



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**Doctorat Interuniversitari en Estudis de Gènere: Cultures,
Societats i Polítiques**

Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere

Tesis Doctoral

*Corpolugaridades y contrapaisajes de la nación. Mujeres
migrantes sudamericanas y las disputas por el estar en
campamentos de Antofagasta, Chile*

Leyla Méndez Caro

Dirigida por:

Dra. Anna Ortiz Guitart
Departament de Geografia
Universitat Autònoma de Barcelona

Dr. Diego Falconi Trávez
Departament de Filologia Espanyola
Universitat Autònoma de Barcelona

2020



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Agradecimientos

A las familias y mujeres del macrocampamento “Los Arenales” y sus luchas
incansables.

A quien(es) generosamente, desde distintos lugares, me han acompañado en este
caminar.

A la Dra. Anna Ortiz Guitart y el Dr. Diego Falconí Trávez, quienes han acompañado
activamente este proceso de investigación pese las complejidades del escenario actual.

A los grupos de investigación que en algún momento de este proceso me acogieron.

Como el Ciclo, Perspectiva BioPsicoSocial Crítica de Género, organizado por *Lis -
Estudios sociales y de género sobre la corporalidad, la subjetividad y el sufrimiento
evitable* (UAB), y *Des-Subjectant - Grup d'Estudis de la Subjecció i Subjectivitat des
d'una perspectiva de gènere interseccional* (UAB), coordinado por la Dra. Margot Pujal
y el Dr. Enrico Mora. El *Grup de Recerca de Geografia y Gènere* (UAB) y *ETHOS.
Grupo Pesquisa em Geografia Política, Ética, Gênero e Sexualidade* (UFF/Niterói,
Brasil) coordinado por el Dr. Ivaldo Lima Gonçalves.

A la Universidad de Antofagasta, Chile y la potencia creativa y transformadora de sus
estudiantes

A la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile y el Programa de
Becas de Doctorado en el extranjero (N° 72190123)

ÍNDICE GENERAL

1. INTRODUCCIÓN	9
1.1 CÓMO LEER EL TEXTO.....	9
1.2 PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN	19
1.3 ORGANIZACIÓN DEL TEXTO	20
2. ESCENARIO CONCEPTUAL	23
2.1. NOCIONES PRELIMINARES SOBRE CUERPO Y ESPACIO. ALGUNAS REVISIONES CONCEPTUALES RESPECTO A LO GEOGRÁFICO.....	24
2.1.1. <i>De espacios, lugares y cuerpos en las geografías feministas</i>	<i>24</i>
2.1.1.1. Preámbulo	24
2.1.1.2. Geografías feministas anglosajonas y europeas	26
2.1.2. <i>América Latina, territorios, territorialidad, cuerpos y género.....</i>	<i>32</i>
2.2. CUERPO, LUGARES, TERRITORIOS Y TECNOLOGÍAS COLONIALES. UN DESVÍO SITUADO RESPECTO DE LA COYUNTURA EN CHILE	41
2.2.1. <i>Entre “nociones comunes” y Necropolítica como tecnología neocolonial</i>	<i>42</i>
2.2.2. <i>De las corpolugaridades que “sobran”</i>	<i>51</i>
2.3. RESITUANDO. APROXIMACIÓN GEO-HISTÓRICA Y POLÍTICA AL ENTRAMADO CUERPO/ALMA/ESPACIO EN ABYA YALA	59
2.3.1. <i>Cuerpo y colonialismo. Algunas revisiones geo-históricas y políticas.....</i>	<i>59</i>
2.3.2. <i>Colonialidad del género</i>	<i>66</i>
2.3.3. <i>Colonialidad del género y saberes andinos. Algunas otras consideraciones sobre cuerpo y espacio 75</i>	
2.4. PAISAJE, CIUDAD, CORPORALIDAD Y COLONIALIDAD	85

2.4.1.	<i>Ciudad moderno-colonial patriarcal: la invención del espacio público en la producción del “paisaje de la nación”</i>	86
2.4.1.1.	La ciudad.....	86
2.4.1.2.	El espacio público. Tensiones asociadas a la colonialidad del género	92
2.4.1.3.	Espacio público en los procesos de “chilenización” y resistencias al “paisaje de la nación”	96
2.4.1.4.	Fundación de la ciudad-puerto de Antofagasta. Neocolonización y reafirmación del paisaje de la nación	99
2.4.2.	<i>Algunas consideraciones finales en torno a la ciudad y espacios públicos.....</i>	110
3.	CONTEXTUALIZACIÓN GEO-HISTÓRICA Y POLÍTICA DE CAMPAMENTOS	113
3.1.	TOMAS DE TERRENO Y CAMPAMENTOS EN CHILE. ALGUNOS ANTECEDENTES SOCIOHISTÓRICOS	114
3.1.1.	<i>Reformas agrarias en Chile.....</i>	115
3.1.2.	<i>Poblaciones callampas, tomas de terreno y políticas de vivienda en Chile de fines siglo XIX y durante el siglo XX</i>	121
3.2.	ANTOFAGASTA Y SITUACIÓN DE CAMPAMENTOS	130
3.2.1.	<i>Caracterización sociodemográfica actual y algunos otros antecedentes históricos de la ciudad</i>	131
3.2.2.	<i>Desplazamientos migratorios en Antofagasta</i>	134
3.2.3.	<i>Configuración de campamentos en la ciudad de Antofagasta</i>	136
4.	ESCENARIO METODOLÓGICO.....	140
4.1.	POSICIONALIDAD(ES), POSICIONAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS Y PROPUESTAS METODOLÓGICAS	141
4.1.1.	<i>Preámbulo</i>	143
4.1.2.	<i>Texturizando algunos debates epistemológicos desde Abya Yala.....</i>	148

4.2.	GEOGRAFÍAS CORPORALES COMO PROPUESTA METODOLÓGICA EMERGENTE	157
4.2.1.	<i>Po(ética) del con-tacto</i>	158
4.2.2.	<i>Contemplación corporal texturizada</i>	166
4.2.3.	<i>Coreografías</i>	167
4.3.	CO-LABORADORAS	170
4.4.	MOMENTOS DEL ESPACIO RELACIONAL DE LAS GEOGRAFÍAS CORPORALES	175
4.4.1.	<i>Antesala</i>	175
4.4.2.	<i>Momentos</i>	177
4.4.2.1.	Caminos propuestos y revueltos	178
4.4.2.1.1.	Herramientas	180
4.4.2.1.1.1.	Producción de relatos corpo-espaciales	180
4.4.2.2.	Caminos entrecruzados	188
4.4.2.3.	Caminos emergentes	190
4.5.	PRÁCTICA ANALÍTICA	192
4.5.1.	<i>Producción Narrativa Descolonial/ Discursos de colonialidad</i>	196
4.5.2.	<i>Reconfiguraciones de la escritura</i>	198
5.	RELATOS EMERGENTES	201
5.1.	LÍNEA DE VIDA HABITADA/DESHABITADA. MEMORIAS CORPORIZADAS DEL HABITAR EN CAMPAMENTOS	202
5.1.1.	<i>Antes de los Arenales</i>	204
5.1.2.	<i>Pies en los Arenales</i>	210
5.1.3.	<i>Arenales movedizos</i>	218
5.1.4.	<i>Arenales en resistencias</i>	228

5.2.	NARRACIÓN TESTIMONIAL	236
5.2.1.	<i>Elizabeth Andrade Huaranga. Campamento “Nuevo Amanecer Latino”, macrocampamento “Los Arenales”</i>	237
5.2.2.	<i>Patricia Yupanqui Atanacia. Campamento “El Bosque”, macrocampamento “Los Arenales”</i>	242
5.2.3.	<i>Idalia Mosquera Rivera, dirigente campamento “Génesis II”</i>	246
5.2.4.	<i>Comentarios finales</i>	251
5.3.	FIGURAS Y NUDOS	252
5.3.1.	<i>“En el ojo del huracán”</i>	252
5.3.1.1.	El “ojo del huracán” y la producción de estigmas	253
5.3.1.2.	Transformaciones en el habitar de campamentos	260
5.3.1.2.1.	<i>Otros cuerpos, otros relatos en tensión con tecnologías neocoloniales</i>	260
5.3.1.2.2.	<i>Toma-vivienda social y retornos</i>	264
5.3.1.3.	Tensiones en torno al discurso de lo múltiple y lo “común”	270
5.3.1.3.1.	Aproximación a lo múltiple y lo común.....	270
5.3.1.3.2.	Otros momentos en la producción de lo “común”.....	276
5.3.1.3.2.1.	Agua y luz.....	278
5.3.1.3.2.2.	Desalojos y catástrofes.....	278
5.3.1.3.2.3.	Sede vecinal.....	279
5.3.1.3.3.	Tensiones en torno a lo común.....	281
5.3.1.3.3.1.	Estatus migratorio.....	282
5.3.1.3.3.2.	Capitalización individual	283
5.3.1.4.	Comentarios finales.....	285
5.3.2.	<i>Corpolugaridades en tensión neocolonial</i>	286

5.3.2.1.	Corpolugaridades/Corpolugarizaciones de la colonialidad emocional.....	286
5.3.2.1.1.	Colonialidad del género y tecnologías de colonialidad emocional	287
5.3.2.1.1.1.	¿Es que acaso no soy una mujer? En el siglo XXI en Chile (poco antes de las movilizaciones)	288
5.3.2.1.1.2.	Colonialidad emocional: producción de vergüenza, miedo, culpa y otras instrumentalizaciones	292
5.3.2.1.1.2.1.	Dejar de hacer/ser	294
5.3.2.1.1.2.2.	Aquí tampoco puedes estar. ¿Miedo invertido?	298
5.3.2.1.1.2.3.	Corpolugarizaciones	302
5.3.2.2.	Corpolugaridades en la experiencia de diáspora de mujeres sudamericanas (Abya Yala)	305
5.3.2.2.1.	¡Y se hizo la cadenita!.....	305
5.3.2.2.1.1.	Boca, oreja y pies en los Arenales. Fronteras y agenciamientos.....	307
5.3.2.2.2.	Corpolugaridades de la “diáspora ameericana”	312
5.3.2.2.2.1.	Corpolugaridades de la diáspora indígena	316
5.3.2.2.2.1.1.	Kawkits jutta? (De dónde vienes)	316
5.3.2.2.2.1.2.	La pollera de mi abuela	324
5.3.2.2.2.2.	Corpolugaridades de la diáspora afrodescendiente	329
5.3.2.2.2.2.1.	Negra, ¡ese es mi color!	329
5.3.2.2.2.2.2.	¡Yo no encuentro por qué tanta discriminación en este país!	334
5.3.2.3.	Comentarios finales.....	341
5.3.3.	<i>Paisajes de los Arenales y algunas de sus corpolugaridades</i>	343
5.3.3.1.	Corpolugaridades del hogar.....	343
5.3.3.1.1.	Casa.....	343
5.3.3.2.	Corpolugaridades de lo espiritual.....	355

5.3.3.2.1.	Comida (sabe, huele, recuerda y reúne)	355
5.3.3.2.1.1.	Cocina	355
5.3.3.2.1.2.	Mercado y carnaval.....	363
5.3.3.2.1.3.	“Olorcito”	367
5.3.3.2.2.	Naturaleza	371
5.3.3.2.2.1.	Dios-Naturaleza	371
5.3.3.2.2.2.	Estar versus despojo	373
5.3.3.3.	Corpolugaridades de lo político	382
5.3.3.3.1.	Desahogo	382
5.3.3.3.2.	Mano a mano (Repolitización de lo casero).....	385
5.3.3.3.2.1.	Puerta a puerta (Levantando solidaridades).....	385
5.3.3.3.2.2.	Paso a paso (Sosteniendo solidaridades).....	389
5.3.3.3.2.3.	Momento a momento (solidaridades que circulan y transforman).....	396
5.3.3.4.	Comentarios finales.....	400
6.	REFLEXIONES FINALES	402
7.	REFERENCIAS.....	418
8.	ANEXOS.....	454

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1. <i>CO-LABORADORAS DE LA INVESTIGACIÓN</i>	172
--	-----

TABLA 2. <i>REGISTRO DE COLABORACIÓN EN DISEÑO Y EJECUCIÓN DE “MAPEOS PARTICIPATIVOS”</i>	189
---	-----

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. <i>COLLAGE 1</i>	18
----------------------------------	----

FIGURA 2. <i>COLLAGE 2</i>	23
----------------------------------	----

FIGURA 3. <i>COLLAGE 3</i>	113
----------------------------------	-----

FIGURA 4. <i>FOTOGRAFÍA AÉREA MACROCAMPAMENTO “LOS ARENALES”</i>	138
--	-----

FIGURA 5. <i>COLLAGE 4</i>	140
----------------------------------	-----

FIGURA 6. <i>GUÍA INICIAL DE RELATOS CORPO-ESPACIALES</i>	181
---	-----

FIGURA 7. <i>EJEMPLO GRÁFICO DE “LÍNEA DE VIDA HABITADA/DESHABITADA</i>	184
---	-----

FIGURA 8. <i>EJEMPLO DE METODOLOGÍA DE MAPAS CORPORALES</i>	186
---	-----

FIGURA 9. <i>EJEMPLO DE MAPAS PARTICIPATIVOS CON MUJERES</i>	189
--	-----

FIGURA 10. <i>EJEMPLO DE MAPAS PARTICIPATIVOS CON NIÑAS/OS</i>	190
--	-----

FIGURA 11. <i>REGISTRO DEL TALLER DE CREACIÓN POÉTICA</i>	191
---	-----

FIGURA 12. <i>COLLAGE 5</i>	201
-----------------------------------	-----

FIGURA 13. <i>COLLAGE 6</i>	402
-----------------------------------	-----

FIGURA 14. <i>COLLAGE 7</i>	454
-----------------------------------	-----

FIGURA 15. <i>LIBRILLO COMPILATORIO DE EXTRACTOS DE POESÍAS. CORPOLUGARIDADES CHUYMÁTICAS</i>	454
---	-----

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN 1	203
ILUSTRACIÓN 2	217
ILUSTRACIÓN 3.....	235

1. INTRODUCCIÓN

1.1 Cómo leer el texto

Una primera invitación para comenzar a leer este texto, en sintonía con una tradición literaria latinoamericana y algunas investigaciones anticoloniales¹, es leerle desde un orden distinto. Una sugerencia para emprender su lectura es quizá remitirse a su centro, particularmente al escenario metodológico –al menos su primera parte–, para encontrar allí (o desencontrar) una posicionalidad respecto al devenir del texto. Mapeando así, otras geografías dentro de su estructura.

Si se ha decidido ir y regresar aquí nuevamente, es posible que ya se maneje o habite una imagen de lo que ha sido el proceso de investigación o quizá he podido llegar a algunos otros centros o *entre lugares* que de alguna manera nos han conectado. Ahora, si se ha decidido continuar leyendo directamente la introducción, es mi labor volver a retomar algunos elementos clave para situar el espacio relacional de investigación que aquí se intenta compartir. Este espacio relacional ha encarnado el nombre de *geografías corporales* proceso emprendido con el deseo de accionar una investigación en co-laborar (Leyva & Speed, 2018) con mujeres migrantes sudamericanas que actualmente habitan campamentos de la ciudad de Antofagasta, Chile, ciudad en la que también vivo y a la que también en algún momento llegué.

Antes de seguir, con este exordio, otra invitación, es a repensar el formato tradicional de tesis, pues este texto intenta escapar de aquella estructura convencional. No en su rigurosidad sino en la forma de escritura. Es decir, la mayoría de los capítulos serán presentados en formato de ensayo, de tal manera puedan ser leídos en su singularidad, pero a la vez, interconectados, construyendo un lugar diferente de escritura en su conjunto. En algunos apartados mi voz aparecerá con mayor fuerza haciendo uso de las

¹ Por ejemplo, la narrativa experimental de Julio Cortázar invita en uno de sus libros como “Rayuela”, a ser leído desde distintos comienzos, en otras palabras, rompe con la linealidad del texto. Por otro lado, desde investigaciones sobre el mundo andino y sus resistencias como en el caso del libro “Potosí Reverso” (Rivera Cusicanqui, Castaño Silva, Geidel, Schwartzberg Arteaga, Pruden, Mamani Ramírez, Buntinx, Calatayud, Pinaya Pérez, Abercrombie, Arzáns de Orsúa y Vela, Vaca Carraffa, Alemán Vargas, Quisbert, Behoteguy Chávez, Durette, Auza Armayo y Fernández Juárez), quienes escriben invitan a que el libro sea leído desde su centro (Taypi) para luego volver a éste y terminar la lectura en el comienzo del libro. En este caso también se sugerirá ir al centro, pero para luego seguir el curso que se estime más adecuado.

nociones de *escrivivencias* de Conceição Evaristo (Evaristo, 2006, citado en Silva, 2009) o de una *narrativa personal crítica* (Richardson & Adams, 2017). Así también haré uso, principalmente, de la tercera persona en plural, pues este texto no es solo mío en tanto ha sido construido a partir de diferentes interpelaciones dentro de las cuales he intentado situar un lugar de habla (Ribeiro, 2019) autónomo pero conexo.

Este texto no ha sido escrito desde el escritorio solamente, ni desde la neutralidad científica hegemónica. Intento proponer una investigación afectada, comprometida desde mi implicación en el territorio y sus lugares, desde una posición feminista antirracista y anticolonial. Para ello, retomo tradiciones críticas de América Latina y el Caribe, así como nociones fundamentales de epistemologías feministas, al mismo tiempo que realizo una revisión crítica de éstas en diálogo con perspectivas feministas descoloniales para, de tal manera, problematizar el lugar de las ciencias sociales proponiendo otras formas de investigación. Enuncio así, mi parcialidad, es decir, esta otra forma en que he pretendido y quiero conocer. Una testigo ya no modesta, como se diría desde la ciencia androcéntrica (Haraway, 2004) colonial moderna, sino como testigo modesta corporizada, aquella que escribe/acciona *sentipensando*², desde una *corpolaridad chuymática*. En estos últimos años, *ausente* de Abya Yala³, pero profundamente enlazada a ella como lugar. Un lugar político, un deseo por repensar América Latina –lugar desde el que he partido– no desde una homogeneidad sino desde sus múltiples heridas y resistencias. Un deseo de descolonización; un lugar por construir.

A continuación, hago un recorrido conceptual breve para recordar aquellas tradiciones en investigación y acción producidas desde América Latina y el Caribe, y que hace tiempo vienen realizando propuestas en torno a la descolonización del pensamiento y la investigación.

² Noción referida en el escenario metodológico y que también ha sido retomado por feminismos del sur.

³ La noción Abya Yala, ha sido recuperada por organizaciones campesinas e indígenas para nombrar a América, así como antiguamente lo hacían indígenas Kuna en Panamá y Colombia, antes de la llegada de Cristóbal Colón y los procesos de colonialismo de América Latina y el Caribe (Curiel, 2014). “Abya-Yala quiere decir «tierra madura», «tierra viva» o «tierra en florecimiento». Asimismo, los aztecas llamaron al continente americano *Ixachitlán*, que significa «lugar de tierra basta». Pero las comunidades nativas han acogido de manera más entusiasta la noción de Abya-Yala. Este concepto, se popularizó en el *I Encuentro latinoamericano de organizaciones campesinas e indígenas*, reunido en Bogotá en mayo de 1989, con la participación de treinta organizaciones provenientes de 17 países del continente, que declararon la campaña *500 años de resistencia indígena y popular*” (Solano, 2011, citado en Méndez, 2015).

Dentro de estas, se sitúan las tradiciones críticas de investigación participativa, sustentadas en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, la educación popular de Paulo Freire –la que, de acuerdo a Leyva y Speed (2018), también se conecta con las tempranas interpelaciones de Frantz Fanon de proveer a las poblaciones nativas de una educación anticolonial–, la psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró y la sociología crítica y militante de Orlando Fals Borda, y que derivan en propuestas metodológicas como la Investigación Acción Participativa, ampliadas por Maritza Montero dentro de la psicología social comunitaria (Bassi, 2013; Méndez Caro & Rojas, 2015). También dentro de la psicología social han sido fundamentales las aportaciones teóricas sobre subjetividad desde una perspectiva cultural histórica de Fernando González Rey y sus contribuciones a la investigación cualitativa (González Rey, 2006; González Rey & Patiño, 2017) o el análisis de las representaciones sociales y acción política por Silvia Lane (Burihan, 2006) o la “Psicoterapia del Oprimido⁴” de Alfredo Moffat (1974), quien continuando las problematizaciones críticas de Enrique Pichón-Rivière, aborda por ejemplo, la salud mental y su relación con el colonialismo cultural y los marcos eurocéntricos de enseñanza los que descalifican y reprimen a nivel psicosocial a grupos populares.

Por otro lado, dentro de la filosofía de la liberación, Rodolfo Kusch (Kusch, 1976) interpeló respecto al eurocentrismo y propuso una antropología filosófica americana sobre la base de una experiencia *geolocalizada*, cuestionado precisamente un saber absoluto así como lo propone el pensamiento occidental. Previamente, Rodolfo Stavenhagen, a inicios de la década de los setenta del siglo XX, propuso un artículo referido a “Cómo descolonizar las ciencias sociales” (Stavenhagen, 1971). En esa misma época, indígenas de América Latina “criticaron la representación antropológica del “otro” y señalaron la colusión histórica entre las ciencias sociales (especialmente la antropología) y los poderes coloniales, en cuanto productores de conocimiento y representaciones” (Leyva & Speed, 2018, p. 453). Esto en el contexto de la primera Declaración de Barbados de 1971, redactada en conjunto entre grupos de indígenas y de

⁴ Otra advertencia referida a la escritura de este texto es que se hará uso de la “x” para así como lo ha mencionado Fabbri (2018) rebasar la bicategorización y reduccionismos de género. Asimismo, en sintonía con Falconi (2016), pese a que este uso pudiese contravenir la normativa gramatical de la RAE, advierte de aquellas otras subjetividades (corporalidades) que van más allá de los binarismos de género de la lengua castellana.

antropólogos. Estas reflexiones y propuestas críticas habrían sido continuadas en 1977 en la Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en los que se observan de acuerdo a Zapata & Oliva (2019), horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en torno a la “reivindicación de identidades históricamente subordinadas y la crítica a una jerarquía racial operativa y articulada con otro tipo de estructuras, como la clase y el género” (Zapata & Oliva, 2019, p. 322).

A comienzos de la década de los ochenta fueron importantes los diálogos con los Estudios Poscoloniales en Estados Unidos, particularmente con el Grupo de Estudios Subalternos, lo que derivaría en la conformación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, así lo declaran en su “Manifiesto inaugural” en que advierten que la conformación del Grupo se inspiró en el trabajo interdisciplinar de intelectuales surasiáticos dirigido por Ranajit Guha. Este grupo fue fundado por John Beverley, Robert Carr, Ileana Rodríguez, José Rabasa y Javier Sanjinés (Castro-Gómez & Mendieta, 1998).

A comienzo de la década de los noventa, emergen otras corrientes críticas como la de *Estudios decoloniales*, posteriormente denominado *Proyecto de modernidad-colonialidad* (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Curiel, 2014; Gigena, 2011) donde por ejemplo, Edgardo Lander (2005) problematiza los saberes coloniales y eurocéntricos dentro de las ciencias sociales forjados desde el ideario colonial-moderno y su instauración de binarismos, bajo una ciencia objetiva y una moral universal. En esta línea, Santiago Castro-Gómez (2005) en su tesis sobre la “Hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)” abordó –entre otras cosas– la política imperial de la ciencia y su relación con la política colonial del lenguaje. Asimismo, también advirtió de la ciencia como dispositivo y sus juegos de luces y sombras, los que, por ejemplo, habrían llevado a legitimar la noción de “raza” dentro del imaginario científico de la ilustración. “La ciencia y el poder colonial forman parte de una misma matriz genealógica que se configura en el siglo XVI con la formación del sistema-mundo moderno” (Castro-Gómez, 2005, p. 63).

Esta discusión –quizá mezquina porque probablemente queden fuera muchas otras reflexiones críticas en torno a las ciencias sociales propuestas desde América Latina y el

Caribe⁵— se profundiza y difracta en el apartado de escenario metodológico a la luz de las contribuciones de autoras feministas antirracistas y descoloniales de Abya Yala con quienes comparto impugnaciones hacia el pensamiento crítico y el feminismo hegemónico. En este contexto, cabe recordar la crítica que realiza la filósofa feminista descolonial Yuderkys Espinoza (Espinoza Miñoso, 2019) hacia la razón feminista latinoamericana —basándose en la crítica de la razón latinoamericana de Santiago Castro-Gómez—, advierte de la presencia de una razón feminista universal la que mantiene un compromiso con la modernidad (misma cara de la colonialidad y un racismo soterrado) y que construye un sujeto universal “mujer/mujeres” sin mayores problematizaciones respecto a esta categoría.

En esta investigación, siguiendo el planteamiento anterior, intentamos problematizar la noción de género, de acuerdo a las críticas que proponen analizar la colonialidad del género (Lugones, 2008) y una matriz de opresiones múltiples. Asimismo, además de concentrarnos en la forma de habitar de mujeres migrantes sudamericanas en campamentos, intentaremos desentrañar los procesos de racialización presentes en las relaciones y las estructuras del Estado/Nación Moderno. En este sentido, indagar en las producciones de otredad racializada (Curiel, 2014; Echeverri, 2016; Restrepo, 2020; Segato, 2007, 2015), así como en sus resistencias transformadas en *otras* formas de producción de habitabilidad.

