticos tiende a naturalizar las diferencias que surgen de la apropiación diferenciada de un capital cultural, atribuyéndoles a causas naturales o al medio familiar cosificado. Diversas formas de la violencia pueden verse sometidas a procesos de deslizamiento de sentidos que reducen fenómenos muy complejos en algo homogéneo y simple. Se da visibilidad a algunas formas de violencia, como por ejemplo las familiares y las individuales, al mismo tiempo que invisibiliza otras, como las institucionales y estructurales. Estas construcciones sobre las familias de los estudiantes están atravesadas por representaciones estigmatizantes (Goffman 2001: 45), como si fueran grupos amenazantes

o sospechosos. En este sentido, el análisis de las representaciones mediáticas sobre la temática pretende ser insumo para la reflexión. Se trata de contribuir a cuestionar la mirada que construimos sobre los grupos familiares como así también, las prácticas que desarrollamos, para poder generar espacios en los cuales encontrar nuevas alternativas, que nos alejen de los reduccionismos y antagonismos.

Respecto a los trabajos anteriores sobre las representaciones de las configuraciones familiares en el discurso mediático (Sosenski y López León 2015; Saez 2013), se haya como novedoso que en los discursos sobre las violencias en las escuelas se representan familias de distinto origen socioeconómico. Con mayor visibilidad las que pertenecen a sectores socialmente desfavorecidos y de menor presencia las otras. Surge como hipótesis interpretativa que esta variación se debe a que el contenido de los discursos mediáticos es sobre episodios de violencia, un fenómeno considerado socialmente negativo porque reviste la idea de desviación (Villanueva 2005).

Por su parte, en continuidad con los estudios anteriores (Sosenski y López León 2015), este trabajo evidencia que los medios de comunicación reproducen la representación de que los vínculos en el núcleo familiar inciden en los comportamientos de los niños y jóvenes. A través de su discurso enfatizan que los menores tendrán relaciones más pacíficas en proporción al vínculo con su núcleo familiar. En este sentido es pertinente aclarar que hay investigaciones (Valdés Cuervo, Carlos Martínez, Táñori Quintana y Madrid López 2016) que muestran que las características del funcionamiento familiar afectan el desarrollo de emociones, tales como la empatía y la vergüenza, las cuales se

asocian con una menor frecuencia de agresión entre estudiantes. Sin embargo, producir una visión general sobre esta relación corre el riesgo de promover una mirada estigmatizante.

Ahora bien, las coberturas periodísticas naturalizan la producción del cuidado a cargo de las configuraciones familiares. Lo que queda invisibilizado es la falta de producción del cuidado por parte de las políticas públicas. Históricamente, en el contexto argentino, el cuidado ha sido una cuestión relegada a la esfera privada (León y Florito 2016). La producción de cuidado está concentrada en la esfera privada y es un asunto del cual las familias deben encargarse, incluso en el marco de la denominada “crisis” en la materia que experimenta la región (Rico 2012). A pesar de la ampliación en cobertura e inversión de los sistemas de protección social latinoamericanos, el cuidado no ha sido incluido como uno de los riesgos que comprometen el bienestar de la población. Entre los factores que contribuyen a esta deuda pendiente hay algunos elementos estructurales y otros institucionales que deberán ser derribados para poder avanzar en la incorporación del cuidado como política de estado. Entre los factores estructurales se puede mencionar la naturalización del rol de la familia como proveedora de cuidados, y dentro de ella, la división sexual del trabajo que responsabiliza a la mujer como responsable casi exclusiva de las funciones reproductivas de la sociedad (Faur 2012). Estas concepciones permearon el diseño de los sistemas de protección social en el país, impidiendo que el cuidado sea abordado como un bien público que debe estar a cargo del Estado.

Esto sucede en una temporalidad educativa de ampliación de la obligatoriedad. Como ya se mencionó en apartados anteriores, desde 1993

hubo un cambio en la política de obligatoriedad educativa en la Argentina. Con la sanción de la Ley Federal de Educación, y luego con la Ley de Educación Nacional de 2006 se amplía los años de escolaridad obligatoria de los estudiantes. Estamos frente a la primera generación de muchos jóvenes que tienen la posibilidad de acceder a éste más años de enseñanza oficial. La ampliación de la cobertura de la escuela obligatoria pone de manifiesto la necesidad de construir herramientas específicas para procesos de expansión de los sistemas educativos. Con esto se hace referencia a lo presupuestario, los problemas relacionados con la enseñanza, las cuestiones vinculadas a la organización institucional y los puestos de trabajo docente, entre otras (UNICEF 2014). El ingreso de sectores de la población a las escuelas secundarias, que nunca antes habían accedido a ella y para los cuales no estuvieron destinadas desde su creación, pone en evidencia la necesidad de repensar sus formatos organizacionales y sus vínculos con las culturas familiares. La tradición de la escuela secundaria, eminentemente selectiva y destinada a la formación de las capas medias ya sea para permitir la prosecución de los estudios superiores o para la formación para determinados tipos de trabajo (con la consecuente transmisión de valores asociados a ellas tales como la disciplina, el aprovechamiento del tiempo, el esfuerzo individual, entre otras cuestiones), choca con el ingreso masivo de otros grupos familiares con otras culturas, trayectorias de vida y expectativas.

En este contexto, la prensa representa ciertas configuraciones familiares asociadas a episodios de violencia en el espacio escolar y se los muestra como “grupos violentos”. Sin embargo, estas situaciones de violencia, lejos

de ser propias de un grupo, afectan a toda la institución. El cuidado es para todos los que forman parte de la vida cotidiana de la escuela, por eso las acciones y políticas de cuidado institucionales deben tener en cuenta a las personas adultas de la escuela (Guía Federal De Orientación Educativa 2014). Se considera al problema como dificultades para la convivencia escolar que exigen respuesta tanto del cuerpo docente como de las familias en su rol de adultos que acompañan a la educación de niños, niñas, adolescentes y jóvenes. Estas dificultades se producen tanto por lo que acontece dentro de las escuelas, como por todo aquello que ocurre fuera de ellas y de algún modo las implica y afecta. En este sentido, es necesario revisar las representaciones que circulan en los medios de comunicación para empezar a designar la situación en términos relacionales, donde se conceptualiza el mundo social identificando lo real no con sustancias sino con relaciones (Bourdieu 1988).

En síntesis, los resultados aportan evidencia empírica sobre la dificultad de la presentación de las configuraciones familiares en los medios

de comunicación. Se hace pertinente aclarar que estos análisis tienen como limitación que se abordó el estudio desde de la prensa provincial y cabría preguntarse si las lógicas periodísticas se modificarían en la prensa nacional. Este aspecto será retomado en futuras investigaciones.

Por último, queremos hacer una observación general, creemos significativo resaltar la importancia de la participación de los grupos familiares en la escolaridad de los estudiantes. En este sentido, es necesario destacar la relevancia de esta investigación en tanto amplía la base empírica de las formas de presentación de las configuraciones familiares en el discurso mediático desde una perspectiva socioeducativa. Es importante que los medios de comunicación participen en el desarrollo de nuevas sensibilidades y disposiciones hacia los grupos familiares como sujetos de derecho, contribuyendo a renovar el compromiso social con una sociedad más democrática y más justa. Es imprescindible la participación activa de todos los sectores que integran a la comunidad educativa para lograr trayectorias escolares continuas.

Bibliografía

- Alwin, D.F. 1988. "From obedience to autonomy: changes in traits desired in children". *Public Opinion Quarterly* 52: 33-52.
- Barbosa Martínez, A. 2006. "Sobre el método de la interpretación documental y el uso de las imágenes en la sociología: Karl Mannheim, Aby Warburg y Pierre Bourdieu". *Sociedade e Estado* 21: 391-414.
- Barbosa, M. C. S. 2007. "Culturas escolares, culturas de infância e culturas familiares: as socializações e a escolarização no entrelaçar destas culturas". *Educação & Sociedade* 100: 1059-1083.
- Bonilla Vélez, J. I. y Tamayo Gómez, C. A. 2007. *Las violencias en los medios, los medios en las violencias*. Bogotá: CINEP, Fundación Centro de Investigación y Educación Popular.
- Bourdieu, P. 2002. "Cuestión de Palabras. Una visión más modesta del rol de los periodistas". Intervención en coloquio de *Periodistas sin fronteras*, publicada en (1992). *Les mensonges du Golfe [Las mentiras del Golfo]*. París: Arlèa. Esta conferencia se encuentra traducida en la recopilación Bourdieu, P. (2005). *Pensamiento y acción*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- _____. 1997. Entrevista a Pierre Bourdieu, realizada por P. R. Pires y publicada en *O Globo* (Río de Janeiro) el 4 de octubre de 1997. Traducción: F. Sanabria y G. Vargas.
- _____. 1988. "Espacio social y poder simbólico". *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2005. "El propósito de la sociología reflexiva". *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Champagne, P. 1999. "La visión mediática". *La miseria del mundo*. Bourdieu, P (comps). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Crespo Sánchez, F. J. 2015. "Un modelo de familia católica en la prensa mejicana del siglo XIX. Ejemplos a partir de del Seminario Católico". *Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*: 14: 1- 21.
- _____. 2014 "La imagen de la familia en la prensa religiosa de Murcia en los inicios del siglo XX". *Hispania sacra*, 134: 733-765.
- Dantes C. 2015. *Familia y educación infantil: relaciones interdependientes*. Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Maestría en Educación, Facultad de Educación, Universidad Federal de Grande Dourados, Brasil.
- Dantes, C. y Sarat, M. 2016. "Familia e institución educativa. Relaciones de interdependencia y poder". *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elias*. Kaplan, C.V. y Sarat, M. (comp). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. 285-304
- di Napoli, P. 2012. "Jóvenes, violencia y escuela: un análisis de las relaciones entre grupos de pares en dos escuelas secundarias de la Argentina". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 23: 25-45.
- Fairclough, N. 2008. "El análisis del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades". *Discourse & Society* 2: 170-185.
- Faur, E. 2012. "El cuidado infantil desde las perspectivas de las mujeres madres. Un estudio en dos barrios populares del Área Metropolitana de Buenos Aires". *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. Esquivel, V., Faur, E. y Jelin, E. Buenos Aires: IDES-UNFPA y UNICEF.
- Finocchio, S. 2009. *La escuela en la historia argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Goffman, E. 2001. *Estigma la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hipp T, R. 2006. "Orígenes del matrimonio y de la familia modernos." *Revista Austral de Ciencias Sociales* 11: 59-78.
- Kaplan, C. V. 2016. "El racismo de la violencia. Aportes desde la sociología figuracional." *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elias*. Kaplan, C.V. y Sarat, M. (comp). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. 99-118
- _____. 2014. "O capital emocional. Traçando linhas promissoras para a pesquisa em educação". *Educação, Subjetividade e Diversidade: pesquisas no Brasil e na Argentina*. Kaplan, C. V. y Sarat, M. (Orgs.). Ed. Universidade Estadual de Londrina: Brasil.
- _____. (dir.) 2013. Culturas estudiantiles. Sociología de los vínculos en la escuela. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____. (dir.) 2009. *Violencia escolar bajo sospecha*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lahire ,B. 1999. *L'invention de l'illettrisme : rhétorique publique, éthique et stigmates*. La Découverte: París.
- León G. y Florito J. 2016. "Todo queda en familia. Juventudes y sistemas de protección social: El cuidado como riesgo." *Cuadernos de Ciesal. Revista de estudios multidisciplinarios sobre la cuestión social*.15: 110 - 133.
- López, N. 2008. *La escuela y los adolescentes. Tendencias Sociales y Educativas en América Latina*. SITEAL.OEI. IPPE. UNESCO.
- Martín Criado, E. 2014. "Mentiras, inconsistencias y ambivalencias. Teoría de la acción y análisis de discurso". *Revista Internacional de Sociología* 72: 115-138.
- Martini, S. 2004. *Periodismo, noticia y noticiabilidad*. Buenos Aires: Norma.
- Ministerio de Educación de la Nación Argentina. 2014. *Guía Federal de Orientación Educativa*.
- Orce, V. 2012. "Socialización familiar, vínculos intra-generacionales y producción de violencia en la escuela secundaria". *Con ojos de joven. Relaciones entre desigualdad, violencia y condición juvenil*. Kaplan, C.V; Krotsch, L. y Orce, V (comps). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 113-141.
- Piñuel Raigada, J. L.; Gaitán Moya, J. A. y García, F. 2007. "La violencia en la escuela a través de la prensa online de los periódicos de referencia en España (2003)". *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 59-60: 75-98.
- Pooli, J. P. 2009. "Socialización, educación y procesos civilizadores". *Poder, prácticas sociales y proceso civilizador: Los usos de Norbert Elias*. Kaplan, C.V. y Orce, V. Buenos Aires, Noveduc. 157-164
- Raiter, A. y Zullo, J. (comp.) 2008. *La caja de Pandora. La representación del mundo de los medios*. Buenos Aires: La Crujía y Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Rico, M. N. 2012. *Crisis del cuidado y políticas públicas: el momento es ahora*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Saez V. 2017 "Discursos mediáticos sobre las violencias hacia los edificios escolares". *Revista Actualidades Investigativas en Educación de Universidad de Costa Rica* 17: 1-32.
- _____. 2015. "Una mirada a la investigación sobre medios, violencia y escuela". *Revista Entramado* 11: 136-155
- _____. 2014. "Producciones de sentido en el discurso mediático. Las relaciones intergeneracionales en las situaciones de violencia en las escuelas". *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza* 6: 3-18.
- Sarat, M. 2014. "Educação da Infância: pesquisas no Brasil e na Argentina". *Educação, Subjetividade e Diversidade: pesquisas no Brasil e na Argentina*. Kaplan, C. V. y Sarat, M. (Orgs.). Ed. Universidade Estadual de Londrina: Brasil.
- Sosenski, S. y López León, R. 2015. "La construcción visual de la felicidad y la convivencia familiar en México: los anuncios publicitarios en la prensa gráfica (1930-1970)". *Secuencia* 92: 193-225.
- UNESCO 2014. *Cinco grandes conferencias regionales previas al Foro Mundial de la Educación de mayo de 2015 (en línea)*. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/education/>

themes/ leading-the-international-agenda/education-for-all/world-education-forum-2015/ regional-conferences/#topPage

UNICEF y CEPAL. 2006. *Efectos de la crisis en Argentina*. Disponible en: <www.unicef.org/argentina/spanish/Efectos_Crisis_en_Argentina_-_Documento_de_Difusion.pdf>.

UNICEF y UDELAR. 2003. NUEVAS FORMAS DE FAMILIA PERSPECTIVAS NACIONALES E INTERNACIONALES

Valdés Cuervo, A. A., Carlos Martínez, E. A., Tánori Quintana, J. y Madrid López, E. J. 2016. "Relación entre funcionamiento familiar, emociones morales y violencia entre estudiantes de primaria". *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 71: 1093-1110.

Van Dijk, T. 2007. "Discurso racista". *Medios de comunicación y sociedad*. Igartua, J.J. y Muñiz, C. (eds.), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Verón, E. 1987. "Prefacio a la segunda edición". *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires: Gedisa.

_____. 1981. *La presse. Produit, production, reception*. París: Didier Eruditón.

Villanueva, A. 2005. *Violencia y escuela: lo dicho, lo hecho y lo que se muestra. El debate académico y la construcción de*

la violencia escolar en los medios. Tesina de grado con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Wouters, Cars 2016. "¿Hacia una integración del deseo y el amor? Erotización y sexualización desde 1880." *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elias*. Kaplan, C.V. y Sarat, M. (comp). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. 15-50

Fuentes consultadas:

El Día enero 1993-diciembre 2011. Disponible en: www.eldia.com.ar. (Consultado el: 23 de mayo de 2012).

Hoy, enero 1993-diciembre 2011. Disponible en: www.diariohoy.net. (Consultado el: 15 de agosto de 2012).

Diagonales enero 2008-diciembre 2011. Disponible en: www.diagonales.com. (Consultado el: 10 de marzo de 2012).

Extra, enero 2002-diciembre 2011. Disponible en: www.diarioextra.com.ar. (Consultado el: 16 de octubre de 2012).

Prácticas sociales genocidas: La transformación de la educación escolar chilena entre los años 1979 y 1990*

Genocidal Social Practices: The transformation of Chilean school education between 1979 and 1990

MAURICIO WEIBEL B.^{**}

Resumen

Este artículo analiza la existencia de prácticas sociales genocidas en la educación escolar chilena, como parte de un proceso general de transformaciones económico sociales impulsadas por la dictadura cívico militar del

general Augusto Pinochet (1973-1990). La originalidad de la investigación reside en que gracias al hallazgo de un *corpus* de miles de oficios reservados es posible observar cómo un régimen autoritario operó en su intimidad institucional para imponer cambios en las relaciones sociales.

Palabras clave: Archivos secretos, estudios genocidas, educación, transformaciones político sociales.

Abstract

This article analyzes the existence of genocidal social practices in Chilean school education, as part of a general process of social economic transformation driven by the civil-military dictatorship of General Augusto Pinochet (1973- 1990). The originality of the research is that, thanks to a corpus of thousands of secret archives, it makes it possible to see how an authoritarian regime operated in its institutional intimacy to impose changes in social relations.

Key words: Secret archives, genocide studies, education, political and social transformation.

* Este artículo forma parte de la tesis doctoral "Prácticas sociales genocidas en países miembros del Plan Cóndor como Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay: La transformación de la educación secundaria chilena entre los años 1979 y 1990", realizada en la Universidad de Santiago de Chile.

** Institución: Universidad de Santiago de Chile / Dirección: Jesús 755, La Reina, Santiago de Chile / Zip Code: 7870034 / Correo electrónico: weibel.mauricio@gmail.com

1. Introducción

El hallazgo y revisión de sesenta mil fojas de archivos secretos de la dictadura militar chilena (1973-1990) sobre educación en las bóvedas del Archivo Nacional en 2013¹ permitió observar en su cotidianidad el despliegue de lo que teóricamente diversos autores latinoamericanos han definido como prácticas sociales genocidas.

Es decir, el uso de una serie de tecnologías de poder dispuestas selectivamente desde el Estado, para facilitar o provocar una transformación de las relaciones entre Estado, economía y sociedad.

En este punto, es importante subrayar que esta perspectiva de análisis se enmarca en los debates sobre los «politicidios» acontecidos en el siglo XX en Europa, Asia o África, concepto desarrollado por autores como Bárbara Harff y Ted Gurr (1988, 329-371) y, para los casos de América latina, por las contribuciones de Daniel Feierstein (2007), quien acuñó el concepto de «genocidio reorganizador».

Los primeros subrayan que, a diferencia de la concepción clásica de genocidio (como el exterminio masivo de una etnia o pueblo), el «politicidio» apunta a «la promoción y ejecución de políticas por parte del Estado o de agentes del mismo, las cuales resultan en la muerte de un número sustancial de personas de un grupo» (Feierstein, 2007: 60), en función de su oposición política a un régimen autoritario, es decir a un proyecto político.

Feierstein define el genocidio como una práctica social. Es decir, como «aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía, cooperación e identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante de dicha sociedad (ya sea por su número o por los efectos de sus prácticas)» (2007:66).

Ergo, el uso del terror y el aniquilamiento de un sector social tiene por objetivo estratégico establecer nuevas relaciones sociales y nuevos modelos identitarios.

Eso es lo que sucedió en Chile bajo el régimen militar. En efecto, los documentos revisados, que abarcan desde las directrices de contratación de personal hasta las estrategias para el desarrollo de las relaciones internacionales del Ministerio de Educación chileno, facilitan observar la institucionalización de un conjunto de prácticas sociales que legitimaron tanto una campaña de exterminio como de control cotidiano, las cuales fueron funcionales para las transformaciones en la educación escolar chilena al día de hoy.

El estudio de estos documentos secretos de la dictadura cívico militar chilena permite ampliar las perspectivas teóricas existentes, al constatar como el terrorismo institucional también se sirvió del Ministerio de Educación para avanzar en la destrucción de grupos sociales y/o políticos.

Efectivamente, el incorporar en los análisis los conceptos de «prácticas sociales genocidas» y de «genocidio reorganizador», facilita observar como las acciones de esta dependencia gubernamental contribuyó a la realización de dispositivos simbólicos (estigmatización, negación de la identidad, inversión de la culpabilidad) y materiales

¹ Estos materiales son documentos de libre acceso y no refieren a situaciones personales que denigren a personas, sino esencialmente refieren a resoluciones político represivas adoptadas por el régimen en el sector de Educación entre los años 1979 y 1990, como parte de su plan de transformación de la educación.

(control, coerción, delación, vigilancia,) que fueron imprescindibles para establecer nuevos sentidos y nuevas relaciones de poder al interior de los establecimientos educacionales y, por extensión, en la sociedad.

Ciertamente, las prácticas sociales genocidas operan en un momento de pre producción que es la construcción de otredades negativas, un momento de producción que implica el exterminio, primero, y la transformación social, después; y un momento de post producción que es el de la validación simbólica de la transformación.

La revisión de los oficios secretos y reservados de la dictadura militar encontrados en el Archivo Nacional permitió observar, adicionalmente, que estos momentos en realidad se entrecruzan y se requieren mutua y permanentemente, pero que también están limitados por las acciones de resistencia y memoria, aspecto que desarrollamos con más profundidad en los capítulos siguientes.

En términos esquemáticos, las prácticas sociales genocidas que operaron al interior de la educación escolar chilena fueron básicamente los siguientes: i) Construcción de identidad y otredades negativas, ii) Articulación de Estado y políticas públicas con perspectiva de seguridad, iii) Vigilancia monocultural con perspectiva de seguridad de la práctica docente, iv) Contención ofensiva y defensiva de actores autónomos (Iglesia) y v) Cristalización simbólica y constitucional de la transformación.

En cada uno de estos procesos, fue posible identificar una variedad de dispositivos explicitados en los propios documentos revisados, como se detalla en el capítulo 2.

Es importante subrayar que, pese a las resistencias sociales, el despliegue global de estos procesos permitió –tras el fin de la dictadura– consolidar una transformación neoliberal que modificó estructuralmente las relaciones sociales en Chile, incluida la educación que fue convertida en un espacio de creciente segregación.

Es decir, de mantención de la propia transformación neoliberal. Este último proceso, tema que por ahora sólo enunciamos exploratoriamente, perduró en democracia a través de la persistencia de las prácticas sociales genocidas a través de modelos alternos de coerción: criminalización de la protesta social, la desmovilización de los actores sociales, la segregación socio-territorial de la población y la concentración de los medios de comunicación, entre otros.

El genocidio reorganizador acaecido en Chile no sólo constituyó la desarticulación y el exterminio físico de un grupo, si no que esencialmente representó la transformación de una sociedad a través de mecanismos sociales e institucionales coercitivos que buscan construir nuevas relaciones y equilibrios entre sociedad, economía y política.

En su forma más radical, supuso la suplantación de una cultura por otra. Este es el punto central. Por cierto, no todos los genocidios ni todas las prácticas sociales que los apuntalan derivan en transformaciones de las relaciones entre Estado, economía y sociedad. Tampoco todas estas transformaciones se naturalizan.

Por ello resulta tan interesante estudiar –a la luz de estos documentos– la transformación acaecida en la educación escolar chilena, pues

las prácticas sociales genocidas desplegadas por la dictadura del general Augusto Pinochet (1973-1990) derivaron en la naturalización de dispositivos de poder y de una nueva concepción de educación a lo largo de estas últimas tres décadas, asumida como válida incluso por amplios sectores de quienes lucharon contra la misma dictadura cívico militar.

Validando la pertinencia de este estudio, es necesario resaltar que lo sucedido en Chile no fue un proceso aislado en América latina. Ni un accidente histórico dentro del proceso global de estandarización de la violencia política estatal.

Bajo el influjo de la Doctrina de Seguridad Nacional, la región y muy especialmente su Cono Sur fueron escenarios de persistentes y coordinadas prácticas sociales genocidas en la segunda mitad del siglo XX, cuyo objetivo fue instaurar sociedades atomizadas socialmente, despolitizadas en lo político y de corte neoliberal en lo económico.

Esto se expresó en transformaciones estructurales en el mercado laboral, la seguridad social y la segregación socioterritorial, entre otra variedad de dimensiones, las que con distintas profundidades persistieron naturalizadas en las democracias que advinieron tras las dictaduras militares de la segunda mitad del siglo XX.

Los miles de oficios secretos de la dictadura militar chilena analizados en esta investigación² otorgan en ese sentido un amplio conocimiento de cómo fue construida diariamente la

transformación de la educación escolar en este país, a través de prácticas institucionales y sociales que implicaron una ocupación cívico militar del sistema educativo, con una perspectiva tanto monocultural como de seguridad que supuso incluso una coordinación político represiva diaria y desconocida entre el Ministerio de Educación y la CNI (policía secreta), como aspecto esencial de la propia transformación impulsada por el régimen en sus niveles macro, meso y microsocial.

El período de estudio escogido coincide tanto con el auge y declive de las coordinaciones del Plan Cóndor como con el proceso institucional de municipalización de la educación pública chilena, así como con el auge, desarrollo y declive de la movilización en los colegios de este país.

Es coincidentemente el momento en que la dictadura chilena despliega otra serie de transformaciones, una vez descabezadas las primeras resistencias políticas al régimen encabezado por el general Augusto Pinochet en la década de 1970.

En el despliegue de este análisis se plantea en el apartado un breve debate sobre la evolución, límites y oscuridades de los conceptos de genocidio y de prácticas sociales genocidas, entrelazado con el proceso de estandarización de la violencia política estatal, así como una necesaria discusión sobre los modelos coercitivos y su despliegue general en la ocupación cívico-militar del Estado chileno, ocurrida tras el golpe militar de 1973.

En el apartado 2, identificamos los procesos y dispositivos que constituyeron las prácticas sociales genocidas en la educación chilena, incluida la naturalización de sus transformaciones.

² Estos oficios, aunque son hoy de libre acceso fueron encontrados y sistematizados por primera vez en el marco de la presente investigación en las bóvedas del Archivo Nacional. Previamente se desconocía su existencia, debido principalmente a la creencia de que la dictadura cívico militar había destruido toda su documentación más sensible.

En las «Conclusiones», se plantean una serie de hallazgos e interrogantes que quedan abiertas, en especial sobre los mecanismos de naturalización de la transformación genocida.

2. Apuntes para un debate civilizatorio

En estas líneas, la idea es trazar algunas preocupaciones y perspectivas que enmarcaron la revisión de los miles de archivos secretos de la dictadura cívico-militar chilena.

No es un debate acabado sobre el totalitarismo, pues no es el foco de este texto, sino simplemente compartir un horizonte de sentido en el cual encuadrar el debate sobre las prácticas sociales genocidas en el proceso de transformación de la educación escolar chilena.

Quizá lo central es comprender que el problema de la violencia represiva estatal es antes que nada un problema civilizatorio, como plantea Enzo Traverso (2001).

De hecho, en tanto práctica social e histórica, los genocidios han existido por siglos, pero sus tecnologías y despliegues han variado.

El genocidio armenio, del cual se cumplieron cien años en 2015, es considerado el primero de la modernidad por la acción directa del Estado en él.

Estos procesos, ya fuera en Armenia, Camboya, Chile o Timor Oriental, tuvieron como característica distintiva el uso de tecnologías de poder estatales que buscaron mediante el exterminio y el terror provocar cambios estructurales en las relaciones sociales. Esto es central.

El concepto de genocidio surge como un neologismo acuñado por Raphael Lemkin (1944), el cual a lo largo de los decenios siguientes concitó consensos y divergencias en torno a su concepción jurídica y teórica.

Los horrores de la II Guerra Mundial, entre ellos la *Shoah*, no impidieron que inicialmente los gobiernos redujeran el concepto de genocidio a eliminaciones étnicas, descartando sus dimensiones políticas, sociales y culturales, por ejemplo.

Esto generó una serie de divergencias y debates sobre la intencionalidad del genocidio, el carácter de los grupos incluidos (étnicos, políticos, sexuales) y el grado total o parcial del exterminio. Surgieron perspectivas como las de Frank Chalk y Kurt Jonassohn (1990), de Israel Charny (2000) y de Vahakn Dadrian (2003), entre otros autores, quienes coincidieron en que el genocidio es la destrucción intencionada de un colectivo por parte del Estado.

No obstante, divergieron respecto de la amplitud y alcances (objetivos) de ese exterminio. Debido a estas diferencias, autores como Feierstein (2007) caracterizan estos procesos históricos como prácticas sociales genocidas, las que para su despliegue requieren determinados «modos de entrenamiento, perfeccionamiento, legitimización y consenso» (2007: 35).

Por ejemplo, las transformaciones neoliberales a las que fue sometida la educación chilena durante la dictadura cívico-militar corresponden a este tipo de prácticas sociales.

De hecho, sus consecuencias (objetivos) no fueron otros si no que modificar las relaciones sociales en el sistema educativo y, por tanto, en

la sociedad en general. Es decir, las relaciones de poder.