Los discursos de *otrerización*⁶ devendrían entonces, en procesos de producción y “fijación” (S. Hall, 2010; McDowell, 2000) de lugares los que, a su vez, materializarían corporalidades racializadas. Estas tecnologías de colonialidad de lo corporal, lejos de desaparecer se habrían potenciado en la configuración de las sociedades actuales —y como

⁵ Por ejemplo, cabe recordar el trabajo político e interpelaciones anticoloniales realizadas en la década de los ochenta y noventa por Fausto Reinaga, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar o Roberto Fernández Retamar, la crítica cultural de Nelly Richard en Chile o la propuesta analítica descolonial de “Nuestra América” de José Martí. Para una revisión en profundidad de estas corrientes y propuestas críticas, se recomienda revisar el libro “Teorías sin disciplina” (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. Así también, se sugiere revisar las recopilaciones de intelectuales indígenas y pensamiento anticolonial realizadas por Claudia Zapata en Chile. O la larga tradición anticolonial desarrollada en los Andes y México. Esto, a fin de problematizar las diversas perspectivas en torno a lo latinoamericano (así como lo sugiere Castro-Gómez en su crítica a la razón latinoamericana) y posteriormente situar la emergencia de la noción política de Abya Yala.

⁶ Como prefiere llamarlo Restrepo para evitar una comprensión psicologista del concepto. Una comprensión similar es posible de encontrar en el planteamiento de la *Antropología de la dominación* de Ochy Curiel.

ya se mencionó dentro del Estado/Nación– y la emergencia de agentes renovados de la “seguridad pública” (Segato, 2016) que ejercen opresiones sobre grupos diferenciados.

Así, varias investigaciones (Aedo, 2017; Echagüe, 2018, 2019; Stang Alva, 2016) han advertido que la migración en Chile se ha convertido en un tema de seguridad pública –lo que no sería una novedad reconociendo, por ejemplo, que los temas migratorios están a cargo del Ministerio del Interior y Seguridad Pública⁷–. Esto, bajo el imaginario de *nación* como entramado de sentido del Estado, en tanto pueblo homogéneo, unitario y “superior” (Aedo, 2017; Restrepo, 2020; Segato, 2007). Dicha situación es reconocida por algunas investigaciones como preocupante, a propósito de “la salida de Chile en diciembre de 2018, del acuerdo suscrito por la ONU que reconoce a la migración como un derecho humano básico” (Echagüe, 2018, p. 54). O las medidas diferenciales adoptadas para algunas personas migrantes como, por ejemplo, hacia la reciente población haitiana⁸, que de acuerdo con Stang, Lara & Andrade (2020) desde la primera gestión presidencial de Sebastián Piñera (2010-2014) ha sido afectada por medidas restrictivas y expulsivas impulsadas por el gobierno (ej. exigencia de cartas de invitación y una desmedida suma de dinero para poder ingresar al país). Situación similar vivenciada décadas atrás por la población colombiana la que, por ejemplo, en un periodo debió pagar un monto superior por su visado. Otros trabajos de Fernanda Stang han profundizado en estos procesos de racialización y expulsabilidad de la población migrante colombiana en la región de Antofagasta, de acuerdo al nexo entre migración, seguridad y expulsibilidad de grupos específicos como la población afrodescendiente (Stang & Stefoni, 2016). En un segundo mandato presidencial (actual), apareció el controvertido “Plan Humanitario de Regreso Ordenado” dirigido particularmente a la población haitiana –aunque podía acogerse la población migrante en general, tanto en situación regular e irregular–. Dentro

⁷ Ministerio que por 140 años llevó el nombre de Ministerio del interior y que en el año 2011, incluye el nombre de Seguridad Pública, advirtiendo la forma en que el Estado comienza a concebir la migración (Aedo, 2017) y probablemente recordando la manera en que son concebidas las personas que no cumplen con la nomenclatura del sujeto de la nación (Restrepo, 2020).

⁸ Población que, en Chile, vivencia un complejo escenario a propósito de las barreras lingüísticas y procesos de racialización y criminalización de la población afrodescendiente. Cabe recordar, el asesinato de Joane Florvil, madre haitiana que fue detenida y golpeada por carabineros por el supuesto abandono de su hija. Después de un mes de hospitalización falleció, momento en que se pudo resolver lo que realmente había ocurrido. Agrupaciones afrofeministas en Chile, han denunciado esta situación de racismo estructural el que se ha exacerbado en el escenario de emergencia sociosanitaria. Fuente: Entrevista a Paola Palacios (integrante Negrocéntric@s y Secretaría de Mujer Migrante) por Angela Pong (24-07-2020). Radio Juan Gómez Milla, Uchile. <https://radiojgm.uchile.cl/paola-palacios-nos-entristece-que-sigamos-siendo-vistas-como-no-merecedoras-de-dignidad/>

de las directrices más importantes se encontraban el “traslado gratuito al país de su nacionalidad, (...) [con documentos] de viaje válidos y vigentes; adoptar “de manera libre y voluntaria” la decisión de retornar; no tener impedimentos legales (...) comprometerse “libre y voluntariamente” a no regresar a Chile” (Stang Alva et al., 2020, p. 185). Esto último, estableciendo contradictoriamente, una exigencia de no retorno por un periodo de 9 años.

La política migratoria, que aún mantiene vigente el decreto Ley 10.94 de 1974, periodo de dictadura cívico-militar en Chile (Stang Alva, 2016), en que se situó a la migración como peligrosa y riesgosa, necesaria de eliminar, sigue aún vigente –al mismo tiempo que actualiza la forma histórica en que se concibe a lo *Otro* de la nación, en tanto diferencia como desigualdad racializada (Restrepo, 2020)–. No obstante en este segundo periodo de mandato del presidente de centro derechas, Sebastián Piñera, se han retomado las discusiones del proyecto de Ley impulsado en el año 2013 durante su primer periodo⁹. Durante el año 2018 fueron enviados con urgencia indicaciones para abordar la situación migratoria actual. Su propuesta de reforma migratoria se basó en 5 puntos: a) Sentido de urgencia; b) Migración segura, ordenada y regular; c) Igualdad de derechos y de obligaciones; d) Integración y e) Respeto a los derechos fundamentales (Ministerio del Interior y Seguridad Pública, 2018). Esta propuesta habría quedado estancada en el Congreso hasta el año 2020 en que, en pleno escenario de emergencia sociosanitaria, se da prioridad al proyecto de Ley de migraciones y extranjería, bajo intensas críticas de grupos migrantes y pro-migrantes. Discusiones en torno al proyecto de Ley sugieren que es una Ley de extranjería y no de migraciones, que no respeta los derechos humanos, que existe arbitrariedad administrativa y que el paradigma sigue manteniéndose en la seguridad interior del Estado (F. Torres et al., 2020).

Según Aedo (2017) esta narrativa que asocia criminalidad y migración racializada o “delincuencia y aumento de extranjeros” contribuye a una geografía securitaria de la inmigración. Esta se reforzaría en discursos de representantes políticos quienes se han pronunciado exigiendo endurecimiento de la política migratoria. Así se observó, por ejemplo, en una declaración del año 2016 realizada por el actual presidente Sebastián

⁹ Cabe señalar que previamente en el año 2008 en el primer periodo de Michelle Bachelet, se habría enviado un instructivo presidencial sobre Política Nacional Migratoria en el marco de los intentos de modificación del DL 1.094 (Stang Alva, 2016).

Piñera (previo a su segundo mandato), lo que configuraría una antesala de la actual propuesta de Ley de migraciones y extranjería.

Muchas de las bandas de delincuentes que hay en Chile, como las que clonan tarjetas, son de extranjeros. Esto es particularmente grave en aquellas regiones donde la inmigración representa un gran porcentaje de la población [...]. Nuestro país en el norte tiene frontera con Argentina, Bolivia y Perú, y recordemos que Bolivia y Perú están entre los países de mayor producción de drogas en el mundo, en esto no puede haber ninguna ingenuidad, ni ninguna debilidad [...]. Es muy ingenuo y estúpido tener una política de migración que termina importando males como la delincuencia, el narcotráfico y el crimen organizado (Piñera 2016) (Aedo, 2017, p. 93).

El escenario anterior nos ayuda a contextualizar la situación y abordaje político de la migración en Chile, la que repercute en la configuración de los campamentos de la ciudad, compuesto por un número significativo de personas migrantes y desplazadas de sus territorios de nacimiento –reportes internos sugieren que sobre un 80% de la población que vive en campamentos corresponde a personas migrantes–. Los campamentos, como se advertirá más adelante, han sufrido procesos de represión bajo el miramiento del orden público a la vez que se organizan y resisten bajo procesos de territorialidad, la mayoría del tiempo por fuera del mercado y el Estado (Caffentzis & Federici, 2014).

Los campamentos se transformarían en un paisaje de resistencia frente al paisaje de la nación y a la vez advertirían de procesos históricos de desplazamiento, a propósito de violencias neocoloniales y un matriz de opresiones múltiples. Estudios realizados en la región (Echeverri, 2016; Stang & Stefoni, 2016) han advertido de la producción de otredad racializada que repercutiría, por ejemplo, principalmente en mujeres colombianas afrodescendientes desplazadas de sus territorios y que en la ciudad son “discriminadas y violentadas por funcionarios públicos tras su llegada a Chile (...) [enfrentado] discursos sociales y políticos que asocian delincuencia y violencia con la migración colombiana [y

particularmente] la presencia migrante negra como un problema social en Antofagasta”¹⁰ (Echeverri, 2016, p. 99).

La misma investigación advierte que estas mujeres para llevar a cabo procesos de reagrupación familiar –bajo un contexto de alto costo de vida en la ciudad y un sueldo mínimo mensual y violencias en sus lugares de origen– se trasladan a campamentos para “evitar que el conflicto armado y las violencias en Colombia les arranque de las manos a sus hijos/as” (Echeverri, 2016, pp. 95-96).

Las trayectorias migratorias de la población colombiana afrodescendiente del Pacífico colombiano evidencian que nosotros “no migramos por billete”. Sus historias muestran la reproducción de las violencias en el contexto de la migración sur-sur, donde el proceso de racialización histórico de la población colombiana afrodescendiente, víctima del conflicto armado y las violencias, la expulsa, la niega, la excluye en cualquier lado de la frontera (Echeverri, 2016, p. 95).

El escenario previo nos interpela a preguntarnos preliminarmente: ¿quiénes están migrando actualmente al país?, ¿qué procesos históricos de desplazamiento existen de forma latente en Abya Yala?, ¿cuáles han sido las estrategias de producción y regulación de otredad del Estado/Nación?, ¿qué lugar ocupa Chile en el subcontinente?, ¿es solo su economía la que atrae migración o las fronteras implacables de otros escenarios geográficos; sus muros y fortalezas? (Figura 1), ¿son las políticas regionales (o la ausencia de éstas) necesarias para pensar la migración?, ¿qué lugares emergentes y reapropiaciones del espacio se han ido configurando a nivel socioespacial?

¹⁰ Cabe señalar que la ciudad de Antofagasta ha sido escenario de controvertidas manifestaciones en contra de la población migrante residente. Así, por ejemplo, el 19 de octubre del año 2013 se convocó a una “marcha anti-inmigrantes” y el 26 de septiembre del año 2015, la agrupación “Antofa-Segura”, convocó una manifestación en contra de la violencia en el centro de la ciudad. En la manifestación “participaron la diputada Paulina Núñez y la alcaldesa Karen Rojo. Minutos después de iniciar los discursos, era clara la asociación que se hacía entre la presencia migrante y la violencia en Antofagasta, con un marcado énfasis hacia la población colombiana” (notas de campo, marcha contra la violencia en Antofagasta, septiembre del 2015) (Echeverri, 2016, pp. 99-100). Asimismo, en agosto del año 2018 fue controvertido un lienzo colgado desde el frontis de la Municipalidad en que se advertían una serie de problemáticas que “no eran responsabilidad” del municipio, de acuerdo a orden de aparición: a) Migración, b) Campamentos, c) Hoyos en las calles y d) Hospital Regional.

Figura 1

Collage 1



Nota. Collage 1 de caminos imaginados. *Malicha* (Otoño/primavera, 2018)

1.2. Preguntas y objetivos de investigación

El espacio semiótico-material de esta investigación, si bien contempla el análisis de discursos neocoloniales y sus articulaciones actuales con las narrativas del Estado/Nación, pretende sobre todo concentrarse en la producción de contranarrativas que producen *corpologarizaciones* en tanto agencias y transformaciones del espacio/tiempo y sus *entre lugares*. El núcleo analítico se concentra en la relación entre corporalidad (subjectividad), configuraciones de género y espacio/tiempo.

Específicamente, dentro de las preguntas emergentes de investigación se encuentran ¿cómo se ha ido configurando el paisaje de campamentos frente a las segregaciones socioespaciales vividas en las trayectorias migratorias de mujeres sudamericanas? ¿qué *corpologaridades* se producen en la espacialización colonial del género en tanto opresiones múltiples y resistencias? ¿cómo emerge la experiencia sensible en el espacio y la producción de emociones de acuerdo a tecnologías neocoloniales de lo corporal y sus contratecnologías? ¿en qué prácticas alternativas se sustentan los procesos de territorialidad o sentidos de lugar?. Estas preguntas se materializan en los siguientes objetivos: a) analizar los discursos de colonialidad y racialización que circulan en relación a los procesos tomas de tierra y ocupación de espacios, b) identificar los entramados de lugares y corporalidades (subjectividades) emergentes, presentes en los procesos de desplazamiento y posterior habitabilidad en campamentos, c) reconstruir lugares de memoria/memorización en torno a la historia y levantamiento del campamento y d) narrar de otro modo, las resistencias y subversiones presentes en las corpologaridades de mujeres migrantes sudamericanas que han enfrentado procesos de expolios neocoloniales y una matriz de opresiones múltiples bajo un orden racista y patriarcal colonial (entronque patriarcal y colonialidad del género).

En este proceso me he dejado interpelar por un modo de hacer anticolonial, antirracista y descolonial más que por una técnica o metodología decolonial aislada. Con certeza, no existe una receta específica para hacerlo, pues se deben considerar los distintos escenarios y procesos de investigación. De tal manera lo que eventualmente sería descolonizador para un espacio/tiempo, podría ser profundamente colonial para otro. Esta investigación no configura, por supuesto, una fórmula única, sino más bien reconoce los

desafíos del “desenganche epistemológico”¹¹. No obstante, he intentado reconstruir otras formas de investigar, en un proceso imperfecto (por suerte) pero con el anhelo de desafiar los cánones neocoloniales en tanto práctica corporizada y comprometida con la problematización de las ciencias sociales desde una *corpologaridad* feminista antirracista.

1.3. Organización del texto

A continuación, presentaré los capítulos de este texto acompañados de una breve descripción. En el apartado dos, denominado *Escenario conceptual*, recojo cuatro capítulos asociados a la problematización teórica de esta investigación. El primero de ellos, *Nociones preliminares sobre cuerpo y espacio. Algunas revisiones conceptuales respecto a lo geográfico*, como su nombre lo indica, introduce conceptos generales de uso común dentro de la geografía. Asimismo, inicia algunas discusiones en torno a la relación cuerpo y espacio para, posteriormente –en los siguientes capítulos–, ponerlas en diálogo con nociones filosóficas andinas y perspectivas feministas antirracistas y descoloniales. En el segundo capítulo, *Cuerpo, lugares, territorios y tecnologías coloniales. Un desvío situado respecto de la coyuntura en Chile* abordo las recientes movilizaciones sociales en el país y la forma en que desde la *ausencia* pude vivir y *sentipensar* aquel momento. Este capítulo, se transforma a la vez en una contextualización de la situación histórica y contingente de Chile y los resabios coloniales anclados al accionar del Estado/Nación. En el tercer capítulo, *Resituando. Aproximación geo-histórica y política al entramado cuerpo/alma/espacio en Abya Yala*, busco indagar en algunas nociones de cuerpo(alma) y espacio, erigidas de forma previa a la invasión colonial. De igual forma, presento el concepto de *colonialidad del género* a través del análisis de procesos acaecidos en Chile y sus *otras* historias y resistencias. En el cuarto capítulo, *Paisaje, ciudad, corporalidad y colonialidad*, me enfoco en el análisis del cuerpo-espacio y su conexión con las ciudades y las tensiones en torno a la invención del espacio público. Para encarar el análisis, propongo la figura “paisaje de la nación” y a la

¹¹ Noción sugerida por Ochy Curiel para hacer referencia a una propuesta feminista descolonial, que persiga un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser propios de la retórica de la modernidad, es decir, qué conocimientos se producen, cómo se producen y para qué se producen. También implica siguiendo, a otras autoras de Abya Yala, procesos pedagógicos “otros”. Asimismo, siguiendo a Rivera Cusicanqui, retoma la noción de *economía del conocimiento* problematizando los privilegios materiales de producción de conocimiento en tanto la descolonización sea una práctica misma (Curiel, 2014).

vez realizo una contextualización del nacimiento de la ciudad de Antofagasta –ciudad en que se realiza la investigación– desde otra mirada de su conformación.

En el tercer apartado, *Contextualización geohistórica y política de campamentos*, presento una aproximación geohistórica a la situación reciente de *tomas de tierra* en Chile, así como también a las políticas de vivienda por parte del Estado y el lugar de las mujeres populares en los procesos de producción de habitabilidad. Este apartado fue construido para caracterizar la situación de campamentos en el país y particularmente en la ciudad de Antofagasta, lugar donde realicé la investigación y que, además, contempla características diferenciales respecto a campamentos de otros lugares del país y de otros momentos históricos. Una de estas características es la significativa concentración de población migrante proveniente de otros países vecinos como Colombia, Bolivia y Perú principalmente.

En el cuarto apartado, *Escenario Metodológico*, referido previamente como centro del espacio relacional de investigación, comienzo situando mi posicionalidad para posteriormente desenmarañar el diseño de investigación y la propuesta de otras formas de investigar. De esta manera, abordo las *herramientas de producción de relatos* y los devenires de la *práctica analítica*.

El quinto apartado, *Relatos emergentes*, viene a sustituir el nombre tradicional de “Resultados”, no como un mero eufemismo sino para denotar otra forma de presentación de los “hallazgos de investigación”. Así en el primer capítulo de este *dispositivo* comparto la sistematización de una de las herramientas usadas para la producción de relatos, llamada *Línea de vida habitada/deshabitada*. Esta aborda cuatro momentos dentro de las trayectorias migratorias y asentamiento en el Macrocampamento “Los Arenales”, a través de las siguientes figuras: a) Antes de los Arenales, b) Pies en los Arenales, c) Arenales movedizos y d) Arenales en resistencias. Las narraciones son acompañadas de tres ilustraciones creadas por Nele Urbanowicz que sistematizan los relatos compartidos durante un taller en que se usó la herramienta de *mapas corporales*.

En el segundo capítulo de este apartado comparto los testimonios de tres mujeres migrantes sudamericanas, dos de éstos corresponden a dirigentas del Macrocampamento “Los Arenales” y el tercer testimonio corresponde a una dirigente de otro campamento de la ciudad, llamado “Génesis II”. Cabe señalar que estos testimonios, fueron co-

construidos, en tanto surgieron a partir de una entrevista y posteriormente fueron devueltos a las dirigentas para afinar aquellos elementos en que ellas deseaban poner énfasis o, por el contrario, eliminar partes del relato que no considerasen relevantes de mencionar.

En los siguientes capítulos de este quinto apartado (*Figuras y nudos*), abordo los distintos nudos analíticos surgidos de los relatos, que son presentados a través de *figuras* emergentes o devenidas de la problematización conceptual en diálogo con la experiencia de terreno. El primer subcapítulo, denominado *En el ojo del huracán*, analizo discursos y contradiscursos en torno a la configuración de campamentos, así como corporalidades estigmatizadas y sus reapropiaciones. Asimismo, analizo las transformaciones asociadas a estos espacios, así como sus retornos y discuto nociones emergentes en torno a lo múltiple y lo común.

En el siguiente capítulo *Corpolugaridades en tensión neocolonial*, articulo la noción preliminar de corpolugaridades con los relatos emergentes. Estos sugieren la intrínseca relación entre cuerpo-espacio y la producción de lugares en tanto subjetividad y discursos asociados a la colonialidad. Asimismo, enfatizan en la función política de las emociones –aquí realizo una primera aproximación, la que retomo en el siguiente capítulo– y develan otras aproximaciones a lo migratorio, vinculándolo con procesos diaspóricos.

En el último capítulo de este apartado, *Paisajes de los Arenales y algunas de sus corpolugaridades*, retomo la noción de paisaje propuesta en el marco conceptual para articularla con la de corpolugaridades. Así, abordo tres nudos emergentes con sus respectivas figuras: corpolugaridades del hogar, corpolugaridades de lo espiritual y corpolugaridades políticas. Estas configuran redes de cuidados y resistencias en tanto *contrapaisaje* de la nación.

Finalmente, este texto contempla un último capítulo de *Reflexiones finales*, en el que articulo discusiones y conclusiones preliminares en torno al proceso y más que cerrar la discusión la dejo abierta, esperando propiciar otras interpelaciones. Asimismo, incluyo un apartado de anexos en el que comparto una compilación de fragmentos de poesías construidas en un taller de creación poética.

2. ESCENARIO CONCEPTUAL

Figura 2

Collage 2



Nota. Collage El malestar que sí tiene nombre. Malicha (Otoño/primavera, 2018)

2.1. Nociones preliminares sobre cuerpo y espacio. Algunas revisiones conceptuales respecto a lo geográfico

Dado que esta investigación está interesada en abordar los ejes analíticos de corporalidad y espacio, en este capítulo hacemos un breve recorrido por algunos conceptos generales del ámbito geográfico. Particularmente aquellos producidos por la geografía feminista y aportaciones desde América Latina, de acuerdo con una aproximación al estado del arte de estos conceptos. Estos posteriormente, en los siguientes capítulos, serán puestos en diálogo crítico con nociones filosóficas andinas y perspectivas feministas antirracistas y descoloniales.

2.1.1. De espacios, lugares y cuerpos en las geografías feministas

2.1.1.1. Preámbulo

Así como lo han planteado algunos filósofos modernos que se contraponen a la idea cartesiana del “cogito ergo sum” de Descartes, sosteniendo la indisolubilidad del cuerpo-alma como en el caso de Spinoza (Deleuze, 2015; Spinoza, 1980; Tatián, 2019) o Levinas (Altuna, 2008; Sáenz, 2018), idea también sostenida por teóricas feministas que amplían su discusión respecto a los aspectos materiales y discursivos del cuerpo (Braidotti, 2005, 2009; Butler, 2012), y que de forma similar ya ha sido planteada por la filosofía andina (Estermann, 2013, 2018; Rivera Cusicanqui, 2010c, 2018) –la que abordaremos en el siguiente capítulo– en este apartado nos interesa enfatizar en la relación indisoluble entre cuerpo-espacio. Para ello ponemos en escena las aportaciones de las geografías feministas desde distintos lugares de creación pues creemos que en sintonía con Massey (2012) las geografías importan sobre todo en su tarea por propiciar el reconocimiento del espacio frente al olvido de éste en las ciencias sociales. Una noción clave, como lo veremos posteriormente, dentro de la episteme andina.

Con relación al concepto de espacio, este ha presentado transformaciones radicales desde la mirada de geógrafas feministas en tanto ya no podrá entenderse solamente como límites geográficos rígidos o bien delimitados por un territorio. El espacio es eminentemente relacional en tanto prácticas socioespaciales en las que se interseccionan y producen lugares, éstos a su vez son dinámicos, nunca acabados. Esta propuesta teórica de la geografía de cierta manera se interconecta con las aportaciones de la Teoría de campo de Kurt Lewin dentro de los desarrollos de la psicología social clásica

(Méndez Caro et al., 2012). Asimismo, encuentra alguna conexión con el cuerpo-espacio, que estaría presente dentro de un tipo de filosofía crítica. Deleuze (2015) parafraseando a Spinoza señala que “al mismo tiempo que cambian las distancias cambian las facetas del cuerpo” (p. 206). Esta noción podría acercarnos a la cuestión espaciotemporal referida al cuerpo, a la vez que observamos en ella la emergencia de una espacialización asociada a la producción de ciertos cuerpos y sus relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. El hablar de facetas del cuerpo invitaría a pensar en la noción de cuerpo como lugar propuesto desde la geografía humana y recuperado por las geografías feministas anglosajonas. Aquellas que se revisarán en la primera parte de este capítulo.