En esta perspectiva, es posible afirmar que las prácticas sociales genocidas no concluyen con el aniquilamiento de determinados grupos poblacionales, sino que prosiguen al apuntalar y preservar el proceso de reorganización social, incluyendo para ello mecanismos de realización simbólica.

Estas transformaciones, según Feierstein (2007) implican una redistribución de la riqueza y el poder. Eventualmente, la cristalización de un armisticio constitucional y la imposición de cambios estructurales, como sucedió en Chile.

Estas prácticas es posible desarrollarlas, si es que ocurre previamente una transformación de la identidad y la alteridad en las sociedades donde estas ocurren.

«Las prácticas sociales genocidas (PSG) requieren de un momento conceptual inicial», el que Feierstein (2007) denomina «la construcción de otredades negativas». Se trata de una reducción de las identidades multiculturales que pueden existir en un Estado, a través de la deshumanización del semejante, como un paso previo a la normalización identitaria

3. Estandarización global de las PSG

La violencia política desplegada por los Estados latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XX fue producto de un proceso de estandarización de prácticas sociales genocidas, desplegado globalmente en el marco de las guerras coloniales surgidas tras el fin de la II Guerra Mundial y la contención

de luchas político sociales en diversos países (Salazar, 2012).

En diversos continentes la represión y la defensa de régímenes que ejecutaban transformaciones estructurales a través de estos métodos supuso convertir a los Estados en organizaciones que desplegaron acciones político represivas permanentes.

Este proceso estuvo ligado además a la idea de las potencias, en especial Francia y Estados Unidos, de que era aceptable o incluso legal desplegar este tipo de intervenciones a gran escala (Weiner, 2008).

Paralelamente, en la Guerra Fría, el enfrentamiento en operaciones abiertas y clandestinas entre el mundo capitalista y el bloque socialista, posterior al fin de la II Guerra Mundial en 1945, marcó transversalmente la ideología y sentido de los cuerpos militares latinoamericanos y su accionar político en la región.

Entre 1947 y 1949, emergieron el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) y el Tratado del Atlántico Norte en Europa, como estrategias para garantizar la influencia de Washington en zonas clave para su acceso a materias primas y tecnología, respectivamente.

Luego vinieron tres hechos clave que construyeron parte importante de la base ideológica de las fuerzas armadas latinoamericanas y chilenas, sustentando las políticas represivas y su estandarización.

Primero, la creación en Panamá, en 1946, de la Latin-American Ground School, precursora de la Escuela de las Américas, la institución

que formó a miles de oficiales y represores que operaron desde 1960 a 1990 en el continente, entre ellos Manuel Contreras, primer director de la DINA y alumno de Pinochet en la Academia de Guerra (Weibel, 2012).

Segundo, la apertura de la Escuela Superior de Guerra en Brasil, país donde fue consolidada la Doctrina de Seguridad Nacional y su tesis del “enemigo interno”, a partir de la dictadura militar instaurada en 1964, después del derrocamiento del presidente Joao Goulart.

Finalmente, el exitoso y mencionado descabezamiento del gobierno reformista guatemalteco de Arbenz, a través de la misión “PB Success”, lo que validó tempranamente en Washington la eficacia de las operaciones encubiertas de la CIA en la región.

La derrota francesa en Vietnam en la batalla de Dien Bien Phu en 1954 y el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, ratificaron paralelamente en las academias militares de Occidente la necesidad de impulsar el adiestramiento en estrategias contra insurgentes.

El objetivo de este esfuerzo fue frenar el avance comunista, confundido con cualquier reclamo social o guerra de liberación nacional.

La detallada construcción de fichas con antecedentes de personas, la estandarización de los enemigos internos, los métodos de exterminio y los manuales represivos tuvieron esos orígenes³. No fue azar. No fue simple

banalidad del mal espontánea o inconsciente. Hubo un derrotero históricamente situado en el marco de las guerras coloniales y la Guerra Fría, además de la supremacía geopolítica de Estados Unidos en América latina.

La lucha contrainsurgente y la necesidad de transformar neoliberalmente las sociedades fue convertida en una actividad central del Estado y los cuerpos represivos tuvieron, por tanto, un papel siempre político (Weibel, 2012).

Todo ello, como requisito, para instalar una contrarrevolución neoliberal, imposible de llevar adelante en una democracia representativa (Alvarez, 2008).

El horizonte de sentido de este proceso fue sin duda la Doctrina de Seguridad Nacional asumida como cuerpo ideológico por las fuerzas armadas y de orden latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX.

Esta doctrina definió la existencia de «enemigos internos», asociados a los movimientos sociales y revolucionarios, al tiempo que formalizó el concepto de «guerra de baja intensidad» como espacio de operación. Es decir, justificó ideológicamente la ocupación cívico-militar de los Estados y el espacio público en A. latina, a través de prácticas de violencia política.

³ Este artículo forma parte de la tesis doctoral “Prácticas sociales genocidas en países miembros del Plan Cóndor como Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay: La transformación de la educación secundaria chilena entre los años 1979 y 1990”, realizada en la Universidad de Santiago de Chile.

** Institución: Universidad de Santiago de Chile / Dirección: Jesús 755, La Reina, Santiago de Chile / Zip Code: 7870034 / Correo electrónico: weibel.mauricio@gmail.com Esta afirmación se desprende de la revisión del «Manual de Operaciones Secretas de la DINA», encontrado, revisado y publicado por el autor de este artículo.

3.1 Los modelos del horror y de la coerción

Este proceso de estandarización global de la violencia política no es por tanto un accidente histórico, sino que puede y debe ser interpretado teóricamente además desde la ciencia política.

Como explica Policzer, «desde Hobbes a Weber, la coerción define nuestras instituciones públicas» (Policzer, 2014), a través de diversos modelos que abarcan desde los países que viven bajo regímenes democráticos hasta los sometidos al totalitarismo, sea este político o religioso.

La coerción también es una dimensión de la acción política de organizaciones no estatales que alcanzan en algunas circunstancias determinados niveles de dominios territoriales, como movimientos guerrilleros, organizaciones terroristas o carteles de las drogas (Policzer, 2006).

En este punto importa comprender, como plantea Tilly (2000), que el Estado hace la guerra y que la guerra hace al Estado. Es decir, el despliegue de distintos niveles de coerción requiere necesariamente una transformación del propio Estado, lo que supone diferentes esfuerzos y recursos.

En el caso chileno esto ocurrió por medio de un esfuerzo cívico-militar indispensable para el despliegue de una práctica social genocida, cuyo objetivo fue posibilitar una profunda transformación neoliberal en las relaciones sociales.

La coerción y su institucionalidad son por tanto actos eminentemente políticos. Parafraseando a von Clausewitz, y su famosa frase sobre la guerra, la coerción es la continuación de la política por otros medios.

Lo anterior supone que la organización y despliegue de la coerción son también procesos políticos, que implican definir desde los ámbitos de acción de los equipos (agencia) coercitivos hasta sus modos de organización y lo que Policzer (2014) llama mecanismos de monitorización (control) interno y externo.

¿Cuánto influyen la cultura y la historia oficial, en tanto ideología, en la formación de estos modos de coerción? ¿De qué forma los modelos de organización de la coerción influyen además en la profundidad y alcance de las violaciones a los derechos humanos? Por ahora estas interrogantes están abiertas.

No obstante, estas prevenciones, es posible postular la existencia de cuatro modelos de organización de la coerción, los que suponen diversas consecuencias políticas y administrativas.

Un primer tipo es la coerción burocrática, característica por ejemplo de la *Stasi* en la República Democrática Alemana (RDA). Este tipo de coerción supone altos niveles de monitorización (control) interno, pero bajo niveles de monitorización externa. Es decir, una escasa tolerancia a la oposición. Por ello, este es un tipo de coerción característico de regímenes totalitarios. Implica un alto control del gobernante sobre la agencia coercitiva, la que actúa con alta unidad y consistencia. Asimismo, supone altos niveles de información y de redes que la generen.

Un segundo modelo es el de la coerción ciega, más característica por ejemplo del proceso de dictadura de los años 1970 y 1980 en Argentina. Supone que no existen limitaciones al poder y sus consecuencias mortales, por un lado,

pero por otro implica bajos niveles internos de control e información, dada la autonomía de los cuerpos represivos.

La coerción escondida, con baja monitorización interna y alta monitorización externa, es más propia de los regímenes democráticos, al igual que la coerción transparente que tiene altos niveles de monitorización interna y externa.

Probablemente, los procesos históricos mostrarán matices. Es decir, un mismo régimen puede transitar por varios modelos, según sus posibilidades y objetivos.

En el Cono Sur estos modelos fueron de hecho sometidos a una serie de innovaciones y ampliaciones, las que estuvieron enmarcadas en procesos regionales y globales históricamente situados, como el auge y declive de la Guerra Fría además de las guerras coloniales, entre otros.

4. Coerción y ocupación cívico-militar del Estado en Chile

En el caso de Chile, la coerción operó estructurada bajo un modelo que se puede definir como burocrático global.

Es decir, como un despliegue político represivo del Estado, en el que participaron coordinada y activamente civiles y militares en espacios de macro, meso y micropolítica, según se desprende de los miles de oficios revisados para la construcción de este artículo.

Esta coerción burocrática global, expresada en dispositivos de control, mecanismos de administración y un Plan de Guerra Interno que

incluyó a los ministerios, fue respaldada por la construcción de dos anillos de seguridad externos, como se ha enunciado tácitamente.

El primero de esos anillos, en las lógicas de la Guerra Fría y la Doctrina de Seguridad, fue el analizado Plan Cóndor, creado en noviembre de 1975 en Santiago de Chile con la participación de las policías secretas de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay.

El segundo fue el Plan de Guerra Exterior, el que esencialmente fue una operación de información y guerra sicológica contra colectivos chilenos o progresistas en todo el mundo.

Las coordinaciones partieron desde septiembre de 1973, pero es a partir de 1975 que el poder de la DINA y su capacidad para coordinar a ministerios y reparticiones, creció con el apoyo del general Pinochet (Weibel, 2012).

Un primer paso ocurrió el 20 de febrero de 1975 cuando Pinochet otorgó poder absoluto a la DINA para revisar la contratación de todos los funcionarios públicos.

La medida, que perduró hasta el final del régimen, fue aplicada para evitar que ningún opositor ingresara a la administración pública.

La decisión, que fue pormenorizada en años sucesivos, fue firmada por el ministro del Interior, el general Raúl Benavides, en la Circular Reservada 35 F-151: «Su Excelencia -informó Benavides a todos los ministerios- ha dispuesto que a partir de esta fecha ningún funcionario público sea contratado sin que previamente se adjunte a los antecedentes un informe DINA respecto a las actividades que el interesado pudo haber realizado».

En 1979, la CNI escaló otro peldaño institucional. Su director, Odalanier Mena, informó a los ministerios que la policía secreta no solo emitiría fichas sobre los funcionarios, sino que además requería tener el organigrama directivo de los ministerios, con una explicación de todos los movimientos de funcionarios.

Pero las relaciones institucionales de la DINA y la CNI con los ministros y sus subalternos fueron mucho más hondas, de estrecha colaboración político estratégica.

Hubo traspaso mutuo de información obtenida por infiltrados que reportaron a los ministerios o la policía secreta indistintamente.

Existieron también operaciones conjuntas, distribución de análisis e intercambio de opiniones políticas ante el escenario externo. Todo estrictamente membreteado como reservado o confidencial.

De esta forma, las estrategias más íntimas de la dictadura transitaron sin problemas por los escritorios de las autoridades bajo la coordinación de la CNI, incluidas las operaciones de inteligencia asociadas a la entrega del poder hacia 1990.

Las golpizas y las aplicaciones de electricidad en los campos de exterminio convivieron con las discusiones políticas sobre cuáles eran los límites de las políticas represivas. «¿Cuántos presos tener? ¿Cómo desvirtuar las acusaciones por violaciones a los derechos humanos? ¿Qué hacer con los opositores? ¿Expulsarlos del país o relegarlos a los pueblos cordilleranos?» (Weibel, 2012; 77).

Todo este modelo coercitivo, y sus dispositivos, operaron sobre la educación e incluso los colegios y sus salas de clases.

5. Cartografía de una transformación⁴

La primera revelación masiva de documentos reservados y secretos de la dictadura militar chilena ocurrió el año 2012 en el marco de una investigación periodística⁵.

Estos oficios correspondían a comunicaciones formales entre la policía secreta, los ministerios del área política, la Cancillería, la cartera de Defensa y la Junta Militar, principalmente.

Cada uno de estos memorandos tenía firmas, timbres y membretes que los catalogaban como «urgente», «reservado» o «secreto». Varios llevaban anotaciones manuscritas de las propias autoridades de la época.

Estos materiales permitieron develar una serie de mecanismos globales de acción político represiva del régimen. En especial, comprobar la existencia de una coordinación y flujo de información diario entre las más altas autoridades políticas del régimen y la policía secreta, fuera esta la DINA o la CNI.

Paralelamente, este primer hallazgo permitió inferir la existencia de nuevos documentos reservados y secretos de la dictadura, los que finalmente fueron encontrados en el Archivo Nacional, tras una investigación personal de unos ocho meses en el año 2013.

En total, unas cincuenta mil fojas de oficios fueron revisadas en este nuevo proceso de investigación.

⁴ En general, los oficios secretos citados constituyen ejemplos de prácticas institucionales habituales. Sería inoficioso referir todos los oficios sobre un tema, en opinión del autor.

⁵ Investigación que derivó en el libro de Mauricio Weibel, Asociación Ilícita, los archivos secretos de la dictadura militar, Santiago de Chile, Ceibo, 2012.

El primer objetivo de este esfuerzo fue seleccionar el *corpus* sobre el cual debía trabajarse, centrándose en esta etapa en el estudio de documentos referidos a la educación escolar.

El segundo objetivo de este esfuerzo fue establecer una cartografía inicial de los procesos y dispositivos presentes en las decisiones político-represivas del régimen, a través de las coordinaciones entre la Presidencia, la Junta Militar, el Ministerio de Educación y la CNI, la policía secreta.

De hecho, entre 1979 y 1990 -período al que corresponden los archivos secretos analizados- el Ministerio de Educación y la Central Nacional de Informaciones mantuvieron comunicaciones formales y escritas diarias referidas a aspectos como: i) informes de inteligencia, ii) coordinación de planes de guerra interna, iii) coordinación de acciones internacionales y iv) solicitudes de investigación de colegios, estudiantes o profesores, entre otros ámbitos.

Es decir, diversos documentos muestran una colaboración y coordinación permanente y sistemática entre el Ministerio de Educación y la Central Nacional de Informaciones en el despliegue de la política de transformación del sistema educacional, incluso en documentos en que la policía secreta evidencia su preocupación por temas como el lucro o los contenidos del currículum⁶.

«Parece necesario adoptar medidas precisas con el objeto de impedir que organizaciones con intereses personales de lucro o políticos se

hagan cargo de corporaciones educacionales, desvirtuando los principios del supremo gobierno», alertó por ejemplo en 1986 el director de la CNI, general Humberto Gordon, en el Oficio Reservado 211708.

Dada la vastedad de los materiales encontrados, esta investigación fue diseñada como un estudio exploratorio.

Es decir, dado que no existen en Chile y/o Latinoamérica otros estudios equivalentes con archivos secretos, el primer esfuerzo fue la identificación de los procesos y dispositivos que constituyeron las prácticas sociales genocidas desplegadas en el proceso de transformación de la educación escolar.

Estos procesos, por cierto, se enmarcan en los tres momentos que operan en el despliegue de las prácticas sociales genocidas.

Es decir, un momento de pre producción que es la construcción de otredades negativas; un momento de producción que implica el exterminio, primero, y la transformación social, después; y un momento de post producción que es el de la validación simbólica de la transformación.

5.1 Identidad y otredades negativas

El proceso de construcción social de otredades negativas que caracterizó el período previo al golpe militar del 11 de septiembre de 1973 persistió como una condición indispensable para el despliegue de las prácticas sociales genocidas a lo largo de toda la dictadura.

De acuerdo a los documentos revisados, este proceso de negación del otro operó al menos

⁶ Oficio Reservado 211708 del director nacional de la CNI, Humberto Gordon, a la ministra de Educación, Mónica Madariaga, fechado el 18 de agosto de 1983.

a través de cuatro dispositivos institucionales permanentes en el ámbito escolar: i) seguimiento y exterminio de opositores al régimen militar en el ámbito escolar, ii) selección y exoneración masiva de profesores de acuerdo a antecedentes políticos, iii) formación segregada socialmente de una juventud leal al régimen y iv) fomento del colaboracionismo civil en las comunidades escolares.

En este marco, la construcción de identidad a favor del proyecto neoliberal de educación y la consiguiente articulación de otredades negativas operó sobre la base de la neutralización física y simbólica de opositores, así como de la construcción de una identidad propia.

Materialmente, esto se tradujo en un exterminio de 115 escolares durante la dictadura militar. De ellos, 81 fueron ultimados por agentes del Estado entre 1973 y 1979, previo al inicio de la municipalización (transformación) de la educación escolar. Los restantes 34 lo fueron en la década de 1980. Además, otros 151 menores de 18 años supuestamente no pertenecientes al sistema educacional fueron asesinados en todo el período. En total, 276 menores de 18 años -estudiantes y no estudiantes- fueron eliminados por agentes del Estado en dictadura.

Este exterminio no fue casual o accidental, sino que coincidió con el despliegue permanente de la CNI en los colegios por instrucciones formales de los sucesivos ministros de Educación, quienes ordenaron directamente a la CNI investigar diferentes comunidades escolares del país, fueran éstas pertenecientes a liceos públicos, colegios particulares, católicos o subvencionados.

Un ejemplo indesmentible de estas prácticas sociales quedó plasmado en el oficio secreto 174

del 29 de abril de 1986. «Solicito a usted verificar los antecedentes de estos jóvenes y tomar las medidas que esa Central estime convenientes», redactó el ministro de Educación, Sergio Gaete en esa ocasión.

Ante estos requerimientos ministeriales, la CNI elaboró una amplia variedad de informes, incluyendo análisis globales de la comunidad escolar espionada, fichas de los profesores y de los estudiantes, además de recomendaciones administrativas y políticas para la intervención en cada colegio⁷.

Establecimientos como el colegio Andacollo, el colegio Don Bosco, el colegio de los Sagrados Corazones de Alameda, la Alianza Francesa, el liceo A-12 o el colegio Regina Pacis fueron investigados, por ejemplo, en Santiago. Otros lo fueron en regiones⁸.

El objetivo de este espionaje -dirigido directamente desde el despacho ministerial como muestran los oficios secretos⁹- fue siempre lo que podría llamarse la «normalización», es decir la imposición de una identidad monocultural cercana al *ethos* de las transformaciones en desarrollo en la educación y la sociedad.

Se trataba de eliminar un pensamiento y una cultura, para poder construir una juventud nueva,

⁷ Oficio Reservado 210628 del director nacional de la CNI, Odlanier Mena, al Ministro de Educación, Alfredo Prieto, fechado el 27 de mayo de 1980.

⁸ Oficio Reservado 439 del ministro de Educación Pública, Alfredo Prieto, al Ministerio del Interior, fechado el 7 de diciembre de 1981.

⁹ Uno de los oficios más impactantes es el que envía en 1979 el entonces ministro de Educación Pública, el historiador Gonzalo Vial Correa a Pinochet, pidiéndole que acelere institucionalmente la cooperación entre su ministerio y la Central Nacional de Informaciones, para revisar los antecedentes de noventa mil profesores que laboraban en la educación pública.

nacionalista y leal al régimen, como subraya por ejemplo el general Humberto Gordon, director de la CNI, en sus intercambios con el Ministerio de Educación.

Las investigaciones de la policía secreta en las comunidades escolares fueron motivadas por supuestos proselitismos políticos de parte de estudiantes y/o profesores, porque no fuera cantada la estrofa final de la Canción Nacional o, por disconformidades con el tenor supuestamente político de algunas pruebas que rendían los alumnos, entre otra variedad de razones, expuestas por escrito en los documentos hallados.

En 1983, por ejemplo, el mismo general Gordon envió un oficio secreto al viceministro de Educación, el capitán de fragata Juan Enrique Frömel Andrade. En dicho documento Gordon detalló en tres páginas mecanografiadas las acciones del estudiante Iván Salinas, denunciado por una profesora. «Es el organizador de las exposiciones de pintura que se realizan en el colegio», apuntó el jefe de la policía.

Estas operaciones, que se inmiscuían en espacios de micropolítica, abren un debate sobre la naturaleza del régimen militar, permitiendo aseverar que éste fue un régimen de intenciones totalitarias, pero que tal condición estuvo limitada por las resistencias sociales y muy en especial por la estrategia de los movimientos estudiantiles de crear espacios de democracia al interior de los espacios ocupados cívico-militarmente, como los propios establecimientos educacionales.

Pero los dispositivos de control son siempre también dispositivos de transformación. Ello está en la base de la naturalización de las

propias transformaciones surgidas de prácticas sociales genocidas.

El proceso de espionaje, seguimiento y vigilancia sobre las comunidades escolares fue acompañado por un intento sistemático de crear una juventud leal al régimen, operación que tuvo tanto elementos de segregación como de homogeneización¹⁰.

Sistématicamente, el régimen destinó recursos a formar política e ideológicamente a los hijos de los altos funcionarios públicos en temas como Seguridad Nacional o Guerra Interna, entre otros, a través de cursos, jornadas y capacitaciones. Es decir, en las lógicas de la Doctrina de Seguridad Nacional.

Hubo un intento permanente por formar una juventud leal escogiendo a estudiantes de colegios y liceos, los que sin embargo no eran reunidos en idénticos procesos formativos, sino separados por origen social, en otra expresión de la segregación en marcha.

Es importante subrayar que en todas las capacitaciones participaron como expositores el propio general Augusto Pinochet, su esposa, Lucía Hiriart, el líder gremialista Jaime Guzmán y ministros de la época, incluidos los de Educación, como describe el oficio 2000/4 del Ministerio Secretaría General de Gobierno del 30 de junio de 1982, dirigido al Ministerio de Educación, donde se detallan la selección de mil estudiantes para esos fines.

Esta era una operación principal del régimen, en la que participaban directamente sus máximas

¹⁰ Oficio Reservado 74/36 del Ministerio Secretaría General de Gobierno al Ministerio de Educación del 22 de agosto de 1983.

autoridades y líderes. «Nos llevaron a Padre Hurtado y nos hicieron charlas, en grupos pequeños. Había unos jóvenes que dirigían todo. Era un verdadero adoctrinamiento sobre el gobierno militar y lo que era el gremialismo. La idea era formar gente para el futuro, para lo que vendría después del gobierno militar. Patricio Melero, el dirigente de la UDI, pasaba de mesa en mesa, destacando la figura de Jaime Guzmán», recuerda Juan Sepúlveda, hoy ginecólogo.

Como queda de manifiesto en sus oficios secretos, la idea del régimen era constituir en cada liceo una organización leal, perfectamente adoctrinada. «Dada la estructura administrativa de la educación chilena se podrán formar hasta asociaciones de carácter comunal», planteó una minuta del régimen distribuida entre los organizadores del II Congreso Nacional de Estudiantes Secundarios, titulada «Bases para una nueva organización estudiantil».

Esta estructura, que contaría con todo el apoyo del Estado, debía funcionar bajo un sistema de elecciones indirectas que garantizara «la indispensable despolitización de la organización», cuya acción no obstante tenía que trascender «los muros de cada establecimiento».

Además, esta agrupación secundaria debía articularse como las organizaciones estudiantiles designadas y pro-dictadura que existían en la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica. Es decir, la FECECH, liderada en 1982 por el excandidato presidencial Pablo Longueira, y la FEUC, encabezada por el hoy senador Jaime Orpis, respectivamente.

La idea era «no crear disonancias negativas en el estudiante al acceder a la educación superior», garantizando la despolitización de los

cuerpos sociales intermedios, como postulaba el gremialismo.

Es decir, el control y la transformación unidos, cómo única forma de poder desplegar la transformación genocida hacia la naturalización.

Otro dispositivo utilizado en la construcción de otredades negativas fue la selección y exoneración masiva de profesores, de acuerdo a antecedentes políticos.

Los oficios secretos del régimen militar muestran que desde 1975 la DINA primero y la CNI después tuvieron la responsabilidad formal y absoluta de autorizar la contratación de todo funcionario público, incluidos los profesores, por orden directa de Pinochet.

Los propios ministros o subsecretarios de Educación debían solicitar este trámite a la DINA y/o la CNI, para que cualquier escuela o liceo fiscal pudiera incorporar a un docente.

Aún más, los ministros habitualmente solicitaron revisión de antecedentes de profesores ya contratados, ante la sospecha de que no fueran leales al régimen militar.

Esta operación comenzó a gran escala en 1979, bajo el mandato del historiador Gonzalo Vial Correa como ministro de Educación Pública.

«El ministro que suscribe ha dispuesto que, durante el curso del mes de septiembre, a más tardar, y encontrándose ya completo el listado nacional de los profesores encasillados, éste sea revisado íntegramente por la Oficina de Seguridad (del Ministerio) a fin de individualizar a los elementos extremistas», enfatizó Vial en un oficio dirigido al general Pinochet.

El ministro, advirtiendo que la nómina incluía noventa mil docentes, sugirió a Pinochet que la CNI apoyara más activamente las labores de seguridad del Ministerio de Educación Pública, para que no hubiera más profesores “extremistas” en los liceos.

«Sería muy importante que la CNI hiciera su propia revisión, con sus propios archivos, o se combinara para hacerlo con el Ministerio. Estoy solicitando esta ayuda al director de la CNI (Odlanier Mena), la cual agradeceré sea respaldada por Vuestra Excelencia», demandó Vial.

La operación, que no cesó hasta fines del régimen, fue desplegada con fuerza por el sucesor de Vial en el ministerio, Alfredo Prieto Bafalluy, abogado integrante de la Corte Suprema hasta marzo de 2015.

Hacia enero de 1987, unos ocho mil profesores habían sido exonerados por razones políticas (encubiertas en otros argumentos), según uno de estos oficios secretos que describe la intervención y preocupación directa del general Pinochet en el tema¹¹.

La participación de Vial y Prieto en estas operaciones coercitivas, ambos destacados profesionales en la U. Católica y la Corte Suprema, respectivamente, abre una serie de interrogantes sobre el papel de los civiles en el despliegue político de la transformación genocida.

Finalmente, en otro dispositivo de construcción de otredades negativas, el Estado motivó

permanentemente el colaboracionismo civil. Es decir, la denuncia que profesores o apoderados hicieron de hechos reales o inventados ocurridos al interior de sus comunidades escolares.

Estas delaciones –que urgían por medidas coercitivas- quedaron registradas en las cartas que los colaboracionistas enviaron a las autoridades y que fueron adosadas a los oficios secretos ministeriales y de la CNI¹². Listas de estudiantes, de detenidos o de supuestos militantes de partidos opositores fueron compartidas por la CNI y los ministerios de Interior y Educación.

Colegios privados, católicos, municipalizados o públicos fueron escenario del soplonaje civil. Docentes afines al gobierno informaron periódicamente de las movilizaciones contra el régimen, sobre todo a partir de las protestas de 1983.

«Todo lo anterior lleva a pensar en la urgente necesidad de revisar los actuales sistemas de control (...) sobre los colegios», escribió ante la avalancha tanto de manifestaciones como de delaciones el general Gordon en un informe secreto del 1 de julio de 1983, dirigido al Ministerio de Educación.

En resumen, la construcción de otredades negativas no fue sólo una expresión de un proceso social, sino también el resultado de políticas represivas permanentes cuyo objetivo fue silenciar la expresión de un sector político en la sociedad, incluso en espacios de micropolítica como las salas de clases.

¹¹ Memorándum Reservado de la directora de Educación, Paulina Dittborn, al ministro de Educación, Sergio Gaete, fechado el 19 de enero de 1987.

¹² Oficio Reservado 210.275 del director de la CNI, Humberto Gordon, a la Subsecretaría de Educación del 24 de febrero de 1983.

5.2 Estado y políticas con perspectiva de seguridad

El proceso descrito solo puede ser entendido en su globalidad si se comprende que en el Ministerio de Educación existió una articulación institucional y política con perspectiva monocultural y de seguridad.

Esto se tradujo en coordinaciones permanentes e institucionales con la CNI en temas como i) la acción internacional del Ministerio de Educación, ii) el despliegue de políticas educativas en el espacio nacional, iii) los flujos institucionales diarios de informaciones entre el Ministerio y la CNI, iv) las coordinaciones operativas en el marco del Plan de Guerra Interna, que incluían el despliegue de las “fuerzas” del Ministerio y v) la formación de los funcionarios ministeriales en temas de seguridad, como Poder Naval, Guerra Sicológica o Teología de la Liberación.

El resultado de estas operaciones fue la ocupación institucional cívico militar del sistema de educación escolar, condición que parece indispensable para su propia transformación. La acción internacional del Ministerio de Educación, referida a su participación en Unesco o a la colaboración con países centroamericanos, por ejemplo, debió contar siempre con la opinión de Cancillería, Interior y la CNI, órgano que operaba como otro ministerio (Weibel, 2012).