De acuerdo con lo anterior, conocemos entonces, a través de nuestros cuerpos en relación con otros cuerpos y siguiendo los planteamientos geográficos feministas, en relación con otros espacios/tiempos o lugares (Massey, 2012; McDowell, 2000). En este espacio relacional se producirían afecciones, las que podrían posibilitar afectos activos, nociones comunes o agenciamientos colectivos (Idea planteada por Anne Querrien en cátedras de Deleuze) (Deleuze, 2015). No obstante estos cuerpos en relación, también habitarían lugares en resistencia hacia “aparatos de tristeza” los que operan por ejemplo a nivel discursivo; “es inevitable que haya aparatos de tristeza porque todo poder tiene necesidad de la tristeza, no hay poder alegre” (Deleuze, 2015, p. 308). Así también lo comenta Sara Ahmed (Mancini, 2016), enfatizando en la política de las emociones y su instrumentalización. Es decir, considerando los nuevos modos de operación del neoliberalismo en que, por ejemplo, se haría uso de la “felicidad” como mecanismo de control de las corporalidades y sus lugares. Siguiendo a Tatián (2019) “no hay mentes libres que habiten cuerpos obedientes” (p.30) o de otro modo, que habiten lugares de obediencia. Sin embargo, frente a estos aparatos de instrumentalización emocional, emergerían agenciamientos corporales para subvertir discursos y la producción de corporalidades normativizadas, siendo estos agenciamientos en palabras de la filósofa feminista italiana Rossi Braidotti (2005) cuerpos en sincronía con otros cuerpos desde su “inmanencia radical”.

Para Braidotti (2005) esta “inmanencia radical” sugiere un materialismo encarnado o inscrito; expresado en el deseo de pensar a través del cuerpo y no en huida de este. Si bien es posible concordar con Braidotti (2005; 2009) en relación con la consideración del cuerpo como última trinchera material, se vuelve difícil coincidir con

el énfasis puesto en su propuesta de abandonar las nociones del giro lingüístico y la performatividad del lenguaje. Esto pues –aún cuando me posiciono desde una aproximación crítica, más cercana a los planteamientos de Stuart Hall– me parece relevante no despreciar un abordaje del discurso, así como lo ha abordado desde otro lugar epistemológico Judith Butler (2012) –aunque será necesario revisar su propuesta a la luz de perspectivas descolonizadoras, las que se desarrollarán más adelante–.

(...) lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder (...). El sexo mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de la norma reguladora (Butler, 2012, pp. 18-19).

En el siguiente subapartado, se retoma y profundiza la noción de cuerpo o corporalidad vinculada al espacio, pero directamente desde las propuestas conceptuales hechas desde geografías feministas. La escueta revisión realizada en este preámbulo fue elaborada para facilitar la comprensión y contextualización de las diferentes perspectivas en torno al cuerpo que a continuación desarrollaremos.

2.1.1.2. Geografías feministas anglosajonas y europeas

A fines de los años setenta, advierte María Dolores García Ramón (2006) la geografía cultural y humanística generó grandes contribuciones produciendo campos de acción y pensamiento diferenciados respecto de la geografía positivista tradicional. En este contexto, las geografías feministas o de género –ambas refiriéndose a lo mismo en el ámbito anglosajón o europeo a diferencia de Latinoamérica donde sí existirían diferencias conceptuales, señala la autora– se levantaron y construyeron modos de teorización propio, como aquellos que problematizan conceptos tradicionales como el de espacio, paisaje, trabajo, lugares, entre otros. Estas geografías emergentes pusieron énfasis en el papel de la experiencia, sentimientos y percepciones en el análisis de la geografía, así por ejemplo se amplían los conceptos tradicionales de paisaje geográfico, considerando no solo ámbitos exteriores sino también interiores como los del hogar. El concepto de trabajo también se amplía a las labores “invisibles” (comillas de la autora) del hogar para ese entonces inapreciables y emergen estudios asociados a la identidad y sentidos de lugar

como ámbitos de interés de la geografía, dislocando el concepto tradicional de espacio (García Ramón, 2006).

El espacio es visto como un espacio relacional bajo el cual se producen relaciones de poder, se van normalizando ciertas prácticas y delimitando espacios de acción (en tanto quien pertenece o no a ciertos lugares), y de esta forma, conformando regímenes de lugar (McDowell, 2000). En palabras de McDowell, “las distancias sociales, no siempre necesitan una lejanía geográfica, y los ocupantes de los mismos espacios cartesianos, pueden vivir en lugares distintos” (McDowell, 2000, p. 17).

De acuerdo a Ortiz (2004) el concepto de lugar se comenzó a consolidar a partir de los años sesentas mediante las aportaciones del geógrafo humanista Yi-Fu Tuan quien enfatizó en su dimensión existencial y vinculación emocional con el ser humano, siendo el resultado de la combinación entre la posición que la persona tiene en la sociedad y la identidad que ésta construye a partir de vivencias y asociaciones con un espacio determinado. De esta forma, “[El lugar] a la vez de existir y ser construido subjetivamente, es simultáneamente construido social y geográficamente” (Ortiz, 2004, p. 45).

Por otro lado desde una perspectiva materialista, Doreen Massey (1999) señala que el espacio debe ser leído como geometrías del poder del tiempo-espacio; entendiendo que las relaciones de poder y espacio-tiempo están interconectados.

[El espacio está] construido a través de interacciones de la inmensidad de lo global a lo íntimamente pequeño (...) espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad; esta es la esfera a través de la cual distintas trayectorias coexisten; esta es la esfera de la posibilidad de la existencia de más de una voz (Massey, 1999, p. 28).

Por tanto, enfatiza en que el espacio no está desconectado del tiempo y que no existe si no es en articulación entre fenómenos globales y locales, de ahí el concepto de *Sentido global de lugar*, en el que la autora vincula elementos macro y microsociales y donde sugiere que éste se recrea de manera constante en un proceso dinámico, abierto y en el que cada persona es responsable. Aparece entonces el concepto de lugar en Massey (Massey, 2012) diferenciado de Tuan (1983) y McDowell (2000) por ejemplo, pues

propone que los lugares locales están conectados con procesos globales y que a la vez no son solo efectos de éstos pues es en estos mismos espacios donde lo global muchas veces se constituye, inventa, coordina y produce, por lo que la lógica no siempre sería defender lo local frente a lo global sino más bien buscar alterar los mecanismos mismos de lo global.

Massey (1998) también advierte de la dinámica espacial y las relaciones de género. Sugiere que los espacios y lugares y nuestros sentidos de ellos, así como nuestra movilidad, están vinculados a las relaciones de género, las que varían entre culturas y el tiempo. A la vez el género del espacio tiene efectos sobre la constitución del género en nuestras sociedades donde, por ejemplo, encontramos divisiones sexuales del trabajo y donde la mayoría de las veces observamos mayor precarización en los espacios laborales ocupados por mujeres. Las contribuciones de Doreen Massey (1998) y las geografías feministas angloparlantes nos proponen visibilizar las divisiones de género y las divisiones espaciales para reconocer su mutua conexión y a la vez desnaturalizarles.

El concepto de lugar ha asumido dentro del campo de la geografía humana una amplia versatilidad, siendo también un concepto relevante para otros campos como la psicología social crítica pues nos permite abordar procesos de subjetivación social y desubjetivación asociados a la producción de lugares, toda vez que éste sea entendido de manera contingente y situacional, no obstante, historizado.

Proponemos para este marco conceptual, más que abordar el concepto de lugar en sí, considerar el concepto de “entre-lugares” inspirado en la propuesta de Olalla Castro Hernández (2017) y en el “tercer espacio” de Homi Bhabha (2013), también incorporado por la autora. No obstante, siguiendo la tradición geográfica feminista optamos por el concepto de “lugar” más que el de “tercer espacio” pero entendido como un “entre-lugar”. La tesis desarrollada por Castro (2017) sobre el “entre lugar”, nos interpela respecto de cómo hemos entendido las nociones clásicas de modernidad y posmodernidad. Para la autora éstas son más que etapas históricas, convirtiéndose en paradigmas que conviven en un mismo emplazamiento dentro de un contínuum capitalista. Esta idea la podríamos llevar a los procesos de colonialismo en Abya-Yala, donde sería posible hablar de un “entre lugar” o de ciertas continuidades de lo colonial, bajo otras espacio-temporalidades. Estas nociones también han sido problematizadas por Stuart Hall (S. Hall, 2010), respecto a la dificultad de hablar de lo poscolonial en contextos en que aún pervive el colonialismo

o la colonialidad –Esta última noción abordada principalmente en América Latina por Aníbal Quijano (2000)–. Esta interpelación ha llevado a otras autoras como Ella Shohat (2008) a repensar lo poscolonial, ya no como un “más allá” sino como vivencias reactualizadas del colonialismo.

Estos “entre lugares” serían poseedores de un componente político importante pues permitirían pensar las posiciones contingentes que ocupamos como sujetas en la gestión del lugar y las relaciones de poder, es decir no sólo padecer un lugar (Herrera Flores, 2005) sino que a la vez posicionarnos desde la capacidad de subversión de lugares y cuerpos; resistiendo desde lo cotidiano, desde las desobediencias y articulaciones inesperadas de lugares y cuerpos, los que siguiendo las premisas previas en torno al espacio, se configurarían mutuamente. Aparece entonces lo que más adelante tomará forma como *corpoulugaridades*, en tanto difracción del cuerpo y sus “entre lugares”.

En relación al cuerpo dentro de la geografía anglosajona, Gillian Rose (1994) a mediados de los noventa advierte de las transformaciones en torno a los abordajes teóricos de éste, identificando también un florecimiento e interés creciente dentro de la geografía. Para ella lo corporal no puede ser entendido sin una consideración espacial. En este análisis advirtió de la importancia de las aportaciones de Judith Butler sobre el estudio del cuerpo, no obstante, le critica respecto del olvido de la dimensión espacial dentro de sus análisis. Esta interpelación la extiende a geógrafas como Linda McDowell, quien si bien abordaría el cuerpo haría eco de esta misma omisión al considerar lo geográfico como mera localización espacial sin mencionar la intersección entre encarnación y espacialidad. Probablemente recogiendo esta crítica, McDowell en 1999 publicó su reconocido libro *Género, identidad y lugar*, el que por cierto señala fue revisado por Gillian Rose. En éste, desarrolla ampliamente una conceptualización sobre el cuerpo y a la vez propone la idea de que el cuerpo mismo es un lugar.

[Cuerpo] se trata del espacio en el que se localiza el individuo, y sus límites resultan más o menos impermeables respecto a los restantes cuerpos. Aunque no cabe duda de que los cuerpos son materiales y poseen ciertas características como la forma y el tamaño, de modo que, inevitablemente, ocupan un espacio físico, lo cierto es que su forma de presentarse ante los demás y de ser percibido por ellos varía según el lugar que ocupan en cada momento (McDowell, 2000, p. 59).

McDowell (2000) en su definición de cuerpo como lugar sugiere ir más allá de una comprensión material del cuerpo y aún cuando no lo señale directamente, deja ver entre líneas una dimensión subjetiva y dinámica del cuerpo asociada a la ocupación de lugares. De esta manera, McDowell (2000) comprende los cuerpos como fluidos y flexibles pues dependen de un lugar y posición, estos son construcciones sociales y poseen una historia y una geografía. Si bien habla de “corporeidad”, ésta al parecer es usada como sinónimo de cuerpo, sin embargo, advierte que prefiere el uso de “corporeidad” pues “resulta más eficaz porque capta el sentido de la fluidez, del desarrollo y la representación, elementos decisivos de los actuales planteamientos teóricos que ponen en cuestión las relaciones entre anatomía e identidad social” (McDowell, 2000, p. 66).

No obstante lo anterior, es llamativo cuando citando a Dyck, habla sobre los cuerpos que están “dentro o fuera de lugar” (Dyck, 1995, citado en McDowell, 2000). El uso de esta metáfora quizá contraviene la propuesta de fluidez esbozada previamente por la autora pues sugeriría un lugar externo al parecer rígido y natural. Asimismo, sería contraproducente a su propuesta teórica aludir al “fuera de lugar”, sin enfatizar en que también éste sería un lugar. Por ejemplo, cuando habla de “cuerpos gestantes y cuerpos enfermos” como fuera de lugar, no se desarrolla la posibilidad de vivencia de estos lugares de forma diferente, a propósito de procesos de colonialidad y tampoco de lugares subversivos que desde “su lugar” eventualmente pueden producir agencias y transformaciones, más allá de verse “fuera de lugar”, lo que sería un primer momento, por cierto, interesante de considerar. Solo cuando en su libro ejemplifica los “cuerpos enfermos”, advierte de posibles resistencias, sin desarrollarlo demasiado, y luego critica su mismo ejemplo desplazándolo a un lugar de opresión en tanto estos cuerpos no serían resistentes pues siempre estarían buscando libertades en función de la norma establecida.

Desde la segunda mitad de los años noventa ha aumentado la producción de trabajos en geografía denominados “embodied geographies” o geografías encarnadas, estudios publicados por editoriales anglosajonas y en los que se ha enfatizado en la corporalidad dentro de la geografía (Ortiz, 2012). En esta línea Blunt & Wills (2000) en un capítulo titulado “Embodying geography: Feminist geographies of gender” sugieren que el espacio es generizado y que el género es espacial. Estos trabajos han tomado como bases teóricas las propuestas filosóficas de Elizabeth Grosz, quien advierte que los cuerpos son mucho

más que biología, los que a la vez son disciplinados y administrados por diferentes relaciones de poder en toda la sociedad.

Elizabeth Grosz desarrolla ampliamente estos temas en su libro *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Body*, en el que menciona que la producción de discursos sobre el cuerpo son claves para su transformación y viceversa. El cuerpo es visto como un objeto preeminente de la cultura y en ella encontrará especificidades en relación al sexo, la clase y la raza, categorías sociales que acentúan las diferencias corporales, donde el cuerpo es una superficie de inscripción; un texto para ser leído, un sistema de signos para ser descifrado pero también un cuerpo que engendra resistencias (Grosz, 1995). Cabe señalar, que perspectivas similares en el abordaje del cuerpo como texto han sido desarrolladas desde la psicología social y antropología sociocultural por Jimena Silva Segovia quien también ha utilizado metodologías innovadoras para encarar este tipo de lectura del cuerpo en lo que ha acuñado como *mapas corporales* (Silva Segovia, 2013).

El cuerpo dentro de las geografías no positivistas es entendido entonces como un espacio social, un lugar donde las esferas de poder se concentran, el *embodiment* o corporalización sugiere una creación creativa entre lo biológico, lo psicológico y lo social, un lugar colonizado pero también una posibilidad de reapropiación y embrión de resistencias (Bru, 2006).

Por otro lado, se ha observado un desarrollo prolífico de producciones teóricas dentro de la geografía humana en las que se pone en evidencia la relación entre geografías, cuerpos y emociones (Colls, 2004; Davidson & Milligan, 2004; M. De Silva, 2018; Gorman-Murray, 2009; Ortiz, 2012; Lindón, 2012; Sharp, 2009; Thien, 2005).

De igual manera se ha ido integrando el concepto de interseccionalidad en geografía y género, con interesantes debates y propuestas, aunque no siempre desde una mirada crítica y a veces en tensión con algunas perspectivas descoloniales. Cabe señalar que la famosa revista de geografía feminista *Gender, place and culture* ha sacado recientemente un número especial dedicado a la interseccionalidad en geografía, correspondiente al número 25 del año 2018 (Blidon, 2018; Hopkins, 2018; Mollett & Faria, 2018; Rodó-de-Zárate & Baylina, 2018; Vaiou, 2018) en lo que se observa que lejos de mermar el debate en torno al cuerpo, género y geografía, este se mantiene vigente.

Más allá de las críticas que podríamos hacer hacia algunos planteamientos o las afinidades que podríamos encontrar, es interesante rescatar y valorar el esfuerzo de las geografías de género o feministas por transgredir el binomio mente/cuerpo –presentado en el preámbulo– y de incorporar los análisis de género y teoría postcolonial en algunos casos dentro del campo de la geografía dominante, siendo esto una resistencia epistémica dentro de su área de acción.

2.1.2. América Latina, territorios, territorialidad, cuerpos y género

Los desarrollos de la geografía en América Latina se han alimentado fuertemente desde corrientes críticas, las que sensibles a las características diferenciales de este espacio geográfico y en respuesta a los procesos globales de expansión capitalista en su fase neoliberal, han ido construyendo un tipo de geografía crítica. Como advertía la geógrafa política chilena Graciela Uribe Ortega –exiliada por el golpe y dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet– la labor de la geografía ha supuesto responder, a partir de los años setenta, a requerimientos sociales y sus inequidades, de esta manera exigió “un predominio substantivo de los problemas sociales de sujetos y grupos que constituyen, a través de sus relaciones, la diversidad de espacios objetivos y subjetivos, muchas veces conflictivos o contradictorios, que la Geografía Humana debe revelar y explicar” (G. Uribe, 1996, p. 42). Agrega la autora que estos procesos se fueron desarrollando en un contexto aún marcado por modelos neopositivistas imperantes que delimitaban la manera de hacer geografía científica. La geografía política latinoamericana ha estado interesada en revelar la dimensión espacial del poder y con esto entenderá el espacio geográfico como aquel que no solo contempla una mera realidad física, natural, objetiva e inerte (Uribe, 1998) sino que:

(...) muestra las coherencias, las contradicciones o los conflictos del cuerpo social, pues son justamente éstas las que van trazando sus configuraciones y particularidades (...). En el caso de la geografía política, su tarea es justamente revelar las especificidades del espacio social de la política (G. Uribe, 1998, p. 75).

En la misma línea que Uribe, Lima (2019) sugiere que los conceptos centrales de la geografía política son espacio, poder y territorio y dentro de estos: el control, la delimitación, el sujeto (individual o colectivo), la consciencia territorial y la autonomía.

En un contexto sociopolítico en que la justicia territorial se instala como una herramienta teórica fundamental dentro de las geografías políticas contemporáneas. Este escenario es ejemplificado en la situación indígena de Ecuador y México, donde el autor ha enfatizado que el territorio nacional se construyó a partir de una relación de opresión sobre los pueblos indígenas y mediante el no reconocimiento estatal de la autodeterminación de sus pueblos y de sus múltiples territorialidades (Lima, 2014). Esta situación la observamos probablemente en todo América Latina y, en el caso de Chile, a través del genocidio sistemático de pueblos indígenas y las resistencias territoriales que aún persisten como las del pueblo mapuche y para el caso específico de esta investigación, las resistencias que se observan en las *tomas de tierra* de Antofagasta, mediadas por procesos migratorios y diaspóricos.

Territorio y territorialidad serán entonces conceptos clave para el abordaje de la geografía en América Latina por lo que no podemos avanzar sin dar una breve definición de éstas basándonos en las propuestas del geógrafo brasileño Milton Santos.

Milton Santos sugiere que el territorio es un espacio de acción, un híbrido entre naturaleza y cultura. No es un mero recurso empresarial sino un abrigo que alberga a la sociedad (M. Santos, 1998). A su vez Milton Santos y María Laura Silveira, en conexión con los ejemplos previos, diferencian los conceptos de territorio y territorialidad.

Por territorio se entiende generalmente la extensión apropiada y usada. Pero el sentido de la palabra territorialidad como sinónimo de pertenecer a aquello que nos pertenece... ese sentimiento de exclusividad y límite sobrepasa la raza humana y prescinde de la existencia del estado. (...) presupone también la preocupación con el destino, la construcción de un futuro (M. Santos & Silveira, 2001, p. 19)

La propuesta previa sugiere que podemos hablar entonces de una territorialidad sin Estado, pero no de un Estado sin territorios. O de otro modo, observamos que históricamente se han desarrollado procesos de desterritorialización. Sin embargo, es posible generar procesos de territorialidad para recuperar territorios como espacios de acción tal como sugiere Santos, quien a la vez cuestionó si la Nación y el Estado pueden ser entendidos como abrigos (M. Santos, 1998).

Santos llevó el análisis geográfico a distintas esferas y se observa en él (probablemente al igual que Doreen Massey) una preocupación por problematizar aspectos epistemológicos y ontológicos dentro de la disciplina, siendo interesante la manera en que aborda el ser y el espacio: “la sociedad sería el ser; y el espacio, la existencia. El ser se metamorfosea en existencia por mediación de los procesos impuestos por sus propias determinaciones, las cuales hacen aparecer cada forma como una *forma contenido*, un individuo separado capaz de influenciar el cambio social” (M. Santos, 1996, p. 28). De la misma manera ha introducido elementos que permitirían diálogos entre sujeto (corporalidad), sociedad y espacio, como en su propuesta del concepto de paisaje, el que se diferencia de espacio (éste último usado de manera similar al de territorio):

La dimensión del paisaje es la dimensión de la percepción (...). La percepción es siempre un proceso selectivo de aprehensión. Si la realidad es apenas una, cada persona la ve de forma diferente; por eso, la visión del hombre de las cosas materiales está siempre deformada. Nuestra tarea es la de superar el paisaje como aspecto, para llegar a su significado (M. Santos, 1996, p. 60).

Santos (1996) propuso que la realidad del paisaje es histórica, devenida del espacio social y que a la vez el paisaje no es para siempre, es cambiante y su forma depende de condiciones económicas, políticas y culturales, su materialidad está formada por objetos materiales y no materiales y por relaciones sociales también en relación con objetos. Lima & Lafayette (2019), han enfatizado en la idea de lo colectivo referido al paisaje y sugieren que el significado del paisaje se produce a partir de acciones interpretativas comunes emergentes de acuerdo a las particularidades de los contextos.

Es interesante encontrar puntos de encuentro entre la geografía política y la psicología social crítica. Si la geografía política ha hablado de la relación entre espacio, poder y territorio, dentro de la psicología social crítica se ha enfatizado en la relación entre sujeto (corporalidad) y sociedad, advirtiendo de procesos de subjetivación devenidos en el entramado espacio, poder y territorio. Elementos clásicos ya abordados por ejemplo dentro de la psicología social de la liberación (Martín-Baró, 1985). De esta manera, es posible ir construyendo un diálogo interesante entre estas “disciplinas”, al mismo tiempo que incorporar debates sobre corporalidad, geografía, descolonización y despatriarcalización.

Respecto a la articulación entre geografía, género y cuerpo, han sido relevantes los trabajos de Ximena Valdés en Chile, quien desde la década de los ochenta hasta la actualidad ha desarrollado investigaciones sobre las relaciones de género en espacios rurales y urbanos, destacando una perspectiva crítica e histórica sobre los procesos de organización territorial y configuración de la vida cotidiana. En sus trabajos, si bien no se autodefine como crítica de la modernidad colonial, de igual forma es posible encontrar una permanente denuncia respecto de la expoliación de territorios y sus implicancias en las relaciones sociales, eje de interconexión con la psicología social.

[Respecto a oficios y trabajos de la localidad de Pomaire-Chile] Se podría postular que la alfarería fue una forma de resistencia de los moradores de la aldea a los múltiples despojos de tierras de que habían sido objeto hasta el siglo XIX [Sólo desde 1604 a 1679, el territorio y población indígena se había reducido a la mitad] y que de esta manera se fueron transformando en campesinos alfareros. Compelidos por el cerco de las haciendas [y] por las usurpaciones de tierra (...). La feminización de la alfarería obedece a la pérdida de independencia de los campesinos de Pomaire por su creciente enrolamiento como trabajadores de las haciendas vecinas (...) [las mujeres adquieren] un rol protagónico en la vida aldeana, al lograr hacer de la alfarería una forma de resistencia a la descomposición social (X. Valdés & Matta, 1986, p. 10).

La aproximación geográfica de las autoras ha puesto de relieve el territorio y los procesos de desterritorialización de comunidades ancestrales, y con esto, la reconfiguración de relaciones de género y corporalidades las que también han sido desplazadas en la ocupación y producción de lugares emergentes en tensión permanente.

Existiría entonces un énfasis en la relación cuerpo-territorio, pues según lo descrito y aunque no se nombre directamente la palabra cuerpo, los cuerpos son desplazados al mismo tiempo que los territorios. Podríamos decir, entonces, que el territorio sería también otro cuerpo o parte del cuerpo que se reconfigura constantemente en la producción de territorialidades o lugares.

La noción de cuerpo y espacio o cuerpo como lugar, desarrollado por geografías feministas anglosajonas y europeas aparece en América Latina fuertemente asociada a la

noción de territorio y cuerpo o cuerpo-territorio. Esta propuesta teórica y también práctica ha sido levantada principalmente desde epistemologías indígenas, grupos activistas, colectivas feministas del sur y también desde producciones académicas. Así se ha observado, un aumento en los últimos tres años de producciones académicas, artísticas y activistas que utilizan estas categorías para posicionar una agenda política.

En el ámbito académico, podemos encontrar varios artículos recientes en los que se ha observado como eje de análisis, y desde distintas perspectivas, la categoría cuerpo-territorio (Di Bella, 2017; Lara, 2019; Milán, 2017; Moore, 2018; Sebastián, 2019; Tobón, 2018; Ulloa, 2016). Sin embargo, no todos los artículos desarrollan a nivel conceptual la noción de cuerpo-territorio, es decir esta noción es aplicada, pero sin necesariamente evidenciar los anclajes teóricos y epistemológicos desde donde se sitúa.

Por otro lado, algunas revistas académicas han dedicado números especiales para abordar temas de cuerpo, subjetividades y territorialidades, como es el caso de la revista mexicana *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Tópicos presentados en el número 82 del año 2017, donde se invitó a participar a autores, representantes de la Red Iberoamericana de Estudios Sociales (RIES) y del grupo CLACSO de “Subjetividades y ciudadanías críticas, y transformaciones sociales”, quienes se definen como académicos interesados en un pensamiento descolonial, que busca la producción de nuevas subjetividades y territorializaciones, en tanto resistencia y búsqueda de la paz (Fuentes & Piedrahita, 2017).

Otros trabajos, como los impulsados por el Colectivo de Geografía Crítica en Ecuador, han destacado por la articulación entre espacios académicos y lo que denominan praxis militante y activista desde las geografías críticas y feministas. Su praxis, ha problematizado por ejemplo, el concepto tradicional de territorio partiendo de nociones descoloniales entre espacialidad y cuerpo, las que se encarnan a partir de métodos como “territorios simbólicos, cuerpo-territorio, agua-territorio y nociones de contra-mapeo de las violencias hacia las mujeres” (Zaragocin, 2019, p. 48), advirtiendo que “desde el método se puede lograr decolonialidad del pensamiento geográfico (...) [esto] implica que no es necesario que la teoría sea descolonial, basta con que el método lo sea” (Zaragocin, 2019, p. 51). Una interpelación interesante, pero con la que no estaría totalmente de acuerdo dado el binarismo que reproduce.

Así como colectivo, han producido manuales sobre metodologías de geografía feminista desde una epistemología decolonial, los que advierten, han validado en comunidades académicas y territoriales (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014, 2017).

Proyectos políticos en una línea similar son los desarrollados por el colectivo *Geobrujas*, el que se define como “una comunidad conformada por mujeres geógrafas que hemos encontrado diversas motivaciones para cuestionarnos, reflexionar y transformar el quehacer geográfico, entendiendo la cartografía como herramienta cargada de ideología, la cual es importante descentralizar y socializar a nivel colectivo y comunitario” (González Hernández et al., 2018).

En cuanto al estudio del cuerpo, género y sexualidades en el ámbito de la geografía en Brasil, ha sido fructífera la producción teórica del *Grupo de estudios territoriales*. Este ha logrado impulsar la *Revista Latino-Americana de Geografía e Género* y ha coordinado y editado libros colaborativos en esta línea de investigación (Nascimento & Silva, 2014; Joseli Silva, 2009; Joseli Silva et al., 2016, 2017). Joseli Silva (2009), coordinadora del grupo, criticó en sus investigaciones el sesgo de la geografía blanca, masculina y heterosexual porque hegemoniza el quehacer geográfico convencional e invisibiliza los diversos saberes que componen la sociedad y sus variadas espacialidades. La autora sugirió que desafiando estos fundamentalismos es donde podrían emerger las geografías feministas, *queer* o subversivas.

[Estas buscan] romper con la matriz binaria y opuesta de género, también reflejado en los conceptos fundamentales de la geografía, como espacio y territorio, para ir más allá de sus concepciones androcéntricas [produciendo el espacio de la geografía paradójica de Rose en tanto] multiplicidad de identidades de los seres, considerando aspectos de plurilocalidad de los seres humanos que hacen parte de los análisis (Silva, 2009, p. 86).

Joseli Silva y el *Grupo de Estudios Territoriales* han presentado una lectura crítica de las geografías y aquellas dimensiones negadas por éstas, ampliando el análisis espacial más allá de la categoría de clase y perspectivas basadas en un “marxismo sexista” como lo denomina el grupo. Sintonizo con esta crítica, pero sin desestimar trayectorias asociadas a grupos subalternizados. Asimismo, han resignificado el legado intelectual de

Milton Santos advirtiéndolo que éste “nos legó en su *testamento intelectual* la necesidad de desobedecer los cánones. El hecho es que abordar género, sexualidades y racialidades en el análisis espacial implica constituir un camino científico en que sujetos corporificados estén claramente presentes” (Silva et al., 2016, p. 27).

De acuerdo con lo anterior, emergería una propuesta de desobediencia epistémica que implicaría poner en escena a aquellos cuerpos abyectos negados e invisibilizados dentro del quehacer geográfico y científico en general; desenvolver procesos de visibilización que den cuenta de las texturas dentro de los análisis espaciales y psicosociales. Estos, producidos a partir de constantes tensiones y reconfiguraciones en tramas de deconstrucción, descolonización y agenciamientos corporales, lo que desarrollaremos con mayor detalle en los siguientes apartados.

Hasta aquí nos hemos referido a las producciones académicas en torno a las dimensiones de cuerpo y territorio. No obstante no podemos olvidar que éstos han emergido desde las luchas territoriales de pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y movimientos campesinos en América Latina. Estos han resistido y siguen resistiendo a través de cuerpos y territorios a los genocidios históricos, a las expropiaciones de tierras, a las actividades extractivas de mineras e hidroeléctricas; al despojo de las comunidades. Así como han sugerido Federici & Caffentzis (2014) quienes sufren procesos de desplazamientos globales se enfrentan a estas violencias y segregaciones, disputando lugares y espacios comunitarios por fuera del estado y el mercado.

Como experiencias de articulación, es significativo mencionar, por ejemplo, los procesos activados por el “Movimiento Ríos Vivos”, Antioquia Colombia. Este movimiento reúne comunidades golpeadas históricamente por el conflicto armado y la violencia sociopolítica, así como por el genocidio de indígenas nutabes, reducidos por la invasión española. Actualmente se organizan en 14 organizaciones sociales, para confrontar los efectos de la instalación del megaproyecto Hidroituango, empresa que destruye el Cañón del Río Cauca y su territorio. “Consideramos que el Estado no reconoce el valioso trabajo que hacemos en el campo, por ello dio licencia a este megaproyecto extractivista minero-energético que nos está sacando del territorio” (Movimiento Ríos Vivos, 2018).

En este contexto, cabe mencionar las movilizaciones indígenas en Ecuador, las que acaecieron durante octubre del año 2019. Estas emergieron en contra de las medidas económicas adoptadas por el Estado a partir de préstamos pactados con el Fondo Monetario Internacional (FMI). Entre las medidas neoliberales se encontraron la eliminación al subsidio de la gasolina, y con esto la casi duplicación de su costo y, por tanto, aumento del transporte y alimentación. Quito concentró la atención de la prensa, pero otras provincias también se movilizaron bajo un escenario de Estado de Excepción con violenta represión militar y policial hacia quienes se manifestaron. Luego de casi dos semanas de manifestaciones, se consiguió la derogación del decreto que eliminaba el subsidio al combustible, demostrando la fuerza y organización del movimiento indígena en Ecuador.

Respecto a este caso, fue interesante como los medios de comunicación internacionales resaltaron la participación de mujeres indígenas en las protestas, obteniendo varios titulares de diarios, lo que hace recordar aquellas tecnologías del “olvido colonial” amalgamadas con el posicionamiento público de una narrativa feminista liberal que enarbola la igualdad entre hombres y mujeres y que probablemente esté repercutiendo en la forma en que se presentan, en este último tiempo, las noticias.

La visibilización de realidades negadas es una forma de reivindicación. Sin embargo, muchas veces se convierte en “olvido colonial” al no reconocer su existencia previa. Por ejemplo, si nos damos el tiempo de revisar fotografías de protestas indígenas de años anteriores, aún cuando no se resalte en titulares la presencia de mujeres, de igual manera las encontraremos en las imágenes. Asimismo, si revisamos investigaciones escritas por mujeres intelectuales indígenas anticoloniales veremos como aparecen con mayor frecuencia (Cumes, 2018; Rivera Cusicanqui, 2010b).

Con lo anterior no pretendemos idealizar la figura de mujeres, ni pueblos y naciones indígenas o romantizar la relación entre hombres y mujeres, pues probablemente sería replicar una perspectiva colonial. Más bien interesa develar aquellos discursos que van reactivando la colonialidad y, en este sentido, también problematizar algunas nociones que por ejemplo dentro de lo geográfico son consideradas como reivindicativas o “auténticas” de las mujeres indígenas y su cultura sin reconocer escenarios en los que, eventualmente, también se ejercerían violencias asociadas a un patriarcado colonial o entronque patriarcal –nociones que se revisarán en el siguiente capítulo–. Por ejemplo, el

concepto de lucha territorial indígena y el protagonismo de las mujeres podría ser puesto en cuestión en algunos escenarios geográficos. En este sentido, Silvia Rivera Cusicanqui, señala que la noción de territorio en los procesos de lucha por autogobierno y autonomía en las comunidades indígenas de Bolivia a través de caciques-apoderados tendió a “eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la *territorialidad* (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena” (Rivera Cusicanqui, 2014, p. 125).

En este apartado hemos realizado una acotada revisión teórica de conceptos clave dentro de la comprensión de lo geográfico. De momento el texto ha asumido una función descriptiva respecto a una aproximación al estado del arte, sin considerar aún una necesaria problematización de las implicancias coloniales de la disciplina de la geografía. Este nudo, lo intentaremos indagar y profundizar en los siguientes capítulos.

2.2. Cuerpo, lugares, territorios y tecnologías coloniales. Un desvío situado respecto de la coyuntura en Chile

En este capítulo aplicaré algunas matrices conceptuales presentadas en el apartado anterior. En este análisis pretendo dialogar con la coyuntura de movimientos sociales desenvuelta en Chile entre 2019 y 2020.

Para que no queden dudas, cuando en este trabajo hago referencia al cuerpo (corporalidad) éste sugiere la relación sujeto-sociedad-espacio, por tanto, una de sus aristas fundamentales es la subjetividad, pero una subjetividad corporizada, constituida en las relaciones sociales y espaciales. Por tanto, no implicaría una mera construcción individual de tipo solipsita, la que a estas alturas de la historia es difícil de sostener.

Para hablar momentáneamente sobre cuerpo y colonialidad, recurriré al concepto de *tecnologías* acuñado por Foucault (2008) para referirse a la regulación de los cuerpos, el que ha sido también desarrollado por otras autoras como Teresa De Lauretis en su propuesta de *tecnologías del género* (De Lauretis, 2000) y Paul Preciado (2002) quien ha abordado principalmente la *tecnología social heteronormativa* enfatizando en que la fuerza de la noción foucaultiana de *tecnología* radica en su comprensión más allá de un instrumento o conjunto de objetos.

(..) una técnica es un dispositivo complejo de poder y de saber que integra los instrumentos y los textos, los discursos y los regímenes del cuerpo, las leyes y las reglas para la maximización de la vida, los placeres del cuerpo y la regulación de los enunciados de verdad (...) la técnica es una especie de micro-poder artificial y productivo que no opera de arriba abajo, sino que circula en cada nivel de la sociedad (desde el nivel abstracto del Estado al de la corporalidad) (Preciado, 2002, pp. 124-125).

De acuerdo con lo anterior, consideraremos la noción de *técnica*, pero para referirnos principalmente a las *tecnologías neocoloniales del cuerpo*, en diálogo con propuestas críticas del colonialismo y colonialidad en América Latina (Castro-Gómez, 2005; Cumes, 2007; Curiel, 2007; Lander, 2005; Lugones, 2008; Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 2000; Rivera Cusicanqui, 2010a; Walsh, 2012; Zapata, 2008b) y los desarrollos de un pensamiento antirracista. Las *tecnologías neocoloniales del cuerpo*

ciertamente también han producido narrativas de heteronormatividad y control de la sexualidad y el género. Así lo ha sugerido Horswell (Horswell, 2003, citado en Lugones, 2016) en investigaciones en que enfatizó que la *cisheteronormatividad* comenzó con la colonialidad hispana, la que a la vez penalizó aquellas prácticas que escapaban de la normativa de género colonial (Lugones, 2016). Estas tecnologías, por cierto, se enfrentaron a contra-tecnologías de la colonialidad.

Asimismo, esta propuesta de *tecnologías de colonialidad de lo corporal*, se articula con otras nociones similares emergidas en la literatura revisada. Así, por ejemplo, Jarrin (2017) ya ha planteado el concepto de *tecnologías de racialización*, para hacer referencia específicamente al análisis de la negritud en Brasil. También Alcoff (1999b) lo ha abordado en relación a cuerpos racializados y la ocupación de posiciones predefinidas. Por otro lado, Restrepo (2020) basándose en Edward Said y Stuart Hall ha utilizado el concepto de *tecnologías de dominación colonial* para hacer referencia a los procesos de *otrerización* que estabilizan y esencializan corporalidades y subjetividades, y Echagüe (2019), basándose en Achille Mbembe propone el *racismo o racialización como tecnología* que reproduce y perpetúa la presencia de la inmigración como “indeseable” en la ciudad de Antofagasta, Chile.

Este subapartado tendrá características diferentes a un escrito tradicional de revisión bibliográfica y conceptual –como por ejemplo el capítulo previo– pues pese a que esté situado en el marco conceptual, compartirá algunas reflexiones vinculadas a la situación de movilizaciones eclosionada en Chile durante el mes de octubre de 2019. Dicho escenario permitirá poner en diálogo elementos teóricos, históricos y contextuales, los que podrían enriquecer un marco conceptual que pretende funcionar como base analítica de hallazgos futuros. Asimismo, utilizaré el recurso metodológico de *Narrativa personal crítica* (Denzin, 2017; Richardson & Adams, 2017) en que se conjugan elementos sociohistóricos y políticos mediados por procesos biográficos, también abordado de forma similar por Conceição Evaristo en su propuesta *Escrevivências* (H. Silva, 2009; Viveira & Sandrine, 2017).

2.2.1. Entre “nociones comunes” y Necropolítica como tecnología neocolonial

En el apartado anterior, mencionamos la situación contingente de Ecuador y los pueblos indígenas durante el mes de octubre de 2019 para situar algunos elementos

conceptuales referidos a la territorialidad desde la geografía política. Durante el mismo mes, Chile, inició una serie de movilizaciones asociadas al alza del pasaje del metro en la capital del país. Un grupo de estudiantes comenzó a evadir el pago de este servicio, y se fueron sumando así personas de distintas edades al mismo tiempo que fue surgiendo un apoyo masivo en diferentes partes del país (y el mundo). La efervescencia social develó una vez más la crisis del modelo económico y político neoliberal asumido por Chile durante la dictadura cívico-militar de Pinochet y profundizado durante los gobiernos democráticos posdictadura. Pronto comenzaron a emerger demandas desde distintos sectores, asociado a salud, educación, trabajo, pensiones, vivienda, entre otras. Las manifestaciones se desplegaron en las calles de forma multitudinaria para demostrar su descontento y exigir sus demandas. Frente a esto, el Gobierno (encabezado por su presidente Sebastián Piñera) proclamó *estado de excepción y toque de queda*, enviando contingente militar a las calles y prohibiendo la libre circulación de las personas, siendo estas medidas represivas, prácticas dictatoriales usadas por última vez hacia la población chilena hace 29 años atrás (durante la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet). No obstante, una realidad lamentablemente cotidiana vivida por el pueblo mapuche en *Wallmapu* y otros grupos sociales que vivencian una represión constante que, por ejemplo, criminaliza su libre desplazamiento o corporalidades disidentes.

Las experiencias de pueblos indígenas en Ecuador, enunciadas previamente, así como las luchas territoriales y culturales promovidas por pueblos indígenas en Chile (principalmente por el pueblo Mapuche y pueblos ancestrales del norte del país quienes han resistido a los genocidios históricos), así como las movilizaciones chilenas descritas preliminarmente, sugieren que el Estado no es el único agente territorializador y la ocupación de calles y ciudades nos permite evidenciar espacios de fuga o “entre lugares” (así como se definió previamente) de resistencias y organización, potenciadas en la articulación colectiva.

De acuerdo con la propuesta de “noción común” advertida por Deleuze (2015) siguiendo a Spinoza, observamos en las calles aquel buen momento, aquella ocasión favorable u oportunidad que no deberíamos dejar pasar. Los afectos, estarían en el origen de las nociones comunes, el fervor popular en Chile exuda pasiones y las pasiones (alegres) aumentan nuestra potencia de actuar. Y cómo no sentir alegría frente a la posibilidad de gritar las injusticias, de perder el miedo a la represión, de convertirnos en

corpulgaridades desobedientes al mismo tiempo que nos despojamos de las frustraciones que hemos cargado por tanto tiempo. La noción común, nos permite hablar de un tercer cuerpo; adentro y afuera de nuestra corporalidad, un sentido del ritmo y un ritmo común en relación, una puerta para adentrarnos en la producción de afectos activos y por tanto de posesión de potencia. Lo que ha ocurrido en Chile sirve para iluminar algunas salidas a preguntas emergidas durante la problematización conceptual de este trabajo y que en un primer momento de divagaciones aún eran preguntas. ¿Cómo encontrar ocasión en la multiplicidad mediada por atomización neocolonial? ¿Qué debería pasar para que las singularidades se conecten? ¿Cuándo emerge *el pueblo*, como cuerpos aglutinados y aglutinantes? (Esta última siguiendo a Butler (2012), bajo la interrogante de qué es un pueblo) y ¿Qué fue ocurriendo para apagar de manera sistemática nuestra capacidad de actuar? En los siguientes párrafos intentaremos dar luces de esto, deseando develar mecanismos de producción de tristezas, pues para poder reconocer afectos de alegría será necesario también identificar aquellos afectos de tristeza, los que se han empecinado y siguen empecinándose en desactivar los agenciamientos colectivos (aún cuando las alegrías también peligren, en ocasiones, de ser instrumentalizadas).

A partir de lo anterior, cobra sentido, el sugerente título del artículo de Tavano (2019) quien enuncia que “Nuestra única venganza es ser felices”, recuperando testimonios de la agrupación H.I.J.O.S (Hijas e hijos de terrorismo de Estado en Argentina) quienes han convertido en su lema “el transformar el dolor y la rabia en felicidad” en sus procesos de acción colectiva. Pero ¿cómo hemos ido produciendo la “felicidad”¹² en Chile?, ¿podríamos hablar de ésta también como una tecnología neocolonial?, ¿cómo difractar la “felicidad” y encontrar otras formas de ser felices, de amar, más allá de las que nos ofrece un patriarcado colonial neoliberal?, ¿Qué otras emociones “previas” deberíamos develar, para ser felices? O en palabras de Hochschild (Hochschild, 1983, citado en Tavano, 2019) ¿cómo se han ido manipulando/configurando las “reglas del sentir” desafiadas por los movimientos sociales? ¿Bajo qué tecnologías de relación? Y quizá cabría preguntarnos también ¿Si se nos ha (o nos hemos permitido) sentir enojo? Estas nociones algo menos alegres, intentaremos desarrollarlas en los

¹² Sara Ahmed, por ejemplo, llama a desconfiar de una concepción de alegría, la que ha sido cooptada por el capitalismo y construida desde sus alcances extractivistas.

párrafos que siguen, articulándolas con los procesos de colonialidad y el despliegue necropolítico, contexto de un pasado/presente.

Como ha sugerido Esposito (Esposito, 2007, citado en Giorgi & Rodríguez, 2007) vivimos tiempos en que la vida se ha convertido en un “campo de batalla”, con cuerpos despojados de humanidad bajo tecnologías de (re) producción de una humanidad normativa y normativizada en que se fragmenta la vida humana y vida (animal y vegetal) de acuerdo con configuraciones biopolíticas. El biopoder como estrategia de acción de bienestar y control de la población bajo la sumisión corporal se ha convertido en antesala de un necropoder y como ha sugerido Mbembe (2011), al igual que en el periodo colonial se observa una desestructuración entre los límites de la vida y la muerte; obedeciendo a una esquema de “hacer morir y dejar vivir” en un silenciamiento sistemático de los cuerpos (Falomir, 2011). ¿Pero qué cuerpos? Nuevamente volvemos a esta pregunta ya esbozada por Butler (2016) respecto de los cuerpos que importan y las que nos lleva a conectar con procesos de territorialización y lugaridades emergidas de esta relación de poder socio-espacial.

Mbembe (2011) advirtió que “la propia ocupación colonial es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales” (p.43). De acuerdo con esto, si consideramos el cuerpo también como un territorio o en relación intrínseca con éste, podríamos advertir que las posiciones de sujetos y sus *corpogugaridades* se producen bajo negaciones y desplazamientos; bajo la opresión de tecnologías neocoloniales del necropoder. La necropolítica, también problematizada por Sayak Valencia (2010) en el contexto capitalista mexicano, funcionaría de acuerdo con la autora como acciones radicales impulsadas para vulnerar corporalmente y donde la biopolítica debe ser repensada contextualmente. Según Mbembe (2011), por tanto, esta opera en procesos de territorialización en los que se producen demarcaciones y jerarquías, se clasifica a las personas de acuerdo a categorías sociales y se expolían sus recursos a la vez que se produce una amplia reserva de imaginarios culturales bajo procesos de ocupación. El espacio se convierte en la materia prima de la soberanía y la violencia y donde lo colonizado es relegado a una tercera zona, entre sujeto y objeto. O como ya hemos señalado, se nos desplaza a un *entre lugar* de hibridez, de opresiones (y resistencias) que nos sitúa como “lo otro”, como lo monstruoso, como lo no humano, a la

vez que se nos instrumentaliza para mantener el equilibrio de un orden neocolonial y patriarcal. No obstante, esto, también emergerían resistencias y reapropiaciones.

Bajo este contexto, considerando los análisis de Rivera Cusicanqui (2018) – refiriéndose a Bolivia, particularmente, pero que podríamos extrapolar a la situación neocolonial de América Latina– se han advertido procesos de colonialidad y sus disputas.

(...) nos encontramos frente a mandatos de colonización y progreso que por un lado se apropian de la plusvalía simbólica de lo indio, a la vez que se “niega la condición de sujetxs a las abigarradas multitudes que reclaman un “vivir bien” de veras y no su simulacro (...). Nos induce a olvidar y negar los horizontes de la modernidad india que nos antecedieron: esas formas de modernidad propia que aún viven en el tejido cotidiano y en las luchas de múltiples comunidades sobrevivientes al asalto del capital y del estado (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 38-39)

Ese *entre lugar*, el que también de alguna manera podríamos conectarlo con la propuesta de lo *ch`ixi* en la misma autora (y que desarrollaremos más adelante), nos acerca a la vez a la noción de *ciborgs* de Dona Haraway, propuesta en los años ochenta y la que según Arditi (1995) sugiere una posición (contingente) de sujetx en situación de opresión, y que no son simplemente quienes no poseen los medios de producción sino que aquellas personas que en un mundo constituido por el poder de un “capitalismo patriarcal y racista” (comillas del autor), finalmente son definidas y constituidas como *otros*. ¡*Ciborgs* por la supervivencia de la tierra! planteaba Haraway en los ochenta, hoy su slogan es ¡Sigán con el problema! (Haraway, 2019).

Las tecnologías neocoloniales del necropoder, fragmentan el espacio y las *corpoulugaridades* asumiendo una soberanía vertical. La soberanía según Mbembe (2011) es “la capacidad para definir quien tiene importancia y quien no la tiene, quien esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quien no” (p.46). Es decir, los “cuerpos que no importan”, aquellos desavenidos de la norma, o directamente expulsados por esta.

La decisión de lo que es humano o no humano, o de gobierno de la vida, no tiene un punto de partida en el estado/nación moderno, sino en cómo éste se ha ido

configurando. Es decir, a partir de los regímenes neocoloniales y los procesos de ocupación y apropiación violenta en que se cosifica lo humano (también la naturaleza) y se le sustituye fácilmente; así Mbembe (2011) en lo que podría ser una comparación compleja entre los sistemas de plantación y *estados de excepción*, nos habla de una posición de esclavitud bajo una tripe pérdida (hogar, derechos sobre el cuerpo y estatus político) que “equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad)” (Mbembe, 2011, p. 32) son cuerpos que no nos pertenecen, cuerpos racializados.

El reciente *estado de excepción* en Chile y el asesinato de 26 personas (hasta mediados de noviembre de 2019)¹³ a manos de militares y fuerzas policiales (ONU, 2019), así como los abusos y violencias contra la población movilizada, nos hizo recordar la fragilidad de la democracia y los aberrantes principios constitucionales¹⁴. Asimismo, permite la problematización de la configuración del Estado/Nación, el que como se ha sugerido, se ha levantado a partir de pilares neocoloniales heteropatriarcales que intervienen en la vida de las personas.

Quizá, en la actualidad, no podemos hablar de esclavitud por respeto a las personas que sí atravesaron por aquella situación brutal de dominio y control de la vida, pero sí podemos hablar de gobierno de nuestras vidas mediante tecnologías neocoloniales que no han desaparecido con la instauración de estados modernos, sino que éstos les han perpetuado. Una de las tecnologías neocoloniales articuladas por el biopoder ha sido el racismo en tanto estrategias de segmentación de la sociedad en diferentes grupos para

¹³ De acuerdo con cifras oficiales del Instituto de Derechos Humanos (INDH) en Chile, hasta el 21 de noviembre de 2019 se han registrado 6.972 detenciones, 2.535 heridos en hospitales (223 personas con pérdida de globo ocular propiciado por balines de goma) y 562 acciones judiciales presentadas por causas como homicidio, violencia sexual y torturas. Fuente: INDH. Enlace: <https://www.indh.cl>

Los informes del Instituto de Derechos Humanos, Amnistía Internacional y un último informe de Human Rights Watch (HRW) lo han dejado claro, en Chile, se han cometido graves violaciones a los Derechos Humanos por parte de agentes del Estado. Chile: Llamado urgente a una reforma policial tras las protestas. Fuente: HRW. 26 de noviembre de 2019. Enlace: <https://www.hrw.org/es/video-photos/video/2019/11/26/chile-llamado-urgente-una-reforma-policial-tras-las-protestas>

Estos antecedentes también quedaron documentados en un último reporte de Naciones Unidas a través de oficina de Alto comisionado que visitó Chile entre el 30 de octubre y el 22 de noviembre de 2019.