Dada su resistencia en la sociedad, el despliegue de estas políticas educativas en el espacio nacional requirió siempre de la participación de la CNI, para evitar lo que algunos informes de inteligencia llamaban la «desviación de la conducta», es decir, las expresiones de descontento.

Esto se reflejó en las acciones de espionaje ya descritas y en los análisis de los cuerpos de inteligencia sobre las estrategias y tácticas que debía seguir la transformación en educación.

Informes relevantes en este plano fueron los documentos elaborados por la Oficina de Estudios Sociológicos de la Armada, los que detallaban, entre otros aspectos, la evolución de lo que el régimen denominaba el «activismo intelectual y educacional», además de los procesos de «desviación de la conducta», analizados con gráficos y tablas. Todas estas coordinaciones quedaron reflejadas en los flujos institucionales diarios de informaciones entre el Ministerio y la CNI o la Oficina de Estudios Sociológicos de la Armada¹³.

Estos flujos, contenidos en oficios secretos, incluyeron boletines diarios de inteligencia desde la CNI, actas mensuales de incineración de documentos secretos desde el Ministerio a la CNI, solicitudes de información sobre comunidades escolares desde el Ministerio a la CNI, los informes (fichas de antecedentes) sobre profesores desde la CNI al Ministerio, y los análisis sociológicos y estadísticos de la Oficina de Estudios Sociológicos de la Armada hacia ministerios, Junta de Gobierno y Presidencia.

Otro aspecto fue la coordinación operativa en el marco del Plan de Guerra Interna (Weibel, 2012), la que incluía el despliegue de las «fuerzas» del Ministerio de Educación. Es decir, la transformación de equipos materiales y humanos del ministerio en capacidad operativa militar, capaz de intervenir ante eventuales revueltas o rebeliones populares.

¹³ También quedaron reflejados en las Actas de Incineración de documentos encontradas sistemáticamente en los oficios reservados.

Es decir, ocupados cívico-militarmente, el Ministerio de Educación y el sistema educacional fueron incorporados incluso operativamente a las lógicas de la Doctrina de Seguridad Nacional y a planes concretos de guerra interna.

Un símbolo de esto fue el hecho de que todos los ministros de Educación compraron pistolas Astra calibre 38 con fondos públicos para su uso personal, además de mantener una brigada de seguridad armada al interior del propio ministerio¹⁴.

También se mantuvo un listado permanente del personal con instrucción militar, así como las altas y bajas de la institución y los vehículos disponibles para ser utilizados en operaciones de ocupación militar urbana.

Finalmente, una de las operaciones más desconocidas fue la formación y entrenamiento de los funcionarios ministeriales en temas de seguridad.

Cada año, personal de diverso rango fue enviado con fondos públicos a la Academia Nacional de Estudios Políticos Estratégicos (ANEPE) para recibir cursos de seguridad, esenciales para poder ascender en el escalafón del Estado. Estos cursos incluyeron las materias de Poder Naval, Guerra Sicológica, Guerra Nuclear, Marxismo y Doctrina de Seguridad Nacional, entre otros.

El propio aparato administrativo del Estado fue militarizado ideológicamente, como parte del proceso transformador genocida.

Es decir, la viabilidad y sostenibilidad de largo plazo de la transformación fue cimentada sobre una reestructuración administrativa del Estado y una formación ideológica de sus cuerpos administrativos, incluidos directores de colegios.

Esa guerra (interna) construyó un nuevo Estado, como plantea Tilly (2000).

5.3 Vigilancia monocultural y de seguridad de la práctica docente

Si bien los archivos secretos encontrados no refieren extensamente a los debates sobre el currículum, si reflejan una preocupación permanente por vigilar los contenidos de éste y la acción docente en aula desde una perspectiva monocultural y de seguridad.

Esto quedó reflejado en la preocupación de las autoridades porque el currículum reflejara adecuadamente la visión hegemónica de la transformación en curso.

Esto se tradujo, por ejemplo, en la prohibición de textos de Manuel Rojas o Ariel Dorfman por razones políticas, por valorar revueltas indígenas (Sergio Villalobos) o por utilizar palabras que podían ser mal interpretadas, como el vocablo pueblo.

Con una mirada burocrático totalitaria, los ministros y sus subalternos vigilaron siempre la acción docente en aula, prestando atención política y operativa al colaboracionismo¹⁵.

¹⁴ Oficio Reservado del Ministro de Educación, Sergio Gaete, a la Guarnición Militar de Santiago, fechado el 28 de abril de 1986.

¹⁵ Oficio Reservado 174 del Ministro de Educación, Sergio Gaete, a la Dirección Nacional de la CNI, fechado el 29 de abril de 1986.

5.4 Contención ofensiva/defensiva de actores autónomos

Si bien el proceso de transformación (municipalización) de la educación chilena tuvo perfiles autoritarios y totalitarios, hubo espacios de influencia en que prefirió mitigar su acción, por razones políticas.

Uno de ellos fue el de los colegios católicos, debido a consideraciones tanto institucionales como políticas, atravesadas por hechos tan significativos como la compleja relación con la Iglesia católica por el tema de las violaciones a los derechos humanos o los espacios de colaboración surgidos con la visita del papa Juan Pablo II en 1987.

Las investigaciones (espionajes) de la CNI fueron permanentes, pero a diferencia de lo sucedido en establecimientos públicos o municipales, el Ministerio de Educación no pudo disponer medidas directas en los colegios católicos.

Ello convirtió a estos establecimientos en un espacio de resistencia, en cierta forma, al proceso de transformación, el que pretendía expresarse desde el cambio estructural de la administración de la educación hasta los contenidos curriculares y las prácticas pedagógicas.

Quizás esta condición parcialmente protegida de estos colegios obedeció a: i) el peso cultural de la Iglesia católica en Chile, ii) el papel mediador de la Santa Sede en los conflictos limítrofes con Argentina hasta 1985 y iii) la visita de Juan Pablo II a Chile en 1987.

Un debate epistolar interesante sobre este tema lo mantienen la CNI, el Ministerio de Educación

y el Obispado de Concepción, en el que se despliegan todos estos aspectos. Es decir, vigilancia operativa, resistencia de la comunidad escolar y limitaciones políticas al despliegue de la transformación genocida impulsada por la dictadura.

Ante los continuos seguimientos y amedrentamientos, el obispo de Concepción, José Manuel Santos, reclamó por la vigilancia sobre los colegios católicos de su diócesis, incluidos asaltos a ellos por civiles no identificados, eufemismo con que los opositores llamaban a los agentes de la CNI esos años.

El régimen, en tanto, criticó permanentemente a Santos por la libertad política que existía al interior de los establecimientos católicos de Concepción, denunciada reiterada y anónimamente por apoderados colaboracionistas.

«He tomado conocimiento de que en algunos colegios católicos de la VIII Región, se han aprovechado sus recintos y enseñanzas para desarrollar materias ajenas por completo al proceso educativo (...) Lo anterior contraviene los objetivos educativos y, aún más, se contrapone a lo prescrito por la Constitución Política», advirtió el ministro Sergio Gaete en un oficio del 15 de julio de 1986.

El obispo Santos, en un tono irónico, defendió ante el ministro el derecho de enseñar con libertad y la posibilidad de que los profesores se organizaran para acudir a huelga, en una carta fechada el 21 de julio de 1986.

Luego el religioso denunció ante el ministro los continuos allanamientos nocturnos de que eran víctimas algunos colegios católicos por civiles no identificados. «Pienso señor ministro que el

informante que mostró tanto celo para transmitirle una información errada (...) lo podría haber tenido al corriente de estos hechos graves (los allanamientos)», redactó el prelado en su misiva.

Pero más allá de esta disputa particular, es importante consignar que las pretensiones totalitarias del régimen encontraron en este tipo de establecimientos un límite al despliegue de sus transformaciones.

5.5 Cristalización simbólica y constitucional

La cristalización simbólica y constitucional de la transformación genocida no siempre ocurre. Mucho menos su posterior naturalización.

En Chile, este proceso surgió entrelazado con la instauración de una nueva Constitución en 1980, cuando despuntaban los procesos de modernización neoliberal. García Linera (2011) plantea que las constituciones son siempre armisticios entre las clases sociales. Sin embargo, en Chile más bien existió una capitulación que permitió el desarrollo de una transformación neoliberal inédita en la historia del país¹⁶.

La construcción de esa capitulación constitucional fue eso sí un proceso que partió con la instauración de la Constitución de 1980 y concluyó con la imposición de una serie de leyes orgánicas constitucionales a fines de la dictadura. Entre ellas, la propia Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE) de 1989, cuya gestación aparece también en los documentos analizados, destacando la discusión entre derecho a la educación y libertad de enseñanza.

¹⁶ Oficio Reservado 2134 del ministro de Educación, Juan Antonio Guzmán Molinari, a la Presidencia del 27 de agosto de 1987.

Es importante destacar que la imposición de un nuevo orden constitucional fue acompañada, durante diez años, por procesos de formación (capacitación) *ad hoc* de los aparatos administrativos en las visiones de la Doctrina de Seguridad Nacional, al igual que los miembros e hijos de la élite gobernante.

Adicionalmente, en 1989, la dictadura y amplios sectores de la oposición acordaron una serie de reformas a la Constitución de 1980, pero sin alterar su esencia neoliberal.

En los hechos, se eliminó la idea instaurada constitucionalmente de que podía haber chilenos sin derechos políticos, debido a su pensamiento político, pero se mantuvo el orden legal que validó el modelo neoliberal.

Hubo, por tanto, un proceso sistemático y financiado fiscalmente de validación ideológica del nuevo orden constitucional, el que fue ampliado y precisado hasta fines de la dictadura militar a través de las leyes orgánicas y la validación de la Constitución en el plebiscito reformatorio de 1989.

En democracia, la cristalización simbólica y constitucional de esta transformación perduró a través de una serie de mecanismos que exceden el ámbito de esta investigación.

En este sentido, y a modo de tesis, lo que advino fue la mutación de los dispositivos de poder dictatoriales, pero adecuados a un nuevo modelo político y coercitivo.

Por ejemplo, la construcción de identidad y otredades negativas devino en la naturalización del modo capitalista de vida y la criminalización de la protesta social.

6. Conclusiones

El hallazgo y revisión de sesenta mil fojas de oficios secretos sobre educación de la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1990) es un hito en la reconstrucción de los procesos, modelos, modos y dispositivos de las prácticas sociales genocidas que fueron aplicadas en Sudamérica y especialmente en Chile para transformar neoliberalmente las relaciones sociales.

El hecho que estos oficios refieran al sector educacional otorga aún mayor relevancia a este descubrimiento, debido al impacto estructural de la educación en todos los aspectos de la sociedad, en especial los de la cultura, la socialización y la memoria. Es decir, el poder.

Es un material encontrado en las bóvedas del Archivo Nacional que abarca desde 1979 hasta 1989, período en que fue municipalizada y privatizada la educación estatal chilena, en medio de otra serie de transformaciones estructurales paralelas que abarcaron el mercado laboral, la seguridad social, la segregación territorial y la estructura productiva.

Sin embargo, estas transformaciones no pueden ser comprendidas por fuera de los procesos globales de represión a los movimientos sociales y de liberación nacional que estallaron desde la década de 1950 en el mundo, lo que en el Cono Sur se expresó en la constitución del Plan Cóndor, iniciativa de los gobiernos y las policías secretas de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Uruguay y Paraguay.

Los documentos permiten cuestionar una serie de supuestos sobre los modelos de coerción de los régimes autoritarios y/o totalitarios, además

de ampliar la comprensión de las prácticas sociales genocidas, desde los momentos de despliegue de sus transformaciones hasta los de sus naturalizaciones.

Por cierto, las conclusiones obtenidas están limitadas por el hecho de que estos oficios secretos corresponden a un período y a un país determinado.

Sin embargo, la estandarización de la violencia política y de las prácticas sociales genocidas son procesos de estirpe global desde el siglo XX, por lo que las inferencias obtenidas pueden ser utilizadas como categorías o hipótesis de trabajo más universales.

Quizá el hallazgo más relevante de este estudio sea demostrar el uso estratégico de diversas prácticas sociales genocidas en la transformación global de la sociedad chilena.

De hecho, el anhelo de construir esta transformación está en la declaración de principios del propio Plan Cóndor y se reitera además textualmente en los oficios secretos de la dictadura militar chilena.

Es decir, el genocidio, o más precisamente el genocidio como práctica social contra la izquierda chilena y latinoamericana, así como contra amplios sectores sindicales e intelectuales, no constituyó sólo el exterminio físico y cultural de una población específica (el enemigo interno), sino que esencialmente apuntaló la transformación de una sociedad a través de mecanismos sociales e institucionales coercitivos que buscaron construir nuevas relaciones y equilibrios entre sociedad, economía y política. Es decir, la suplantación de una cultura por otra.

Es importante precisar que no todos los genocidios derivan en transformaciones de las relaciones sociales y de poder. Tampoco todas las transformaciones se consolidan como naturalizaciones. El valor de este estudio radica en la revisión con fuentes primarias, de un proceso históricamente situado donde sí ocurrieron todas esas fases. Es decir, donde la transformación se erigió finalmente como naturalización.

Desde Hobbes a Weber, la coerción es entendida como una dimensión esencial de la acción política del Estado, donde la coerción es la continuación de la política por otros medios. Aún más, en cierta forma, la política desde el Estado no puede existir sin ella.

De hecho, en la ciencia política, se definen teóricamente cuatro modelos coercitivos esenciales: i) el burocrático, ii) el ciego, iii) el escondido y iv) el transparente. Los dos primeros corresponden esencialmente a régimenes totalitarios y autoritarios y los últimos a sistemas democráticos. No obstante, el actual despliegue de operaciones globales de los servicios de inteligencia plantea muchas dudas sobre la permeabilidad de estas clasificaciones.

Asimismo, una de las principales revelaciones es que el desarrollo de una transformación genocida que persista en el tiempo -como la chilena- parece requerir la existencia de un modelo especial de coerción, el que llamaremos el modelo burocrático global.

De hecho, uno de los aspectos más sobresalientes de la dictadura, y cimentado en la Doctrina de Seguridad Nacional, fue que la coerción constituyó un despliegue político permanente de las estructuras del Estado en

que los órganos represivos actuaron como coordinadores supraministeriales.

Ergo, la coerción no fue la responsabilidad de una agencia con amplios poderes como la Stasi en la RDA, sino una actividad permanente de todas las estructuras del Estado, las que adoptaron la vigilancia y la represión como aspectos clave del despliegue de sus políticas, planes y programas, en coordinación política y operativa diaria con la DINA y la CNI.

Miles de funcionarios públicos fueron de hecho formados en guerra naval, seguridad interna o poder nuclear, entre otros temas. Parafraseando a Tilly, el Estado hizo la coerción y la coerción hizo al Estado.

Es decir, la práctica social genocida para convertirse en un mecanismo de realización perdurable parece requerir justamente de este despliegue global de la coerción en toda la institucionalidad pública.

En el caso chileno, esta ocupación cívico-militar del Estado y del espacio público fue acompañado por la creación de un espacio de seguridad internacional, expresado en la constitución del Plan Cóndor en 1975 en Santiago y el despliegue incluso anterior de un Plan de Guerra Externa que abarcó todo el planeta, el que fue coordinado con los ministerios por la DINA y la CNI, en especial el Ministerio de Relaciones Exteriores.

Por cierto, estos hallazgos introducen una serie de interrogantes -algunas inquietantes- sobre los matices en los modelos de coerción desplegados al interior de los países del Plan Cóndor y entre estos países y las dictaduras de otros continentes, como las africanas, asiáticas o europeas.

Por ejemplo, ¿cuánto influyen la cultura y la historia oficial, en tanto ideología, en la formación de estos modos de coerción? ¿De qué forma los modelos de organización de la coerción influyen además en la profundidad y alcance de las violaciones a los derechos humanos? ¿Es posible plantear una relación entre los modos de coerción y los tipos de salidas democráticas tras ellos?

Por ahora estas interrogantes están abiertas y probablemente las prácticas y las transformaciones sociales genocidas estarán siempre influidas por otra serie de procesos políticos y sociales que complejizan la posibilidad de obtener respuestas unívocas.

La revisión de estos *corpus* también sometió a litigio y amplió una serie de teorizaciones sobre las propias prácticas sociales genocidas.

Las tesis de Feierstein (2007) advertían que las prácticas sociales genocidas operan en un momento de pre producción que es la construcción de otredades negativas; un momento de producción que implica el exterminio, primero, y la transformación social, después; y un momento de post producción que es el de la validación simbólica de la transformación.

La revisión de los archivos secretos de la dictadura militar permite observar empíricamente que estos momentos en realidad se entrecruzan y se requieren mutuamente, pero que también están limitados por las acciones de resistencia y memoria. Ese es un aporte esencial.

Por ejemplo, la construcción general de otredades negativas que caracterizó el período previo al golpe militar del 11 de septiembre de 1973 significó una condición indispensable

para la realización de las prácticas sociales genocidas desplegadas desde el Estado.

En democracia, donde se mantuvo el modelo heredado de la dictadura, esta otredad negativa persistió como la criminalización de la protesta social y la consolidación de la segregación socioestructural y socioterritorial.

Asimismo, la cristalización simbólica operó desde un inicio a través de la ocupación del espacio público, la censura de medios y artistas y la formación de funcionarios y sectores sociales leales.

En democracia, a través de la naturalización del modo de vida instaurado en dictadura. Del mundo popular a la democracia del consumo.

En términos esquemáticos, los procesos específicos que marcaron la transformación de la educación escolar chilena, como práctica y transformación social genocida, fueron básicamente los siguientes: i) Construcción de identidad y otredades negativas, ii) Articulación de Estado y políticas públicas con perspectiva de seguridad, iii) Vigilancia monocultural y con perspectiva de seguridad de la práctica docente, iv) Contención ofensiva/defensiva de actores autónomos y v) Cristalización simbólica y constitucional de la transformación.

Un aspecto excluido por ahora de este estudio es cómo y por qué la cristalización simbólica y constitucional de la transformación ha logrado sobrevivir por décadas al propio fin del régimen que la instauró, pese a las evidentes segregaciones socioestructurales que generó.

Estudiar a futuro este fenómeno resulta de sumo interés, pues constituye el proceso

de perpetuación de la transformación, su naturalización. Una tesis inicial de trabajo en esa línea - por cierto, inquietante- es que no solo se naturalizó el modelo económico y político, sino también los modos coercitivos con sus respectivas mutaciones.

La ajenización del otro devino en la criminalización de la acción colectiva y en especial de la protesta social. La vigilancia monocultural derivó en la concentración de medios y discursos, por ejemplo.

Asimismo, la democracia debió desplegarse a través de un Estado de construcción coercitiva, donde la participación ciudadana estaba excluida como eje de acción política. El Estado coercitivo construyó la transición a la democracia.

Por cierto, estos son temas en exploración y litigio, pero que requieren ser abordados para comprender por qué y cómo la transformación de la educación logró perdurar en Chile por décadas, acentuando las transformaciones en las relaciones sociales impulsadas bajo la dictadura.

La dictadura, a diferencia de lo usualmente planteado, fue siempre un régimen de estirpe totalitaria, preocupada por ejemplo del espionaje de decenas de miles de profesores o niños y de toda actividad divergente incluso en espacios de micropolítica como las aulas.

Si ese totalitarismo no siempre pudo desplegarse, reduciéndose a un autoritarismo, fue porque existió un poderoso movimiento social y especialmente estudiantil que tuvo la lucidez de levantar la construcción de democracia en espacios de micropolítica como su principal estrategia de lucha.

Sin esta acción, la dictadura habría sido inevitablemente un régimen totalitario en el mundo escolar y sus transformaciones mucho más profundas.

Irónicamente, es probable que la transformación genocida logró desplegarse y naturalizarse en la educación secundaria porque estos dispositivos de resistencia se desarticularon socialmente en democracia.

Hay otra serie de disquisiciones e interrogantes pendientes, algunas ya enunciadas. Sin embargo, algunas de las líneas más importantes de una eventual investigación futura debieran estar ligadas a las relaciones entre la transformación genocida y la lucha de clases, la influencia de la cultura en la articulación de los diferentes modelos de coerción, la cristalización ideológica de las prácticas sociales genocidas en los cuerpos coercitivos y la resignificación de los dispositivos genocidas en los regímenes democráticos como condición para que persista la transformación genocida.

También, en un plano más teórico, a las relaciones entre Ilustración, ajenización del otro y transformación genocida. Todo ello como un problema civilizatorio.

Sin duda es un tema tan apasionante como inquietante que desde el genocidio de los pueblos originarios ha estado en la base de la construcción de la heterogeneidad estructural de América latina y el Caribe.

Por ello, su estudio es esencial para la comprensión de procesos históricos y sociales que han determinado la vida de cientos de millones de personas por décadas tanto en Chile como en América latina y el mundo.

Bibliografía

- Álvarez, Rolando; 2008. *Su revolución contra nuestra revolución*, Santiago de Chile, LOM.
- Chalk, Frank y Jomassohn, Kurt; 1990; *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*; New Haven; Yale University Press.
- Charny, Israel; 2000; *Encyclopedia of genocide*; California; ABC-CLIO.
- Dadrian, Vahakn; 2003: *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*; New York; Berghahn Books.
- Feierstein, Daniel; 2007. *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- García Linera, Álvaro; 2011. *Las tensiones creativas de la revolución*, La Paz, Vicepresidencia de Bolivia.
- Lemkin, Raphael; 1944. *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace.
- Policzer, Pablo; 2006. "Human Rights Violation beyond the State", *Journal of Human Rights*, págs. 215-233.
- _____. 2014. *Los modelos del horror. Represión e información en Chile*, Chile, LOM.
- Salazar, Manuel; 2012. *Las letras del horror*, Santiago de Chile, Lom.
- Tilly, Charles (2000) "Historical Analysis of Political Process". En *Handbokk of Sociological Theory*, editado por Jonathan Turner. Nueva York, Plenum.
- Traverso, Enzo; 2001. *El totalitarismo, historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba.
- Weibel, Mauricio; 2012. *Asociación Ilícita, los archivos secretos de la dictadura militar*, Santiago, Ceibo.
- Weiner, Tim; 2008, *Legado de cenizas, la historia de la CIA*, Buenos Aires, Random House Mondadori.
- Informes y oficios secretos¹⁷**
- Informes secretos de apreciación sociológica de la Armada entre 1982 y 1989, disponibles en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Oficios secretos y reservados de la Central Nacional de Informaciones entre 1982 y 1989, disponibles en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Oficios, secretos y reservados de la Dirección de Inteligencia Nacional entre 1975 y 1976, disponibles en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores..
- Oficios, memorandos e informes secretos y reservados de la Junta Militar entre 1973 y 1990, disponibles en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores..
- Oficios, memorandos e informes secretos y reservados del Ministerio de Educación entre 1973 y 1989, disponibles en el Archivo Nacional.
- Oficios, memorandos e informes secretos y reservados del Ministerio de Relaciones Exteriores entre 1973 y 1989, disponibles en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores..
- Oficios, memorandos e informes secretos, confidenciales y reservados del Ministerio del Interior entre 1973 y 1989, disponibles en el Archivo Nacional

¹⁷ Los oficios secretos, reservados y confidenciales de la dictadura cívico militar chilena (1973-1990) hoy son de libre acceso. Están en el Archivo Nacional, aún sin catalogar, lo que obliga a arduas horas de búsqueda. Los documentos más importantes para este artículo fueron digitalizados y catalogados por la Universidad de la Frontera y están disponibles en su biblioteca digital, en la Colección Mauricio Weibel. Sin embargo, miles de documentos, que no están ligados directamente a esta investigación, y que sirvieron para otros trabajos o libros, están digitalizados y en poder del autor de este artículo, contactable en el correo electrónico weibel.mauricio@gmail.com.

Desencuentros en las izquierdas y reacciones contrarias a la Asamblea del Pueblo en Concepción (Chile, 1972)*

Disagreements inside the left-wings and conflicting reactions towards the People's Assembly in Concepción (Chile, 1972)

JOSÉ DÍAZ NIEVA**

MARIO VALDÉS URRUTIA***

Resumen

En esta investigación examinamos el papel político jugado por la Asamblea del Pueblo formada en Concepción (1972) y las reacciones

contrarias que generó tanto al interior de la Unidad Popular como desde la oposición política en la capital penquista.

Formada la Asamblea del Pueblo por iniciativa de una parte de la Unidad Popular, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y bases de izquierdas en la ciudad de Concepción, sus propuestas apuntaban a realizar la revolución desde la población popular, apartándose de la institucionalidad vigente. Este planteamiento provocó el rechazo de Allende y del Partido Comunista a la Asamblea del Pueblo, generando una discusión en la cual el gobierno impuso su visión del camino revolucionario a transitar. Por otra parte, hubo también un esperable y fuerte rechazo a la Asamblea del Pueblo desde el Partido Demócrata Cristiano y desde el derechista Partido Nacional.

Palabras clave: Unidad Popular, Concepción, Asamblea del Pueblo, Poder Popular, 1972.

Abstract

In this research we examine the political role played by the People's Assembly formed in Concepción (1972) and the opposite reactions that it caused both within the Popular Unity and from the political opposition in the same city.

The People's Assembly was founded at the initiative of a part of the Popular Unity, the Revolutionary Left Movement (RLM) and leftist bases in the city of Concepción. Its proposals aimed at carrying out the revolution from the poorest strata of society, leaving aside the prevailing institutions. This approach provoked the rejection of Allende and the Communist Party,

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación "La experiencia de la Unidad Popular en Concepción", (código O18767), financiado por la Universidad Santo Tomás (Chile); y la colaboración académica de la Universidad de Concepción.

** Dr. en Derecho Universidad Santo Tomás (Santiago) jdniev@gmail.com Universidad Santo Tomás, Sede Santiago. Ejército Libertador N° 146 Santiago (Chile)

*** Dr. en Historia Universidad de Concepción mvaldes@udec.cl Casilla 160 – C Concepción (Chile)

generating a discussion in which the government imposed its vision of the revolutionary path to follow. On the other hand, there was also an expected and strong rejection of the People's Assembly from the Christian Democratic Party and the right-wing National Party.

Key words: Popular Unity, Concepción, Popular Assembly, Popular Power, 1972.

1. Introducción

La Guerra Fría estuvo presente con distinta intensidad en el hemisferio americano. La Revolución Cubana de 1959 y su posterior giro hacia el marxismo estimuló la lucha política de algunos grupos de izquierda que apostaron por la vía insurreccional (Agüero 2016). Expresión de lo anterior fue la formación en Cuba de la Organización Latinoamericana de Solidaridad, en 1967, entidad que intentó coordinar la acción revolucionaria de algunas de esas agrupaciones (Whelan 1993). El ejemplo del Che Guevara en Bolivia, pese a su cruento asesinato, o precisamente por ello, se convirtió además en el ejemplo a seguir (Correa et al. 2001). No cabe duda que la década de 1960 conoció una radicalización política de la que Chile no estuvo ausente: en 1965 surgió el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), formación que apostaba por la “liquidación del aparato represivo burgués y su reemplazo por la democracia directa proletaria y las milicias armadas de obreros y campesinos”, único camino para terminar con el atraso y la dependencia (Programa MIR, 15.08.1965; Goicovic, 2016: 99 - 100). Por su parte, el Partido Socialista en su congreso de Chillán (en 1967) declaraba que “como organización marxista-leninista plantea la toma del poder como objetivo estratégico a cumplir

por esta generación, para instaurar un estado revolucionario”, no descartando la “violencia revolucionaria”, la cual consideró “inevitable y legítima”, dado que “las formas pacíficas o legales de lucha no conducen por sí mismas al poder”. El PS consideraba como limitados los usos y procedimientos de la democracia formal, no descartando, en última instancia, el empleo de esa “lucha armada” como último e irremediable paso (Jobet 1987:313). El enfoque del PS difirió del planteamiento de los comunistas chilenos, para quienes había que privilegiar las alianzas con otros sectores políticos y la vía electoral para alcanzar el poder público, y desde allí desplegar las transformaciones estructurales que llevarían a la construcción del socialismo. No obstante, y tal como lo interpretó un destacado dirigente socialista de esos años, Carlos Altamirano, y en lo que se refiere a esa radicalización del socialismo, podría afirmarse que enunciados como el expresado se enmarcaban más bien en un discurso retórico de la época que en un firme convencimiento de “la creación de grupos armados” (Salazar 2011: 144-151; 174).

De otra parte, en 1957 surgió el Partido Demócrata Cristiano, entidad que recibió el apoyo de un sector de la Iglesia Católica y que terminó llevándose buena parte de las bases del derechista Partido Conservador. El PDC pronto logró levantar un proyecto propio de transformación de la sociedad chilena, presentándose como una fuerza política popular y partidaria de reforzar el protagonismo de los cuerpos intermedios de la sociedad. El PDC se presentaba como una fuerza equidistante de la derecha y de la izquierda, una especie de tercera posición que apostaba por cambios tendientes a redistribuir el ingreso y hacer realidad la participación democrática de la ciudadanía. Con la consigna *Revolución en Libertad* lograba

llevar a Eduardo Frei a la presidencia en 1964; aunque en 1970 con el *Triunfo Popular* -slogan enarbolado por Tomic- sufría un duro revés.