¹⁴ El movimiento social en Chile ha reclamado una asamblea constituyente y justicia para las personas que han sido asesinadas, heridas, mutiladas y abusadas. Sin embargo, en el transcurso del año 2020 aún no se han asumido las responsabilidades políticas exigidas. Las movilizaciones han impulsado transformaciones históricas en el país iniciando un proceso constituyente en el año 2020 (aunque con diferencias respecto a las demandas de base iniciales). Así también tensionado por la emergencia socio-sanitaria (covid-19) devenida justamente en ese periodo.

facilitar su control (Foucault, 1992, citado en Mbembe, 2011). Éstas permean las relaciones sociales y la producción de imaginarios sobre inhumanidad de los pueblos concebidos como extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre nuestros cuerpos. Así se percibe “la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad” (Mbembe, 2011, p. 24). Vale decir, como sugiere el autor, nos encontramos con una estrategia de Estado soberano, pero a la vez con la producción de imaginarios y relaciones sociales, que actualizan los discursos y prácticas racistas orientadas a “inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto de descalificación moral y de instrumentalización práctica” (Mbembe, 2016, p. 68).

Estos discursos no sólo sugerirían “una clase social” sino que, develarían siguiendo al mismo autor, estereotipos racistas donde “lo salvaje” del mundo colonial no ha desaparecido y por consiguiente se debe mantener bajo vigilancia. Nos referimos, entonces, a lo que en América Latina se ha teorizado como procesos de “colonialismo interno” analizado por Silvia Rivera Cusicanqui basándose en Pablo Casanova (Rivera Cusicanqui, 2010e) o “colonialidad del poder” en tanto sistema de clasificación social basado en la “raza”, propuestos por Aníbal Quijano (2000) y ampliado y reelaborado por diferentes autoras y autores como Edgardo Lander y Walter Mignolo quienes proponen la “colonialidad del saber”, Nelson Maldonado Torres quien agrega la “colonialidad del ser” y María Lugones quien problematiza estas nociones desde la “colonialidad del género” (Lugones, 2018). Así también, Catherine Walsh (Walsh, 2012) propone la “Colonialidad Cosmogónica”.

Por otro lado, Rita Segato (2015) basándose también en Quijano, ha sugerido que la “raza” o cuerpo racializado debe ser entendido como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta la actualidad. Esta no-blancura es “una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las villas, favelas, cantegriles y cayampas de los márgenes urbanos” (Segato, 2015, p. 216). Situación que, como advirtió la autora, corresponde a *estados de excepción* que son permanentes para algunos grupos quienes en ciertos contextos no contarían con el “capital racial” de “blancura” que permite por algún tiempo mantener cierta impermeabilidad frente a las tecnologías neocoloniales. Es decir,

a no hacer consciente tan fácilmente la dominación colonial –como probablemente ocurría en algunos imaginarios previo al proceso de movilizaciones–.

No obstante, como describe Cayuqueo (2016) en la siguiente crónica esto es una situación permanente por ejemplo en *Wallmapu*¹⁵.

El jueves, tras un nuevo y violento desalojo del Gope de un fundo forestal en Los Sauces, un anciano *lonko* de setenta y cuatro años fue baleado en las piernas y en su cabeza por carabineros. (...) [El reclamo territorial de su comunidad] se ha estrellado irremediablemente contra el blindaje del Gobierno a la industria maderera del sur. (...) La imagen del *lonko*, que me llegó de la comunidad afectada, la publicamos a media tarde en las redes sociales (...) No causó, la verdad, mayor indignación o impacto (Cayuqueo, 2016, p. 131).

Para Segato (2015) el régimen colonial y racializador abordado por Quijano funda “una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder, a remolque de la cual se generan el capitalismo y la modernidad” (Segato, 2015, p. 230). Asimismo, Gago & Obarrio (2016) siguiendo a Mbembe (2016), argumentan que la lógica del poder colonial continuaría en el presente, “ahora bajo una sintaxis que se inscribe sobre nuevas figuras de lo negro” (Gago & Obarrio, 2016, p. 13).

Retomando las nociones previas y particularmente la idea de Segato (2015) sobre “paisajes racializados” es posible argumentar que las protestas han generado un quiebre en la regularidad, llevando los márgenes al centro y configurando un nuevo paisaje en que se “adensa la oscuridad o la no-blancura” y por consiguiente los fantasmas de lo extranjero y lo desconocido necesario de dominar. Un ejemplo muy sugerente referido al racismo como tecnología neocolonial se observó en un discurso (filtración de audio) de la primera dama quien se refirió a las protestas.

¹⁵ Cabe recordar el reciente asesinato del comunero mapuche Camilo Catrillanca, el 14 de noviembre de 2018 en la comunidad de Temucuicui. Murió por un impacto de bala en su cabeza, perpetrado por agentes de carabineros.

Amiga, yo creo que lo más importante es tratar de nosotros mantener la cabeza fría, no seguir calentándonos, porque lo que viene es muy, muy, muy grave (...) Adelantaron el toque de queda porque se supo que la estrategia es romper toda la cadena de abastecimiento, de alimentos, incluso en algunas zonas el agua, las farmacias, intentaron quemar un hospital e intentaron tomarse el aeropuerto, o sea, estamos absolutamente sobrepasados, es como una invasión extranjera, alienígena, no sé cómo se dice, y no tenemos las herramientas para combatirlas (Diario Uchile, martes 22 de octubre de 2019)¹⁶.

“Lo *Otro*”, en tanto “alienígena y extranjero” es producido como lo anormal, lo violento, lo incorregible, quien atenta contra la seguridad y estabilidad y a quien se le debe aplacar. No sería solo el discurso de la primera dama, sino el discurso del Estado que produce narrativas sobre “lo ajeno”. Así se observó en los comunicados del gobierno en que se enfatizó en el discurso de “un enemigo poderoso”¹⁷ que se debe enfrentar y aplacar.

Discursos y prácticas similares se han observado en la historia reciente del país como en la eufemística “Pacificación de la Araucanía” para referirse a la usurpación y violencia en contra del territorio mapuche, “Pronunciamento militar” para referirse al golpe e instauración de la dictadura cívico militar en Chile, “Oleadas migratorias” para referirse a quienes migran y su “necesario” control o “los barrios rojos” para referirse al trabajo sexual y personas “no deseadas” como prostitutas, transexuales o travestis, quienes según sus discursos deberían ser corregidas.

La aplicación del “estado de excepción y toque de queda” de octubre de 2019 en Chile, ha sido el más reciente recordatorio de nuestro lugar en la eficacia neocolonial, donde la soberanía (al igual que en la colonia) implica el ejercicio de un poder al margen de la ley. Por tanto, el derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla, así

¹⁶ Fuente: Diario Uchile (22/10/2019). Titular: Cecilia Morel por audio filtrado: “Lamento el desacierto”. Enlace: <https://radio.uchile.cl/2019/10/22/cecilia-morel-por-audio-filtrado-lamento-el-desacierto/>

¹⁷ El presidente Piñera enfatizó durante las movilizaciones de octubre de 2019 que el país está en “guerra contra un enemigo poderoso e implacable”. Fuente: Diario la Vanguardia (21-09-2019). Enlace: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20191021/471096177611/pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso-e-implacable.html>

como en las colonias, a la vez que se intenta infundir terror (Mbembe, 2011). Así, se deja entrever una simultaneidad de espacio/tiempo, reeditado en nuestras corporalidades.

Podemos decir, entonces, que los procesos necropolíticos no solo han estado presentes en estas últimas movilizaciones sino en las prácticas mismas del estado/nación moderno amparado en su aparataje jurídico, lo que nos recuerda que la colonización de 1492 sólo fue un inicio de la política de la muerte, puesto que ha seguido profundizándose en distintos momentos de la historia, en lo que me atrevería a denominar como Estado colonial (racismo de Estado) y regímenes de guerra colonial. Estos operarían nuevamente en un “entre lugar”, es decir, entre los resabios de la soberanía colonial y las lógicas de los estados modernos (disciplinarios) y su concepción del “derecho a la guerra”¹⁸, pero aplicada no necesariamente para defender “fronteras” sino, en casos extremos, bajo la sumisión de la vida al poder de la muerte entre sus propios habitantes, sin reconocimiento y responsabilización de sus mecanismos sistemáticos de exterminio¹⁹. Éstos han operado mediante asesinatos directos, suicidios o “simplemente” a través de la pérdida de nuestras vidas en vida, es decir donde la vida se elimina impunemente sin la necesidad de asesinato (Dejar morir); se dejan entrever así, las *vidas residuales*²⁰, cuerpos despojados de humanidad y protección jurídica, veladas bajo una aparente estabilidad social y económica (Giorgi & Rodríguez, 2007). Similar a la noción de *vidas residuales* es la propuesta de *cuerpo de extracción* de Mbembe (2016), vale decir un cuerpo del que se espera obtener el máximo de rentabilidad o *cuerpos producto del despojo* como refiere Aura Cumes (2019), aludiendo a la explotación económica, sometimiento de dignidad y dominación política en los procesos de colonización permanente.

2.2.2. De las corpolugaridades que “sobran”

¹⁸ “El derecho a la guerra” como sugiere Mbembe (2011), ha permitido la domesticación de la guerra bajo un orden de igualdad jurídica entre estados, el que no reconoce ninguna autoridad que le sea superior a sus fronteras. Este “derecho a la guerra” o el tomar vidas bajo la función de acordar la paz, asume la tarea de “civilizar” (comillas del autor) las formas de asesinar; atribuyendo objetivos racionales al acto mismo de matar.

¹⁹ Y en el caso de las movilizaciones recientes en Chile, sin responsabilizarse políticamente por las personas asesinadas.

²⁰ Concepto abordado por el analista italiano Giorgio Agamben, haciendo referencia a la “vida desnuda”; ni humano, ni animal como objeto último de la violencia soberana.

Residuo, extracto, despojo sugieren aquellos restos que resultan de la descomposición o destrucción de una cosa, para estos efectos; vidas corporales fragmentadas, heridas, *corpologaridades* “que sobran” en tensión con fuerzas “externas” que buscan la descomposición de éstas para una permanente desactivación y silencio.

Siguiendo el ejemplo de las movilizaciones en Chile, éstas han develado lo no nombrado y nos permiten recordar a quienes han sido y siguen siendo corporalidades del despojo:

Corpologaridades producidas por el sistema de pensiones, el que las lleva a un punto límite, donde bajo escasos fondos de jubilación, no les ha quedado otra alternativa más que el suicidio, probablemente en un último ejercicio de autocontrol de sus vidas. Niñez maltratada y sucumbida bajo las precarias políticas de infancia en un Servicio Nacional de Menores (SENAME) cuestionado por organismos internacionales; niñez en procesos de adopción bajo largas esperas, llegando a edades en que nadie les quiere ya adoptar y dejando fuera a personas que sí tienen el deseo de hacerlo, pero, que no se les permite por ser mujeres solteras, pobres, migrantes, disidentes sexuales. O la niñez mapuche, maltratada y asesinada en sus territorios. Personas que mueren esperando atención en hospitales públicos. Mujeres que deseamos abortar libremente y se nos criminaliza. Grupos campesinos que ven extinguir sus vidas por el contacto con agrotóxicos, usurpación de sus semillas y aguas. Personas migrantes expulsadas o que son asesinadas por ser afrodescendientes. Zonas de sacrificio por la extracción minera, la que amparada en un pensamiento neocolonial de desarrollo sigue exterminando las culturas ancestrales, así como la biodiversidad de sus territorios. Familias que esperan largos años por una vivienda social y a veces mueren esperándola, otras que, ya lograda la “casa propia”, deben prácticamente sobrevivir a ella –por su lugar de emplazamiento, generalmente alejada de sus centros de actividad, materiales de construcción de baja calidad, en su mayoría pareadas y muy pequeñas, o imposibles de habitar puesto que se filtra la lluvia o el frío en invierno–. El grueso de la población chilena endeudada, viviendo una aparente estabilidad y bienestar económico; una aparente felicidad. Y otras personas que aún endeudándose no lograron la movilidad y “beneficios” prometidos por la educación “pública” universitaria. Todas estas y otras son nuestras historias, las hemos vivido o las vive alguien cercano.

Traigo a la memoria la historia de mi amigx “Popeye”, a quien conocí en el preuniversitario, ambas becas por el alma solidaria del dueño del centro, un profesor de historia no empresario, y que le llevaría años más tarde a no poder sostener económicamente aquel recinto. Con “Popeye” compartíamos la afición por la música lo que nos llevó a formar una banda musical junto a otrxs compañerxs. “Popeye” tocaba la batería y por eso le decíamos “Popeye” porque tenía los brazos parecidos a ese personaje, según lo que interpretábamos, por tocar la batería, luego ya nos contaría que además del esfuerzo físico de la batería, trabajaba cargando y descargando sacos de frutas de camiones, lo que de seguro contribuía a la forma de sus brazos. Nos juntábamos a ensayar en su casa los domingos, momento en que su madre lo autorizaba pues nadie había en casa ese día dado que ella se iba a visitar a amigas o practicar con su grupo folclórico, en su único día libre a la semana después de haber trabajado durante los otros seis días, como asesora del hogar en una casa residencial al otro extremo de la ciudad. Al despedirnos de ella cada domingo por la mañana, siempre pensaba en su inmensa fuerza y energía, en cómo había criado a “Popeye” sola, en cómo trabajaba sin parar y aún le quedaban fuerzas para distraerse, para crear.

La casa era una vivienda social como esas que ya describí: pareadas y donde escuchas hasta los susurros de las vecinas, por lo que la música en vivo no pasaba desapercibida. A veces recibíamos vitoreo por una parte más entusiasta de la población (vecindario), a veces nos hacían callar quienes preferían escuchar la prédica dominical del pastor, quien también amplificado se situaba en otra esquina. Una vez fuimos el número estelar del que creo era el aniversario de la población, en esas actividades barriales bonitas que han ido desapareciendo al menos en la idiosincrasia “chilena”, pero reimpulsadas en la ciudad por algunas vecinas migrantes quienes celebran algunas de sus fiestas, engalanando las calles y pasajes de las poblaciones y campamentos. En esa oportunidad cantamos hasta quedar roncx, “El baile de los que sobran” del disco “Pateando piedras” del grupo “Los Prisioneros”, grupo que había sido muy popular durante los años ochenta, periodo de dictadura cívico-militar en Chile, pero que en los noventa seguimos escuchando, y que durante las movilizaciones de 2019 se ha escuchado nuevamente. Sobre todo aquel estribillo: “únanse al baile, de lxs que sobran”, haciendo eco de las *corpolugaridades* “que sobran” como comentaba previamente.

“Popeye” entró a la universidad, siguió fortaleciendo sus brazos para poder pagarla. Era un estudiante brillante, en ese tiempo no conseguimos becas porque no había y sólo accedimos a lo que en ese entonces era el Fondo Solidario de Crédito Universitario –sistema en el que el Estado aportaba una parte del dinero del arancel y luego al término de la carrera podías empezar a pagarlo– el problema era que éste no siempre cubría todo el arancel, y finalmente, o te endeudabas con un crédito externo complementario o no podías seguir estudiando, “Popeye” quiso intentarlo. Dicho sistema duró un par de años más y luego fue sustituido por el Crédito con Aval del Estado (CAE), donde se entregó completamente la educación universitaria a la financiación y regulación privada mediante créditos en bancos. Este hito de privatización fue importante pues sería una de las grandes heridas que movilizaría más adelante al sector estudiantil, logrando algunos cambios asociados a la financiación mediante los reclamos de una educación pública y de calidad en 2011 –movilizaciones que, por cierto, también fueron iniciadas por grupos de educación secundaria, a las que luego se plegaron las universidades– y los que en el año 2019 volvieron a resonar, al mismo tiempo que se criminalizaron sus demandas.

“Popeye” se reconoció como “lo *Otro*” en la universidad, a veces me hacía comentarios de cómo hablaban sus compañeras y cómo era fácil reconocer a quienes eran “más cuicas” –hablan más ronco, decía, además de que no llegan en micro– Sí, recuerdo como en una de las movilizaciones, la carrera de “Popeye” incluyó en su petitorio la necesidad de mayores estacionamientos para los autos de estudiantes.

El entusiasmo inicial de “Popeye” era cada vez más difícil de sostener, su ánimo y calificaciones comenzaron a bajar, el ritmo era ya insostenible. Ya no había tiempo para ensayar, poco tiempo para divertirnos, no sé cómo, pero en algún momento nos dejamos de ver. Luego supe que desertó de la universidad, perdimos el contacto habitual, aunque regularmente coincidíamos en algunos espacios. Una vez le vi en mi Facultad en el Centro de atención psicológica donde estudiantes de último año de psicología brindan servicios a la comunidad como parte de sus prácticas profesionales. Hace poco nos vimos y me contó que sigue de repente cargando camiones, aunque también trabaja en una empresa de electricidad y su madre aún trabaja como asesora del hogar y sigue participando en el grupo folclórico.

He querido relatar la historia de mi amigx “Popeye” pues creo sintetiza y da vida a los antecedentes presentados sobre la crisis permanente y velada de Chile y las

movilizaciones iniciadas durante octubre de 2019. No podría afirmar que la vida de “Popeye” cambiaría con un título universitario, pues tengo en mente varias historias de otras personas donde aquello no ocurrió, mi intención ha sido invitar a problematizar la forma en que nos relacionamos, amamos y resistimos a los procesos necropolíticos. El relato de “Popeye” no es solo su relato sino también, secretamente, el relato de su madre y, por cierto, de otras madres –toda vez que entendemos la noción madre, no desde un “instinto biológico y sumisión” sino desde un potencial político– que enfrentan una matriz de opresiones múltiples, aquella donde se exacerbaban *corpoulugaridades* sobrantes²¹, y a la vez trazan lugares cotidianos de resistencias. En mi caso, podríamos decir que, en términos de trayectoria educativa, soy la “excepción a la regla”, pude terminar (endeudada) la universidad, conseguir luego de varios años de trabajo a honorarios un trabajo que me agrada, y luego de numerosos intentos accedí a una beca para estudiar un postgrado, lugar en el que no me he encontrado nuevamente con “Popeye”. Pero como señala Conceção Evaristo –escritora afrobrasileña, lamentablemente aún no reconocida por la élite blanca patriarcal de la Academia Brasileña de Letras, pero sí reconocida y querida por la comunidad de base– no es mi interés reforzar el discurso meritocrático (tan instalado también en Chile): “Si uno estudia, si trabaja, lo logra. No es así [necesariamente] (...) Las excepciones sirven [más bien] para pensar la regla”²².

Las *corpoulugaridades* sobrantes si bien no son concebidas como un lugar rígido, son encarnadas la mayor parte del tiempo por algunos grupos más que otros. Rita Segato (2016) por ejemplo, ha propuesto la tesis de una “Guerra contra las mujeres” bajo mecanismos similares a los descritos por Mbembe (2011) respecto de la necropolítica. Su propuesta se basó en el estudio de los feminicidios en Ciudad Juárez, México, donde analizó un cierto tipo de crímenes próximos a “crímenes de Estado”.

(...) crímenes de lesa humanidad, donde el Estado paralelo que los produce no puede ser encuadrado porque carecemos de categorías y procedimientos jurídicos eficientes para enfrentarlo (...) ¿Y qué más emblemático del lugar

²¹ Quiero enfatizar en que la noción que propongo de “corpoulugaridades sobrantes” debe entenderse como aquellos lugares de subalternización que todos en algún momento podemos vivenciar, no obstante, algunos cuerpos estarían más propensos a esta ubicación mediado por la tensión entre sus trayectorias y violencias estructurales.

²² Conceção Evaristo. Entrevista de Ivana Dorali. Fuente: Revista Periferias. Enlace: <http://revistaperiferias.org/es/materia/conceicao-evaristo-inmortalidad-para-mas-alla-de-un-titulo/>

de sometimiento que el cuerpo de la mujer mestiza, de la mujer pobre, de la hija y hermana de los otros que son pobres y mestizos?” (Segato, 2016, p. 51).

A varios kilómetros de distancia en el norte de Chile, en la localidad de Alto Hospicio, Iquique, entre 1999 y 2001 se perpetraron asesinatos contra mujeres jóvenes con un cariz similar al que describe Segato (2016) en Ciudad Juárez. Dicha investigación fue desarrollada en Chile por Jimena Silva Segovia (2003) quien enfatiza en que:

En la vida cotidiana, en los discursos políticos, periodísticos, religiosos, va cobrando fuerza el contenido autoritario, duro, de limpieza social, que amenaza con ganar adeptos porque ofrece la cómoda certidumbre de que la única salvación consiste en el exterminio (muerte social o real) de todos aquellos elementos diferentes que amenazan y perturban el simulacro de vida colectiva que se mantiene a fuerza de murmullos y suspiros entrecortados para no despertar al demonio (Silva Segovia, 2003, p. 114).

Segato y Silva, respectivamente, nos hablan de un mundo que se vuelve más autoritario, inhóspito y aterrador y a la vez nos previenen de la presencia de nuevos accionares bélicos, los que han adquirido centralidad como estrategia de subyugación hacia algunos cuerpos; pues la agresión, la dominación y la rapiña sexual a diferencia de antaño ya no son solo complementos o daños colaterales (Segato, 2016). Estos modos de operación los hemos visto aplicar a mujeres indígenas y campesinas que defienden sus territorios, así como mujeres en la ciudad que defienden sus barrios y campamentos (tomas de tierra), personas de la disidencia sexual quienes son abordadas e incluso asesinadas en espacios públicos. Asimismo, lo hemos visto recientemente en las últimas protestas en Chile donde quedó en evidencia que la violencia sexual y torturas, suele usarse de forma diferencial en mujeres y personas no heteronormadas²³. El Instituto de Derechos Humanos (INDH) reportó que en el mes de noviembre de 2019 se presentaron

²³ Entrevista realizada por Melissa Barra a Bárbara Sepúlveda (Asociación de abogadas feministas en Chile). Titular: Chile: “Contra las mujeres y las personas LGBTIQ existe una violencia específica”. Fuente: Radio Francia Internacional. Publicación: 6 de noviembre de 2019. Enlace: <http://www.rfi.fr/es/americas/20191106-chile-contra-las-mujeres-y-las-personas-lgbtqi-existe-una-violencia-especifica-0>

Titular: Violaciones, tocamientos y abusos: las denuncias por violencia sexual contra policías y militares en las protestas de Chile. Fuente: El diario. Publicación: 1 de noviembre de 2019. Enlace: https://www.eldiario.es/internacional/Violencia-agentes-desnudamientos-torturas-violaciones_0_958555054.html

cuatro veces más querellas por violencia sexual que en nueve años y casi el doble por otras torturas²⁴.

Ha sido imposible quedar indiferente en este periodo en que se han concentrado y develado balas, muertes, mutilaciones, violaciones y torturas. Los informes del Instituto de Derechos Humanos, Amnistía Internacional, así como los emitidos por Human Rights Watch (HRW)²⁵ y la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2019) lo han dejado claro. En Chile, se han cometido graves violaciones a los Derechos Humanos por parte de agentes del Estado. Así también, se han agenciado cambios impensados para los últimos años en Chile, aunque probablemente sólo sea un comienzo.

El relato ha sido zigzagueante, pero la premisa central ha buscado resituar la noción de violencias neocoloniales, como lugar permanente, a veces, demasiado bien orquestado que casi no lo percibimos (así como el currículum oculto en el sistema educativo, abiertamente neoliberal, racista y heterosexista), a la vez que se hace difícil percibir nuestro “lugar” en las redes de interacción que ésta desenvuelve.

Somos *corpolugaridades sobrantes*, pero con potencia de actuar autónomamente y en colectivo. En este periodo, probablemente, se han develado estas violencias y tecnologías neocoloniales confrontando una aparente tranquilidad, prosperidad y buen funcionamiento del sistema en el país.

Las movilizaciones han actuado como *contratecnología colonial*, pero aún queda mucho por nadar o aprender a nadar nuevamente si es necesario. La revuelta, probablemente no sea un lugar al que se llegue sino un lugar que debemos encarnar constantemente; desaprender el miedo, permitirnos sentir enojo para encarar las alegrías y abrir lugares de liberación, donde seamos y no seamos a la vez, pues la mismidad es

²⁴ Fuente: Instituto de Derechos Humanos. Publicación: 22 de noviembre de 2019. Enlace: <https://www.indh.cl/indh-en-este-mes-se-han-presentado-cuatro-veces-mas-querellas-por-violencia-sexual-que-en-nueve-anos-y-casi-el-doble-por-otras-torturas/>

²⁵ Chile: Llamado urgente a una reforma policial tras las protestas. Fuente: HRW. 26 de noviembre de 2019. Enlace: <https://www.hrw.org/es/video-photos/video/2019/11/26/chile-llamado-urgente-una-reforma-policial-tras-las-protestas>

necesaria, aunque a ratos una celda. Reconocernos en otrxs, a la vez que reconocer nuestras distancias, será a mi entender un puente de amistad política y transformación.

Para Haraway (2019) la libertad deviene en una lucha; donde cabe preguntarse cómo encontrar semillas para terraformar en un mundo “poscolonial” (comillas mías) donde abunda el conocimiento de cómo matar, pues estamos entre medio de los escándalos y las peligrosas fuerzas exterminadoras de los tiempos llamados Antropoceno y Capitaloceno (y según lo expuesto, aún, entre tiempos coloniales) y la respuesta feroz de vivir-con y morir-con de manera recíproca en el *Chthuluceno*²⁶. Quizá en Chile se abre una oportunidad para entrever maneras de con-vivir, pensar, sentir y cuidarnos de otro modo, sin dejar fuera a nadie, pues “vivir y morir en la tierra es un intrincado asunto multiespecies que lleva el nombre de simbiosis, el acoplamiento de las especies compañeras, juntas compartiendo mesa (...) simbiogénesis no es sinónimo de bondad, sino de devenir-con de manera recíproca en respons-habilidad” (Haraway, 2019, pp. 192-191).

²⁶ De acuerdo con Haraway (2019) “es un compuesto de dos raíces griegas (Khthôn y Kainos) que juntas nombran un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada. Kainos significa ahora, un tiempo de comienzos, un tiempo para la continuidad, para la frescura. Nada en Kainos debe significar pasados, presentes o futuros convencionales (...) Kainos puede estar lleno de herencias, de memorias y también de llegadas, de criar y nutrir lo que aún puede llegar a ser. Entiendo Kainos como una presencia continua densa, con hifas infundiendo todo tipo de temporalidades y materialidades” (p.20).

2.3. Resituando. Aproximación geo-histórica y política al entramado cuerpo/alma/espacio en Abya Yala

El objetivo de este apartado es indagar en algunas nociones de cuerpo(alma) y espacio previas a la invasión colonial. Se configura como una aproximación pues los alcances de este escrito son acotados y una de mis trayectorias mestizas, asociada a privilegios, obstaculiza el conocer del todo estos otros saberes. No obstante, desde una posicionalidad feminista antirracista, intento apropiarme de aquellos saberes, no en el sentido mercantil o bajo una lógica indigenista²⁷ que intenta hablar por las personas nativas, sino desde la emergencia de un lugar común y de respeto, que permita la amplificación de narrativas y saberes denostados e invisibilizados por la colonial modernidad. Asimismo, en este y otros apartados, abordaré aspectos referidos a como el Estado-Nación moderno, ha producido otredad racializada, con el fin de develar aquellos discursos y contribuir en la problematización de la colonialidad.

En este capítulo, realizaré una breve revisión geo-histórica y política centrada en procesos de colonialismo en Chile y sus implicancias en la población indígena y afrodescendiente. Estas reconceptualizaciones cobran sentido en esta investigación, donde el marco analítico intenta compartir una *otra* forma de abordaje de las configuraciones del habitar en campamentos y las trayectorias de quienes viven allí. Asimismo, intentaré abordar concepciones espaciales de pueblos andinos, referida a sus contribuciones respecto de la comprensión de lo geográfico.

Tomo el riesgo de poner en escena aquellas palabras expropiadas, que configuran cuerpos *otros*, intento comprenderlas, desafiarlas en sus procesos de colonialismo, asumirlas como mías, reconocerlas en el habla común, en su impureza y fertilidad, me cuestiono la esencialización, romantización o idealización de éstas al mismo tiempo que las concibo como contingentes, dinámicas y transformadoras de fronteras.

2.3.1. Cuerpo y colonialismo. Algunas revisiones geo-históricas y políticas

²⁷ Es importante diferenciar una perspectiva indigenista o pensamiento de la persona mestiza que habla por la persona nativa e indianismo en tanto pensamiento de la persona nativa que habla por la persona nativa.

El eufemismo “encuentro de dos mudos” (Dussel, 1994) referido a la empresa de conquista que impactó e inició la expoliación de Abya Yala, no solo llevó consigo una imposibilidad primaria –basada en la jerarquía implícita de la relación la que no permite un encuentro– sino que a la vez instauró la imposición de unos cuerpos sobre otros, y con esto, la negación absoluta de otras formas de existencia.

La noción que predomina en torno a los cuerpos se inspira en la tradición cristiana y en la separación alma/cuerpo, o el dualismo entre mente y cuerpo popularizado en el “cogito ergo sum” de la filosofía de Descartes. “El conquistador” buscó el encuentro para la apropiación, aquella que invisibiliza o aniquila en función de su propio provecho. De la mano de este proceso violento de conquista, y para asegurar su eficacia simbólica, se inició una fase de “conquista espiritual”.

[esta se materializó con la llegada] de los doce primeros misioneros franciscanos a México en 1524 (...) Este proceso durará aproximadamente hasta el 1551, fecha del primer Concilio provincial en Lima, o 1568, fecha de la Junta Magna convocada por Felipe II. Durante treinta o cuarenta años –un espacio de tiempo extremadamente reducido– se predicará la “doctrina” cristiana en las regiones de civilización urbana de todo el continente (más del 50% de la población total), desde el norte del imperio Azteca en México, hasta el sur del imperio Inca en Chile (Dussel, 1994, pp. 58-59).

La “conquista espiritual” y el “mito de modernidad” (Dussel, 1994) habrían justificado la violencia y el exterminio, configurando los pilares del colonialismo descrito por Pablo González Casanova (Casanova, 1969, citado Rivera Cusicanqui, 2010a) y la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2007), quien introduce la noción de “raza” –tecnología colonial clave en la colonización y reconfiguración del cuerpo en Abya Yala– articulada con la idea del “descubrimiento”. Esta sirvió para reclasificar socialmente y en forma estratificada a la población en las colonias según su relación con el cristianismo, la “pureza de sangre” y las lenguas europeas” (Mendoza, 2010). La “raza” se convirtió entonces, en una herramienta de deshumanización e inferiorización de los cuerpos, tanto de indígenas como posteriormente de personas esclavizadas provenientes de África y que permitió la expansión capitalista. Las prácticas de racialización fueron –y siguen siendo– tan brutales que sorprendieron incluso a sus frailes evangelizadores. Así en 1559, fray Gil

González de San Nicolás envió desde los actuales territorios chilenos una carta al rey y Consejo de Indias. En ella denunciaba los maltratos hacia la población indígena.

En las provincias de Chile entraron los capitanes y demás españoles como en las demás tierras que se han descubierto en Indias, matando y robando a los indios tomándoles sus mujeres e hijos, quemándoles los pueblos y comidas, cortándoles las chacarras en berzas, destruyéndoles la tierra, escandalizándolos, finalmente solo pretendiendo servirse dellos, como lo ha hecho y hacen el día de hoy de los que tienen sujetos por fuerza. Esta fué la causa porque los indios de la provincia de Arauco y Tucapel se alzaron la primera vez y mataron al gobernador Pedro de Valdivia (...) Es tan principal esta causa, que si no se pone remedio será la total destrucción de aquella tierra, y de cualquiera otra donde hubiera la misma injusticia [*sic*] (Sociedad chilena de Historia y Geografía, 1902).

Fray Gil, acusado de predicar herejías –aunque no fue condenado a muerte por ello– retrata en sus cartas el trato de no existencia hacia aquellos cuerpos paradójicamente descritos por los colonos invasores como desprovistos de “civilidad”. En su relato hace referencia principalmente al pueblo mapuche y problematiza, de cierta forma, los estereotipos que se fueron construyendo en torno a éste, a saber, la impronta de un pueblo exclusivamente guerrero. Para Gil, la población indígena también ostentaba la categoría de persona, y no de animal tal como lo planteaban algunos de los teólogos y eruditos de la época. Para el sacerdote, la población indígena estaba compuesta “simplemente” por personas que respondían a los ataques de españoles, siendo por tanto un grupo posible de ser evangelizado. Actitud similar fue asumida por otros sacerdotes como Bartolomé de las Casas, quien también defendió a la población indígena (bajo el criterio de su racionalidad) y combatió el régimen de encomiendas. “Los documentos de Bartolomé de las Casas y su campaña a favor de los derechos indígenas fueron decisivos para la aparición de la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III. En ella se declaraba a los indios seres racionales, hijos de la iglesia con la totalidad de los derechos” (Oriz, 2015, p. 199). No obstante, es preciso señalar que la esclavitud de la población indígena no cesó y, a través de una real cédula en 1608, se autorizó la esclavitud de quienes habían sido capturados en guerra y que además renegaban de la fe católica (Memoria chilena, 2020a); esto sin olvidar el despojo y progresivo maltrato de las vidas.

El “derecho” de la población indígena, enunciado previamente, devino en un derecho a la sumisión y se reforzó en las misiones evangelizadoras las que buscaron salvar las almas de indígenas de “forma no violenta” en contraposición a los métodos sanguinarios de conquista. Dentro de las estrategias se contempló el aprendizaje de las lenguas y el conocimiento de la cultura y cosmogonía. Uno de los métodos misionales jesuitas durante el siglo XVII fue, por ejemplo, la traducción al mapuzungun (o mapudungun, lengua mapuche) de un primer sermón en 1621 por el sacerdote Luis de Valdivia, quien ya en 1606, había escrito la primera gramática mapuche, la que incluía un breve vocabulario y confesionario en mapuzungun (Memoria chilena, 2020b). Si bien este es un documento muy importante en términos de registro y memoria –frente a los discursos coloniales que negaban (y niegan) las lenguas ancestrales y más bien se concentraron en su aniquilación– otra lectura también advierte del riesgo de la traducción y la manera en que la oralidad fue tomando otro cuerpo, impregnando de colonialismo una de nuestras lenguas maternas. Estas tecnologías coloniales habrían sido claves en la reeducación corporal y la sujeción de los cuerpos, en tanto colonialidad del ser (subjetividad). No obstante, en la actualidad el mapuzungun se “exorcisa” (usando la misma metáfora religiosa) a través de su revitalización por parte de la comunidad mapuche, y escritos como los de Clorinda Antinao (“Diccionario mapuche”) y de Martín Alonqueo (“Mapuche ayer y hoy”, “El habla de mi tierra”) (Vargas Paillahahueque, 2018), así como trabajos poéticos y políticos de Daniela Catrileo y Adriana Pinda, son solo algunos ejemplos²⁸.

Retomando la campaña de Bartolomé de las Casas y su defensa hacia la población indígena, cabe señalar que, aún cuando abogaba “por la vida” de ésta, propuso y apoyó la esclavitud de personas africanas para compensar la fuerza de trabajo. Este grupo no contaría entonces con el soporte de la iglesia y más bien fueron considerados como cuerpos sin alma, o “pueblo esclavo por naturaleza” siguiendo la doctrina de Aristóteles integrada al sistema de creencias cristiano (Dubinovsky, 1988). La esclavización de personas africanas, escindió sus cuerpos de su Mama África y los desperdigó por distintas partes del mundo (Artal Vergara, 2012).

²⁸ Cabe mencionar a Elicura Chihuailaf, poeta y escritor mapuche que, en el año 2020, recibió el Premio Nacional de Literatura, con escaso apoyo y reconocimiento previo por parte del Estado.

En Chile, una de esas partes fue Arica –actual norte del país, pero que no formó parte de este sino hasta 1884, producto de una Guerra y ratificado a través de plebiscito– la que, en 1574, por decreto del Virrey don Francisco de Toledo, se convirtió oficialmente en el puerto de las minas de plata de Potosí, Perú, donde se requirió de la masiva “mano de obra esclava” (Urzúa, 1957, citado en Artal Vergara, 2012). El cuerpo esclavo afrodescendiente, comúnmente llamado en ese entonces como “pieza de ébano”, atravesó los más brutales destinos, a propósito de su lugar en la escala de “humanidad e inhumanidad” impulsada por la empresa colonial. Así, uno de los más aberrantes episodios vividos en Arica, tal como lo describe Wormald (Artal Vergara, 2012; Duconge & Lube, 2014) fue el productivo negocio de los “criaderos de negros”. Este consistía en encerrar a hombres y mujeres en establos para obligarles a tener relaciones sexuales.

Más tarde, simplemente el dueño de las “piezas”, bautizaba a todas las criaturas nacidas con su apellido inscribiéndolas con el nombre de su madre y agregando que eran hijos de “padre desconocido”. Los dueños y amos de estas “piezas” llegaban a realizar más de seis bautizos simultáneos y entre los niños no habían más que algunos meses de diferencia (...) sólo en el Valle de Lluta los negros y mestizos de negros alcanzaron, en la primera mitad del siglo XVIII, exactamente al 40 %; los indios y mestizos indios al 57,5% y los españoles al 2,5% (...) en 1871, los negros puros formaban la raza mayoritaria (...) con sus mestizos alcanzaban al 58% de la población, mientras el blanco representaba sólo el 23,9% (Wormald, 1966, en Artal Vergara, 2012, pp. 3-4).

Las poblaciones afroarriqueñas –así como la población aymara situada en el mismo territorio geográfico– han sobrevivido a los procesos de esclavización y posterior “chilenización” a cargo de la acción xenófoba y racista de las ligas patrióticas activadas después de la “anexión” a Chile a través del tratado de Ancón en 1883 (Artal Vergara, 2012). En la actualidad, y pese “a la limpieza étnica” que dispersó a la población afrodescendiente –y aymara–, sus comunidades siguen realizando un trabajo significativo de recuperación y producción de memoria a nivel cultural y político (Duconge & Lube, 2014; Oliva, 2016; Salgado, 2012). Asimismo, en conjunto con otras colectividades, cada año revitalizan el carnaval andino llamado “con la fuerza del sol”, uno de los pocos carnavales que se conserva en el país. Sus cuerpos, honran a aquellos antepasados

denominados “piezas” por el colonizador y ahora en cuerpo y alma en movimiento se agencian colectivamente con el mismo entusiasmo de antaño, donde “sus únicos instrumentos eran matracas hechas con quijadas de burro y bombos (...) África renacía [y renace] en Arica a través de sus hijos e hijas”²⁹ (Artal Vergara, 2012, pp. 5-6).

Las cruces negras hechas de alquitrán para marcar las puertas de la población afrodescendiente y aymara (fines del S.XIX) como parte de la “acción patriótica” en el norte del actual territorio chileno (Artal Vergara, 2012), fue un recordatorio de que el colonialismo lejos de desaparecer con el advenimiento de los estados modernos, se ratificaba. Y la ratificación devino precisamente a través de la activación de la racialización colonial, de la negación –nuevamente y de nunca acabar– de otras existencias, de la construcción o alumbramiento de lo monstruoso, lo que aparece “donde antes había belleza, verdad, bondad o mera insignificancia, opacidad (...) la presencia del otro, del tú/ellos se condensa, se encarna; se deforman sus apariencias, sus actos, su existencia misma” (León, 2011, p. 159).

Los cuerpos racializados, perseguidos, asolados, se han caracterizado por evolucionar en un mundo en el que ya todo está dicho sobre ellos y donde sus conductas ya se encuentran definidas (Bentouhami-Molino, 2016). Sin embargo, donde hay colonialidad del poder hay *re-cordis* (*recuerdos que pasan por el corazón-chuyma*) y resistencias, y los cuerpos negados en nuestra oscuridad absoluta brillan tan potentemente que logran realumbrar un pasado por delante, así como lo advierte la sabiduría aymara.

Partimos hablando de la “conquista espiritual” del cuerpo o de su despojo en la población esclavizada. Sin embargo, es preciso señalar las reapropiaciones y disputas en torno a la espiritualidad, “Oprimidxs pero no vencidxs” sugirió Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui, 2010b) para advertir de un proceso de luchas permanentes por nuestras libertades, incluso cuando los dogmas de la iglesia nos quisieron –quierendostesticar.

²⁹ Dentro de las agrupaciones afroarriqueñas se encuentran: ONG “Oro Negro” (Fundada en 2001); “Lumbanga” (fundada en 2003), y la Agrupación de Mujeres Hijas de Azapa (Fundada en 2012) (Duconge & Lube, 2014). Así también el colectivo de mujeres afrodescendientes, Luanda y la Asociación de Comunidades y Organizaciones Afro, Territorio Ancestral Azapa.

Para cerrar este primer subapartado, es interesante señalar la reapropiación de imágenes, ritos y cultos católicos bajo una relacionalidad reversa y resistente a la colonización religiosa y económica, tal como ha sugerido Rivera Cusicanqui (2010d) y que se encuentra presente en carnavales y festividades andinas.

Por ejemplo, “El baile de la morenada” –también presente en carnavales del actual norte de Chile– representaría el levantamiento de quienes han sufrido la esclavización y estaría asociado, en algunas localidades, al culto hacia el Apóstol Santiago quien va mutando desde la representación española de un “Santiago Matamoros/Santiago Mataindios” a un Santiago, seducido por el rayo –deidad antigua– convirtiéndose en una fuerza aliada de lo indio, donde los poderes del rayo se reconvierten a favor de las víctimas, quienes son ahora vencedoras frente a los dominios de la iglesia. La morenada como danza, se convierte al mismo tiempo en Wak’a (lugar sagrado de culto) e Illa (amuleto, representación en pequeño) (Rivera Cusicanqui, 2010d), todo en un mismo “cuerpo animado”.

Asimismo, son interesantes las reconfiguraciones de la figura de la “Virgen”, desde la religiosidad popular. Así aparece la figura de la “Virgen de la Tirana” o del Tamarugal, en el actual territorio chileno de Tarapacá, quien representaría una compleja fusión entre la Virgen del Carmen y la *ñusta* (princesa) Huillac (L. Núñez, 2004). Ésta según Uribe (1976) siguiendo un relato de Rómulo Cuneo, fue hija del último sumo sacerdote del extinguido culto al Sol Inca, quien escapó de los españoles para refugiarse en la pampa del Tamarugal. Posteriormente fue convertida al cristianismo por uno de sus prisioneros, de quien se enamoró, pero su pueblo no lo toleró y la asesinó en plena pampa. Su historia se debate entre la pedagogía colonial de la sumisión, la reapropiación de una de las vírgenes más populares del catolicismo –a propósito de las evangelizaciones de Tarapacá y Pica entre 1540 y 1550 por fray Antonio Rondón–, la impureza (de la virgen tirana) y la festividad, la que se celebra masivamente en las “fiestas de la tirana”, en una intrincada relación entre resistencia popular y banalización turística desde la mirada de la cámara del fotógrafo.

Otro ejemplo, interesante planteado por Gabriela Behoteguy (2010), a través de una investigación con mayor profundidad, es el de la “Virgen de la estrella de Chuchulaya” (o actualmente Virgen de la Natividad en Chuchulaya, Bolivia) la que también se ha erigido en una doble dimensión asociada a las deidades andinas, el bien y el mal en un

mismo cuerpo; dadora de riquezas, pero también peligrosa. De acuerdo con la autora, otro ejemplo de reapropiación de su significación sagrada ha sido la referencia a los hijos de la virgen, ya no sólo es “el hijo único de Dios”, sino hijos “terrenales” asociados a gremios y comparsas, incluso siendo el “niño diablo” uno de ellos. “En ninguno de los milagros se señala a la Virgen como intercesora de los devotos ante Dios. Es la Virgen misma, y sus múltiples hijos, quienes representan las fuerzas polivalentes de lo sagrado, en el espacio de la fiesta y en todo el ciclo ritual” (Behoteguy, 2010, p. 113). El cuerpo de la Virgen se convertiría en un “entre lugar”, que reconfigura la noción de “mujer sumisa” o madre que intercede ante el padre, es ella y su hijxs terrenos, quienes “mandan”; cuerpos a la imagen y semejanza no de lo divino inalcanzable, sino a imagen y semejanza de quienes les siguen. Sin embargo, quienes les siguen serían personas principalmente externas al pueblo, de hecho existiría de acuerdo a Behoteguy (2010) una ruptura simbólica entre las personas del pueblo y la virgen. La autora, ha interpretado que esta virgen se convirtió en la virgen de personas novenantes y forasteras, donde el culto a la virgen y su relación con territorio sagrado se reprodujo y transformó.

2.3.2. Colonialidad del género

En párrafos precedentes, he iniciado un relato sobre el cuerpo y sus reconfiguraciones a partir de los procesos de colonialismo y colonialidad emergidos de las empresas de conquista. En esta segunda parte, el relato decantará en una dimensión latente, que es pertinente diferenciar dada su potencia explicativa y que no fue directamente mencionada en líneas previas, a saber, la noción de colonialidad del género (Lugones, 2008, 2014).

La colonialidad del género, es antecedida por debates en torno a la colonialidad impulsada por el grupo Modernidad/Colonialidad quienes intentaron posicionar los estudios postcoloniales en América Latina³⁰, de la mano de corrientes de pensamiento latinoamericano asociado a la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría feminista chicana y los estudios subalternos (Gigena, 2011) para posteriormente centrar el debate en la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, colonialidad del

³⁰ La decolonialidad, aparece en Estados Unidos como consecuencia del discurso poscolonial. Luego vuelve a situarse en las propuestas teóricas y políticas de América Latina, las que ya llevaban larga data en torno a la discusión sobre colonialismo y descolonización.

ser y la colonialidad del género, respectivamente (Espinosa Miñoso et al., 2014). No obstante, es preciso señalar tal como lo ha enfatizado Claudia Zapata (2018) que, un pensamiento teórico-político anticolonial, el que aborda el colonialismo y sus continuidades, viene desarrollándose por lo menos desde fines de los años sesenta en la región andina de América Latina.

La colonialidad del género interpela respecto a un feminismo descolonial (Lugones, 2008), el que es heredero de distintas perspectivas, tal como lo sugiere Yuderkys Espinosa.

En primer lugar, el feminismo descolonial es un heredero directo del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU³¹, en su crítica a la teorización feminista clásica centrada en género y su propuesta de un tratamiento interseccional de las opresiones (de clase, raza, género, sexualidad). Al mismo tiempo se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad e inferiorización dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades.

En segundo lugar, ha sido clave el legado crítico propuesto por el feminismo poscolonial con su idea de violencia epistémica y posibilidad de un esencialismo estratégico (Spivak, 1998); la crítica al colonialismo de la academia feminista asentada en el Norte y la idea de privilegio epistémico (Mohanty, 2008a; 2008b).

Como tercera línea genealógica, propongo pensar la corriente feminista autónoma latinoamericana desarrollada en la década del noventa en su denuncia de la dependencia política y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del tercer mundo, así como al proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que

³¹ Las pensadoras negras y chicanas en Estados Unidos han sido fundamentales en estas otras formas de pensamiento, actuando como bisagra entre el pensamiento feminista y anticolonial.

impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales (Espinosa Miñoso, 2016, p. 151).

Por otro lado, cabe señalar que si bien como advertíamos, el concepto de colonialidad del género es acuñado por la feminista racializada María Lugones, otras autoras, han planteado nociones similares, como por ejemplo Lelia González (1988), Ochy Curiel (2007), Breny Mendoza (2010), Catherine Walsh (2008, 2012), Rita Segato (2003, 2015) y María Galindo (2014)³².

Mendoza, por ejemplo, previo a los trabajos de Lugones, analizó críticamente las nociones de Quijano y extendió su crítica a los escritos de Enrique Dussel, al mismo tiempo que presentó la noción de “Colonialidad de la democracia” (Mendoza, 2010). Walsh retomó la noción de colonialidad del poder y racialización articulados con estructuras patriarcales y los tropos de sexualidad masculinista, advirtió de la “colonialidad cosmogónica” y abordó la relación entre interculturalidad y (de)colonialidad (Walsh, 2008, 2012). Segato también ha dialogado críticamente con Quijano, desarrollando a su vez un análisis de la colonialidad y el género. Esta autora introduce conceptos como “misoginia racializada” y también problematiza el género en sociedades yorùbá (Segato, 2003) de acuerdo a su experiencia en Recife (Brasil), ubicando puntos de encuentro y desencuentro con Oyêwùmi.

Curiel, por otro lado, si bien reconoce los aportes de Quijano respecto del colonialismo histórico y el impacto en las relaciones intersubjetivas y sociales, ha advertido que varias feministas –desde un lugar de mujeres racializadas y a partir de los años setenta y ochenta– han profundizado en la imbricación de opresiones de acuerdo a procesos históricos de colonización y esclavitud (Curiel, 2007).

Desde otras teorizaciones feministas, María Galindo (Mujeres Creando) ha realizado una crítica al patriarcado universal y enfatizó en que “no se puede despatriarcalizar, sin descolonizar” y viceversa (2014) y en 1980 Lelia González, problematizó el lugar de las mujeres negras empobrecidas por regímenes coloniales en

³² Aunque no todas ellas parten necesariamente desde la crítica de la colonialidad del poder planteada por Aníbal Quijano, eje de la propuesta de Lugones.

Brasil, así como su construcción en la articulación entre sexismo y racismo (González, 1980). Su crítica apuntó a aquellos análisis en los que sólo se enfatizaba una perspectiva socioeconómica; la que difuminaba aquellos problemas coloniales emergidos de las relaciones raciales y que repercutían de forma diferenciada en mujeres negras e indígenas (González, 1980). En este contexto, propone el concepto de “améfricanidad”, en tanto distinción geopolítica y epistemológica para referirse a las repercusiones psíquicas y culturales del racismo colonial e imperialismo, así como de resistencias frente al despojo del legado histórico, en tanto por ejemplo, se reconozca no sólo el legado de personas africanas traídas por el comercio de esclavos, sino también a aquellas que llegaron a América mucho antes que Colón (González, 1988).