Los años sesenta conocieron también casi la total expulsión de la derecha del Parlamento ((L et al. 2006). Los partidos Conservador y Liberal sufrieron un fuerte detrimento de sus apoyos electorales; en gran medida por verse forzados a apoyar lo que consideraban el mal menor -Frei- en las elecciones presidenciales de 1964; era eso o enfrentar la posibilidad de la llegada de un socialista marxista a la presidencia. Tras la mayor derrota electoral de su historia en las elecciones parlamentarias de 1965, en las cuales perdió todos sus senadores (excepto aquellos que no renovaban su cargo), y en las que apenas logró elegir 9 diputados, conservadores y liberales suscribieron la iniciativa de una pequeña agrupación nacionalista -Acción Nacional- para formar un nuevo referente derechista: el Partido Nacional. (Díaz y Valdés 2015a). Esta nueva derecha se opuso al gobierno de Frei -y al de Allende-, realizando continuos llamados a la participación de las Fuerzas Armadas para garantizar una institucionalidad que estimaba amenazada por el marxismo (EDI 17.03.1966; PN, 1967).

Antes y después de 1970 hubo diversas posturas en las izquierdas frente a la cuestión de cómo llevar a cabo una transformación del Estado burgués al socialismo. Esta polémica recluvió a propósito de la iniciativa en la Unidad Popular de Concepción por impulsar una asamblea popular, de cara a la formación de un poder alternativo al oficial, lo cual concitó la oposición del Partido Comunista y del presidente Allende, quienes, junto con rechazar la aceleración del proceso revolucionario con el protagonismo popular planteado por la Asamblea del Pueblo,

insistían en la tesis del avance revolucionario por la vía institucional. Hubo aquí una colisión entre los revolucionarios de abajo y los políticos de arriba, por utilizar la expresión de Peter Winn (2004). Asimismo, la asamblea penquista no fue bien vista en la oposición derechista, interpretándola como un eslabón más de la cadena que llevaba irremediablemente al país a la dictadura del proletariado.

En el presente trabajo se examina la propuesta de convocar la Asamblea del Pueblo, su realización y las repercusiones que concitó. El énfasis está colocado en la reacción del gobierno y en el esclarecimiento de la postura proveniente desde la oposición frente a las iniciativas políticas procedentes de la referida asamblea; es decir, frente a la propuesta de *Poder Popular* y organización alternativa al gobierno oficial. Para ello se ha consultado la prensa y las revistas de la época (principalmente Santiago y Concepción), los debates parlamentarios, los discursos y declaraciones de diversos personeros políticos y gremiales y las memorias de los protagonistas.

La Asamblea del Pueblo en Concepción significó un problema para el gobierno de Allende y para la mayoría de los partidos que componían la coalición que lo respaldaba. A la resistencia que produjo la iniciativa de *Poder Popular* en el gobierno y, especialmente, en el Partido Comunista, hubo de sumarse el rechazo de la oposición de derecha, la cual utilizó las propuestas de dicha Asamblea como un argumento más para descalificar y deslegitimar el gobierno, acusándole de llevar a cabo una gestión ilegal y profundamente antidemocrática. De manera tal que se observa en la derecha un incremento de sus actividades políticas -ahora de “Resistencia Civil”- frente al gobierno

popular en el segundo semestre de 1972, previo a la realización de las elecciones parlamentarias de marzo de 1973 (Valdivia 2008: 304-305).

Nunca hubo unanimidad en las izquierdas para resolver la mejor vía de realizar la revolución. Pero Allende lideró la tesis que prevaleció, no obstante, el surgimiento en Concepción de una alternativa revolucionaria que surgió desde el MIR y de amplios sectores del PS, el Movimiento de Acción Popular Unitario (MAPU) y la Izquierda Cristiana (IC). De ahí que pretendemos responder preguntas relacionadas con el porqué del rechazo a la alternativa concebida por esta especial reunión política penquista.

La Asamblea del Pueblo en Concepción no ha concitado mayor interés historiográfico, de no mediar el trabajo de Danny Monsálvez Araneda (“La Asamblea del Pueblo en Concepción. La expresión del Poder Popular” 2006) y la segunda parte del libro de Franck Gaudichaud, (*Chile 1970-1973. Mil días que estremecieron al mundo Poder Popular, cordones industriales y socialismo durante el gobierno de Salvador Allende*, 1^a edición castellana, 2016); aunque hay que indicar que el hecho histórico que nos interesa también ha sido aludido en los trabajos sobre la izquierda durante la UP de Luis Corvalán (1997), Igor Goicovic (2012) y Julio Pinto (2005). Por todo lo anterior se considera que resulta pertinente la revisión de este particular proceso.

2. La senda hacia la Asamblea del Pueblo

El programa de gobierno de Salvador Allende indicaba que se colocarían las bases para transitar hacia una sociedad socialista en democracia y libertad, respetando la Constitución y las leyes. Pero antes había que

ganar la elección presidencial, tarea para la cual se organizaron los Comités de Unidad Popular, “articulados en cada fábrica, fundo, población, oficina o escuela por los militantes de los movimientos y de los partidos de izquierda e integrados por esa multitud de chilenos que se [definían] por cambios fundamentales”. Estos comités fueron definidos también como “expresiones germinales de *Poder Popular*”, porque precisamente los trabajadores se prepararían “para ejercer” dicho poder en ese “nuevo Estado” que se articularía (Programa Gobierno UP, 1969: 11; 13; 47). Por otra parte, dentro de las iniciativas contenidas en el mismo programa, con respecto a una nueva organización estatal se mencionaba la propuesta de instalar una cámara única dentro de un nuevo orden institucional:

“Una nueva Constitución Política institucionalizará la incorporación masiva del pueblo al poder estatal. Se creará una organización única del Estado estructurada a nivel nacional, regional y local que tendrá a la Asamblea del Pueblo como órgano superior de poder. La Asamblea del Pueblo será la Cámara Única que expresará nacionalmente la soberanía popular. En ella confluirán y se manifestarán las diversas corrientes de opinión” (Ibid.).

Para Rodrigo Ambrosio, dirigente del MAPU, “el pueblo” llegaba al gobierno el 4 de noviembre de 1970 con Allende, “pero no será poder”; aunque lucharía por él “desde esa posición”. Frente a las preguntas de un periodista de cómo plantearía el nuevo gobierno la reorganización de la institucionalidad estatal, respondió que éstas se deberían subordinar

“a un organismo superior de poder, la Asamblea del Pueblo, elegida y revocable democráticamente en la que estarán proporcionalmente representadas todas las tendencias. En esa Asamblea se manifestará de manera directa la voluntad popular, porque las demás instituciones del Estado no constituirán poderes paralelos y en mutuo equilibrio, sino poderes subordinados, esa

voluntad podrá traducirse en actos de manera coherente y eficaz... El Estado chileno de hoy es un Estado concebido para compartir la voluntad popular, alejarla de las masas y hacerla inocua en los mil laberintos burocráticos. Incluso las fracciones avanzadas de la burguesía se han visto obstaculizadas en sus intentos reformistas por esa organización esencialmente conservadora del Estado" (C, 12.11.1970: 2).

La llegada de Allende y la UP al gobierno no trajeron consigo un inmediato planteamiento de la modificación de las estructuras estatales. La nueva administración comenzó a aplicar su programa de cambios tales como conformar un Área de Propiedad Social, incrementar la presencia del Estado en la actividad económica adquiriendo –y/o expropiando– grandes industrias, bancos y empresas, nacionalizando la gran minería del cobre, estableciendo medidas redistributivas e incrementando los salarios. Otras acciones de la hora inicial consistieron en proceder a indultar a personas investigadas por delitos tales como usurpación de tierras, asaltos bancarios y organización de guerrillas (Díaz 2014). Pese al clima de división política que se generó en el país, el primer año de gobierno fue el mejor si nos atenemos a los resultados económicos que exhibió: el PIB subió al 8%; la inflación bajó al 22,1%; el desempleo cayó al 3,8%; y el aumento de los salarios trepó al 22,3%, y ello por mencionar solo algunos de los indicadores más positivos (Meller 1996; Correa et al. 2001). Además, el oficialismo alcanzó el 49,73% de la votación, contra el 26,1% de la DC y el 21,95% de la derecha en las elecciones municipales de 1971 (Díaz y Valdés 2015b).

Entre los cambios institucionales propuestos, el ejecutivo presentó el 14 de noviembre de ese año, un proyecto de reforma constitucional para establecer un congreso unicameral. En poco tiempo la oposición asoció el proyecto con el “totalitarismo marxista” y una estructura

de Estado tendiente al “partido único”. Pese a todo, dicha iniciativa fue vista por gran parte del oficialismo como una mala opción para solicitar el arbitraje del electorado en los temas más importantes. Los propios partidos de la UP terminaron pidiendo a Allende que retirara la urgencia del proyecto; lo cual se materializó el 1 de diciembre de 1971 (J. Garcés 1990). Aunque la principal razón de tal decisión radicó, más bien, en el hecho de carecer de una mayoría parlamentaria suficiente como para emprender una empresa de esta envergadura (Bandeira 2008).

En todo caso el debate prosiguió al interior de la izquierda con respecto a cómo hacer la revolución y cómo llevar a cabo el proceso de transformaciones estructurales en el país. En sus memorias, Luis Corvalán señalaba que “no existió nunca un criterio uniforme sobre el carácter mismo de la revolución y de cómo conducir el proceso de cambios” (Corvalán 1997:168). Para los socialistas resultaba fundamental la conformación de un *Poder Popular* que impulsara desde las bases la revolución socialista de forma paralela y alternativa a ese oficialismo que se encontraba instalado en *La Moneda*. Desde 1971 el PS planteaba que las organizaciones sindicales y populares debían irse incorporando al ejercicio del poder real no solo al interior del Estado sino también conformando otras estructuras que culminasen “en la Asamblea del Pueblo” en pos del socialismo (Fariás 2000: 621-622). A diferencia de la mirada y el análisis de los comunistas, para quienes la formación de ese *Poder Popular* debía tener como objetivo fortalecer el gobierno allendista y no plantearse como una alternativa a su gestión; ya que esto último tendería a debilitarlo (Monsávez 2006). Por otro lado, el PC esperaba que las

transformaciones económicas ampliaran los apoyos sociales al gobierno (Gaudichaud 2016).

El MIR, por su parte planteaba,

"la construcción de una Fuerza Social Revolucionaria, consciente de la inevitabilidad del enfrentamiento armado, que fuera capaz de crear una nueva situación política y, a partir de ello, la construcción de una nueva legalidad, como único camino para resolver el problema del poder. De esta manera, la consigna del *Poder Popular* adquirió una dimensión estratégica, en cuanto cristalizó como una manifestación paralela al Estado burgués, asentado en las organizaciones y fuerzas sociales autónomas del proletariado y el pueblo" (Goicovic 2016: 121).

De modo que desde fines de 1971 el MIR reivindicó con energía la tesis del *Poder Popular*, teóricamente compartida por otros sectores de la izquierda:

"Un análisis de la declaración de principios del Frente de Trabajadores revolucionarios (FTR) – frente sindical del MIR – permite darse cuenta que, a esta fecha (diciembre de 1971), el discurso sobre el «Poder Popular» ya había sido ampliamente desarrollado. Otras investigaciones muestran más bien una continuidad en la política del MIR sin qu se puedan identificar verdaderos 'giros teóricos' durante el periodo 1970 – 1973, aunque confirma que sólo a partir de 1972, los miristas concentrarán su política en torno a la reivindicación del poder popular" (Gaudichaud 2016: 103).

En suma:

"[Unos] han puesto el énfasis en la autonomía popular y en proposiciones de tipo corporativo o societario; y, por otra parte, [otros han privilegiado] aquellas orientaciones que han subrayado la necesidad de participar del Estado para realizar desde allí la reforma del orden social". (Garcés 1994:262).

Hacer la revolución significaba transformar el régimen político social y económico empapado de capitalismo dependiente, cambiándolo por un modelo socialista donde no hubiera explotadores ni explotados; donde se distri-

buyera la riqueza colectivamente; y en el cual primaran los principios de solidaridad y justicia social sobre los del individualismo competitivo. Teóricamente ello implicaba apoyarse en el pensamiento marxista-leninista (Pinto 2005). Suscribirlo, involucraba desarrollar una política activa, combatiente, destinada a transformar la sociedad. De esta forma, los verdaderos revolucionarios combatían a los defensores de la democracia "burguesa" y se oponían a los anarquistas y los sectores reformistas. Pero, ¿Quiénes eran los reformistas? Para muchos, sin duda, los integrantes del Partido Comunista (Monsálvez 2006).

En la idea de romper violentamente con la institucionalidad "burguesa" y "capitalista" de Chile -según se afirmaba en aquella época- confluyeron gran parte del PS, el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) dirigido por Oscar Guillermo Garretón, la Izquierda Cristiana (IC) conducida por Bosco Parra, y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), para el cual el camino al poder era el de las armas, con un enfrentamiento que se estimó como inevitable. Efectivamente, la izquierda revolucionaria buscó "radicalizar la movilización popular con el objeto de «saltar» de la fase democrática a una fase decididamente socialista del proceso chileno" (Garcés 1994: 26); además, el Estado «burgués» nunca permitiría un cambio de esta naturaleza. Pero, para otros sectores de izquierda, aún no estaban dadas todas las condiciones necesarias para romper la institucionalidad vigente y hacerse violentamente con la totalidad del poder. En esta última perspectiva se encontraba el PC, el Partido Radical y el propio Allende (Monsálvez 2006). La revolución debía realizarse gradualmente y sin vulnerar el Estado de derecho, siendo esto último -además- un compromiso contraído por el propio Salvador

Allende cuando recibió el apoyo demócrata-cristiano para ser investido presidente por el Congreso Pleno. Los gradualistas recibieron el calificativo de «reformistas»; y los revolucionarios partidarios de la insurrección de las masas fueron tildados con el epíteto de «extremistas».

De manera que, en el segundo año de gobierno, la izquierda partidaria de acelerar el proceso revolucionario comenzó a impulsar una organización popular que edificara un poder alternativo a la institucionalidad conducida en ese momento por el gobierno de Allende. Esa propuesta -la Asamblea del Pueblo- surgió en Concepción, toda una novedad en un país de fuerte centralismo político; sin embargo, no fue el producto del azar. En la elección presidencial de 1970, Allende logró el 48,3% de votos en la provincia de Concepción, el 74 y el 64,3% en las comunas minero carboníferas de Lota y Coronel, respectivamente; el 48% en el Departamento de Talcahuano, donde se concentraban los sectores obreros del acero, la refinería de petróleo y la industria metal mecánica; el 52% en la subdelegación de Chiguayante, donde habitaba una relevante población obrero textil; y, el 56% de los votos válidamente emitidos en Penco, comuna donde los sectores laborales locero y azucarero eran importantes (ES 5.09.1970; ES, 5.09.1970; y ES, 6.09.1970). En la citada capital penquista, en la elección presidencial, Allende había alcanzado el 37,2% de los sufragios. En las elecciones municipales de 1971, el respaldo electoral a la izquierda se elevó a un 56,09% (Díaz y Valdés 2015b). De forma tal que el oficialismo tenía en el Gran Concepción un soporte social que descansaba en importantes sectores laborales vinculados a la actividad industrial llevada a cabo en Concepción y Talcahuano, pero también

en Penco, Tomé y Chiguayante, Coronel y Lota, cuyas características ya se han mencionado.

Veamos la coyuntura desde donde surgió la convocatoria a la Asamblea del Pueblo. A mediados de 1972 nuevas discrepancias políticas afloraron al interior de la UP, esta vez en Concepción. Allí, el PC se negó a participar del llamado oficialista hecho por el Comité Político de la UP, el cual convocó “a todos los sectores progresistas” a realizar una marcha y “tomarse” las calles el viernes 12 de mayo. La izquierda consideraba que la calle le pertenecía y no podía dejar que fuera ocupada por un acto masivo de la oposición, bajo el lema *Marcha de la Democracia*, anunciada para realizarse ese mismo día. La oposición venía realizando actos similares desde el mes de abril, en un intento de demostrar que ella también tenía una capacidad de convocatoria masiva capaz de ocupar calles y plazas. La coalición de gobierno intentó contrarrestar el acto que los partidos de esa oposición “reaccionaria” e “imperialista” pretendían realizar. Este había sido convocado por los cuatro presidentes locales de los partidos opositores: Hosaín Sabag (Partido Demócrata Cristiano); Juan Eduardo King (Partido Nacional); Agustín Mosso (Democracia Radical); y, Osvaldo Briones (Partido Democrático Nacional), sumándose también, aunque no oficialmente, los integrantes de Patria y Libertad (PyL 11, 1972: 9; ES 26.05.1972:1). Ambas marchas fueron autorizadas por Vladimir Lenin Chávez, el intendente comunista de la provincia (EDC 06.05.1972).

El mitin de la oposición debió llevarse a cabo en calle Los Carrera, entre Aníbal Pinto y Tucapel; el de la UP (sin el PC) en Aníbal Pinto con O’Higgins. A ésta se sumaría la marcha del Frente de Trabajadores Revolucionarios (FTR)

y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), autorizados para reunirse en la Plaza Perú. En este escenario, un enfrentamiento entre las izquierdas y la oposición se evidenciaba como probable; ello motivó al gobierno nacional a solicitar la suspensión -y aplazamiento- de las marchas de la izquierda (*ES* 13.05.1972).

No obstante, diversos sectores de la izquierda se reunieron el día 12 en el foro de la Universidad de Concepción, desde donde enfilaron al centro de la ciudad, produciéndose algunos incidentes con simpatizantes de la oposición, arrojando un saldo de 40 heridos (10 hospitalizados: 5 graves y 5 en observación). A ello habría que sumarle el fallecimiento de un estudiante: Eladio Caamaño Sobarzo; víctima de la disolución de manifestantes de izquierda por parte de Carabineros de Chile (*PF* 23.05.1972). Este hecho trajo como consecuencia que los partidos de la UP (menos el PC) y el MIR pidieran la destitución del intendente Chávez (*ES* 14.05.1972). Además, todo esto dio lugar a que dichos sectores de la izquierda manifestaran que existían dos políticas de transformación social: una, que olvidaba la lucha de clases y se apoyaba solo en el Estado para hacer simples cambios reformistas en el país, aludiendo expresamente al PC; y otra, que no aceptaba la conciliación con los enemigos del pueblo y que buscaba apoyarse en la movilización de las masas para realizar las radicales y necesarias transformaciones estructurales demandadas. Al respecto, los comunistas respondieron que “cualquier intento de presentar otra alternativa política que no sea la Unidad Popular y su programa” era “contrarrevolucionaria”, porque a la larga favorecería solo “a los enemigos del pueblo”, conduciendo todo lo alcanzado “al despeñadero” (*EDC* 24.05.1972:13; *EDC* 26.05.1972:8).

Cabe mencionar que después de la *Marcha de la Democracia* realizada, finalmente, por la oposición en Concepción el 24 de mayo, el PN declaraba a la prensa que con ese acto masivo la UP nunca más volvería a decir que la calle le pertenecía (C 26.05.1972).

Es en este contexto donde las izquierdas en Concepción, considerando su importancia en la provincia, comenzaron a impulsar una alternativa política para compartirlo con el conjunto del país. Casi todos los partidos de la UP y el MIR planearon un avance y profundización en la práctica del poder organizado de sus diversas bases políticas. Para el MIR, por indicar un caso, la consigna del *Poder Popular* era importante porque de concretarse se constituiría “como una manifestación paralela al Estado burgués, asentado en las organizaciones y fuerzas sociales autónomas del proletariado y el pueblo” (Goicovic 2012: 167).

En esos momentos, para el MIR chileno, eran muy importantes los hechos acontecidos en Bolivia, con ocasión de la experiencia efectiva de una Asamblea Popular impulsada por sectores de la extrema-izquierda disconformes con la política del presidente Juan José Torres. Para referirnos a ella debemos remontarnos al 12 de febrero de 1971, cuando el Comando Político de la Central Obrera Boliviana (COB) aprobaba las bases para su instalación el 1º de mayo, coincidiendo con los actos del *Día del Trabajo*; aunque su instalación efectiva tendría lugar el 22 de junio, cuando se elaboraba su reglamento y los temas administrativos de su puesta en marcha.

La Asamblea estuvo integrada por 208 representantes de diversos organismos sindicales, del pequeño comercio, trabajadores

cualificados, periodistas, institutos profesionales, artistas, escritores y universitarios. En ella los partidos solo sentaron a 13 representantes del Partido Revolucionario de la Izquierda Nacional, Partido Comunista de Bolivia, Partido Obrero Revolucionario (POR), Partido Comunista (Marxista-Leninista), y del embrionario Movimiento de Izquierda Revolucionario boliviano (MIR) a través del Partido Demócrata Cristiano Revolucionario y el Movimiento Revolucionario ESPARTACO. Quedaron fuera de la misma el Movimiento Nacional Revolucionario, el Partido Demócrata Cristiano y la denominada Falange Socialista Boliviana de Izquierda, liderada por David Añez Pedraza y Walter Vásquez Michel.

La citada Asamblea eligió a Juan Lechín, el mítico líder del movimiento obrero, como su presidente, adoptando las siguientes medidas: 1. Contra un posible golpe fascista, a partir de un proyecto presentado por Guillermo Lora, se planteaba declarar la huelga general con ocupación de fábricas y minas y la formación de un comité de la Asamblea (Comité de Milicias y Tribunales Populares) que asumiera la dirección política militar de la lucha. 2. Se aprobaba una resolución que establecía la cogestión en las minas con elección de los gerentes por los trabajadores. 3. Se planteaba la Universidad única bajo la dirección hegemónica del proletariado, siguiendo el ejemplo de la Universidad de Potosí, cuya dirección estaba compuesta por 19 delegados obreros, 9 estudiantiles y 9 docentes. El 2 de julio se clausuraron sus sesiones acordando volver a funcionar dos meses más tarde. (Lora 1972; Mercado 1974; Strengers 1991; Encinas 1996). Pero, el golpe de Estado del 21 de agosto de 1971 encabezado por Hugo Banzer puso fin al gobierno de Torres y terminó con el experimento que llevó a *Le Monde Diplomatique* a hablar

del surgimiento del “primer soviet de América Latina”, el equivalente de los Consejos obreros, campesinos y de soldados que llevaron al triunfo de la Revolución Rusa (Ferreira 2005).

El sueño de esta experiencia boliviana fue observado en Chile por la revista del MIR, obteniendo la conclusión de que solo las masas obreras, campesinas, estudiantiles y pequeño burguesas radicalizadas, “bajo la conducción del proletariado” podían asumir la lucha por conquistar el poder:

“La Asamblea del Pueblo, constituida a contracorriente del gobierno de Torres, recoge toda la larga experiencia que las masas bolivianas hicieron a partir de 1952 y expresa su compresión creciente del hecho de que sólo la alianza de obreros, campesinos y pequeña burguesía radicalizada, bajo la conducción del proletariado, puede asumir la lucha por la conquista del poder... Por otra parte, la línea revolucionaria de la mayoría de las Asambleas que plantea constituir a esta en un embrión de poder obrero-campesino, en un instrumento de la lucha de clases que solo puede apoyarse en las luchas de las masas explotadas de la ciudad y del campo, luchas que vayan configurando una real alternativa del poder” (PF 14.09.1971: 5-6).

Claramente, el MIR le planteaba al gobierno de la UP la disputa de la conducción del proceso político chileno:

“Esa disputa... desde mediados de año [1972] tomará nuevas formas ante el surgimiento de órganos que daban cuenta de la maduración del movimiento popular y del protagonismo en el proceso: los Cordones Industriales y Coordinadores Comunales de Trabajadores, las dos principales expresiones de lo que se conocería como el Poder Popular” (Leiva 2010: 62-63).

En Santiago y Valparaíso existieron embriones de ese *Poder Popular* a destacar. En Arica, Constitución, Osorno y Punta Arenas hubo al menos una coordinación importante de trabajadores (Gaudichaud 2016). Pero fue en Concepción donde surgió la reunión política

que implicaba un cierto desafío que el Gobierno debió salir a responder.

Lo cierto es que casi toda la UP y el MIR convocaron para el jueves 27 de julio de 1972, a las 18:00 horas, a una “Asamblea del Pueblo”; evento a realizarse en la Casa del Deporte de la Universidad de Concepción; pero realizado finalmente en el Teatro Concepción, frente a la Plaza Independencia, en pleno corazón de la ciudad (Monsálvez 2006). Los convocantes -PS, MAPU, IC y el Partido Radical- más el MIR, invitaban a “discutir, analizar y denunciar, directa y democráticamente, la función y carácter contrarrevolucionario” del Congreso y el poder Judicial, entre otros (Monsálvez 2006: 46). Otras formaciones integrantes de la UP, como la Acción Popular Independiente y el PC, no participaron de esta convocatoria, rechazando de pleno su constitución (*LD* 14.08.1972: 5).

Por otro lado, cabe aclarar que desde la asunción del gobierno hasta la realización de la asamblea en cuestión, la oposición de derecha -y en algunos casos con ayuda de la Democracia Cristiana- ya había acusado a cinco ministros de Allende por apartarse del acatamiento de las leyes; y el día de la realización de la citada asamblea se declararía culpable y destituiría al Ministro del Interior (el socialista Hernán del Canto) por no cumplir con la mantención del orden público, contrabando y detenciones arbitrarias de periodistas (*T* 28.07.1972; *EDC* 28.07.1972).

El PC, mediante Mario Benavente, integrante de su Comité Central, aludió al hecho de que “aún no están dadas las condiciones para la constitución de este tipo de asambleas”; asegurando que la citada reunión obedecía a “una maniobra que la reacción y el imperialismo

están impulsando, valiéndose de elementos de ultraizquierda y en particular del MIR con su rama el FTR” (*EDC* 25.07.1972: 5). Esta idea de una asamblea popular era divisionista, extremista y tendía a crear confusión tanto en la UP como en los trabajadores (Monsálvez 2006). Los comunistas reconocían que la susodicha asamblea estaba en el programa de 1970, pero no se encontraba entre las iniciales 40 medidas de gobierno. Precisaban, además, que para concretar su establecimiento se debía abrir un proceso de reforma constitucional que contemplase su institucionalización (*Ibid.*).

En cambio, para Manuel Rodríguez (PS) -regidor en la municipalidad de Concepción y presidente en 1972 de la Federación de Estudiantes de la universidad penquista- la asamblea tendría la tarea de “desconocer la representatividad que tiene el Parlamento respecto de los trabajadores”; era “una instancia democrática de revolución” y “una reunión representativa de todos los organismos de lucha de los trabajadores, estudiantes, pequeños industriales y comerciantes” (*ES* 26.07.1972: 1).

Para los sectores penquistas del MIR la asamblea convocada era “popular y democrática”, para impulsar también los “consejos comunales de trabajadores”. Era un poder que se oponía

“de la única forma posible, al poder que la burguesía mantiene en el poder Judicial, en la burocracia y principalmente en el Parlamento. Es en ese Parlamento donde todas las iniciativas que busquen favorecer a las masas serán sepultadas una a una. Es en ese Parlamento donde se yergue el principal poder del imperialismo y la reacción” (*Ibid.*: 6).

Además, frente al rechazo comunista de la convocatoria, el MIR llamaba a los dirigentes del PC a no alienarse con “los sirvientes políticos de los patrones”; llamando a los “compañeros

comunistas... a no aislarse de las masas ni del proceso en esta hora crucial” (*Ibid.*).

El MAPU mediante una declaración interpretó el llamado a la asamblea como una manera “justa” de “integrarse y movilizarse resueltamente a favor del Gobierno Popular y del proceso revolucionario chileno”. Este proceso debía desarrollarse mediante la movilización y la lucha del pueblo. “Sólo en esta perspectiva... puede entenderse el inevitable e indispensable proceso de construcción del poder alternativo de las masas obreras y populares frente al poder de la burguesía” (ES 25.07.1972:14).

Los únicos que invocaron -en ese momento- el programa de la UP fueron Humberto Bravo, presidente local del PR, e Iván Arriagada, dirigente de la Juventud Radical Revolucionaria (JRR); quienes afirmaron:

“las asambleas populares están contempladas en el Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular y ... como Partido Radical... apoyamos hoy las asambleas populares y toda otra medida tendiente al logro de los cambios estructurales que el país exige” (ES 26.07.1972: 6).

Hasta la Universidad de Concepción, a través de su Consejo Superior, solidarizó con la Asamblea del Pueblo, considerándola una instancia de apoyo al gobierno (ES 27.07.1972). El 26 de julio, el citado organismo universitario, presidido por el vicerrector –y, en ese momento rector subrogante- Galo Gómez (PS), emitió la siguiente declaración:

“teniendo presente que el día 26 de julio, fecha aniversario del Asalto al Cuartel Moncada, representa el inicio de la lucha liberadora de los pueblos de América, y que, en la realidad histórica que vive nuestro país, esa fecha tiene una importancia trascendente, desde que el mismo anhelo liberador es el que motiva toda la acción del Gobierno popular. Acuerda:1.- Reiterar al pueblo y Gobierno cubanos, el saludo y respaldo de la comunidad

universitaria de la Universidad de Concepción en este día tan significativo, en que se conmemora el 19º aniversario de la gesta de Moncada, y 2.- Declarar que la Universidad de Concepción solidariza con todos los movimientos de masas que se realicen en nuestro país – como es el caso de la Asamblea del Pueblo, a verificarse en el día de mañana en Concepción – que tengan por objeto prestar su apoyo al Gobierno Popular, cuyo accionar está inspirado en la misma idea liberadora de la gesta cubana” (C 27.07.1972:2).

Por su parte, y desde la derecha, el PN penquista consideró la convocatoria a la Asamblea del Pueblo como un intento de los “dirigentes marxistas” de concretar una de las propuestas programáticas de la UP. Pero a juicio de los nacionales, tales asambleas carecían de eficacia legal toda vez que no estaban contempladas en la Constitución del Estado:

“de nada les servirá constituirse. Nada se acordará válidamente allí, y nada podrán hacer cumplir, desde que nadie estará obligado a obedecerlas. Se trata simplemente de otra pantomima más de los fracasados dirigentes marxistas que, incapaces de dar soluciones efectivas a los problemas colectivos del pueblo, se dedican a estas maniobras para distraer a la opinión pública” (ES 25.07.1972: 14).

3. La Asamblea del Pueblo: Llamado revolucionario y reacciones políticas

El 26 de julio, a las 20 horas se reunieron los representantes de los partidos y movimientos políticos convocantes a la Asamblea del Pueblo; al evento también concurrieron otras 143 organizaciones: 61 sindicatos, 6 consejos campesinos, 32 campamentos de pobladores urbanos, 17 organizaciones estudiantiles y 27 centros de madres (ES 27.07.1972). Unos 30 oradores hicieron uso de la palabra (EDC 28.07.1972). Según un testigo de la época, unas seis mil personas asistieron a esta reunión, contabilizando tanto aquellas que se

encontraban al interior del Teatro Concepción, como aquellas otras que debieron situarse en la Plaza de la Independencia, debido a que el reducido aforo del citado local no pudo cobijar a todos los concurrentes (PF 15.08.1972). Hubo parlantes en el exterior del recinto por los cuales se pudo escuchar a quienes hicieron uso de la palabra (C 28.07.1972).

En la convocatoria se hizo presente por parte de los oradores la crítica a la institucionalidad vigente y la necesidad de hacer realidad nuevas formas de participación y representación popular. Quizá la moción más importante fue la de Eduardo Aquevedo, dirigente nacional e integrante de la comisión política del MAPU, quien señaló: “ninguna acción parlamentaria o de cualquier índole será acatada, si pretende devolver cualquiera de las conquistas logradas” (en clara referencia a la toma de predios y a las industrias adquiridas por el Estado o traspasadas al área de propiedad social por decreto presidencial). Además, se refirió a la necesidad de organizar a las masas para defender las industrias y los fondos en manos de los trabajadores; para lo cual se debían adoptar “las formas de lucha que sean necesarias” (ES 28.07.1972: 7), apoyándose en los partidos de izquierda y evitando el sectarismo; alusión al PC que no compartía las preocupaciones de la citada asamblea. Este sería el punto de vista moderado en la reunión. Tras los diversos discursos, el voto de los partidos de la UP presentes indicó lo siguiente:

“La Asamblea del Pueblo acuerda en primer lugar rendir un homenaje a la heroica revolución cubana. Acordamos repudiar y denunciar al Parlamento, por ser dirigido por los enemigos del pueblo, que están abocados a paralizar el proceso revolucionario, llegando al extremo de devolver las industrias expropiadas a sus antiguos propietarios. El pueblo de Concepción no aceptará que el proceso vuelva atrás. Las industrias o fondos expropiados no

volverán a manos de los patrones. Esta asamblea acuerda un apoyo al proceso revolucionario a través de todos sus organismos de masas, tales como las Juntas de Abastecimientos y Precios, las Juntas de Vecinos, los Centros de Madres. Nosotros insistimos en las asambleas de masas” (C 28.07.1972: 3).

Por otra parte, el MIR propuso “la disolución del Parlamento y la creación en su lugar de una Asamblea del Pueblo”, además de un paro nacional para protestar en contra de “la mayoría reaccionaria del parlamento que pretende aprobar proyectos que significan devolver fábricas a los explotadores y detener los avances de los trabajadores” (*Ibid.*); punto de vista que correspondería a una visión más extrema, la cual fue acompañada por la consabida consigna de “Pueblo, conciencia, fusil... MIR, MIR” (QP 3.08.1972: 9).

El punto en el cual coincidieron los representantes de la UP y el MIR fue en que “el pueblo de Concepción” no aceptaría que el proceso de expropiaciones retrocediera: “Las industrias o fondos expropiados no volverán a manos de los patrones”. Con un vocabulario diferente, coincidieron también en crear asambleas de trabajadores. El MIR las veía necesarias en cada comuna y la UP insistía en las asambleas de masas (EM 29.07.1972: 1 y 16).

Sin perjuicio de lo anterior, hasta comunidades de base cristianas apoyaron a la Asamblea del Pueblo. Fue el caso del grupo de estudiantes que se reunían en la Parroquia Universitaria; un local situado en calle Los Olmos 1255. En las cercanías del barrio universitario. Ellos declararon que esperaban que “el pueblo” derrumbara a los opresores y que construyera “la fraternidad humana que Cristo vino a predicar”. Para ello anunciaron que seguirían luchando junto a ese pueblo que exigía en la referida asamblea la

constitución de Consejos Comunales, Consejos Campesinos, expropiaciones y la liberación de los oprimidos (PF 15.08.1972: 13).

En esos momentos los concurrentes a esa reunión asamblearia, especialmente los socialistas, pensaron en llevar a cabo otros cónclaves similares en el corto plazo (C 2.08.1972); acordando llevar a cabo una segunda reunión de la citada Asamblea el 24 de agosto, pero ello nunca ocurrió (EM 29.07.1972). Sin embargo, es posible pensar que con las críticas de Allende y las discusiones políticas posteriores no existió el ambiente necesario como para reproducir dicho experimento, ni en Concepción ni en ninguna otra parte del país. En este mismo sentido el MAPU, por intermediación de Juan de Dios Fuentes, su secretario regional, señaló, tras conversar con Jaime Gazmuri (secretario general del partido) y con Oscar Garretón (integrante de la comisión política) que no participaría en otras asambleas similares. De este modo los mapuchistas acataron el pleno partidario realizado en Santiago, donde se había acordado desarrollar el *Poder Popular*, pero solo al interior de las organizaciones surgidas desde el seno del gobierno allendista, como las Juntas de Abastecimientos y Precios (JAP), o bien desde organizaciones existentes con anterioridad, señalando directamente a la Central Única de Trabajadores: “estamos completamente de acuerdo con la dirección nacional del partido en el sentido de que el nombre de Asamblea Popular tiende a confundir a las masas y a los partidos de la Unidad Popular” (ES 9.08.1972: 6).

Solamente en el PS, en la IC y en la Juventud Radical Revolucionaria, se prosiguió apoyando la tesis de la Asamblea del Pueblo de Concepción; aún después del rechazo que Allende opusiera a tal instancia (PF 15.08.1972; C 3.08.1972; C

9.08.1972). Pero había matices: en la sección penquista de la IC se indicó que no se pensaba que dicha asamblea conformara un poder paralelo al gobierno, sino que la asamblea tenía a dar apoyo revolucionario al gobierno (ES 2.08.1972). El PS insistió en rechazar la imagen de que la Asamblea del Pueblo fuera un poder paralelo al Congreso o al Poder Ejecutivo; no obstante, hubo puntos de vista en el partido, como el de Guarán Pereda Da Rosa, integrante del Comité Central, según el cual, mediante la organización de las masas se daría solución a sus problemas, en circunstancias de que el Congreso o el Poder Judicial entorpecían las iniciativas del gobierno (Gaudichaud 2016). En cuanto a Miguel Enríquez, secretario general del MIR, declaró que la “Asamblea de Concepción” fue un acto de agitación y propaganda, confirmando su llamado a conformar un *Poder Popular* autónomo del Estado; en su visión, serían los Consejos Comunales de Trabajadores las bases donde descansaría este nuevo poder alternativo al Parlamento y a la Justicia (Cit. por Gaudichaud 2016).

Ni el gobierno, ni la oposición demócrata cristiana, ni la derecha permanecieron indiferentes a esta Asamblea del Pueblo. Allende la rechazó de plano. Por lo pronto, el 31 de julio el primer mandatario envió una carta a los partidos de la UP fijando una posición crítica. Comenzaba señalando que lo acaecido en Concepción era un hecho “de la más extraordinaria gravedad”; si el gobierno tenía tareas y una estrategia, ello le llevaba a rechazar

“cualquier intento de diseñar tácticas paralelas, espontaneistas, so pretexto de que personas o grupos se sientan depositarios de la verdad y persistan en su afán de desviar la marcha del pueblo para colocarlo frente a riesgos en los cuales la vida de los hombres... esté innecesariamente expuesta”. (ES 1.08.1972: 12).

El proceso divisionista producido en Concepción -agregaba- solo “sirve a los enemigos de la causa revolucionaria”. Había que trabajar duro y ganar las elecciones parlamentarias de 1973; solo una mayoría popular en el Congreso podría “impulsar los cambios constitucionales y legales indispensables para sacar al país del subdesarrollo y acabar con el poder de obstaculizar de una oposición... que ampara los intereses de la reacción”. Asimismo, Allende fue claro al enunciar que una convocatoria de ese tipo no emergía del divisionismo político: una Asamblea Popular “auténticamente revolucionaria” concentraba en ella toda la representación del pueblo; en consecuencia, podía deliberar y también “gobernar” (*Ibid.*). Pero no era este el caso. Pensar en algo así era “absurdo” e irresponsable. El gobierno era uno, estaba “legítimamente constituido” y al “servicio de los trabajadores;” en consecuencia -recalcaba- no iba a tolerar “que nada ni nadie atente contra la plenitud del legítimo gobierno del país”. En su carta, además, afirmaba:

“Para continuar gobernando al servicio de los trabajadores, es mi deber defender sin fatiga el régimen institucional democrático. Y no concibo que ningún auténtico revolucionario responsable pueda, sensatamente, pretender desconocer en los hechos el sistema institucional que nos rige y del que forma parte el gobierno de la Unidad Popular. Si alguien así lo hiciera no podemos sino considerarlo un contrarrevolucionario. El régimen institucional actual debe ser profundamente cambiado porque ya no se corresponde con la realidad socioeconómica que hemos creado. Pero será cambiado de acuerdo con la voluntad de la mayoría del pueblo, a través de los mecanismos democráticos de expresión pertinentes. Está claro que no se ha hecho un examen correcto de la correlación de fuerzas en el país para imponer, por un simple acto de voluntad de algunos apasionados, un instrumento que, en lugar de servir a las masas, las colocará en una situación difícil si los dirigentes de los partidos de la Unidad Popular no rectifican su conducta” (*Ibid.*).

Allende fue duro en sus expresiones: agregó que la asamblea popular penquista era también un “fenómeno artificial”, “peligroso” y una “tribuna verbalista”. Si fuera un “proceso social auténtico” capaz de impulsar “la lucha del pueblo”, éste así lo reconocería; y también sus adversarios, quienes han publicitado su existencia para apartar al pueblo de sus tareas y alejarlo de su Programa. Además, el gobierno estaba diseñando una nueva Constitución política para transitar al socialismo; de forma que había tareas con contenido de las cuales ningún militante de la UP se podría apartar (*Ibid.*).

Fueron también duros con la Asamblea del Pueblo los senadores comunistas Volodia Teitelboim y Jorge Montes. Teitelboim calificó a la referida asamblea como “una idea delirante y calenturienta”; y se preguntaba: “¿qué es lo que se pretende con esto?”. Y respondía: “Es la locura, es la repetición de esa asamblea del pueblo de Bolivia, que contribuyó alegremente a derrocar a Juan José Torres”. Su colega Montes, por su parte, se refirió a ella en términos similares, al afirmar que ésta “era una lesiva”, enunciando que era “contrarrevolucionario plantear esto de la Asamblea del Pueblo”; aseverando que “los que suscribieron tal proposición [estaban] siendo llevados por la política divisionista del MIR” (EM 29.07.1972:16; ES 1.08.1972: 7; LD 29.07.1972: 1 y 4).

Sin embargo, quizás el discurso político más hostil en contra del gobierno por su rechazo a la asamblea del pueblo provino del Partido Comunista Bandera Roja (PCBR), alineado con la izquierda más radicalizada y situada fuera de la UP (Lo Chávez 2012). Su planteamiento fue hecho después de un violento allanamiento policial a una población en *Lo Hermida* -en

Santiago-, y que dejó un fallecido (René Saravia), varios heridos, arrestos, más el rechazo de los pobladores al proceder del gobierno y de la Policía Civil (PF 29.08.1972, Documentos). Precisamente, uno de los dirigentes del PCBR, Daniel Moore, fue uno de los que encaró a Allende en su visita a la población allanada. Pues bien, en la convocatoria del PCBR para realizar una Asamblea del Pueblo en Santiago -y a marchar hacia el palacio de *La Moneda*-, se denunciaron crudamente los sucesos acaecidos en la citada población, atacando duramente al gobierno:

“esta matanza fue una provocación montada con el pretexto de atacar a militantes de izquierda, pero en los hechos para crear un clima propenso a la represión obrera y popular. Este gobierno débil, que ha elegido como enemigo al pueblo y en los cuales recibe a los representantes de los monopolios sometiéndose a sus exigencias, ha desatado la violencia contra las masas. Este gobierno necesita mantener el actual estado de cosas, Este gobierno necesita reprimir para poder ‘establecer la calma necesaria para llegar a las elecciones de abril (sic) del 73’ y así cumplir con las exigencias que pone la Derecha. Todos los de arriba están débiles. No les basta con la farsa de la batalla de la producción, estrujar al pueblo con la ilusión de así poder salvar la crisis, sino que además pretenden descargar la crisis sobre la clase obrera, sus compromisos con el Fondo Monetario Internacional y los monopolios internacionales lo obligan a devaluar la moneda y descargar la inflación afectando el consumo popular. Que lo sucedido confirma el carácter antipopular y antiobrero del gobierno, socialista de palabra y burgués en los hechos (...) y se declara defensor de la institucionalidad burguesa... la farsa de las elecciones... no resuelve ni la crisis ni el desabastecimiento ni las muertes populares. Debemos organizarnos en poder, nuestro poder: popular y revolucionario dirigido por la clase obrera frente a las falsas alternativas ofrecidas por el gobierno reformista de Allende y el Parlamento burgués, en su mayoría proyanqui” (C 9.08.1972: 1).

No nos consta que la reunión convocada por el PCBR para el 11 de agosto se realizara, sin embargo, nos da una idea de los puntos de vista existente en una parte menor de una izquierda radicalizada.

En Concepción terminaba el mes de agosto y no había sido posible que se reunieran los dirigentes de los partidos de la UP. Es posible que las relaciones entre los integrantes de la coalición quedaran algo deterioradas tras la polémica a que dio lugar la referida Asamblea del Pueblo del 27 de julio (ES 22.08.1972).

Ahora bien ¿Cuál fue la reacción de la oposición -de derecha y del centro político-frente a la Asamblea del Pueblo? Las primeras reacciones de la derecha se produjeron en Santiago: Pedro Ibáñez -senador del PN-, comentó el documento en el que Allende mostraba su rechazo a la asamblea penquista, tachándolo de ser una verdadera “carta – lamento” que parecía “una especie de testimonio de quiebra”. Enseguida agregó:

“el Ejecutivo le quiere emborrachar la perdiz [confundir] al pueblo. Les dice que no sean violentos en esta etapa, porque no hay que olvidar en ningún momento que los marxistas no han abandonado la vía armada para lograr el control total. Destacados jerarcas comunistas lo han dicho. El Secretario General del PC, senador Luis Corvalán... Entonces los comunistas no están por la violencia, porque ahora no conviene tácticamente” (T, 2.08.1972: 9).

Por su parte, el diputado nacional Mario Arnello replicó la interpretación de la quiebra política. En definitiva -afirmó- la política marxista habría quebrado al gobierno. Éste, contenía en su interior las diferencias que habían aflorado en la Asamblea del Pueblo en Concepción, lo cual traducía la profunda “escisión entre comunistas y socialistas” (QP 17.08.1972: 41). Ahora bien, para el senador radical (por Ñuble, Concepción y Arauco) Humberto Aguirre Doolan, el rechazo del PC y del PN a la Asamblea del Pueblo era repentino, inexplicable y “un curioso contubernio” (*Diario de Sesiones del Senado Legislatura Ordinaria, 1.08.1972: 2447*). Ello

no era óbice para que el también senador radical Luis Fernando Luengo se preocupase de señalar que el PR no había respaldado la citada asamblea, contrariamente a lo afirmado por la sección penquista de la Juventud Radical Revolucionaria (*Diario de Sesiones del Senado, Legislatura Ordinaria, 10.08.1972*).

Considerando la situación política del país en esos momentos, iniciándose agosto, todos los partidos de la oposición emitieron una declaración pública en Santiago enjuiciando duramente al gobierno, acusándolo de actuar usando “tácticas fascistas y totalitarias.” Sobre la declaración opositora también editorializó *El Sur de Concepción* en dos oportunidades. En su crítica más dura la oposición señaló:

“bajo el actual gobierno, ya no existe verdadera democracia, porque sobrepasando el imperio de la Constitución y de la ley, se está conduciendo al país, en forma cada vez más acelerada, hacia una dictadura totalitaria mediante la estatización progresiva de la actividad económica que, fatalmente conduce al control político de la ciudadanía; mediante el ataque permanente a los poderes del Estado, tanto Judicial como Legislativo, y el desconocimiento de las prerrogativas y deberes que les competen; mediante el desprecio a los sectores populares y, particularmente, de los trabajadores, a los que no se toma en cuenta para decidir sobre el destino de las actividades en que laboran y mediante la persecución, la prepotencia y el sectarismo que evidencian los personeros de Gobierno” (T, 4.08.1972: 15).

Aunque la declaración opositora no enfocó su análisis en la asamblea popular realizada en Concepción, aludió a las diferencias de método político que afectaba a la izquierda; indicaba que socialistas y comunistas compartirían “una misma meta”: establecer “una dictadura totalitaria”, advirtiéndose “contradicciones internas... en la combinación oficialista [en relación] con los medios para llegar... a esa misma meta” (*Ibid.*); pero imponiéndose el criterio

comunista que hiciera suyo Allende en su carta de rechazo a la asamblea popular penquista. Finalmente, para encarar la situación política, la oposición anunció su decisión de “concertar acciones comunes, especialmente en el orden legislativo... y de enfrentar confederados las próximas elecciones [parlamentarias] de marzo de 1973” (*Ibid.*). Poco después, terminando el mes, el PN declaró que el país vivía un “proceso de decadencia histórica”, en el cual el partido notificaba que opondría “la justicia a la anarquía, la razón a la sinrazón y la violencia a la violencia” (ES 21.08.1972: 16).

En estas circunstancias, especialmente frente a las propuestas de la Asamblea del Pueblo, en la capital penquista no se registraron muchas reacciones políticas por parte de la oposición. El Partido Nacional no se pronunció directamente acerca de esa reunión; en verdad estaba más ocupado en definir los cuatro candidatos que presentaría en la elección parlamentaria del marzo próximo (ES, 6.08.1972). Pero la Democracia Cristiana fue más locuaz y emitió una declaración en la cual afirmó que la citada asamblea era “sediciosa”, “transgredía” la Constitución, no tenía valor legal alguno; y, atentaba en contra de la soberanía nacional, la cual se expresaba “a través de las mayorías y no por medio de chocones politiqueros o dirigentes sin representación” (C 27.07.1972: 2). Cabe señalar que la sección local del PDC se preocupó por aclarar a la ciudadanía que, si bien era un partido antagónico al gobierno, era distinto doctrinariamente a la derecha y a la ultraderecha, con quienes estaba -por estrategia- “circunstancialmente en una misma situación opositora”, según declaraba Pablo Estrada Roa, recién electo presidente provincial de la formación falangista (C 1.08.1972: 3).

Se podría recordar, tal y como la reciente historiografía ha tratado de resaltar, el papel protagónico que cobró las mujeres de oposición a la UP, más allá de las actuaciones de los partidos políticos, sobre todo a raíz de la connotada marcha de las cacerolas vacías del 1 de diciembre de 1971 en Santiago (Power 2008). A raíz de esta marcha organizada por el llamado Poder Femenino se organizó un movimiento conocido como Sol, el acrónimo de Solidaridad, Orden y Libertad, y que comenzaría a organizarse en Concepción a comienzos del año 1972, desplazándose a la zona el senador Francisco Bulnes (PN) quien declaró que dicha formación estaría destinada a “producir un contacto con las distintas fuerzas democráticas, especialmente entre las mujeres” (ES 11.03.1972:8; EDC, 11.03.1972: 5). Esta organización nutriría muchas de las protestas políticas de la oposición, después de la realización de la Asamblea del Pueblo, especialmente en lo referente a la constitución de las JAP (Juntas de Abastecimiento y Control de Precios), apoyando además el paro de los transportistas en octubre (Díaz 2015; ES, 14.10.1972). Claro está que no puede desdeñarse, ni desconocer, el papel de las mujeres adscritas a la UP, quienes desfilaron condenando aquella manifestación, santiaguina del 1 de diciembre, y a la cual el PC de Talcahuano calificó como abiertamente sedicia (EDC 9.12.1971; ES, 16.12.1971; EDC, 16.12.1971).

Después de esta asamblea, el PN penquista acordó impulsar diversas formas de protesta en contra del Ejecutivo; se trató de las *Marchas del Hambre*. La DC también promovió sus propias manifestaciones públicas. Motivos no faltaron, especialmente la inflación existente (162,38% en diciembre), además del desabastecimiento de productos, la continuación de las ocupaciones

de predios y la intervención de empresas y fábricas por parte del gobierno (ES 22.08.1972).

Preparando la marcha del 30 de agosto, los nacionales expresaron en Concepción: “Los nacionales no podemos acallar nuestra voz cuando ha llegado el momento de protestar contra la ola de alzas [de precios] que ha decretado el gobierno”, dijo Juan Eduardo King, presidente local del PN. El gobierno -agregó- era una gestión fracasada, por lo cual había que protestar y, “dar la cara en la lucha en contra de los ineptos que pretenden llevarnos a la miseria y a la esclavitud”. La marcha del día 30 sería protagonizada por los integrantes de la Confederación Democrática; aunque para ese día no tendría autorización por parte del intendente penquista (ES 27.08.1972:12; ES 28.08.1972: 5). Hecho que motivó una agria declaración del PN, indicando que éste actuaba en forma “sectaria y anticonstitucional”, por coartar “la libertad de expresión” y atropellar “las garantías constitucionales” (C 30.08.1972: 3). Pese a todo, estudiantes de oposición igual salieron a la calle a manifestarse, principalmente del PDC. Hubo violentos incidentes entre manifestantes de la oposición y del gobierno en el cruce de la calle Barros Arana con Aníbal Pinto, lo cual motivó la intervención de Carabineros para disolver los grupos y evitar males mayores (C 31.08.1972).

Posteriormente al surgimiento de la Asamblea del Pueblo, y a su rechazo por el gobierno y por la oposición, sobrevendrían otros hechos donde proseguiría produciéndose el distanciamiento político entre el gobierno con pretensiones revolucionarias y la oposición que invocaba el sistema político existente como una estructura de convivencia democrática en la cual no cabía introducir cambios para establecer un sistema socialista. El desencuentro político chileno

dio lugar a una crisis de convivencia que fue finalmente superada violentamente por medio del Golpe de Estado, el cual en Concepción -a diferencia de Santiago- se impuso sin mayores dificultades (Monsálvez 2014). Pese a ello hubo algunos núcleos de una inicial e inútil resistencia. Esto aconteció cuando en el centro de Concepción, algunos francotiradores opusieron resistencia, desde el Hotel Alonso de Ercilla, a los militares que allanaban varios inmuebles en busca de dirigentes del destituido gobierno. Hubo acciones similares en la secretaría del MAPU y en el edificio de Radio El Sur. (*ES* 13-IX-1973; *EDC*, 13-IX-1973). Funcionarios de carabineros realizaron una intensa labor de patrullaje en la capital penquista y en todas las localidades vecinas a Concepción; manteniendo una estrecha vigilancia en todos los sectores mientras se prolongaba el toque de queda impuesto en todo el país y que en la zona se extendía desde las 21 horas hasta las 6 horas de la mañana (*EDC* 15-IX-73). A dos días del golpe el general-intendente Washington Carrasco emitió una declaración con relación a los cerca de 200 detenidos en aquellas primeras horas: “Me es absolutamente necesario dirigirme nuevamente a la ciudadanía para explicar cuál es la situación de aquellas personas que por seguridad han debido ser detenidas. Me adelanto a decirles, bajo mi palabra de honor, de que todos, absolutamente todos los detenidos, han sido tratados en la forma humana que corresponde y que se encuentran sin novedad y en perfectas condiciones en la Isla Quiriquina” (*EDC* 14-IX-1973: 6).

Conclusiones

La llamada Asamblea del Pueblo realizada en Concepción y convocada por los partidos de la UP menos el Partido Comunista, fue una

manifestación política de dirigentes y bases -en ese orden- que propuso el reemplazo del Congreso por una asamblea popular, porque consideraba que el Parlamento -con su accionar apegado a la Constitución y a las leyes-, impedía el avance de las transformaciones revolucionarias que impulsaba la izquierda deseosa de incrementar la velocidad con la cual implantar el socialismo. Aunque las propuestas emanadas de dicha asamblea no llegaron a permear el gobierno, el cual rechazó de plano la Asamblea del Pueblo, la existencia de la referida reunión popular reflejó las discrepancias y contradicciones existentes en la UP y en la izquierda con respecto al método político más idóneo para transitar hacia una sociedad socialista. El gobierno de Allende y el PC rechazaron la Asamblea del Pueblo por antirrevolucionaria; y también se opusieron a la formación de instancias de poder paralelo al oficial instigadas por el comicio penquista; persistirían en la tesis de la revolución gradual.

Tras el rechazo gubernamental a la Asamblea del Pueblo, terminó imponiéndose la tesis -al menos en el MAPU- de impulsar las instancias de *Poder Popular* únicamente surgidas durante el desarrollo del gobierno de Allende y la UP, tales como las Juntas de Abastecimientos y Precios, establecidas en abril de 1972 para colaborar en la función del abasto de alimentos y otros productos a la población.

Falta avanzar en la resolución del porqué surge en Concepción la Asamblea del Pueblo y no en otro lugar. Es posible que los dirigentes de izquierda penquistas fuesen más radicales e impacientes que sus pares de otras partes del país y que -por ello- chocaran con los sectores más apegados a la línea de acción presidencial; pero por de pronto, nos interesó

especificar mejor las diferencias políticas y las reacciones que implicaron las propuestas alcanzadas por dicha Asamblea, sobretodo porque la radicalización de las izquierdas -y la de las derechas- no se registró de manera uniforme en el país ni en contenido ni en forma. Asimismo, se han interpretado los brotes de *Poder Popular* como surgidos de la reacción -en base a la experiencia social- por la escasa eficiencia de la vía parlamentaria como medio de desarrollo político social (Salazar 2006); y también dentro de ese marco podría apreciarse el accionar de entidades como las abordadas en esta indagación. Además, falta estudiar la presencia de las organizaciones anti UP Poder Femenino y SOL en Concepción.

Las reacciones de la oposición frente al surgimiento de la Asamblea del Pueblo fueron condenatorias. Así al menos fue la reacción de la Democracia Cristiana local, la cual estimó la convocatoria y a la propia asamblea como una transgresión de la legalidad vigente. Por su parte, el PN consideró a la asamblea una manifestación de las divergencias políticas surgidas al interior de la UP y de la izquierda, en relación con la metodología que debía impulsarse para llevar a cabo la revolución que hiciera transitar a Chile definitivamente hacia el socialismo. Toda esta situación fue considerada por la derecha un elemento más que agitaba la izquierda para avanzar más decididamente hacia un Estado socialista, pero de corte totalitario.