Si hablamos de racismo, el eje está puesto en el cuerpo y la subjetividad y, de esta forma, en las tecnologías coloniales usadas desde la conquista y la colonia y que han ido prefigurando una nueva forma de entender el cuerpo y el espacio, interviniendo sobre aquella producida de forma previa a la invasión colonial. De acuerdo con esto, es interesante revisar la noción de colonialidad del género, pues permite problematizar la categoría de género y sexualidad en tanto invención colonial. Al mismo tiempo que interroga el concepto de colonialidad y sus teorizaciones iniciales, como las planteadas por Quijano, quien supone como a priori que el género, e inclusive la sexualidad, son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas, legitimando así las premisas eurocentradas del patriarcado heterosexual (Lugones, 2014; Mendoza, 2010).

Así como enfatizó Fanon (1961) en *Los condenados de la tierra* o Lelia González en sus escritos sobre racismo y améfricanidad (González, 1988, 1980), muy cercanos a la colonialidad del ser, posteriormente acuñada por Nelson Maldonado-Torres (Maldonado-Torres, 2007) –trabajo inspirado en Enrique Dussel, y su acercamiento a Levinas, y a partir de conversaciones con Walter Dignolo respecto a la colonialidad del poder de Quijano–, el mundo colonial se construye a partir de la racialización y del desprecio hacia aquello no considerado humano. Esto, aún cuando las convenciones modernas lo enuncien y llamen a lo subhumano a humanizarse bajo sus criterios de igualdad y humanidad occidental (Fanon, 1961).

Así la no humanidad, la ausencia del ser y racionalidad se fueron convirtiendo en la matriz que configura a quienes se les ha racializado (Maldonado-Torres, 2007). A partir de aquí se fueron construyendo diferencias coloniales de la deshumanización bajo la

instauración de jerarquías raciales y culturales donde, por ejemplo, se asocia la superioridad y la razón a lo blanco y la inferioridad y la emoción a lo negro (González, 1988). De cierta forma, y así como se observó en párrafos previos, la colonialidad recae directamente sobre los cuerpos y la producción de subjetividad, donde un cuerpo racional se impone sobre otro irracional o subhumano. A partir de este proceso, van emergiendo una serie de dicotomías, como los civilizados versus los no civilizados, como ha sugerido Lugones (2014), donde la misión civilizadora colonial impulsó un acceso brutal a los cuerpos e inició la construcción de sujetos –que podríamos llamar corpolugaridad bajo tecnología colonial– en tanto menos que seres humanos. En este sentido, la autora, ha referido que la categoría “mujer colonizada” se convirtió en una “categoría vacía” frente a los procesos de colonialidad del género, pues de acuerdo con ésta ninguna “hembra colonizada” es mujer. Esa es la respuesta colonial dirá Lugones a la pregunta planteada por Sojourner Truth –¿Acaso no soy yo una mujer?– mientras relataba en 1851 en una convención feminista, su situación como madre y mujer afrodescendiente con experiencia previa de esclavización. Por supuesto Truth sabía la respuesta, pero su impronta, su corporalidad, buscaba incomodar a una audiencia blanca.

De forma similar, lo hizo Domitila Barrios, a fines del siglo XX, en su intervención en la Conferencia del año Internacional de la Mujer en México. Allí preguntó: ¿Si me permiten hablar? como mujer de las minas de Bolivia (Viezzler, 2014). Así también lo hizo Violeta Parra (1917-1967) en Chile, un poco antes que Domitila. Ella no le habló a una audiencia en un lugar específico sino que con su música popular campesina interpeló –y sigue interpelando– a una sociedad construida bajo el expolio y la negación. Gritó así al mundo su descontento. No era sólo su música, era la música de aquellas corpolugaridades negadas, “sobrantes”, destinadas a desaparecer por efecto de las renovadas olas modernizadoras. A caballo recorría pueblitos recónditos, intentando salvar con su grabadora las canciones de la tradición oral (Mulnich, 1997) o en su expresión, intentando “desenterrar el folclore”; aprendió de poetas populares y la tradición oral del “bajo pueblo” (Salazar, 1992), de la población indígena y mestiza bajo una triple actividad de investigadora, intérprete y creadora (R. Torres, 2004).

Si bien Violeta Parra, se situó desde lugares distintos de racialización comparada con Barros y Truth, introdujo temas relacionados con la diferencia colonial y colonialidad del ser, los que se expresan permanentemente en sus canciones y arte visual. Compartiré

extractos de dos de sus canciones: “Arauco tiene una pena” (1960-1963) y “Yo canto la diferencia”³³ (1960). Canción creada con ocasión del 150° aniversario de la “Independencia Nacional” –comillas mías– (R. Torres, 2004).

Arauco tiene una pena/ Que no la puedo callar/ Son injusticias de siglos/ Que todos ven aplicar/ Nadie le ha puesto remedio/ Pudiéndolo remediar/
¡Levántate, Huenchullán!

Arauco tiene una pena/ más negra que su chamal,/ ya no son los españoles/
los que les hacen llorar,/ hoy son los propios chilenos/ los que les quitan el pan./ ¡Levántate, Pailahuán!

(Extracto: “Arauco tiene una pena”, 1960-1963)

Yo paso el mes de setiembre/ con el corazón crecido/ de pena y de sentimiento/
del ver mi pueblo afligido;/ el pueblo amando la Patria/ y tan mal correspondido./
El emblema por testigo. En comandos importantes,/ juramento a la bandera./
Sus palabras me repican/ de tricolor las cadenas,/ con alguaciles armados/
en plazas y en alamedas/ y al frente de las iglesias. (...) Afirmo, señor ministro,
que se murió la verdad./ Hoy día se jura en falso/ por puro gusto, nomás./
Engañan al inocente/ sin ni una necesidad./ ¡Y arriba la libertad!

Ahí pasa el señor vicario/ con su palabra bendita./ ¿Podría su santidad/
oírme una palabrita?/ Los niños andan con hambre,/ les dan una medallita/
o bien una banderita (...).

³³ Violeta Parra no ha sido la única que ha cantado a la diferencia en Chile. En medio de una sociedad pacata y conservadora del siglo XX, Pedro Lemebel, también lo hizo décadas después. Él habló por su diferencia y por las sexualidades no normativas en medio de la dictadura cívico-militar de Pinochet y los dogmatismos de izquierda, donde su homosexualidad, su disidencia, no fue aceptada. Fuente: Manifiesto. Hablo por mi diferencia, de Pedro Lemebel (1986): <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/manifiesto-hablo-mi-diferencia-0>

La fecha más resaltante./ La bandera va a flamear./ La Luisa no tiene casa./
La parada militar./ Y si va al Parque la Luisa,/ ¿adónde va a regresar?/ Cueca
triste nacional.
Yo soy a la chillaneja,/ señores, para cantar./ Si yo levanto mi grito/ no es tan
solo por gritar./ Perdóneme el auditorio/ si ofende mi claridad./ Cueca larga
militar.

(Extracto, “Yo canto la diferencia”, 1960)

Violeta, su cuerpo, su arte, sus otras formas de registro a través de arpilleras, su baile, su música... canturriada y bailada por nuestras abuelas, devuelve el alma y la humanidad a los cuerpos *otros* del expolio. Visibiliza desde una impronta popular y su politización anticolonial a aquellas otras mujeres, se apropia del concepto, lo reinventa en la frontera, en el entre lugar, haciendo notorias a aquellas corpolugaridades que se resisten a desaparecer y que van conformando nuevas maneras de estar siendo en el mundo. O de otro modo, como lo señala de manera profunda Verónica Stedile (2014), Violeta disputa y arrebató la representación de lo tradicional del discurso hegemónico, repudia su “blanqueamiento”, interviniendo de un modo radicalmente diferente.

Donde antes no veíamos el cuerpo, ahora vamos a ver la ausencia del cuerpo (...). Violeta Parra presentifica la ausencia en vez de representar la presencia. Aquí es donde aparece la exigencia de una lectura anti-teleológica: si leyéramos solo en la dirección que va del acervo colectivo tradicional a la escritura parriana, perderíamos de vista que la escritura del cuerpo es un *acto* que señala hacia lo que parecería “anterior” (Stedile Luna, 2014, pp. 67-68).

Violeta Parra reconstruye la invisibilidad, cuestiona el dualismo occidental mente/cuerpo, así como sus preceptos en torno al género. Hace aparecer *lo otro* de la nación (Restrepo, 2020), así también esos *otros* cuerpos de mujeres. Corpolugaridades “fuera de lugar” dentro de la intelectualidad feministas en Chile, la que por cierto, cuenta con referentes importantes, que muy precozmente lucharon por los derechos de “las mujeres”. Sin embargo, y así como he intentando argumentar, las luchas de las primeras voces feministas, perseguían derechos dentro de los estados modernos, impensados o inalcanzables para otras mujeres, quienes no habrían alcanzado aquel “status”.

Martina Barros (1850-1944) contó con una educación privilegiada para mujeres de su época y fue una precursora del feminismo liberal en Chile, aquel que comenzó a tomar forma a mediados del siglo XIX, con su notable traducción del texto “Subjection of women” de Jhon Stuart Mill, traducido como la “Esclavitud de la mujer” en 1872 (A. Castillo, 2009). El texto, además de ser traducido, contó con un prólogo de la autora, quien además escribió en distintas revistas de la época. Estas fueron intervenciones revolucionarias en una sociedad donde es preciso señalar, su grupo social, –aún privilegiado– debía lidiar con opresiones patriarcales. Barros escribió en el prólogo del texto de Stuart Mill: “La sociedad dice: la mujer ha nacido para el matrimonio; la naturaleza dice: la mujer ha nacido para vivir. Vivir, es desarrollarse, es desenvolver libremente su alma” (Barros, 1872, citado en Castillo, 2009, pp. 9-10). Si bien Barros fue aguda en analizar la sociedad patriarcal de su época y la superioridad masculina basada en una disposición cultural naturalizada, obvió otras opresiones o incluso las dio por “superadas”, así como se observa en el siguiente extracto.

(...) que en nuestro siglo en que se han llegado a borrar las diferencias entre señor y esclavo, en que se han hecho desaparecer las odiosas distinciones de razas y colores, todavía sea temerario, imprudente y hasta peligroso que se borre la triste diferencia en mala hora establecida entre el hombre y la mujer, esa distinción odiosa de los sexos. Nacida esa distinción de los sexos a la sobra de la fuerza, se ha sostenido merced a una educación viciosa que hace al hombre mirarse desde la cuna como un ser superior a la mujer” (Barros, 1872, citado en Castillo, 2009, pp. 35-36).

Así mientras Martina Barros proclamaba en su círculo social el derecho a la educación de mujeres de la oligarquía chilena, además del voto femenino –generando gran revuelo en la sociedad conservadora en tanto amenazaba la estabilidad de la familia como institución primaria– en 1878 en Punta Arenas, extremo sur de Chile, una familia indígena de origen *Kawésqar*, compuesta por dos hombres, una mujer y tres niñas, está a punto de ser enviada a Alemania, por encargo de la Sociedad Antropológica Histórica de Berlín. Dicho “envío” fue impedido por la clemencia de Carlos Wood Arellano, gobernador de Magallanes. Así se describe en un extracto de su carta enviada al Ministerio de Relaciones Exteriores y Colonización.

Como este proceder es, a mi juicio, violatorio de la Constitución del Estado, por cuanto los fueguinos de que se trata serían arrancados de su hogar sin que fuera posible hacerles comprender ni el objeto ni la duración de su viaje, desde que nadie en esta colonización sabe su idioma, prohibí al señor Wahlon proseguir en su empresa, tomando a los indios a cargo de esta Gobernación para atenderlos lo mejor que sea posible, mientras se presenta ocasión de hacerles volver donde ellos habitan (C. Wood, 1878).

Lamentablemente, este fue un caso excepcional, frente a un sin número de habitantes de *Tierra del Fuego y mapuche*, quienes a fines del siglo XIX fueron llevados a Europa para ser exhibidos en “Zoológicos humanos” o puestos a disposición de la ciencia bajo la “autorización” del Estado chileno, el que impartió órdenes al Gobierno de Magallanes para permitir su traslado, considerando el “noble fin” de la sociedad antropológica (Báez & Mason, 2006). De esta forma, un grupo de indígenas *selk'nam* formó parte de la Exposición Universal celebrada en París en 1889, paradójicamente en conmemoración de la Revolución Francesa y su igualdad, libertad y fraternidad –mismos principios que en 1793 enviaron a la Guillotina a Olympe de Gouges por escribir la “Declaración sobre los derechos de la Mujer y la Ciudadanía”– evidenciándose los parámetros de humanidad (y no humanidad) de sus principios de racionalidad moderna.

Cabe señalar que a finales del siglo XIX, *selk'nam* y *haush*, habitantes de la Isla Grande o Tierra del Fuego (Argentina y Chile), fueron prácticamente exterminados por los colonos blancos o por las enfermedades que éstos trajeron y hacia 1930 existían menos de 100 personas *selk'nam*, cifra que disminuye a 10 en 1960 (Chapman, 2002)³⁴.

De acuerdo a lo anterior, vuelve a resonar la pregunta si es que estas familias eran consideradas “familias” o “ciudadanas” del Estado Chileno y por tanto, si las mujeres eran consideradas mujeres. Pese a los buenos deseos de Martina Barros, “la odiosa distinción de razas y colores” no habría desaparecido a fines del siglo XIX –tampoco en la actualidad, siendo muy actuales las canciones de Violeta Parra–. Cuando incipientemente se buscaba la libertad y el voto femenino, había personas que ni siquiera

³⁴ No obstante, pese al genocidio, el pueblo *selk'nam* sigue aún vivo, pero lamentablemente ni siquiera es reconocido por la Ley indígena en un contexto en que los pueblos indígenas no cuentan con un reconocimiento constitucional en Chile.

eran consideradas mujeres, y el acceso a recintos académicos solo estuvo permitido a través de sus cuerpos cosificados y deseados por la ciencia de la colonial modernidad.

2.3.3. Colonialidad del género y saberes andinos. Algunas otras consideraciones sobre cuerpo y espacio

María Lugones basó su trabajo de feminismo descolonial –es decir, la posibilidad de vencer la colonialidad del género–, en Oyèronké Oyêwùmi, feminista nigeriana y en Paula Allen Gunn, feminista indígena de EEUU, quienes demostraron que el género y la raza fueron construcciones coloniales, ya que en sus sociedades ancestrales no existían y, por tanto, las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico bajo principios de reciprocidad y complementariedad (Mendoza, 2010).

Oyèronké Oyêwùmi, argumentó en su tesis sobre la importancia de la invención de la superioridad biológica para legitimar la inferioridad y el dominio de “lo Otro”, en tanto inferioridad genética. En este contexto criticó el “carácter físico” de la masculinidad o femineidad, el que no tenía precedentes sociales para considerarse categorías sociales (Oyêwùmi, 2017).

La jerarquía social estuvo definida por relaciones sociales (...) El principio que determinó la organización social fue la senioridad, la cual se basaba en la edad cronológica. Los términos Yorùbá del parentesco no indican género y ninguna otra categoría social tuvo especificidad de género. Lo que dichas categorías nos dicen es que el cuerpo no siempre está a la vista ni visible para la categorización. El clásico ejemplo es la hembra que desempeña los papeles de ọba (gobernante), ọmọ (retoño), ọkọ, aya, iyá (madre) y aláwo (adivinatora-sacerdotisa), todos en un solo cuerpo. Ninguna de estas categorías, de parentesco o no, tienen especificidad de género. No puede situarse a las personas en las categorías Yorùbá con tan sólo mirarlas. Lo que se les escucha decir quizá constituya la pista más importante. El fundamento de las relaciones sociales, comerciales, políticas y sexuales, la senioridad, es relacional y dinámica y a diferencia del género, no se enfoca en el cuerpo (Oyêwùmi, 2017, p. 56) .

La autora enfatizó en la presencia exagerada del cuerpo en Occidente. Un cuerpo que, como ha argumentado Lugones, fue configurando la diferencia colonial en un lugar tanto físico como imaginario donde se pone en juego la colonialidad del poder y una geopolítica del conocimiento (Lugones, 2014). En la anterior cita, se ejemplificó la nula conexión, por ejemplo, entre lo biológico anatómico sexual y la organización social, siendo la experiencia basada en la edad cronológica, el principio organizador más importante (Mendoza, 2010).

Por otro lado, si bien Rita Segato, concuerda con Oyêwùmi en la interesante y compleja configuración del género en las sociedades yorùbá, se aleja de sus análisis en relación con su concepción de lo anatómico y los papeles asociados al cuerpo [en texto original de 1986].

Alternativamente, lo que sostengo es que, independizados del cuerpo, los términos de género permanecen como un idioma para relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social [cursivas de la autora].

Por el contrario, para Oyeronke solamente los papeles reproductivos permanecen, colados, vinculados, colapsados, fundidos al cuerpo. Anticipando parte de mi propio argumento, eso me parece muy próximo al papel central que los miembros del culto Nagô o Ketu (Yoruba) en Brasil atribuyen a la anatomía en la división del trabajo ritual. Es justamente el ritual –y no la cópula o intercurso sexual– lo que reproduce los linajes religiosos africanos en Brasil y, significativamente, la división de los roles rituales por género es el único ámbito de la vida socio-religiosa que obedece el trazado del dimorfismo sexual, orientándose por éste. Es decir, en el ambiente del candomblé, las formas anatómicas sólo son determinantes en su comando de la división del trabajo ritual (Segato, 2003, p. 341).

Siguiendo a Walsh (2018), quizá la cuestión no es quien tenga la razón o cuál interpretación religiosa sea la más adecuada sino la posibilidad de interrogar el género más allá de su matriz ideológica heterosexual y jerárquica y, con esto, repensar prácticas que los desestabilicen y desmonten.

A continuación, revisaré otras investigaciones –desarrolladas con una comunidad aymara, en el actual norte de Chile– que podrían ayudar a ejemplificar y a continuar

ampliando el debate en torno a la colonialidad del género, desde la espiritualidad de otros pueblos del sur del continente.

Ana María Carrasco y Vivian Gavilán han desarrollado en el norte de Chile desde fines de la década de los 90 del siglo XX, una serie de investigaciones en torno al pueblo aymara habitante en la zona norte de Chile. Algunos de sus trabajos se han enfocado en los tópicos de cuerpo, género y sexualidad (Carrasco, 1998; Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009, 2014; Gavilán Vega, 1998, 2005) y si bien no han utilizado el concepto de colonialidad del género, sus investigaciones de cierta manera han problematizado estas categorías.

Antes de continuar es necesario advertir que las autoras se han centrado principalmente en comunidades de la localidad de Isluga, altiplano chileno, y por tanto éstas no representan necesariamente una única realidad del pueblo aymara en tanto no tendría mucho sentido hablar de una población pura, sobre todo considerando la intensa reconfiguración cultural de los Andes Centro-Sur durante el periodo colonial (Aedo, 2008) y los actuales procesos de migración hacia las ciudades. No obstante, algunas de las nociones en torno al cuerpo y el territorio son compartidas, así como en distintas comunidades indígenas de Abya Yala (Cumes, 2019; Hirose, 2008; Lara, 2019; Page Pliego, 2015; Sánchez, 2008; Sebastián, 2019) las que han contravenido los modelos cartesianos occidentales que separan mente-cuerpo y donde a la vez el cuerpo es entendido como parte de la tierra y está conectado a otros seres, en reciprocidad. El cuerpo entonces será concebido de manera radicalmente diferente a las concepciones modernas que han enfatizado en su aislamiento y biologización.

Así, de acuerdo con Bastien (Bastien, 1996, citado en Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009), el cuerpo en sociedades aymara tiene una configuración compleja pues éste es entendido como todas aquellas partes que conforman un mismo interior; mente y cuerpo serían uno mismo³⁵. Siguiendo al mismo autor, las autoras sugieren que el corazón y las entrañas, serían el centro de la vida; principio de pensamiento y emociones, y por supuesto, agregan, tanto hombres como mujeres tendrían este “órgano” que se va

³⁵ Dentro de los filósofos modernos que podrían acercarse a esta compleja comprensión del cuerpo, quizá se encontraría Baruch Spinoza, quien critica el binarismo mente/cuerpo de Descartes, noción moderna que primó en la filosofía moderna y en los procesos de conquista.

cultivando en los ciclos de la vida (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009; Gavilán Vega, 2005).

La parte más importante es el corazón que bombea la sangre a través del cuerpo. El corazón es el pensamiento, las intenciones y las emociones. La sangre y la grasa dan poder al cuerpo y se produce en las entrañas. Estas incluyen el hígado, riñones, estómago e intestinos. La sangre es el principio de la vida y viene del corazón; la grasa el principio de la energía y viene de las entrañas (Bastien, 1996, citado en Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009, p. 89).

De acuerdo a Silvia Rivera Cusicanqui (2018) el corazón o *chuyma* en aymara, sugiere un modo de pensar, el *amuyt'aña*, que no se ubica en la cabeza sino precisamente en el *chuyma*. Este suele traducirse como corazón, y al igual que en la descripción previa, esta autora señala que no se refiere exactamente al corazón como órgano sino que se refiere a “las entrañas superiores, que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción y purificación que nuestro cuerpo ejerce en el intercambio con el cosmos” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 121).

El *chuyma* en tanto modo de pensar, nos acerca a la episteme aymara y a la conexión entre cuerpo, territorio y cosmos, también presente en los relatos de habitantes de Isluga (Aedo, 2008; Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009; Gavilán Vega, 2005).

A través del *chuyma*, existimos y estamos siendo en relación. Gavilán (2005) mostró que el *chuyma* es el eje central de un organismo que es cuerpo, territorio o sujeto y al mismo tiempo se encuentra en la organización social de la comunidad como su centro (*taypi*). Esta noción ha sido registrada por Aedo (2008) años después, también con aymaras de Isluga, quienes reconocen un centro, *taipy*, como *chuyma*, vale decir, enfatizan en la función de *chuyma/taipy*, como receptor de sentimientos y productor de la “personalidad” –comillas del autor– de un lugar.

(...) se dibuja, en consecuencia, un juego de correlaciones entre la concepción del corazón en tanto principio anímico, la facultad acumulativa de las potencialidades de este principio (*chuyma*) a través de la vejez de los espacios, y la transformación en sabiduría de la concepción del

centro/corazón (...) La posición topológica de chuyma le permite actuar como bisagra entre los espacios interior y exterior, y frontera de los mundos visibles e invisibles (Aedo, 2008, p. 124).

De esta manera la construcción de lugares y sus sentidos –cercana aquí a la noción de lugar de la geografía humanística y de territorialidad en Milton Santos– desde esta episteme se desenvolvería a través del taypi/chuyma. Se sugiere así la presencia de un espíritu del lugar, de un espacio vivido, donde la memoria puede subvertir los límites del tiempo cronológico e incluso los límites espaciales geográficos (Aedo, 2008).

Gavilán (1996) advirtió que a través de la tradición oral de los cantos populares de Isluga es posible identificar esta relación con el espacio vivido, donde por ejemplo, para el “floreo de los animales” o *wayño*, existen muchas canciones para “amar” el ganado o, por otro lado, la quinua (cereal) es concebida como hermana de hombres y mujeres y donde todos son hijos e hijas de la madre tierra (*pachamama*).

Así, la tierra o *pachamama* es simbolizada como cuerpo y este cuerpo sería tanto femenino como masculino: “en el momento de la fecundación resalta la dimensión femenina, con capacidad de nutrir y contener la vida iniciada también gracias a la sustancia masculina (...) la que en el momento de la germinación está dormida” (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009, p. 95). Las autoras refirieron que lo femenino y lo masculino forman parte de un todo, existe entonces una dualidad complementaria; se sitúan en planos diferentes pero iguales. Así también lo ha argumentado Walsh (2018), quien además agrega que antes de la invasión europea, las configuraciones de género en Mesoamérica y los Andes eran entendidas de forma no jerárquica y fluidas de acuerdo a una flexibilidad de la energía femenina-masculina.

Con relación a la noción de dualidad, será necesario diferenciarla de lo que conocemos tradicionalmente como binarismo. Segato (2015) ha propuesto reservar el dualismo para hablar de las relaciones de género en lo que ella denomina “mundo-aldea”, es decir, pre-intrusión colonial y modelo binario para referirse a la jerarquía binaria instalada por el orden moderno.

Estas nociones son difíciles de comprender desde los parámetros occidentales de pensamiento pues las fuentes de prestigio y poder no se ubicarían necesariamente en la

configuración de género (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009, 2014). Asimismo, si bien las autoras usan el concepto de género, en tanto relación jerárquica entre lo femenino y masculino, habrá que entenderlo así como ellas lo refieren y como argumentó Segato (2015) en tanto jerarquía dual y no binaria pues a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política; complementa, no suplementa como en el sistema moderno en donde habla un “sujeto ciudadano universal”.