Bibliografía

- Libros, artículos**
- Agüero, Javier. 2016. “América Latina durante la Guerra Fría (1947-1989): una introducción”. *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, Universidad de Costa Rica, vol. XVII, núm. 35, pp. 4-6; 9.
- Bandeira, Luis Alberto. 2008. *Fórmula para el caos: la caída de Salvador Allende (1970 – 1973)*. Santiago, Debate.
- Corvalán, Luis. 1997. *De lo vivido y lo peleado. Memorias*. Santiago, LOM.
- Correa, Sofía; Figueroa, Consuelo; Jocelyn-Holt, Alfredo; Rolle, Claudio; y. Vicuña, Manuel. 2001 *Historia del siglo XX chileno*. Sudamericana
- Díaz Nieva, José. 2014 “En torno a la erosión del Estado de Derecho. Las primeras medidas del gobierno de Salvador Allende: Entre el miedo y la polémica”, *Derecho Público Iberoamericano – Revista del Centro de Justicia Constitucional*, N° 5, octubre de 2014, pp. 173 -208.
- Díaz Nieva, José y Valdés Urrutia, Mario. 2015a “Jorge Prat y Acción Nacional (1963 -1966). La antesala del Partido Nacional”, *Cuadernos de Historia*, N° 43, diciembre 2015 pp. 83-108.
- Díaz Nieva, José y Valdés Urrutia, Mario, 2015b “Historia electoral de la provincia de Concepción en tiempos de la Unidad Popular”, Universidad del Bío - Bío, 35, 2015, pp. 121 – 146.
- Díaz Nieva, José. 2015 *Patria y Libertad El nacionalismo frente a la Unidad Popular*, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario.
- Encinas Aldapi, Hipólito. 1996. *Estado, clase obrera y sociedad civil: la Asamblea Popular de 1971*, La Paz. Punto Cero.
- Ferreira, Javo. 2005. “Enseñanzas de la Asamblea Popular de 1971”, *Palabra Obrera*, N° 9, septiembre de 2005. Sitio web: <http://lorci.org/spip.php?article103>
- Garcés, Mario, 1994. “Izquierda y movimiento popular: Viejas y nuevas tensiones de la política popular chilena”, *Proposiciones*, N° 24, Santiago.
- Gaudichaud, Franck. 2016. *Chile 1970 – 1973. Mil días que estremecieron al mundo. Poder popular, cordones industriales y socialismo durante el gobierno de Salvador Allende*. (Traducción de Claudia Marchant), Santiago, LOM.
- Goicovic, Igor. 2012. “El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y la irrupción de la lucha armada en Chile, 1965 – 1990”. En: Pablo Pozzi y Claudio Pérez (editores), *Historia oral e historia política. Izquierda y lucha armada en América Latina, 1960 – 1990*. Santiago, LOM. Pp. 159 – 190.
- Goicovic, Igor. 2016. *Trabajadores al poder. El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el proyecto revolucionario en Chile*, Concepción, Escaparate.
- Garcés, Joan. 1990. *Allende y la experiencia chilena: Las armas de la política*. Santiago, BAT.
- Jobet, Julio César. 1987. *Historia del Partido Socialista*, Santiago, Documentas.
- Leiva, Sebastián. 2010. *Revolución socialista y Poder Popular. Los casos del MIR y PRT-ERP 1970 – 1976*, Concepción,

Escaparate.

Lo Chávez, Damián. 2012. "Comunismo rupturista en Chile (1960 – 1970)", Santiago, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile.

Lora, Guillermo, 1972. *Bolivia: de la Asamblea Popular al golpe fascista*, Santiago, Impresora Bío Bío.

Meller, Patricio. 1996. *Un siglo de economía política chilena (1890 – 1990)*, Santiago, Andrés Bello.

Mercado Zavaleta, 1974. René *El Poder Dual*, México, Siglo XXI.

Monsálvez Araneda, Danny. 2006. "La Asamblea del Pueblo en Concepción. La expresión del Poder Popular". *Revista de Historia*, Universidad de Concepción, Año 16, volumen 16, N° 2. Pp. 37 – 58.

Monsálvez Araneda, Danny. 2014. *Los Bandos militares en Concepción y Talcahuano. Disciplina militar y disciplinamiento social*, Concepción, Escaparate.

Pinto Vallejos, Pinto (editor). 2005. *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*, Santiago, LOM.

Power, Margareth. 2008. *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964 – 1973*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Salazar, Gabriel. 2006. *La violencia política popular en las 'Grandes Alamedas'. La violencia en Chile 1947 – 1987 (Una perspectiva histórico popular)*, 2^a ed., Santiago, LOM.

Salazar, Gabriel, 2011. 2^a ed., *Conversaciones con Carlos Altamirano. Memorias críticas*. Debate.

Strengers, Jeroen. 1991. *La Asamblea Popular: Bolivia, 1971*, La Paz, Sistema de Documentación e Información Sindical.

Valdivia, Verónica; Álvarez, Rolando y Pinto, Julio. 2006. *Su revolución contra nuestra revolución Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet (1973 – 1981)*, Santiago, LOM.

Valdivia, Verónica. 2008. *Nacionales y gremialistas. El "parto" de la nueva derecha política chilena, 1964 – 1973*, Santiago, LOM.

Whelan, James. 1993. *Desde las cenizas. Vida, muerte y transfiguración de la democracia en Chile 1833 – 1988*, Santiago, Zig – Zag.

Winn, Peter. 2004. *Tejedores de la revolución*, Santiago, LOM.

Documentos

Diario de Sesiones del Senado, Legislatura Ordinaria.

Farías, Víctor, *La Izquierda chilena (1969 – 1973). Documentos para el estudio de su línea estratégica*. Berlín, Centro de Estudios Públicos, Tomo I. 2000.

Partido Nacional. *Fundamentos doctrinarios y programáticos*. Santiago, Impr. El Imparcial, 1967.

Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular. Santiago, 1969.

Programa del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, 15 de agosto de 1965.

Prensa

Crónica (C)

El Diario Color (EDC)

El Diario Ilustrado (EDI)

El Mercurio (EM)

El Sur (ES)

La Discusión (LD)

Patria y Libertad (PyL)

Punto Final (PF)

Qué Pasa (QP)

Tribuna (T)

Usos y percepciones de las tecnologías digitales en personas mayores. Limitaciones y beneficios para su calidad de vida.*

Uses and perceptions of digital technologies in elderly people. Limitations and benefits for their life quality

ANA RIVOIR**

MARIA JULIA MORALES***

ADRIANA CASAMAYOU****

* Este artículo se desprende de la investigación “Proyecto de capacitación e investigación acerca del uso de tabletas entre adultos mayores en Uruguay”. Proyecto conjunto entre ObservaTIC, Centros MEC y Samsung Electronic S.A. quien financió la propuesta.

** Observatorio de Tecnologías de la Información y la Comunicación (ObservaTIC) - Departamento de Sociología- Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de la República; Constituyente 1502 - Montevideo - Uruguay; ana.rivoir@cienciassociales.edu.uy

*** ObservaTIC - Departamento de Sociología - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de la República; Constituyente 1502 - Montevideo - Uruguay; mjmorgonz@gmail.com

**** ObservaTIC - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de la República; Constituyente 1502 - Montevideo - Uruguay; casamayouadriana@gmail.com

Resumen

El artículo aborda la discusión acerca del uso de las tecnologías digitales por parte de las personas mayores y cuáles son las limitaciones y los beneficios que tiene para mejorar su calidad de vida a partir de las dimensiones del modelo de Schalock y Verdugo (2009). Mediante entrevistas grupales a personas mayores, entrevistas en profundidad a docentes de alfabetización digital y observación de talleres, se discute cómo los enfoques sobre la vejez y el envejecimiento, se vinculan con la propensión al uso de las tecnologías y su influencia positiva en la calidad de vida de las personas mayores. Se concluye que hay una estrecha relación entre la visión sobre la vejez y el envejecimiento que predomine entre los formadores y las personas mayores y los procesos de uso de las tecnologías digitales. El enfoque tradicional sobre envejecimiento refuerza las barreras que impiden potenciar la mejora de la calidad de vida de las personas mayores a partir del uso de tecnologías digitales.

Palabras claves: Personas mayores, TIC, envejecimiento, calidad de vida.

Abstract

This article addresses the discussion about the use of digital technologies by older people, what are the limitations and the benefits it entails to improve their quality of life, taking as reference the dimensions of the Schalock and Verdugo model (2009). Based on data from group interviews with elderly people, in-depth interviews with digital literacy teachers and observation of workshops, we discuss how approaches to old

age and aging are linked to the propensity to use technologies and their positive influence on the life quality of the elderly. It is concluded that there is a close relationship between the vision on old age and aging that predominates among trainers and the elderly people involved in the processes of using digital technologies. The traditional approach to aging reinforces the barriers that hinder the improvement of life quality of the elderly based on the use of digital technologies.

Key words: Elderly people, ICT, aging, quality of life.

1. Introducción

El acelerado desarrollo tecnológico conjugado con el envejecimiento poblacional, ha colocado en el interés académico y de las políticas, preguntas acerca de la relación entre ambos fenómenos. La creciente influencia de las tecnologías digitales en la vida cotidiana, la cultura y la economía hace que cualquier sector, grupo social o persona que no acceda a los usos, quedará crecientemente excluido de los beneficios a los que se encuentran ligados oportunidades y servicios. (Castells 1996)

El proceso de envejecimiento de la población a nivel mundial, se constata también en Uruguay. En el contexto latinoamericano, el país asume una transición demográfica temprana y los resultados del Censo de 2011 indican que el 14% de la población es mayor de 64 años. La proporción actual de personas mayores da cuenta de una población envejecida. (Brunet y Márquez 2016). En este marco, parte de las políticas actuales así como servicios del ámbito privado comienzan a orientarse hacia este

sector importante y creciente de la población, apoyados en concepciones específicas de vejez y envejecimiento.

Tradicionalmente el envejecimiento ha sido considerado como un proceso de decadencia y negativo, tanto por los aspectos físicos como psicológicos conformando una construcción social que ha puesto énfasis en el deterioro y la pérdida de funciones. Más recientemente, se ha comenzado a analizar en su complejidad y es considerado como un proceso demográfico, biológico, cultural y social.

La visión dominante hasta hace poco se sustentaba en la situación de dependencia de esta población y más recientemente se refiere a la contribución económica de la misma. Se buscan interpretaciones alternativas que den más trascendencia a la multiplicidad de realidades que refieren también a lo cultural, social, entre otras. (Carr et al. 2015) El enfoque dentro la denominada gerontología crítica pone énfasis en el ejercicio de los derechos. (Berriel et al. 2011) Según el discurso dominante o las construcciones sociales sobre la vejez que se consoliden, se conformarán como barreras o como oportunidades para el desarrollo de las personas mayores y para el beneficio que puedan obtener de las tecnologías digitales.

Esas construcciones constituyen el marco en que se inscriben algunos conceptos que refieren a las formas deseables de envejecer y las condiciones que hacen a la calidad de vida de las personas mayores.

El concepto calidad de vida es complejo y multidimensional, abarcando diferentes condiciones según las culturas, el contexto socio-histórico, los colectivos y las personas.

Se considera también que el grado de bienestar subjetivo, la percepción de estar satisfecho con su vida, es un componente fundamental, que se combina con otro relacionado que incluye las condiciones objetivas para conformar los que se considera buena calidad de vida. (Schalock y Verdugo 2009)

Entre las dimensiones de análisis en relación a la calidad de vida propuestas por Schalock y Verdugo (2009), son relevantes para nuestro caso de las personas mayores la inclusión social, el desarrollo personal, las relaciones interpersonales, el bienestar emocional y la autodeterminación.

Existen también visiones diferentes sobre el vínculo de las personas mayores con las tecnologías digitales. En el enfoque tradicional, estas conforman un ámbito eminentemente juvenil, en tanto nativos digitales, mientras que las personas mayores serían advenedizos y con serias dificultades para su incorporación (Prensky 2010).

Asumir este enfoque encierra grandes peligros pues predisponde a vastos sectores de la población a la exclusión. Dado que gran parte de la actividad económica, política, social y cultural pasa por la mediación tecnológica, las limitaciones de acceso y uso, perjudican a las personas mayores, y atenta contra el ejercicio de sus derechos.

Las desigualdades en este campo aparecen en forma conjunta con el surgimiento y expansión de las tecnologías digitales. En un nivel más elemental en la brecha digital entre quienes acceden y quienes no acceden a las tecnologías. En un enfoque primario, se contemplaba fundamentalmente el acceso (Norris 2001).

Con posterioridad, se concibe la brecha digital como multidimensional al comprenderse su interacción con otras desigualdades sociales preexistentes. Esto hace que distintos grupos y sectores de la población estén excluidos los beneficios de su uso y se refuerzan los perjuicios de dicha exclusión. Se entiende así que el aprovechamiento y la apropiación son factores centrales para contribuir al bienestar y al desarrollo humano. (Rivoir 2013; DiMaggio et al. 2004; Selwyn 2004)

A medida que se expande el acceso y el uso, a partir de la difusión vía el mercado o de las políticas y acciones de inclusión digital, se pone más énfasis en el desarrollo de las habilidades y competencias, en tanto siguen marcando desigualdades entre los distintos sectores de la población (Pick 2015; Hargittai & Hinnant 2008; Van Dijk 2005).

Se constata que las desigualdades digitales han evolucionado en forma diferencial. Mientras existen vastos sectores de la población mundial que aún no cuentan con acceso a dispositivos ni a internet, en otros esta brecha básica prácticamente ha sido superada, aún así persisten desigualdades. Una de ellas es la llamada "brecha gris", que refiere a la exclusión experimentada por las personas mayores. En este sector la brecha digital está muy lejos de ser superada, aún en las sociedades de alto acceso. Esta población requiere de acciones específicas a partir de las políticas públicas o acciones de otra índole que promuevan y acompañen el proceso de adopción de la tecnología (Lüders y Bae 2017; Friemel 2016; Smith 2014; Hakkarainen 2012).

Entendidos como un sector dentro de los "excluidos digitales" o como "adoptantes

tardíos” la incorporación de las tecnologías digitales a su vida cotidiana aparece como una oportunidad para la integración social. (Agudo Prado et al 2012)

Varios antecedentes de investigación dan cuenta de los beneficios del uso, en el que el grupo objetivo debe hacer propias estas tecnologías e incorporarlas a la vida cotidiana según sus necesidades e intereses, lo que a su vez debe producir transformaciones concretas en su vida. Se trata de un proceso que puede asumir diferentes formas, ni lineal ni continuo y por tanto se refleja en trayectorias diversas. (Casamayou 2017)

Algunos autores (Llorente et al. 2015) señalan la ampliación de oportunidades informativas, comunicativas, transaccionales y de ocio. Estas oportunidades aprovechadas fomentan mayor autonomía de conocimiento, benefician el bienestar pues contribuyen a sus habilidades e incrementan su autoestima. Otros (Barrantes y Cozzubo 2015; Bosch 2015) destacan los beneficios del uso de Internet para los temas de salud, aprendizaje, niveles de actividad, entretenimiento y hobbies, noticias y actualidad, comunicación y para la resolución de actividades cotidianas.

También se vincula el uso a habilidades funcionales que le permiten valerse por sí mismos, mantenerse activos y acceder a servicios sociales. Favorecen las relaciones sociales y familiares así como las oportunidades culturales y de aprendizaje. (Abad 2014) Se ha encontrado que el uso de redes sociales en este grupo social, facilita el contacto con familiares y amigos y por tanto mantener el vínculo social que les brinda bienestar (Vilte et al. 2013) Se evidencian, asimismo, elementos psicosociales

en los que las personas que se autoperciben como jóvenes, activas, más audaces y con menos niveles de ansiedad ante la tecnologías son más propensos al uso de redes sociales. (Peral et al. 2015)

No obstante, existen estudios que relativizan los beneficios para esta población. Sostienen que no es posible afirmar que el acceso a las TIC determine un alto bienestar y destacan las diferencias en el medio rural y urbano. (Colombo et al 2015)

Los antecedentes dan cuenta, por otra parte, de evidentes obstáculos para el uso de las tecnologías digitales por parte de las personas mayores. En primer lugar, la diferenciación al interior del grupo etario, pues de 60 años en adelante las características de la población varían y se constata que disminuye progresiva e intensamente el acceso a mayor edad (Abad 2014). Por otro lado, la fragmentación al interior de este grupo poblacional es igual a la brecha digital de la población en su conjunto y algunas específicas. Abad (2014) y Colombo et al. (2015) encuentran que la situación económica, la experiencia profesional, los lazos sociales y relación familiar, los intereses personales y el entorno vital e incluso la organización espacial del hogar, son factores que influyen en la predisposición al uso de este sector de la población.

Problemas y limitaciones físicas relacionadas a la edad, las características específicas de los dispositivos, pensadas para otro usuario, barreras actitudinales de las personas mayores, falta de apoyo en la formación y las dificultades económicas para la adquisición de dispositivos o servicios, son algunas otras barreras encontradas (Luque 2007). La inadecuación

para las personas mayores de los productos y servicios que se ofrecen, es un obstáculo y limitante para el uso que específicamente ha sido señalada por otros estudios (Gonzalez-Oñate et al. 2015).

Friemel (2016) concuerda con estos factores y añade que no encuentra diferencias de género. Sin embargo, otros dan cuenta de la desventaja que tienen las mujeres mayores para el acceso y el uso, así como dificultades motivacionales cuando tienen bajo nivel educativo. (Casado et al. 2015; Agudo et al. 2012) La implementación de metodologías de aprendizaje específicas, tendientes a reforzar la confianza y empoderamiento han resultado ventajosas y demostrado cambios significativos en la vida de las mujeres (Del Prete et al. 2013).

La percepción de que el uso de computadoras y de internet es inútil, que sea visto como algo peligroso, que amenaza la libertad y el estilo de vida llevado adelante hasta el momento, así como la salud y la seguridad, y crea diferencias entre los que usan y no usan, es constatado por Hakkarainen (2012) en un estudio a no usuarios finlandeses del medio rural. Su historia de vida, identidad e intereses limitan las motivaciones y la capacidad de aceptar y usar las TIC. Concluye por lo tanto, que hay que cuidar que sea un factor excluyente de los beneficios sociales y derechos de estas personas.

Sourbati (2009) señala que las desigualdades están marcadas por una diferenciación cultural, pues encuentra personas mayores que no son usuarios y que perciben las redes como una forma “no real” y su forma preferida de comunicación. Su voluntad de involucrarse no es por motivación o interés sino para evitar quedar afuera de las formas de comunicación

de su entorno afectivo (amistades y familia), para no quedar excluidos del entorno social que es importante para ellos.

Otra serie de estudios dan cuenta de factores que favorecen los usos y el aprendizaje en la población de personas mayores. En el marco de instancias de formación para el uso, se registra como factor importante que rompen con los prejuicios sobre esta etapa de la vida y la incapacidad de las personas mayores para usar las TIC. Aldana, García y Jacobo (2012) demuestran que adecuando los tiempos, espacios y el acompañamiento, se logra que desarrollen confianza en sí mismos, motivación e interés. Emerge también la importancia que tienen los mediadores, sean del ámbito formal como es el caso de los profesionales a cargo de cursos o talleres (Luque 2007), o del aprendizaje intergeneracional (Aldana et al. 2012).

La influencia de la pareja como estímulo para el uso parece no ser tan lineal pues otros estudios demuestran que en algunos casos funciona como un asistente, que de alguna forma frena la necesidad de uso de la otra parte (Friemel 2016). Otros estudios encuentran también que convivir con la pareja fomenta la intensidad en el uso, pero no en la decisión inicial de acceder a la red. A su vez, la presencia de niños y jóvenes en el hogar muestra ser favorable para la iniciación en el uso pero no para la intensificación del mismo (Luque 2007). Barrantes et al. (2015) comprueban el aprendizaje intergeneracional en el vínculo entre menores de edad y personas mayores dentro del hogar. Confirman el incremento del uso de Internet cuando conviven otras personas mayores.

Sánchez et al. (2015) indican la importancia de que el aprendizaje sea recíproco y demuestran

que esto ocurre en los casos en que mejoran los procesos. Concluyen que deben buscarse las metodologías de co-aprendizaje intergeneracional en el que ambas generaciones involucradas aprenden algo de la interacción.

La investigación que aquí presentamos permitió ahondar en los usos de tecnologías digitales y los discursos de las personas mayores sobre los mismos. Sobre todo en torno a los beneficios percibidos en su calidad de vida, los facilitadores y los obstáculos que identifican.

2. Método

Este estudio fue realizado durante el 2016 en Uruguay con el objetivo de generar conocimiento sobre la brecha generacional y la brecha gris. Con sus resultados se tenía la expectativa de contribuir a la implementación de políticas públicas que estaban en curso, orientadas a brindar acceso a las personas mayores de menores ingresos otorgándole tabletas y conexión a internet mediante el plan Ibirapitá¹.

Se plantearon seis objetivos específicos a saber: a) Analizar el impacto del aprendizaje de tecnologías tabletas en el entorno de una política pública (propuesta educativa de alfabetización digital) en comparación con el aprendizaje informal entre las personas mayores; b) Analizar el impacto de la incorporación de tecnología en el bienestar de las personas mayores; c) Identificar diferencias en el proceso de aprendizaje de uso de PCs y tabletas; d) Identificar barreras y ventajas de del uso de tabletas entre personas mayores y e) Explorar intereses de las personas mayores acerca del uso de las tabletas.

Se optó por un diseño cualitativo y se aplicaron las técnicas de observación, entrevistas en profundidad y grupales.

La observación fue realizada en los talleres de alfabetización digital de los Centros del Ministerio de Educación y Cultura (Centros MEC) dirigidos a personas mayores. Para abordar dicha tarea se realizaron actividades para la selección, concreción e implementación de los mismos en forma conjunta con el equipo de Centros MEC.

Se elaboraron las pautas para la observación, que buscaban registrar en el transcurso de los talleres (2hs 30" aproximadamente cada uno) las interacciones entre docente y participantes, y entre participantes entre sí. Registrar la actitud asumida frente a los dispositivos tecnológicos y frente al aprendizaje, dificultades y/u obstáculos en el proceso, utilización del dispositivo, preferencias para el uso y expectativas.

Se realizó esta observación a lo largo de tres instancias decisivas en los grupos de acuerdo al avance en los contenidos, al comienzo del ciclo de 12 a 14 talleres, en mitad de este ciclo al realizar el repaso y al finalizar los mismos. Se registró a través de un observador (asistente de investigación) mediante notas y audio, en algunos casos se tomaron fotografías. Esta información fue luego sistematizada de acuerdo dimensiones abordadas para el análisis. Se aplicó esta técnica a 5 talleres, en las 3 instancias mencionadas, realizados en los Centros MEC de: Tres Cruces de Montevideo (capital del país) en los cursos Básico y Avanzado, en la localidad de Chapicuy en el departamento de Paysandú (interior urbano, pequeña localidad) en los cursos Básico y Avanzado y en la ciudad de Maldonado (interior urbano, gran localidad)

en el departamento del mismo nombre, en el curso de Avanzado.

Las otras técnicas utilizadas fueron la entrevista en profundidad y las entrevistas grupales, a través de ellas el investigador “busca encontrar lo que es importante y significativo en la mente de los informantes, sus significados, perspectivas e interpretaciones, el modo en que ellos ven, clasifican y experimentan su propio mundo” (Ruiz J. 2012: 166)

Se entrevistó a los 3 docentes encargados del dictado de cursos de Centros MEC en los grupos de personas mayores de los centros anteriormente mencionados. Estas entrevistas semi-estructuradas buscaron entender el proceso de aprendizaje de las personas mayores, sus dificultades y/u obstáculos, los facilitadores, la actitud ante el aprendizaje desde la percepción del docente.

Las entrevistas grupales se realizaron en los 5 grupos de personas mayores, que conformaron esta experiencia. Concurrieron entre 7 y 10 personas a cada entrevista, lo que permitió fluidez en el diálogo y profundidad. Siendo registradas en 3 de los casos por un asistente de investigación y en los otros 2 por 2 asistentes de investigación, mediante audio, notas y fotografía. El espacio utilizado para realizarlas fue el mismo utilizado para los talleres.

Para este artículo se ha puesto énfasis en los resultados referidos a la apropiación de las TIC en relación con su calidad de vida, interpretando los discursos en base al modelo de Schalock y Verdugo (2009), que involucra las siguientes dimensiones: Bienestar físico (Salud, actividades de vida diaria, atención sanitaria, ocio) Bienestar emocional (Satisfacción, autoconcepto,

ausencia de estrés), Relaciones interpersonales (Interacciones, relaciones, apoyo), Inclusión social (Integración y participación en la comunidad, roles comunitarios, apoyos sociales), Desarrollo personal (Educación, competencia personal, desempeño), Bienestar material (Estatus económico, empleo, vivienda), Autodeterminación (Autonomía, metas/valores personales, elecciones) y Derechos (Derechos humanos, Derechos legales), aunque como veremos a continuación en los resultados no todas fueron incluidas en el análisis de esta investigación.

3. Resultados

En este apartado daremos cuenta del análisis de discursos de las personas mayores en torno a algunas de las dimensiones del modelo Schalock y Verdugo (2009) sobre calidad de vida y su relación con el uso de tecnología a los efectos de poder establecer vínculos entre estos dos ámbitos. Se incluyen en este análisis todas las dimensiones del modelo planteado.

En el análisis se sistematiza la información de acuerdo a estas dimensiones particulares y la relación entre ellas en los hallazgos. Se presentan en cuadros la transcripción de parte de los discursos de las personas mayores, recogidos durante las instancias de observación y de las entrevistas grupales.

3.1 Inclusión social: integración y participación en la comunidad

Como hemos mencionado anteriormente el acceso y uso diferenciado de las tecnologías digitales por la población de personas mayores, encierra el peligro de quedar excluidos de la

sociedad contemporánea y atenta contra el ejercicio de sus derechos.

En el presente estudio, las variables de la dimensión calidad de vida de Schalock y Verdugo están muy relacionadas. La inclusión social, aparece desde diferentes perspectivas y a diferentes niveles. En un sentido amplio refieren a la inclusión en una sociedad con TIC en todos los ámbitos, en que las personas que no las integran en su vida se sienten excluidas.

Tabla 1. Inclusión social y tecnologías de la información y la comunicación

"Uno se queda en el tiempo, si no aprende un poco de tecnología, es como que uno se queda como analfabeto."
"La tecnología me interesa muchísimo, al principio me negué totalmente, pero si te quedás... pienso que es estar conectada con el mundo y con todas las demás personas."
Se mezcla el convencimiento de que "deben" acercarse a las TIC con el asombro de verse en esta situación "A la edad de nosotros, yo nomás no pensaba nunca en la vida, ¿cómo iba a soñar yo estar sentado acá con esto?"
Algunas personas plantean la urgencia por acompañarse a la época: "Es ahora, no mañana, la tecnología."
"El nieto andaba entusiasmado, yo dije voy a tener que aprender yo también"

3.2 Inclusión social: integración y relaciones interpersonales

Se perciben incluidos en la sociedad desde la valoración que hacen de sus usos, la información para ellos es muy relevante. Estar pendientes del acontecer diario a nivel nacional, regional y mundial, de la familia y de sus relaciones interpersonales, a través de las redes sociales, trascendiendo el tiempo y el espacio. Para un uso en las relaciones geográficamente cercanas que mantienen.

Se han recuperado o revitalizado las relaciones cercanas con hijos y nietos a través de las redes sociales virtuales.

Se menciona como positivo para este grupo de personas la facilidad en la comunicación, sin representar un costo elevado económico en las llamadas a distancia, por ejemplo. Vivido o proyectado, está presente la relevancia y valoración positiva, ya sea en los grupos o los talleres avanzados o para principiantes.

En muchos casos, participan como espectadores, sin hacerse visibles. Sienten que ver las fotos en las redes o leer los comentarios les permite "chusmear" o "estar al tanto" sin molestar a los más jóvenes. En cierto modo, esa actitud más pasiva estaría relacionada con la disminución en el valor de la comunicación virtual, planteada en algunos casos como solución posible pero no deseable a las dificultades para la comunicación presencial o por canales más personales. Por otro lado, manifiestan nostalgia por prácticas sociales fundamentales en otros períodos de su vida y que consideran se están perdiendo.

Tabla 2. Información y comunicación

“Leer el diario, noticias” aparece en casi todas las personas como una de las principales utilidades, tanto en los que ya eran usuarios como en los principiantes.”
Ese “estar en el mundo” por enterarse de lo que pasa a nivel local, regional y mundial
“Pienso que es estar conectada con el mundo y con todas las demás personas, tengo una familia amiga en España y parece mentira que e s t é escribiendo en un teléfono y enseguida me estén contestando, estas amigas de España.”
“Me manda fotos y videos un hijo que vive en Ibiza, los recibo y los veo. Realizar videollamadas es como estar más cerca...”
“Para estar entre todos (se refiere a hijos y nietos), mi hijo de pronto se unía y hablaban, y yo entonces dije: no, yo también quiero...”

Tabla 3. Formas de comunicación novedosa

“Uno trata de avanzar, conectarse con la gente sino directamente de otra forma. Si no hay posibilidades por lo lejano o por los horarios, este es un medio directo”
“Si no aprendo un poquito de tecnología, por más que sean lindas las cartas, ir a saludar en los cumpleaños, que todo eso se está dejando...”

3.3 Inclusión social y Relaciones intergeneracionales

En el discurso de las personas mayores aparecen, inevitablemente, las dificultades que enfrentan en comparación con la facilidad que tienen los jóvenes. Refieren entonces a diferencias atribuidas tanto a las características generales de las nuevas generaciones, como a la falta de oportunidades para acercarse a estas tecnologías en sus propias vidas.

Tabla 4. Las diferencias generacionales

“Las generaciones éstas ya vienen para esto”
“A la edad de nosotros, yo nomás no pensaba nunca en la vida, ¿cómo iba a soñar yo estar sentado acá con esto?”
“Hoy en día los tractoreros, o en las ordeñadoras, todos tienen algo de esto, pero nosotros no...”

En este mismo discurso señalan a los jóvenes como “enseñante” en procesos de adopción de tecnología. Implica una inversión de roles ya señalada reiteradamente por distintos autores, que se da no sólo a nivel familiar sino también en instituciones educativas. En este caso señalan a los hijos y especialmente los nietos que los orientan, pero sobre todo los auxilian en procesos concretos en que “se pierden” o como dicen: “no sé qué toqué”.

El apoyo de familiares otorga seguridad que les permite atreverse a iniciar un proceso de

adopción de tecnología. Les anima a explorar, sobreponiéndose al miedo a “hacer las cosas mal”, “tocar algo que no debía” o “romper”.

Tabla 5. Los apoyos

“Meto la pata y llamo a mi nieto.”
“¡Los nietos son los que nos salvan!”
“Un miedo (a) tocar la computadora. Mi hijo me dijo: vos tocala tranquila, tengo todo respaldado. ¡Yo no sabía ni de qué me estaba hablando”

Ese apoyo, valorado por todos, presenta dos inconvenientes principales, relacionados entre sí. Por un lado, la falta de tiempo de los familiares y por otro, la sensación de falta de empatía, reflejada en impaciencia o en explicaciones que no sienten que estén a su alcance.

Muchas personas relatan que la impaciencia lleva a los familiares-apoyo a ejecutar ellos mismos los procesos en el afán de solucionar el problema, sin tener en cuenta la sensación de incapacidad que producen en el otro. Más allá de frustraciones, se destaca el afán de superación de quienes no se conforman con la solución puntual de un problema sino que los ven como oportunidades de superación.

Tabla 6. Apoyo de los jóvenes

“En mi casa somos solo 2 personas mayores, entonces... a veces viene mi nieto, pero vive lejos, y mi hija que vive cerca pero está muy ocupada, da unas pautas y nada más...”
“Hay que estar a la altura para pescarles, porque si no es feo...”
“La juventud es raro que explique, ¡hacén las cosas pero no te explican! Inclusive en los cajeros, lo hacen tan rápido que uno no aprende, ¡y yo quiero aprender todo!”

En contraposición a esta percepción en referencia a los apoyos familiares, los participantes de los talleres destacan la realización del mismo para superar las deficiencias de ese respaldo. En particular, destacan la paciencia de los docentes para atender sus inquietudes, darles tiempo y volver a explicar temas ya tratados.

Los entrevistados valoran ese espacio específico de atención, donde se sienten todos en igualdad de condiciones, “todos en la misma”. Los avances les facilitan a posteriori y en otros ámbitos, la comunicación con las personas más jóvenes que les brindan atención y que los quieren ayudar pero a veces no lo logran de la mejor forma.

Sesienten allí en pleno derecho a preguntar, pedir ayuda, solicitar explicaciones reiteradamente, sabiendo que el docente tiene ese rol y que los otros participantes están en una situación parecida. El reconocimiento a la labor de los docentes constituye un indicador de las

dificultades que viven con otros apoyos: “Yo le admiro la paciencia que tuvo (la docente)”. La explicación a esta percepción que dan los docentes, hace referencia a las estrategias empleadas durante los talleres. Buscan la flexibilidad para combinar las guías de trabajo con la atención a los intereses personales de los participantes, teniendo en cuenta la importancia de la motivación.

Otro aspecto que destacan es el intercambio entre pares. Se sienten más comprendidos y seguros y obtienen satisfacción de apoyarse mutuamente. Así se fortalecen para poder después pedir ayuda pues adquieren una base que los acerca a los jóvenes. Reconocen que se sienten en inferioridad de condiciones pero consideran que deben ser respetados en su condición de personas “de otra época”. Han tenido escasas oportunidades de acceso a tecnologías digitales, con una cultura diferente. Algunos de ellos se animan a plantearlo casi como reivindicación.

Tabla 7. Seguridad y autoestima

“Teniendo (por sabiendo) algo y alguien después en casa que le vaya enseñando ya es otra cosa...”
“...vergüenza no tenemos que tener!”

3.4 Relaciones interpersonales, Bienestar emocional y Derechos

En relación a las dimensiones de calidad de vida y en cierta forma en contradicción con las situaciones conflictivas descritas aparecen con

muchas fuerza elementos que corresponden a tres de las dimensiones: Bienestar emocional, Desarrollo Personal y Autonomía.

Muchas intervenciones apuntan a condiciones personales, satisfacción y autoconcepto, indicadores de Bienestar emocional. Varios relacionan su interés por integrarse al mundo digital con características personales como la curiosidad y el afán de superación, que los llevaron a desarrollar procesos de aprendizaje en todo su ciclo vital; en algunos relatos podemos identificar elementos que interpelan la visión de la vejez como etapa del ciclo vital caracterizada por la desvinculación y la pasividad.

Tabla 8. Superación y motivación

“Siempre me gustó todo, hice de todo” (menciona cursos desde su juventud en Academias Pitman)
“Trato de mantenerme aprendiendo”
“Por suerte tenemos inquietudes de aprender”
“Hay gente que dice a esta edad para qué, y a mí ¡me fascina!”

Sobre esas condiciones personales se apoya el esfuerzo que significa afrontar este desafío. Se justifica con las satisfacciones que obtienen durante el proceso y en los resultados. Se deslumbran ante las posibilidades que les brinda Internet.

Tabla 9. Posibilidades y entusiasmo

“¡Cantas cosas, es una maravilla!”
“Yo soy la loca de la internet, estoy aprendiendo, me olvido (pero) siempre trato de mantenerme aprendiendo.”

Los logros se destacan especialmente en función de las dificultades a las que se enfrentan. Se fortalece la confianza en sí mismos que permite mantener expectativas de autonomía y desarrollo personal.

Perciben un beneficio en el desafío para el uso de las TIC por exigirles un esfuerzo cognitivo que les permite seguir creciendo personalmente a pesar de la edad.

Uno de los objetivos principales para mantenerse activos, está relacionado con la autodeterminación y la autonomía. Tal como se evidencia en las metas que reflejan los usos proyectados.

Tabla 10. Desafíos y motivaciones

“Nos frustramos pero seguimos adelante”
“Además me gusta porque me obliga”
“Agilitar la mente y no quedarse”
“Dejamos de trabajar pero la mente no tiene por qué quedarse”

El “no quedarse” aparece reiteradamente y siempre relacionado a poder seguir siendo independiente. En algunos casos se proyectan usos concretos para no “cargar” a los familiares: “aprender a pagar las cuentas por Internet que ahora lo hace mi hija”.

Sin embargo, la realización de operaciones que impliquen manejo de dinero a casi todos les produce desconfianza, aunque saben que sus familiares las realizan.

Manifiestan su derecho a decidir qué usos darle a la tecnología, expresan sus miedos o desconfianza y resistencia no sólo en cuanto a posibles perjuicios económicos sino también en cuanto a la seguridad y protección de datos personales, en especial en el uso de las redes sociales.

Tabla 11. Desconfianza e inseguridad

“Son cosas delicadas, a veces son para averiguar de las personas. Por ejemplo para mi nieto que busca trabajo por Internet averiguan para saber si les puede servir, sacan evaluaciones ...”
“No solo por encuestas telefónicas, también por Internet. Es como una cadena, una telaraña, redes para todos lados y se van enredando.”
“Son cosas delicadas, a veces son para averiguar de las personas”
“Hay muchas cosas que no podes hacer un debate por ahí. Cuando ponen algo que estoy de acuerdo o no en política, no cliqueo ni nada, no le doy mi opinión, ni a favor, ni en contra”

A pesar de ello, al formar un grupo cerrado con los participantes en los talleres no tienen reparos en manifestarse y cuentan que les resultó muy divertido mandarse mensajes y “chusmear”.

Entre las personas que viven solas y ya usaban redes sociales se valora mucho lo que ofrecen las redes para combatir la soledad, y relatan cómo al conectarse pierden la noción del tiempo y de la hora: “lo uso muchísimo, a veces que no puedo dormir a las 4 de la mañana estoy...”

Otra de las variables Desarrollo Personal se encuentra muy presente y se relaciona con los avances en su desempeño. Se sienten más competentes para estar integrados a la sociedad, plantearse nuevas metas y lograr aprendizajes en áreas de su interés. En ese sentido, expresan por ejemplo proyectos de realización de cursos virtuales, de enriquecimiento cultural y de expresión personal.

Tabla 12. Usos y objetivos

“Quiero hacer un curso de guitarra por Internet, la tengo, siempre quise y no pude aprender”
“Busco en la internet todo lo que me gusta. Viajo de lo lindo sin gastar.”
“Me gusta escribir todo lo que pienso”

3.5 Bienestar Físico y Emocional

Asimismo, los usos reales y proyectados se relacionan significativamente con el Bienestar, tanto emocional como físico. La satisfacción y el

disfrute aparecen frecuentemente, con un peso importante del ocio y las actividades cotidianas. En algunos casos, ocio con un significado predominantemente lúdico, pero en la gran mayoría implica la búsqueda de información de acuerdo a sus intereses y acceso a contenidos, libros, películas que puedan disfrutar desde su hogar.

Acceder a tutoriales e información para desarrollar sus actividades preferidas es un uso muy valorado, lo virtual constituye un recurso importantísimo para enriquecer la cotidianidad.

Tabla 13. Ocio y entretenimiento

“Vivir las horas pero disfrutarlas, ¡es una manera de disfrutarlas!”
“A mí denme juegos, muchos juegos, me encanta”
“Algo que me gusta, leo a ver si es cierto”
“Ver la novela si me perdí un capítulo”
“Buscar libros para leer”
“Ver videos en Youtube de programas de antes”
“Informarse y buscar cosas de artesanía que se lo explica bastante bien”
“Buscar recetas nuevas”
“Ver videos de crochet y otro tejidos”

Algunas aplicaciones específicas que conocieron en los talleres los entusiasman.

Tabla 14. Aplicaciones específicas

"Google Maps me dijo en casa por dónde ir, ¡qué maravilla!"
"Es increíble que puedas averiguar por internet los km de distancia, las zonas por donde que te lleva, lo que sale el pasaje...!"

Las posibilidades que brinda Internet en cuanto a la realización de trámites y gestiones en línea no es aún muy utilizada pero despierta mucho interés. Cuando alguien del grupo relata haber realizado alguno, todos escuchan con atención y manifiestan el propósito de incorporarlo a sus prácticas.

Tabla 15. Trámites y gestiones

"Entro a Antel, sé lo que debo, lo que tengo que pagar."
"Hice un reclamo por Internet con la tablet por Internet , me avisaron que lo recibieron y todo"
"Me conecto con la mutualista"
"Quiero aprender a sacar hora"

Los temas de salud aparecen frecuentemente como motivos de búsqueda. Más presentes en las mujeres y en general relacionados con la propia salud o de los familiares: "Si siento algún síntoma busco, aunque digan que no todo es cierto".

Se observa que esas búsquedas están orientadas fundamentalmente a tratamientos o terapias complementarias y alternativas a la medicina tradicional. En general el criterio es buscar sobre "medicina natural".

3.6 Bienestar material

La construcción de significado de uso de TIC en relación a la dimensión Bienestar material se da principalmente en relación a otros y no a sí mismos. Se relaciona fuertemente con el trabajo, al estar la mayoría de los participantes jubilados solamente se menciona en cuanto a la reducción de algunos gastos o las posibilidades del comercio electrónico, que, como ya se señaló, en general no les resulta confiable.

En relación al trabajo, una de las excepciones es un mecánico que relata que empezó a trabajar en la época de los Ford T: "hace más de 50 años que trabajo de electricista (mecánica), ahora los encendidos son todos eléctricos, sin embargo, puedo entrar a programas para informarme mejor de lo que trabajo, una forma más fácil de localizar los defectos"

La visión sobre las posibilidades de comprar y vender por Internet está clara para muchos: "para comprar algo en Montevideo por Internet, sentado en su casa hace un negocio". Sin embargo, la desconfianza que les inspiran esas transacciones se evidencian en que algunos

averiguan precios por esta vía pero no concretan operaciones. El principal aporte al bienestar material lo significan en relación a la reducción de gastos para las comunicaciones, como ya fue señalado.

Tabla 16. Bienestar material

“Yo he averiguado en mercado libre precios de cosas, no me animo a comprar, no lo manejo muy bien, te puede pasar alguna cosa.”

“Dar el número de tarjeta, ¡ni loca!”

4. La visión de los coordinadores

Hasta ahora hemos repasado la perspectiva de las personas mayores en cuanto a los usos de Internet y sus aplicaciones y cómo ello impacta en su vida cotidiana en las dimensiones de calidad de vida, en forma amplia a su inclusión/exclusión de la sociedad en la que viven.

De la visión de los docentes sobre las personas mayores participantes de los talleres de alfabetización digital, se desprenden también asociaciones con las dimensiones de calidad de vida.

Coincide su visión con la autopercepción de los participantes, a quienes describen como personas sociables, inquietas y con una vida social activa, características relacionadas con la inclusión social y el desarrollo personal.

Las observaciones de los docentes acerca de las motivaciones, intereses, objetivos y dificultades en los participantes en el curso son

similares. Señalan que estas personas mayores en general han tenido escasas posibilidades de formación, de aprendizajes colectivos y acceso a tecnologías digitales, pero que valoran las nuevas formas de comunicación. Tienen gran interés por comprender estas tecnologías y un afán por manejarse con autonomía, “sin molestar” a nadie en oposición a solicitar ayuda a familiares “ocupados”.

Puede identificarse en estas expresiones interés y avances tanto en la dimensión instrumental como en la de construcción de sentido de la apropiación. Llegan por tanto motivados y con una actitud positiva hacia el aprendizaje, lo que se considera relevante más allá de la edad de los participantes. Observan que en algunos casos toma relevancia el preconcepto de que los adultos mayores no pueden aprender o lo hacen con dificultad.

Destacan que la usabilidad y los usos que perciben de familiares y/o amigos, la percepción frente al crecimiento personal, y “que su entorno social los apoye” se convierten en fuertes motivadores para iniciarse y perfeccionarse en el uso de las tecnologías.

5. Conclusiones

En los resultados presentados se observa que conviven enfoques distintos sobre la vejez y el envejecimiento. En algunos momentos del discurso de las personas mayores el enfoque tradicional sobre envejecimiento hace reales barreras que impiden visualizar las potencialidades o facilidades que puede acarrear para la mejora de la calidad de vida de las personas mayores el uso de tecnologías digitales.

Se enmarcan en la percepción de la diferencia con generaciones de nietos o hijos, que usan más fluidamente las tecnologías digitales. En la percepción de estar fuera de época y en menor medida en la nostalgia por formas de comunicación que han dejado de ser frecuentemente utilizadas. Se trata de discursos que refuerzan la construcción social que enfatiza en el deterioro y la pérdida de funciones de las personas mayores según nos advertían Berriel et al (2011). Es recogido en algunos pasajes de las entrevistas, y se trasladan a los usos de Internet como barreras o dificultades.

En la observación, en los discursos de los profesores y de las propias personas mayores se advierte una predisposición más activa y consciente en cuanto a sus limitaciones y la forma de afrontarlas. Buscan a través de la experimentación en el uso de Internet los beneficios que impacten en sus decisiones, sus acciones y por consiguiente en la mejora de su calidad de vida.

Esta segunda visión, coexistente con la tradicional, asume el fenómeno del envejecimiento como un proceso más complejo y pone énfasis en el ejercicio de los derechos de las personas mayores.

Las personas mayores perciben que en algunos ámbitos de la vida cotidiana pueden, a través del uso de las tecnologías digitales, mejorar su calidad de vida. El uso de éstas puede facilitar la comunicación, revitalizando las relaciones interpersonales, provocando el desarrollo personal y la autonomía a través de la superación de los desafíos que el uso de éstas les plantean.

Algunos usos son incipientes como las transacciones económicas debido a cierta

desconfianza y falta de transparencia para las personas mayores que perciben. La búsqueda de información de interés, de alternativas médicas e incluso de gestión con los prestadores de salud es valorada como positivo. Por otra parte, lo entienden como una forma de facilitar su autonomía respecto de sus hijos que anteriormente se encargaban de estas tareas. Esto incrementa claramente su satisfacción y mejora su bienestar emocional.

La autopercepción de encontrarse a gusto con su vida, de mayor autonomía que facilita dejar de lado, al menos parcialmente, la dependencia de otros (hijo, nieto), produce incremento del bienestar emocional tanto como la revitalización de las relaciones interpersonales. Todo impacta directamente en el desarrollo personal y la autodeterminación y favorece una actitud más activa y consciente de las personas mayores. Según se evidencia permite superar barreras y buscar la inclusión en la sociedad actual.

El estudio permitió relativizar el rol de las generaciones más jóvenes (hijos y nietos) como facilitadores. Por razones de disponibilidad o falta de paciencia o tiempo, estos no resultan acompañantes favorecedores del aprendizaje. Tienden a resolver el problema y no a colaborar con el aprendizaje. En cambio los formadores en los talleres, emergen como un apoyo más ajustado a las necesidades y tiempos de las personas mayores y en contextos más adecuados para su desarrollo.

Se confirma como lo indican los distintos estudios (Aldana et al. 2012), la complejidad que asume el contexto de aprendizaje y estímulo para el uso de tecnologías por parte de las personas mayores. Por un lado, la pareja a veces resulta un sustituto del uso propio o

asistente, y por lo tanto tampoco favorece la autonomía. Por otro lado, como ya fue señalado por Friemel (2016) el estímulo inicial puede ser favorecido por parte de los más jóvenes, pero no se sostiene en el tiempo en términos de ayudar a la inclusión digital autónoma. Es así que más allá de la correlación encontrada por Luque (2007) o Barrantes y otros (2015), el aprendizaje intergeneracional no debe darse por sentado. Por el contrario, parece recurrente el hecho de que genera complejo de inferioridad y sensación del acceso a las tecnologías como algo inalcanzable para los mayores.

La investigación nos permite concluir que, como mencionan Agudo Prado, Fombona y Pascual (2012), la incorporación de las TIC en la vida cotidiana de estas personas mayores aparece como una oportunidad para la integración social. Coincide con lo encontrado por Llorente, Viñaraz y Sánchez (2015), su autoestima y las habilidades personales se incrementan al aprovechar las personas mayores las oportunidades informativas, comunicativas y de ocio. Asimismo, reafirma los encontrado por Barrantes y Cozzubo (2015), Bosch (2015) y Abad (2014) en relación a que las personas mayores hacen uso de las oportunidades en provecho de temas relacionados con la salud y el aprendizaje constante.

Asimismo, lo encontrado es coincidente con los hallazgos de Vilte et al (2013) en relación al bienestar social y su percepción de incremento como respuesta al uso de redes sociales

virtuales como facilitadores del contacto con familiares y amigos, es decir, incremento del vínculo social.

Por último, cabe destacar que aún cuando todas estas virtudes, beneficios y valoraciones positivas son encontrados, también se evidencia en los discursos, la valoración inicial de que el acceso a las tecnologías es inalcanzable por tratarse de un ámbito de los jóvenes. De todas formas, se constata también la importancia de la adecuación del dispositivo y los servicios que se brindan a esta etapa de la vida y sus necesidades. En esos casos esta ruptura generacional no es tal sino que se revierte y los adultos valoran sus procesos de autonomía y su capacidad para lograr la inclusión digital y sus beneficios.

En síntesis, a partir de los hallazgos encontrados, se puede sostener que es posible beneficiar a las personas mayores en la mejora de su calidad de vida introduciéndolos en el uso de las tecnologías digitales. Para ello es necesario apoyo que contribuya no solo a la adquisición de habilidades para el uso, sino que revierta la creencia de que hay una brecha generacional en las posibilidades de uso. Para ello, las formas del apoyo, las metodologías utilizadas, deben ser adecuadas a esta población y los dispositivos y las aplicaciones ajustadas a sus capacidades y sus necesidades. Explorar con más detalle estos mecanismos y dinámicas debiera ser objeto de futuras investigaciones para alimentar las definiciones de las políticas e iniciativas de inclusión digital.

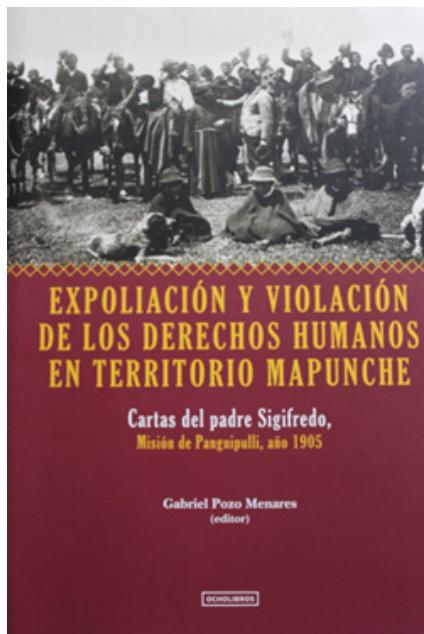
Bibliografía

- Abad, L. 2014. Diseño de programas de e-inclusión para alfabetización mediática de personas mayores. *Comunicar*, nº 42, v. XXI. *Revista Científica de Educomunicación*; ISSN: 1134-3478; páginas 173-180.
- Agudo, S., Pascual, M.A., & Fombona, J. 2012. Usos de las herramientas digitales entre las personas mayores. *Comunicar*, 39, 193- 201. DOI: <http://dx.doi.org/10.3916/C39-2012-03-10>
- Aldana, G. L. García y A. Jacobo 2012. Las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) como alternativa para la estimulación de los procesos cognitivos en la vejez. *Revista de Investigación Educativa* 14. Enero-junio, 2012 | ISSN 1870-5308.
- Barrantes R. y A. Cozzubo 2015. *Edad para aprender, edad para enseñar: el rol del aprendizaje intergeneracional intrahogar en el uso de la internet por parte de los adultos mayores en Latinoamérica*. Lima, Departamento de Economía, 2015. (Documento de Trabajo 411)
- Berriel F, R. Pérez y S. Rodríguez 2011. *Vejez y envejecimiento en Uruguay. Fundamentos diagnósticos para la acción*. Ministerio de Desarrollo Social, Montevideo.
- Bosch, T. y B. Currin 2015. Usos y gratificaciones de los ordenadores en personas mayores en Sudáfrica. *Comunicar*, nº 45, v. XXIII, 2015 | *Revista Científica de Educomunicación* | ISSN: 1134-3478; e-ISSN: 1988-3293 www.revistacomunicar.com | www.comunicarjournal.com
- Brunet, N. y C. Márquez. 2016. Fascículo 7 Envejecimiento y personas mayores en Uruguay. *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad en Uruguay*. Instituto Nacional de Estadística, Programa de Población de la Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Economía de la Facultad de Ciencias Económicas y de Administración, Inmayores - Ministerio de Desarrollo Social Oficina de Planeamiento y Presupuesto Fondo de Población de las Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.ine.gub.uy/documents/10181/34017/Atlas+Fasciculo+7/a80a383e-d903-40bc-8023-8d69e30988e2>
- Carr, A., S. Biggs, Simon y H. Kimberley 2015. Ageing, diversity and the meaning(s) of later life: Cultural, social and historical models to age by. *Contemporary Readings in Law and Social Justice*. 7. 7-60.
- Casado-Muñoz, R.; Fernando Lezcano, M-José Rodríguez-Conde 2015. Envejecimiento activo y acceso a las tecnologías: Un estudio empírico evolutivo *Revista Comunicar*, nº 45, Vol. XXIII, Época II, 2º semestre, 1 de julio de 2015. p. 37- 46 ISSN: 1134-3478 / DL: H-189-93 / e-ISSN: 1988-3293.
- Casamayou, A. 2017. Apropiación(es): aportes desde la sistematización y la teoría. En: A. Rivoir, *Tecnologías Digitales en sociedad. Análisis empíricos y reflexiones teóricas*. Comisión Sectorial de Investigación Científica. Universidad de la República. Montevideo.
- Castells, M. 1996. *La era de la información, economía, sociedad y cultura. Vol. I. La sociedad red*. Barcelona, Alianza Editorial.
- Colombo, F.; Piermarco Aroldi; Simone Carlo. 2015. Nuevos mayores, viejas brechas: TIC, desigualdad y bienestar en la tercera edad en Italia *Revista Comunicar*, nº 45, Vol. XXIII, Época II, 2º semestre, 1 de julio de 2015. p. 47-55. ISSN: 1134-3478 / DL: H-189-93 / e-ISSN: 1988-3293.
- Del Prete, A.; Mercé Gisbert Cervera; María Del Mar Camacho Martí. 2013. Las TIC como herramienta de empoderamiento para el colectivo de mujeres mayores. El caso de la comarca del montsià (cataluña). *Píxel-Bit. Revista de Medios y Educación*. N° 43. Julio 2013. ISSN: 1133-8482. E-ISSN: 2171-7966. doi: <http://dx.doi.org/10.12795/pixelbit.2013.i43.03>
- Di Maggio et al. 2004. *From Unequal Access to Differentiated Use: A Literature Review and Agenda for Research on Digital Inequality*. En: <http://www.eszter.com/research/pubs/dimaggio-et-al-digitalinequality.pdf>
- Friemel, Thomas. 2016. The digital divide has grown old: Determinants of a digital divide among seniors. *New Media & Society*, 2016, Vol. 18(2)313-331 DOI: 10.1177/1461444814538648
- González-Oñate, C.; Carlos Fanjul-Peyró; Francisco Cabezuelo-Lorenzo. 2015. Uso, consumo y conocimiento de las nuevas tecnologías en personas mayores en Francia, Reino Unido y España. *COMUNICAR* 45
- Hakkilainen, P. 2012. 'No good for shovelling snow and carrying firewood': Social representations of computers and the internet by elderly Finnish non-users. *New Media & Society* 14(7) 1198-1215.
- Hargittai & Hinnant. 2008. Digital inequality: Differences in young adults' use of the Internet. *Communication Research*, 35(5).
- Llorente, C.; Viñaraz, M. y Sánchez, M. 2015. Mayores e Internet: La Red como fuente de oportunidades para un envejecimiento Activo. *COMUNICAR*, 45 (2015) pp.29-36
- Lüders, M. y P. Bae Brandtæg. 2017. My children tell me it's so simple': A mixed-methods approach to understand older non-users' perceptions of Social Networking Sites SINTEF ICT, Norway. *New media & Society* 2017, Vol. 19(2) 181- 198.
- Luque, L. E. 2007. Estimulación cognitiva mediante recursos informáticos. *Revista de la Asociación colombiana de Gerontología y Geriatría*, 21(4), 1093-1098.
- Norris, P. 2001. *Digital Divide. Civic engagement, information poverty and Internet worldwide*. Cambridge University Press.
- Peral-Peral, B.; Jorge Arenas-Gaitán; Ángel-Francisco Villarejo-Ramos. 2015. De la brecha digital a la brecha psicodigital: Mayores y redes sociales. Ponencia presentada en las XXV Jornadas Hispano Lusas de Gestión Científica, 5 y 6 de febrero de 2015. Ourense. ISBN: 978-84-698
- Pick, J; Sarkar, A. 2015. "The Global Digital Divide". Explaining Change. ISSN 2196-8705 ISSN 2196-8713 (electronic) Progress in IS ISBN 978-3-662-46601-8 ISBN 978-3-662-46602-5 (eBook) DOI 10.1007/978-3-662-46602-5
- Prensky, M. 2010. "Nativos e Inmigrantes digitales". Albatros. SL. Disponible en: <http://www.marcprensky.com/writing/>

- Prensky-NATIVOS%20E%20INMIGRANTES%20DIGITALES%20%28SEK%29.pdf
- Rivoir, A. 2013. Enfoques dominantes en las estrategias para la sociedad de la información y el conocimiento: el caso uruguayo 2000 – 2010. *Revista de Ciencias Sociales*, v.: 33, p.: 11 – 30.
- Ruiz, J. 2012. *Metodología de la investigación cualitativa*, 5ta edición. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Sánchez, M. Kaplan y B. Leah. 2015. Usando la tecnología para conectar las generaciones: consideraciones sobre forma y función. *Comunicar*, nº 45, v. XXIII, 2015 | Revista Científica de Educomunicación | ISSN: 1134-3478; e-ISSN: 1988-3293 www.revistacomunicar.com | www.comunicarjournal.com COMUNICAR, 45 2015. e-ISSN: 1988-3293; Preprint DOI: 10.3916/C45-2015-03, pp.29-36
- Schalock, L. y M. Verdugo. 2009. Escala GENCAT: manual de aplicación de la Escala GENCAT de Calidad de vida. Departamento de Acción Social y Ciudadanía de la Generalitat de Catalunya Barcelona.
- Selwyn, N. 2004. Reconsidering Political and popular understanding of the Digital Divide. *New Media & Society*, 6 (3) 341-362.
- Smith, A. 2014. Older Adults and Technology Use. Pew Research Center. En: <http://goo.gl/6nMNra>
- Sourbati, M. 2009. "It could be useful, but not for me at the moment": Older people, Internet access and e-public service provision. *New Media & Society*, 11, 1083-1100.
- Van Dijk, J. 2005. *The Deepening Divide, Inequality in the Information Society*. Sage Publications, Thousand Oaks CA, London, New Delhi.
- Vilte, D.; V. Saldaño; A. Martín; G. Gaetán. 2013. Evaluación del Uso de Redes Sociales en la Tercera Edad. Ponencia presentada en el 1er Congreso Nacional de Ingeniería Informática / Sistemas de Información (CoNalISI 2013), At UTN Córdoba, Argentina. Recuperado en: https://www.researchgate.net/publication/259219920_Evaluacion_del_Uso_de_Redes_Sociales_en_la_Tercera_Edad

Expoliación y violación de los derechos humanos en territorio mapunche. Cartas del padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, año 1905*

Gabriel Pozo Menares (editor)



LUIS BERGER**

La constitución de la propiedad de la tierra ha sido una de las problemáticas centrales en torno a las cuales se ha desarrollado la historiografía sobre el espacio territorial del sur de Chile. A partir de su

* 2018. Santiago: Editorial Ocho Libros. 532 páginas.

** Profesor de Historia y Ciencias Sociales. Magíster en Pensamiento Contemporáneo. Universidad Austral de Chile. Correo electrónico: luis.berger.venegas@gmail.com.

estudio se han podido esclarecer los distintos procesos que sirvieron como base estructural para la configuración de nuestra sociedad rural sobre el antiguo territorio mapuche. Sin embargo, esta no ha sido una historia enfocada en descubrir en la raíz de lo que somos un principio de respeto e integración, sino más bien uno de injusticia y discriminación, en el cual la violencia desempeñó un papel fundamental como medio para imponer un determinado régimen social en torno a la tenencia de la propiedad de la tierra.

Como se sabe, la historia moderna del proceso de constitución de la propiedad de la tierra en el sur del país, se inicia a partir del hito que significó la conquista del antiguo territorio mapuche de la Araucanía, durante la segunda mitad del siglo XIX. Dentro de este proceso las políticas de colonización nacional fueron el principal medio utilizado por el Estado para constituir la propiedad de la tierra, estableciendo un determinado patrón de distribución y explotación del territorio recién conquistado, entregando su tenencia a una sociedad de colonos nacionales y extranjeros, la cual debió convivir junto a los miembros de la otrora sociedad mapuche, para entonces reducida y fragmentada como campesinos pobres. Desde un comienzo dicha sociedad rural debió lidiar con los llamados “propietarios de papel”, individuos inescrupulosos que, invocando todo tipo de títulos, proclamaban su derecho privado sobre vastas zonas de territorio, originando graves enfrentamientos y cruentas disputas por el dominio de la propiedad de la tierra. Semejante escenario tendría lugar dentro de un contexto rural marcado por una fase de transición de la propiedad de la tierra, en el cual las relaciones sociales en torno a su tenencia no se encontraban del todo regularizadas, siendo su dominio un derecho legal aún susceptible de ser apropiado y disputado por distintos medios, situación que alcanzó su mayor expresión y crudeza en los casos en contra de mapuches.

En este sentido, la obra aquí reseñada, *Expoliación y violación de los derechos humanos en territorio mapunche. Cartas del padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, año 1905*, constituye un significativo aporte documental a la comprensión histórica de este complejo escenario social surgido en torno a la tenencia de la propiedad de la tierra, así como de los crímenes y atropellos cometidos en contra de la sociedad mapuche a manos de colonos nacionales y extranjeros en el sur del país. Específicamente, esta obra recoge las cartas escritas por el padre misionero de la Orden de los Capuchinos bávaros alemanes Sigifredo Frauenhäusl, con el propósito de “poner a disposición de un público

amplio las evidencias que demuestran el proceso de usurpación territorial, la expoliación y la violación de derechos humanos que afectó a la sociedad mapuche a principios del siglo XX" (Pozo, 2018: 27).

En términos formales, la propuesta de esta obra se compone de dos partes. La primera se preocupa de exponer la documentación original del Libro Copiador de Cartas elaborado por el padre Sigifredo, conformado por 501 folios con un total de 384 cartas ordenadas de manera cronológica y organizadas según diferentes criterios que contribuyen a su estudio, incluyendo un índice onomástico y topográfico con el objetivo de ayudar a profundizar en los nombres de las personas y sectores territoriales implicados en la lectura de las cartas. La segunda se compone de siete ensayos que profundizan de distinta manera en el análisis del testimonio del padre Sigifredo y en el contexto en el que se desarrollaron los acontecimientos. A esto debemos agregar además de un anexo con fotografías que ilustran diferentes escenas de la vida cotidiana al interior de la Misión de Panguipulli para comienzos del siglo XX.

El testimonio del padre Sigifredo nace de las dificultades con que la conquista espiritual de la Araucanía y su misión evangelizadora se encontraron en el escenario social de la propiedad de la tierra para comienzos del siglo XX. En efecto, como parte de un grupo de misioneros europeos llegados a nuestro país con el objetivo de participar en la "civilización" de la población originaria, el padre Sigifredo debió enfrentar la difícil situación que aquejaba a la sociedad mapuche de Panguipulli, como consecuencias del robo de sus tierras. En una carta fechada el 23 de enero de 1905, el padre Sigifredo relata: "la dificultad mas grande en esta Misión forma la defensa de los indios contra el despojo de sus campos. Como se trata para los indios sobre vivir ó no vivir, creo yo que incumbe al misionero la grave obligación hacer valer toda su autoridad para que no perezcan los indios. Preocupados por el constante temor de ser arrojados de sus posesiones casi no dan cabida á la enseñanza religiosa" (Pozo, 2018: 41). En pocas palabras, a juicio del misionero alemán, sólo una vez solucionada la cuestión de la propiedad de la tierra en la zona, se podría continuar con la enseñanza religiosa.

De este modo, con la intención de asumir la defensa pública de la sociedad mapuche de la zona de Panguipulli, el padre Sigifredo escribió por años numerosas cartas dirigidas al Prefecto Apostólico, al Presidente de la República, al Inspector General de Tierras y Colonización, al ministro de Colonización, al Subinspector de la Colonización, al Protector

de Indígenas, al Protector fiscal, al Intendente, al Juez de Letras, así como a varios jueces de distrito y subdelegaciones, con el propósito de denunciar los abusos y atropellos cometidos por parte de colonos nacionales y extranjeros en contra de mapuches. En ellas el padre Sigifredo describió con detalle los distintos “medio legales” utilizados por algunos personajes de la zona, con el fin de apropiarse de las tierras mapuches, exigiendo la restitución de las tierras usurpadas y el respeto a la legislación especial promulgada con el objetivo de prohibir y limitar el acceso de los particulares a las tierras indígenas (1893), pidiendo al mismo tiempo por un rápido proceso de radicación, el cual permitiría a los mapuches obtener el reconocimiento legal sobre el deslindes de sus propiedades (títulos de merced). Asimismo, en sus cartas, el padre Sigifredo llamó la atención sobre la responsabilidad de las autoridades en este problema, quienes a partir de su intervención o indiferencia se hacían partícipes en el robo de tierras. En efecto, como nos cuenta en sus cartas, muchos de los casos denunciados por el capuchino alemán fueron ordenados por el propio Juez de Letras de Valdivia y ejecutados de manera violenta por las fuerzas de carabineros, como resultado de demandas judiciales iniciadas muchas veces sobre la base de presiones y procedimientos fraudulentos:

“Hace ahora 8 años asesinó Joaquin Mera á la India Nieves Ayñamco con el único fin de apoderarse de la posesión de ella, denominada Pinco, fundo contiguo con sus demás terrenos usurpados. Mera fue reducido á prisión, permaneciendo 6 meses en la cárcel. Salió en seguida de la cárcel con fianza, sin que hasta ahora haya sido incomodado el criminal. Las 3 hijas de Nieves Ayñamco siguieron con el juicio contra Mera, pero la justicia de Valdivia no ha hecho actualmente nada. Mera quedó dueño del fundo Pinco y las tres hijas tienen que sufrir hasta la fecha las venganzas del bárbaro Joaquin Mera y viven en extrema pobreza. Una de ellas, Manuela Vera, fue colgada varias veces por Mera en un árbol y azotada. Un dia las mandó tomar “presas” á las tres hermanas y las llevó á la casa en Manguedehue (...) Estando todas en la casa de Joaquin Mera, las obligó este de renunciar los derechos que pudieran tener en el fundo Pinco. Las indias afligidas por las amenazas de Mera renunciaron de su posesión delante de un juez de distrito que también para este fin fue llamado á Manguedehue” (Pozo, 2008: 173-174).

Por medio de testimonios como este, las cartas de padre Sigifredo nos ofrecen valiosa información sobre la situación histórica que se vivía para ese entonces en torno a la propiedad de la tierra en el sur del

país, la cual sirve de inspiración para los siete ensayos que componen la segunda parte de esta obra, dando cuenta de temas tan diversos, pero siempre interrelacionados, como son las cualidades personales del padre Sigifredo y su trayectoria en la defensa de la sociedad mapuche de Panguipulli, la ocupación territorial por parte de los colonos extranjeros y la formación de la sociedad rural, la violación de los derechos humanos y las prácticas de usurpación de tierras indígenas, la institucionalidad política y las características del sistema judicial en la zona, así como otras temáticas vinculadas a la vida cotidiana dentro de la Misión.

A pesar de no haber sido del todo consciente sobre el proceso histórico en el cual se encontraba inmerso, la forma en que el padre Sigifredo describió los hechos de los que fue testigo nos revelan con gran lucidez el drama social originado en torno a la tenencia de la propiedad de la tierra el sur del Chile para comienzos del siglo XX. En este sentido, como señala el propio autor a cargo de la edición de esta obra, particularmente destacan dos expresiones utilizadas por el capuchino alemán y que retratan con gran precisión las condiciones objetivas y subjetivas que definieron el proceso de despojo de la sociedad mapuche de Panguipulli. Por un lado, la expresión de “expoliación”, entendida como la acción de apropiarse de forma violenta e injusta de los bienes de otra persona, recoge de manera fiel la naturaleza criminal y terrorista de las acciones emprendidas en contra de la sociedad mapuche, con el único fin de arrebatarles sus tierras ancestrales. Por otro lado, la expresión de “derechos de la humanidad”, entendida como el reconocimiento universal de la dignidad de las personas como un derecho fundamental, apunta de manera precisa a la naturaleza del daño infligido, el cual se relaciona con la deshumanización y negación histórica de un grupo específico de la sociedad chilena, con el único fin, nuevamente, de arrebatarles sus tierras. En conjunto, ambas expresiones recogen la brutalidad detrás del proceso de desposesión material de un pueblo definido culturalmente por su relación con la tierra y, por tanto, el quiebre de su propio principio ontológico como “mapu-che” o “gente de la tierra”.

Desde una perspectiva historiográfica, el testimonio del padre Sigifredo nos invita a revisar nuestra historia oficial a la luz de los hechos de violencia y discriminación que han marcado a ciertos grupos de la sociedad chilena, invitándonos a tomar conciencia sobre los efectos epistemológicos que ciertas categorías tienen al momento de explicar determinados procesos, tal como “colonización”, “pacificación” u “ocupación” de la Araucanía, funcionando como verdaderos eufemismos

historiográficos, los cuales no hacen otra cosa que encubrir el abuso y la violencia que estos procesos involucraron. Es más, en muchos casos estas categorías han contribuido a legitimar una mirada civilizatoria de los distintos procesos de expansión nacional sobre el antiguo territorio mapuche durante el siglo XIX, insistiendo en mostrar una visión idílica de aquellos sucesos que permitieron a nuestro país acumular grandes riquezas, financiar importantes obras públicas e impulsar la anhelada modernización capitalista. Sin embargo, como bien lo demuestran las cartas del padre Sigifredo, los métodos utilizados por estos procesos fueron cualquier cosa menos idílicos, y de ellos, paradójicamente, brotaron los peores vicios del “mundo civilizado”.

En definitiva, como queda demostrado en la obra aquí reseñada, el testimonio del padre Sigifredo constituye una valiosa fuente documental para dilucidar el papel que la violencia social hacia el pueblo mapuche ha desempeñado en la estructuración del orden social en torno a la tenencia de la propiedad de la tierra para inicios del siglo XX, quedando su contenido abierto a la interpretación que distintas investigaciones puedan hacer de él, de manera de seguir aportando al conocimiento de una época en que las disputas por el dominio de la propiedad de la tierra definieron la historia social del sur de Chile.

Bibliografía

- Pozo Menares, Gabriel (editor). 2018. *Expoliación y violación de los derechos humanos en territorio mapunche. Cartas del padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, año 1905*. Santiago: Editorial Ocho Libros.

Revista Austral de Ciencias Sociales

Instituto de Historia y Ciencias Sociales,

Instituto de Estudios Antropológicos, Oficina de Publicaciones,

Facultad de Filosofía y Humanidades,

Universidad Austral de Chile

Casilla 567, Campus Isla Teja

Fono/fax (63) 221476/221275

E-mail: revistaustral@uach.cl / pubfil@uach.cl

Web: <http://mingaonline.uach.cl/revistas/racs/eaboutj.htm>

Valdivia – Chile

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

The Revista Austral de Ciencias Sociales, created in 1997, is a publication which comes out every six months and is edited by the Social Science Institute of the Faculty of Philosophy and Humanities at the University Austral of Chile. The journal publishes specialized issues in Social Sciences and other areas that doesn't belong to social disciplines but generate meeting points between them. RACS has been incorporated in the following indices: Scopus, Redalyc, Latindex, Clase, GoogleAcadémico, Revistas Electrónicas UACh, EBSCO.

La Revista Austral de Ciencias Sociales, creada en 1997, es publicada semestralmente por el Instituto de Historia y Ciencias Sociales y el Instituto de Estudios Antropológicos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. En sus páginas acoge estudios especializados en el ámbito de las Ciencias Sociales, o en áreas que, sin pertenecer exclusivamente a alguna de estas zonas del conocimiento, constituyan puntos de encuentro de las mismas. RACS está incorporada en los siguientes índices: Scopus, Redalyc, Latindex, Clase, GoogleAcadémico, Revistas Electrónicas UACh, EBSCO.

Quienes deseen colaborar con nosotros deben prestar atención a los siguientes aspectos relativos a la forma, preparación y presentación de manuscritos. Los procesos de admisibilidad y arbitraje de las contribuciones estarán supeditados al cumplimiento riguroso de las indicaciones que a continuación se detallan, de lo contrario, éstas serán devueltas a sus autores/as.

Indicaciones generales

Artículos

1. Los artículos deben contar con una extensión máxima de 20 carillas. El tamaño de la página es de 21.59 centímetros de ancho por 27.94 centímetros de alto, márgenes estándar.

2. Se emplea fuente Helvetica tamaño 11 para el todo el artículo, a excepción de los siguientes casos: el título principal (letra 20 negrita), el nombre de los/as autores/as (letra 14 mayúscula), las citas largas (letra 9), las notas a pie de página (letra 7,5), los títulos y procedencia de imágenes, figuras y tablas (letra 9), el contenido de las tablas (letra 9), y la bibliografía (letra 9).

3. El interlineado es sencillo y cada párrafo del cuerpo del texto se separa del siguiente mediante un espacio, a excepción de los siguientes casos: entre el título principal y la traducción al inglés se emplean dos espacios, entre las Key words y el primer título también se emplean dos espacios; en lo sucesivo, entre un nuevo título o subtítulo y el párrafo anterior, se emplean dos espacios.

4. En cuanto a las tablas, figuras e imágenes que se consideren, éstas deben insertarse en el cuerpo del artículo y, además, deben enviarse por separado con las referencias pertinentes, dependiendo su inclusión definitiva de su calidad. En caso que las imágenes tuviesen un tamaño superior al permitido por las columnas, el diagramador a cargo hará los cambios pertinentes siempre y cuando sea expresamente solicitado por los/as autores/as. El Editor, siguiendo el parecer del Comité Editorial, se reserva el derecho a hacer las modificaciones necesarias para mantener el estilo de la revista.

5. Los/as autores/as titularán su trabajo en idioma castellano e inglés de la forma más breve posible, y bajo él indicarán sus nombres, colocando al pie de la página inicial la institución a la que pertenecen y su dirección postal y electrónica.

6. Cada trabajo debe incluir al comienzo un resumen del mismo, en castellano e inglés, con una extensión máxima aproximada de 150 palabras. A su vez, este resumen debe acompañarse de sus correspondientes palabras clave en idioma castellano e inglés (máximo 5).

7. El trabajo se podrá dividir en apartados, señalados con números arábigos. En caso de que los apartados se hallen subdivididos en secciones, los títulos irán precedidos por la numeración decimal, comenzando por 1.1.; 1.1.1.; 2.1.; 2.1.2.; y así sucesivamente, hasta dar inicio a un nuevo apartado.

8. Las notas al texto deberán aparecer a pie de página. Se debe procurar que las notas sean breves y aporten información esencial al artículo. Las llamadas a ellas se harán mediante números volados secuenciales, sin paréntesis. Estas notas se emplearán para hacer aclaraciones al texto y no para citar fuentes. Estas últimas sólo aparecerán referidas en el texto y desglosadas en la bibliografía.

9. El sistema de citación tendrá las siguientes normas:

9.1. Las citas textuales se pondrán entre comillas cuando no excedan las cuatro líneas, e irán integradas en el cuerpo del texto.

9.2. Las citas mayores deberán ir en párrafo separado y sin comillas, con sangría de 9 mm., en fuente Helvetica tamaño 9.

9.3. Para las referencias bibliográficas se usará el sistema autor-fecha entre paréntesis. Este sistema incluye el apellido del autor, espacio, año de publicación, dos puntos, y la página(s) correspondiente(s).

9.4. Las citas contextuales deben referirse empleando únicamente el apellido y el año de la publicación.

9.5. Si se suprime algún fragmento de la cita, deberán emplearse tres puntos suspensivos entre paréntesis (...).

Considérense los siguientes ejemplos:

- a) Una cita con dos autores: (Bourdieu y Passeron 1979: 57)
- b) Una cita con más de tres autores: (Menanteau et al. 1977)
- c) Dos o más obras de un mismo autor en un mismo año: (Ginzburg 1983c: 125)
- d) Una referencia con más de una cita, desde la más actual a la más antigua: (Balandier 1974; Lewis 1969; Barnet 1968)
- e) Citando una fuente indirecta: (Cit. en Bartra 2002: 125-126)

9.6. Si dos autores poseen el mismo primer apellido, se referirán por sus dos apellidos.

9.7. Si hay varias referencias dentro del paréntesis, se separarán por punto y coma si son de diferentes autores, y por una coma si son del mismo autor, ordenándose desde la más reciente a la más antigua. Así, por ejemplo:

f) Es una teoría sustentada por varios autores (Díaz Alonso 1993; Díaz Villa 1993). Se han detectado diferencias en las teorías aportadas (Menéndez 1994a, 1994b, 1993; Millán 1991; Soto 1989). Según Jaime Pérez, “únicamente para cita textual” (1993: 24). Para cita contextual basta con indicar (Pérez 1993), o bien, como señala Pérez (1993).

10. La bibliografía se consignará al final del artículo en orden alfabético. Ésta se referirá sólo a los trabajos efectivamente considerados en la elaboración del mismo, razón por la cual se desestimarán aquellas referencias que no hayan sido citadas en el cuerpo del artículo. El listado será encabezado con el título “Bibliografía”, que se separará de la primera entrada por un espacio. La primera línea de una entrada tendrá una sangría de 5 mm., dejándose las siguientes líneas alineadas al margen

izquierdo. Los títulos de publicaciones autónomas (libros, revistas) se pondrán en cursiva; los dependientes (parte de un libro, artículos) serán entrecomillados. Cada entrada en la lista bibliográfica tendrá cuatro divisiones principales: autor, fecha, título y datos de publicación, cada una de las cuales se deberá separar por medio de un punto. Use los siguientes ejemplos:

a) Un libro por un solo autor:

Millas, J. 1978. *La violencia y sus máscaras*. Santiago: Ediciones Aconcagua.

b) Un libro de hasta tres autores:

Menanteau, D., Donohue, G. y Fortoul, F. 1977. *El rol del sociólogo. Análisis y perspectivas*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

c) Un libro con más de tres autores:

Correa, S. et al. 2001. *Historia del siglo XX chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana.

d) Dos o más libros del mismo autor, ordenado desde la publicación más reciente a la más antigua:

Moerman, M. 1990. *Talking culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____. 1980. *Ethnic identification*. New York: Routledge.

e) Un libro por un autor corporativo:

Real Academia Española. 1973. *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: RAE.

f) Un trabajo en una compilación:

Brandes, S. 2002. “Beatniks, hippies, yippies. Orígenes del movimiento estudiantil en Estados Unidos”. *Movimientos juveniles: De la globalización a la antiglobalización*. Feixa, C., Saura, J. y Costa, C. (Eds.). Barcelona: Ariel. 93-109.

g) Un trabajo en una revista con número:

Gómez, S. 2000. “Organizaciones rurales en América Latina (marco para su análisis)”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 4: 27-54.

h) Un trabajo en una revista con volumen y número:

Cilento, S. 2000. "Retos del hábitat urbano venezolano". *Espacio Abierto* 9 (3): 301-317.

i) Un trabajo en Internet:

Fernández, B. 2005. "La radio en los tiempos de la democracia, la globalización y la digitalización". *Razón y Palabra* 44. Disponible en: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/actual/bfernandez.html> (consultado en julio de 2005).

11. El envío de los artículos debe realizarse exclusivamente al correo electrónico revistaustral@uach.cl

Reseñas

1. Se acogen reseñas sobre obras actuales, preferentemente publicadas en los últimos tres años. Se privilegiarán trabajos que aborden la obra en cuestión desde una perspectiva crítica más que meramente descriptiva, cuya lectura constituya un aporte a la comprensión del fenómeno o área de investigación sobre la cual se indaga.
2. Deberán tener una extensión máxima de 3 páginas, adjuntándose una imagen de la portada de la obra en la mejor resolución posible. Además, debe enviarse una copia de la imagen por separado.
3. Todos los aspectos relativos a la forma, preparación y presentación de las reseñas son los mismos ya explicitados en el apartado de artículos.
4. Las colaboraciones de este tipo sólo son sometidas al proceso de admisibilidad, quedando a criterio del Comité Editorial su inclusión en el número temáticamente más adecuado.

Procesos de Admisibilidad y Arbitraje

La Revista Austral de Ciencias Sociales acoge trabajos permanentemente, bajo el compromiso de que éstos sean inéditos y no estén siendo arbitrados simultáneamente por otra revista. Una vez recibidas las contribuciones, éstas son sometidas a dos procesos interconectados: a) proceso de admisibilidad y b) proceso de arbitraje, cuya descripción se presenta a continuación.

Proceso de Admisibilidad

1. Los trabajos se envían por correo electrónico a la dirección revistaustral@uach.cl Éstos deben elaborarse apoyándose de las plantillas facilitadas en la página web.
2. Se notifica la recepción del manuscrito, comunicándole al autor o autora que el Comité Editorial evaluará a la brevedad la admisibilidad de la contribución recibida.

3. En un plazo aproximado de 15 días, se notifica si el trabajo presentado cumple con la línea editorial de RACS, o bien, si se rechaza el trabajo con alguna argumentación basada en los criterios editoriales de la revista. Además se considera como un criterio relevante la total aplicación de las indicaciones relativas a la forma, preparación y presentación de manuscritos. De declararse inadmisible, el Comité Editorial puede recomendar al autor o autora que presente su trabajo a otra de las revistas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UACH, si éste resultase más apropiado para alguna de ellas. Si el artículo se declara admisible, el Comité Editorial designa a los árbitros en la modalidad doble ciego, de acuerdo a su calidad de especialistas en la temática que aborda el manuscrito.

Proceso de Arbitraje

1. Se contacta a los evaluadores solicitándoles que lleven a cabo una revisión de los artículos encomendados a partir de una pauta de cotejo que incluye los siguientes criterios:

a) Contenido

•El artículo aborda una problemática de interés para las Ciencias Sociales, especificando objetivos claros de investigación y entregando información de contexto.

- El artículo presenta un planteamiento teórico, discutiendo conceptos y perspectivas de distintos autores para la comprensión de su problema de estudio.

- El artículo propone una metodología de trabajo clara y pertinente para abordar el problema presentado.

- El artículo realiza un adecuado análisis del objeto de estudio y propone nuevas maneras de enfocarlo para futuras investigaciones.

- El artículo desarrolla las conclusiones de su estudio identificando fortalezas y debilidades de su propuesta, así como tareas pendientes en la investigación del problema presentado.

b) Estructura

- El artículo cumple con la estructura formal de la investigación científica: título, resumen/abstract, palabras clave/key words, introducción, planteamiento teórico, metodología, análisis y discusión, conclusiones, bibliografía.

c) Formalidad

- El artículo presenta una ortografía y redacción impecable.
- El artículo se ciñe rigurosamente a la norma de citación privilegiada por la revista.
- 2. Dependiendo del tiempo que dispongan los/as evaluadores/as, la revisión puede tardar entre un mínimo de un mes y un máximo de seis meses.

- 3. Al cabo de un mes, se envía un e-mail recordatorio a aquellos/as evaluadores/as que no hayan enviado todavía su revisión y se les solicita que lo hagan tan pronto como sea posible. Se realiza el mismo recordatorio al segundo y tercer mes, si cumplido este plazo no hay una respuesta satisfactoria, se informa a los/as autores/as debidamente del curso del proceso y el Comité Editorial procede a designar nuevos árbitros.

- 4. Los/as evaluadores/as deciden si un trabajo cumple con los criterios generales de la revista de acuerdo a una pauta de evaluación que se adjunta al momento de requerir su colaboración. Los informes de los árbitros comunican tres

fallos posibles: artículo aprobado, artículo aprobado con modificaciones o artículo reprobado.

5. El Editor informa a los/as autores/as sobre la decisión de los/as evaluadores/as, enviándoles un dictamen que entrega un detallado reporte de observaciones y modificaciones sugeridas, si procede.

6. En caso que el manuscrito quedase condicionado a los cambios solicitados por los árbitros, los autores tendrán un plazo máximo de 30 días para hacer llegar el artículo en su versión definitiva, acogiendo la totalidad de los comentarios evaluativos generados tras el proceso de arbitraje, para lo cual deben elaborar un informe de enmiendas que dé cuenta de cómo se llevaron a cabo las modificaciones requeridas.

7. El Editor confirma inmediatamente la recepción de la versión final del artículo y el respectivo informe de enmiendas, si procede, y si dicha versión es aceptable, el Comité Editorial comunica el número de RACS donde se incorporará el trabajo,

aspecto que estará sujeto a la disponibilidad de los índices y el orden de precedencia.

8. La versión final del artículo tiene que ajustarse al formato exacto de publicación de la Revista. Las indicaciones para ese formato están debidamente especificadas en la página web de la Revista y se detallan en la sección Instrucciones para los autores. Los/as autores/as pueden emplear la plantilla proporcionada para tales efectos.

9. El Director, a sugerencia del Comité Editorial, solicitará colaboraciones a autores/as reconocidos/as en el ámbito de las Ciencias Sociales, o bien, a investigadores/as nóveles con estudios innovadores, a participar de la sección “additum”, donde también podrán considerarse traducciones de publicaciones relevantes en el área.

10. Los/as autores/as recibirán gratuitamente 2 ejemplares del número en que aparece su trabajo.

C REVISTA AUSTRAL DE IENCIAS SOCIALES

S U S C R I P C I O N E S

LA REVISTA AUSTRAL DE CIENCIAS SOCIALES SE PUBLICA BIANUALMENTE.

VALORES :

- SUSCRIPCIÓN ANUAL \$ 8.000.-
- SUSCRIPCIÓN ANUAL AL EXTRANJERO US\$ 20.-



ANUAL



ANUAL AL EXTRANJERO

NOMBRE O INSTITUCIÓN

DIRECCIÓN

FONO

FAX

CIUDAD

País

REVISTA AUSTRAL DE CIENCIAS SOCIALES

revistastral@uach.cl

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE - CASILLA 567
VALDIVIA - CHILE

UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE. SISTEMA DE BIBLIOTECAS
www.biblioteca.uach.cl