En el mundo andino, la autoridad de los mallkus [autoridades comunales³⁶], aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina, y todas las decisiones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate (Segato, 2015, p. 88).

Segato (2015) argumentó que el espacio doméstico (ni privado, ni separado de lo público) es, entonces, altamente político pues requiere de la consulta obligatoria de mujeres, es jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de defensa y auto transformación. Cabe señalar que la misma autora, pero en otro contexto y de otro modo, también observó la importancia de los espacios domésticos para deliberación política, particularmente en poblaciones afrobrasileras y afroamericanas quienes hicieron uso de esta inteligencia táctica, para garantizar su sobrevivencia, vale decir, “esconder lo político en el formato doméstico, vestir los temas de la política, es decir, del poder, de la autoridad, de la influencia y de la cohesión grupal, en los ropajes de la domesticidad y del parentesco” (Segato, 2015, pp. 28-29).

Entonces, de acuerdo con la dualidad andina, si bien el plano masculino gozaría de mayor autoridad y prestigio, no es la única categoría de prestigio en esta configuración, pues “la categoría de género se cruza con otros sistemas de prestigio: la edad o fase del

³⁶ Mallku: autoridad comunal. En el caso de Isluga, “la concepción del poder de los mallku se encuentra ligada estrechamente con la misión fundamental que éstos deben cumplir: garantizar la participación adecuada de los habitantes de Isluga en la regeneración de los seres y de las cosas; de ahí la inextricable relación entre poder y fertilidad” (Aedo, 2008, p.127). Cabe señalar que mallku, también es utilizado para denominar a una deidad, esta dueña de las alturas andinas y su mujer t’alla, que habita las planicies del altiplano.

ciclo vital y el rango social que otorga el “sistema de cargos comunales”. Ello hace que lo femenino y la mujer puedan situarse también en rangos superiores respecto de seres masculinos” (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014, p. 177).

Las autoras, siguiendo esta argumentación, señalaron que la dualidad basada en la anatomía y la fisiología, no tendría que ver con las concepciones occidentales, ni con un régimen heterosexual así como comúnmente lo entendemos: “las categorías de la diferencia sexual son complejas; entre los aymaras esta diferencia sexual releva una diversidad de aspectos de los cuerpos humanos y no tan solo el aparato genital como sucede en la cultura “occidental” (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014, p. 176). De cierta manera está presente “lo biológico” pero de otro modo.

(...) no habría que olvidar que la biología no se encuentra excluida de la cultura, sino que está dentro de ella y lo que habría que distinguir es la biología y medicina como sistema de conocimiento científico, y la biología como sistema de conocimiento arraigado en el sentido común de los diferentes grupos sociales (Gavilán Vega, 2005, p. 147).

Esta dualidad estaría presente en la organización social, a diferencia de lo descrito por Oyêwùmi (2017) en las sociedades yorùbá, donde las categorías de femenino/masculino no existirían. Sin embargo, y al igual que en la sociedad yorùbá, la sociedad aymara de la localidad de Isluga, reconoce el ciclo vital o edad cronológica como un principio organizador fundamental y advierte que el cuerpo en sí no significaría un vector inmediato de prestigio.

Hasta aquí no he mencionado la concepción de patriarcado pues de acuerdo a la propuesta de Lugones (2014) y Oyêwùmi (2017), éste no existiría en sociedades pre-coloniales, pues como se argumentó el género y la raza habrían sido una invención colonial.

Esta premisa se tensiona con las propuestas del segundo grupo de autoras (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014), quienes si bien han problematizado el género en las configuraciones aymara del altiplano chileno, han observado que sí existía una forma de relación basada en género, en tanto dualidad complementaria pero no siendo la única categoría de autoridad y prestigio. Esta propuesta, entonces, sugeriría la presencia de un

patriarcado ancestral y así lo ha teorizado Rita Segato, quien a diferencia de las primeras autoras y basándose en una serie de evidencias documentales (Segato, 2003, 2015), mostró la existencia de nomenclaturas de género en sociedades indígenas y afro-americanas que darían cuenta de una organización patriarcal pero diferente al patriarcado occidental, por lo que lo ha denominado, patriarcado de baja intensidad. Esta misma discusión fue referida por la autora en uno de sus textos (Segato, 2015), donde situó su posición como una tercera vertiente de análisis, diferenciándose del feminismo occidental y su noción de patriarcado universal y de aquel feminismo que advierte de la inexistencia del patriarcado en sociedades pre-coloniales.

(...) cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes (Segato, 2015, p. 83).

La autora, entonces, ha propuesto una reinterpretación de nomenclaturas, pasando de un dualismo a un orden binario y a las brutales consecuencias del patriarcado colonial moderno. Bajo este nuevo orden, las mujeres habrían perdido radicalmente sus posiciones de poder; además de adoptar la matriz heterosexual binaria del colonizador, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas buscando aliados (Gautier, 2005, citado en Segato, 2015). Asimismo, lo advierte Mendoza (2010) quien sugiere que la “subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tranzaron para conservar cierto control sobre sus sociedades” (Mendoza, 2010, p. 23).

Esta relación entre patriarcado “ancestral” y patriarcado “moderno”, ha sido teorizada desde colectivas de feminismo comunitario –Mujeres Creando Comunidad, Bolivia– como “entronque patriarcal”, es decir una articulación entre el patriarcado occidental y el patriarcado precolonial (Paredes, 2010). Así también, María Galindo (2014, 2015) de Mujeres Creando –Otra colectiva– ha enfatizado en que la dominación patriarcal no fue traída por conquistadores europeos pues, por ejemplo, en el Incanato se acostumbraba como práctica política el entregar y recoger mujeres y niñas bajo contrato de subordinación (Silverblatt, 1987, citado en Galindo, 2015).

Ochy Curiel (2014, 2019), posicionándose desde un feminismo descolonial, ha sugerido que vivimos una colonialidad contemporánea donde no podemos dejar de cuestionar el género y la raza como parte de una episteme moderno colonial y, por lo tanto, no son simples ejes de diferencia. Para la autora, patriarcado no es lo mismo que machismo, uno opera como sistema de dominación asociado a medios de producción y el otro a nivel relacional. Por lo que no se podría considerar como patriarcas a algunos hombres negros o indígenas pues no tienen los medios de producción, aunque no estarían exentos de prácticas machistas (Curiel, 2019).

De otro modo, Aura Cumes (2007, 2014, 2019), llevando el problema a la situación actual de mujeres mayas, introdujo la noción de “patriarcado colonial”, no tanto para negar la existencia de un patriarcado ancestral, sino más bien para desmontar la relación idealizada entre hombres-mujeres de sociedades mayas actuales, invitando a problematizar las condiciones históricas y de organización social que han hecho que éste se reproduzca, articulado con los poderes masculinos indígenas: “puede ser que el patriarcado se vea solo como una herencia colonial, pero desde el momento en que los hombres indígenas lo reproducen, lo apropian y se benefician de ello, también lo sostienen y lo normalizan” (Cumes, 2007, p. 164). Así también lo argumentó en otro artículo en que problematizó la instrumentalización multicultural y el lugar de las mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas también tenemos que realizar pactos con los hombres indígenas. Pero no desde posiciones de jerarquía, como hasta ahora ha ocurrido, sino de construcción paralela. No nos conformaremos con ser el símbolo de las nuevas naciones indígenas, sino sujetas y constructoras de esas nuevas naciones (Cumes, 2014, p. 249).

He revisado hasta aquí algunos debates en tono al cuerpo y el género. Éste se ha ubicado en dos polos, en uno de ellos está la invención colonial del género al igual que la raza y en otro la existencia de género en tanto dualidad pero con concepciones muy diferentes a las de la colonial modernidad. En todo caso en ambos polos, se problematizan aquellos parámetros en que comúnmente entendemos el género y las nociones de patriarcado, llevándonos a una concepción de los “entre lugares” de tiempos y espacios que nos interpela a situarnos en las configuraciones actuales del género, entre las implicancias del patriarcado moderno y las producciones populares del género, que ya no serán ni lo uno, ni lo otro, pero invitan a repensar desde qué lugar estamos

analizando/vivenciando esta noción y por tanto qué discursos confluyen y se resisten bajo una tradición oral emergida del bajo pueblo –nunca homogéneo–, tal como gritaba Violeta y a la vez difracta Pedro Lemebel. De esta manera, el feminismo, difícilmente podrá abordarse sin un urgente análisis de las violencias neocoloniales y racistas³⁷ y el análisis de la colonialidad no podrá quedar exento de las configuraciones de género o desde un análisis crítico de las posibles miradas patriarcales.

Por otro lado, una visión crítica y descolonizadora de la colonial modernidad nos interpeló respecto del interés que comienza a adquirir el cuerpo (y su biologización) a partir de los procesos de colonización e instauración de un orden binario. Proceso, que tal como revisamos previamente, se configuró por un lado en el fundamento de la racialización de los cuerpos “no blancos” en tanto colonialidad del poder, del ser y del género y a la vez, produjo nuevos discursos en torno al cuerpo y territorio, mediante tecnologías coloniales que intervinieron (e intervienen) en las subjetividades y nomenclaturas de su lugar en el mundo. Este punto, lo describimos específicamente a través de la noción de cuerpo dentro de la episteme aymara, la que trasciende una concepción binaria y que nos comparte un marco conceptual complejo y más cercano a los grupos y espacios con los que estamos trabajando.

De acuerdo con lo anterior, podríamos hablar de corpolugaridades “chuymáticas” del co-razonar, que resisten el espacio/tiempo, lo reconstruyen y a su vez son actualizadas por el pasado. La colonialidad del género, en este escenario, habría desdibujado un taypi/chuyma, más no lo borró por completo.

³⁷ Se vuelve así a la interpelación planteada por Judith Butler respecto a ¿Quién es el sujeto del Feminismo? Al mismo tiempo que lo materializa en torno a las experiencias geohistóricas y políticas concretas en torno a los procesos de colonialismo y colonialidad en Abya Yala.

2.4. Paisaje, ciudad, corporalidad y colonialidad

En este capítulo quiero abordar la idea de que la nación ha sido narrada desde una forzosa identidad común (A. Núñez et al., 2017) y ha producido un paisaje. Para estos efectos, entenderé el paisaje como el ensamble entre imagen y entorno o la intersección entre prácticas políticas y estéticas de la modernidad y el Estado/Nación (Andermann, 2011) y que facilitan la continuidad del colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2010b) y la colonialidad del género (Lugones, 2008). Es decir, propician la negación, el control y, más adelante, su inclusión para la “administración” (Rivera Cusicanqui, 2018) de aquellos grupos, corporalidades y prácticas en tensión con la matriz moderno-colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016). En este sentido, el estado/nación y la matriz de colonialidad referida, no sólo produciría sujetos de la nación y su otreridad (Restrepo, 2020) sino también “un paisaje de la nación” como tecnología colonial y racista de reeducación corporal.

Estos paisajes, como ha advertido Nogué (2007, 2017), son construidos socialmente, un tangible geográfico y su interpretación intangible, que es al mismo tiempo significativa y significado, compuesto indisolublemente por lugares que le dan sentido de acuerdo a una emocionalidad e identidad particular (conceptos polisémicos complejos que en otro momento se retomarán); un reflejo del poder. En otros términos, un espacio en que circula el poder, el que constriñe y produce al mismo tiempo (Castro-Gómez, 2007a).

El paisaje de la nación, entonces, debe ser entendido desde lo geográfico y su historicidad (Segato, 2015). Este produce *corpoulugaridades*³⁸ a través de la intervención del espacio/tiempo en el que éstas se van fijando o subvirtiendo y, en esta relación, el paisaje también se va recreando. A continuación, revisaré algunos registros históricos en torno a la producción del “paisaje de la nación”, corporizado, de acuerdo con este análisis, principalmente a través de la construcción de las ciudades moderno-coloniales patriarcales y la intervención en el espacio público.

³⁸ Figura propuesta en esta investigación y desarrollada en otros apartados. Se vincula íntimamente con el paisaje de acuerdo con *corpoulugaridades* determinadas y contingentes, donde el mismo paisaje se convierte en una *corpoulugaridad*.

2.4.1. Ciudad moderno-colonial patriarcal: la invención del espacio público en la producción del “paisaje de la nación”

La tesis que intento sostener en este trabajo es que la construcción de ciudades, y particularmente el espacio público, durante los procesos de invasión y conquista, ha devenido en una invención para legitimar el paisaje de la nación y la continuidad colonial a través, como ya se señaló, de la reeducación de las corporalidades. Por tanto, operaría como una tecnología colonial para la producción de corpulugaridades “dóciles y serviles” bajo una mecánica *cisheteropatriarcal* de un proyecto moderno imperial (Horswell, 2003, citado en Lugones, 2016), posteriormente continuado a través de la nación criolla.

2.4.1.1. La ciudad

La construcción de ciudades ha corporizado un quiebre epistémico referido a la concepción de la naturaleza y la cosmogonía de los pueblos invadidos y esclavizados. Este tipo de interrupción violenta de las vidas se podría relacionar con lo que Walsh (2012) ha denominado colonialidad cosmogónica. Es decir, la división binaria entre naturaleza y sociedad y que quebrantó el entretejido entre “conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia (...) [para] resaltar el poder del individuo blanco civilizado” (Walsh, 2012, p. 68) y con esto, la performance imperial del orientalismo descrito por Said (Said, 1978, citado en Zapata, 2008) y la producción de otredad y nuevos binarismos respecto a lo que se instaura como superior e inferior.

En este contexto, es cuando, por ejemplo, en 1573, Felipe II creó la ordenanza n° 137 bajo el título “Ordenanzas de descubrimiento, Nueva Población y Pacificación de las Indias” en la que indicó que no se permite el ingreso de indígenas hasta que las ciudades ya estén construidas, de tal forma que ésta les infunda una gran admiración y respeto (Guerra, 2014). Esta actitud imperial fue aniquilando las poblaciones y culturas ya

existentes y sus formas particulares de existencia (Guerra, 2014; Walsh, 2012; Zapata, 2008a)³⁹.

No obstante, hubo resistencias permanentes que perviven hasta la actualidad. Cabe recordar, por ejemplo, cuando en 1534 querendíes y guaraníes atacaron y quemaron la ciudad de Buenos Aires; resistencia que también se extiende a Paraguay (Dussel, 1994). Y los mismos caballos y vacunos que escaparon a las pampas –pasados 150 a 200 años ya habían logrado poblar el lugar– fueron usados por indígenas nómadas en sus resistencias y también por el pueblo mapuche, el que comenzó a viajar a la pampa en busca de caballos y de esta forma, equiparar algo de fuerzas en la guerra con españoles (Bengoa, 2000; Dussel, 1994). En el siglo XVI el pueblo mapuche destruyó el fuerte español de Tucapel en Chile, donde se encontraba el gobernador Pedro de Valdivia (y luego de ese hito, le siguen una serie de otras ciudades) y habría impedido hasta el siglo XIX la ocupación europea y criolla en el sur del país (Dussel, 1994).

Este proceso es fundamental para entender la instalación y fortalecimiento del colonialismo y colonialidad en el país. De acuerdo a Enrique Antileo siguiendo a Pablo Marimán “con la ocupación de la Araucanía (1862-1883) se establece el comienzo del colonialismo entre el Estado chileno y la sociedad mapuche y que dicha condición no ha cambiado con los años, sino que constituye una constante” (Antileo, 2012, p. 34). Esta constante, advertida por el autor, implica según su argumento, el afianzamiento del modelo colonial sobre la base de políticas indígenas mediadas por los cánones permitidos por el estado y el capitalismo, actualmente reafirmadas en las políticas de multiculturalidad neoliberal (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012; Zapata, 2019), también planteada en la región como multiculturalidad funcional (Tubino, 2005) o multiculturalismo étnico culturalista (Restrepo, 2020), concepto que enfatiza los procesos otrerización o de configuración de lo Otro de la nación.

Estos procesos de otrerización, como intento sostener, han estado marcados por procesos de espacialización y de ocupación territorial con sus determinados rituales e imaginaria colonial basada en los idearios de progreso. Estos se han sustentado en

³⁹ La crítica y escritora chilena Lucía Guerra considera que el libro *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* escrito en 1976 por José Luis Romero, es un texto interesante para explorar las trayectorias de la ciudad como instrumento colonial.

mecanismos de apropiación violenta y encubrimiento (Antileo, 2012; Dussel, 1994; Ochoa, 2014) y donde la ciudad como dispositivo ha jugado y sigue jugando un rol clave. Es preciso recordar, la actual criminalización de economías propias basadas en prácticas ancestrales como la venta de hortalizas en las calles y plazas de las ciudades. Por ejemplo, cabe mencionar el maltrato que desde el año 2011 han sufrido hortaliceras mapuche en la ciudad de Temuko, reprimidas en calles y plazas por “fuerzas especiales” de carabineros, donde el municipio sigue cumpliendo un rol colonial y racista de control del espacio y las corporalidades. Se observa en estas prácticas la colonialidad del género (Lugones, 2008), al mismo tiempo que el resguardo de “un capitalismo comercial urbano que pretende eliminar y desplazar las prácticas de comercio tradicional de las mujeres y familias provenientes de los territorios rurales del *Wallmapu*” (Comunidad de Historia Mapuche, 2020, p. 2)⁴⁰. Las luchas de pueblos indígenas que llevan siglos resistiendo a la negación, maltrato, segregación y apropiación violenta, permiten hilvanar una crítica hacia la noción de lo público, elaborada desde las elites coloniales y criollas, y donde sus manifestaciones desbordan el mero uso de las calles coloniales. ¿Qué es lo público en contextos de represión política permanente y de militarización de los territorios?

La ciudad se erigió como un dispositivo civilizatorio, que condensó una nueva forma de organización y ordenamiento; una nueva racionalidad, bajo la imposición de un régimen epistémico jerárquico que enfatizó en los binomios humano y no humano y desde el cual se fueron instituyendo las categorías de clasificación social de “raza” y género (Espinosa Miñoso, 2016; Lugones, 2008).

Su diseño cumplió, y quizá aún cumple, un papel fundamental a nivel administrativo. Éste se basó en el esquema *damero* usado por los Reyes Católicos para fundar ciudades en los procesos de reconquista de territorios y que estipula un centro como eje administrativo (Plaza en el centro, rodeada de instituciones coloniales como: la

⁴⁰ Este mismo comunicado emitido por la Comunidad de Historia Mapuche, advirtió de la Huelga de hambre que desde el 4 de mayo de 2020, están llevando a cabo presos políticos mapuche en las cárceles de Angol y Temuko para “denunciar la continuidad de la violencia estatal y policial en los territorios, el racismo y las condiciones denigratorias a que ellos mismos se hallan sometidos en los centros penitenciarios (...) [accionar que] en la actual crisis mundial de salud, ha incrementado sus prácticas de vulneración de los derechos indígenas y humanos en el *Wallmapu*” y que ha tenido poca visibilidad. Esta situación ha llevado a comuneros mapuche a tomar distintos municipios de la región para exigir la libertad de presos políticos, no obstante, un grupo importante de civiles (aún en cuarentena) ha llegado a exigir su desalojo y uno de los recintos resultó incendiado el 2 de agosto de 2020.

iglesia, casa del gobierno, la justicia y el regimiento), desde el cual parten las calles en líneas geométricas (Guerra, 2014; Jurado, 2004). La construcción de ciudades también fue clave para la expansión y expropiación de territorios, y a partir de ellas, se fue levantando un “paisaje colonial”, noción que posteriormente rearticularé como “paisaje de la nación” sin perder conexión y continuidad con este proceso.

A diferencia del imperio portugués que se fijó como meta repartir tierras para que fueran cultivadas, el imperio español concibió sus nuevos territorios como una red de ciudades que cumplirían la función de ser centros administrativos y el eslabón de una amplia cadena de fundaciones que conectarían las tierras conquistadas con la metrópolis (Guerra, 2014, p. 42).

Así los antiguos emplazamientos o ciudades indígenas fueron avasalladas por las ciudades hispanas, dejando en entredicho, las ideas de un supuesto sincretismo. De acuerdo a Jurado (2004), los grupos andinos, por ejemplo, sufrieron repercusiones en su ordenamiento espacial e institucional con la instalación de españoles y las reducciones de pueblos indígenas. Hubo así desmantelamiento de las antiguas confederaciones y fragmentación de las solidaridades, donde el sistema de encomiendas⁴¹ de indios jugó un papel importante. El objetivo de la evangelización, parte del sistema de encomiendas, habría sido la destrucción de la memoria y el pasado de la mano del “alejamiento de los antiguos sitios, en los cuales el grupo mantenía vínculos con sus antepasados y donde realizaban sus ceremonias (...) Pese a esto, los pueblos andinos pondrían en marcha nuevos mecanismos de memoria” (Jurado, 2004, p. 129). Estos, por ejemplo, se han reportado en algunos estudios en el actual territorio andino chileno (San Pedro de Atacama, Región de Antofagasta, Chile), en que aún se observa la organización social y económica del espacio, centrada en unidades domésticas denominadas “familias” (Göbel, 2002, citado en Garcés & Maureira, 2018), las que conviven con el antiguo sistema de ayllus, comprendido como un conjunto de familias enlazadas a un territorio y una

⁴¹ El sistema de encomiendas, como institución, se transformó en una importante forma de organización colonial. Estas fueron concedidas a los conquistadores en recompensa por sus servicios. Estos grupos de población nativa debían rendir tributo a los conquistadores quienes a cambio deberían protegerles y evangelizarles. En el caso de Chile fue difícil la obtención de tributos por lo que se enfatizó en los servicios personales o mano de obra, bajo un sistema cruel y abusivo. Fuente: Memoria Chilena. La encomienda. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-685.html>

ascendencia común⁴² (A. Garcés & Maureira, 2018). Asimismo, otros estudios (Aedo, 2008) centrados en la zona Andina de Isluga (Región de Tarapacá, Chile) ha advertido de la importancia del lugar de la “cocina” dentro de estas formas de organización social y económica.

A través de la “cocina” los individuos adquieren derechos y obligaciones dentro de sus contextos sociales de interacción. Es por esta razón que se puede argumentar que no es el individuo sino esta unidad doméstica, en tanto institución socioespacial, la que participa en el establecimiento de las conexiones de base para la construcción de las relaciones rituales y políticas que conforman la localidad de Isluga (Aedo, 2008, p. 134)

Volviendo al momento de fundación de ciudades hispanas, Guerra (2014) enfatiza en que la ciudad además de convertirse en un instrumento de colonización se convirtió en una praxis de violencia dominadora de voluntad patriarcal. Esto se evidenció, por ejemplo, en sus rituales de fundación: “al iniciar su rito oficial, el conquistador arrancaba unos puñados de hierba como gesto simbólico de dominio y control sobre la naturaleza, luego daba con su espada tres golpes sobre la tierra y retaba a duelo a quien se opusiera al acto de fundación de la ciudad” (Romero, 1976, citado en Guerra, 2014, p. 45).

Este ritual de conquista basado en la fundación de la ciudad, es una descripción más de lo que Dussel (1994) ha analizado como “ego conquiro” (previo al ego cogito). Es decir, un “yo conquisto” y su evidente performance patriarcal que legitima a través de la fundación de ciudades la emergencia de la modernidad y el encubrimiento (y destrucción) de lo no-europeo.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro

⁴² De acuerdo con Garcés & Maureira (2018) en San Pedro de Atacama existen al menos diez ayllus en funcionamiento legal. Asimismo, es preciso recordar las unidades políticas y sociales erigidas a través de *lof* del pueblo Mapuche. Unidades de parentesco, que también enfrentaron los brutales procesos de reducción de pueblos indígenas y que aún continúan resistiendo.

no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “encubrimiento” de lo no-europeo (Dussel, 1994, p. 8).

El “ego conquiro” o “yo conquisto” impuso su “individualidad” violenta hacia otras personas y además propició la constitución de una subjetividad moderna (Dussel, 1994) la que habría intervenido en las relaciones jerarquizadas en tanto espacio y corporalidades. Estas relaciones, en el caso de lo no-europeo, serían situadas desde la bestialización, racialización y feminización de lo indio y la incorporación del sexismo y misoginia, claves de la estructuración del sistema-mundo-moderno colonial tal como sugiere Ochoa (2014).

También es preciso enfatizar, como hemos dicho en otros apartados, el lugar diferencial como “otro irracional” que ocupó la población afrodescendiente esclavizada. De acuerdo a Briones (2004), quien analiza la situación en Chile, y particularmente en Arica, la población africana fue percibida en el imaginario colonial como “mala raza” o “mala casta” asociada a la pigmentación de la piel, lo que habría repercutido en lo cotidiano, en los castigos y en las terribles persecuciones que sufrieron. Asimismo, cabe señalar, que este grupo no fue considerado por Bartolomé de las Casas como “objeto de evangelización”, basándose en el imaginario colonial anteriormente descrito, y más bien sus corporalidades fueron producidas desde imaginarios de bestialización, fuerza sobrehumana y sexualización descontrolada⁴³.

Los pueblos esclavizados traídos desde África, clasificados en tanto que *negros*, serían también asimilados a esta categoría de Otro irracional, si bien como su forma más extrema: es decir, como modalidad tan sumamente irracional de lo humano que llegaba a constituir el eslabón perdido entre la especie humana racional (creada por Dios) y la especie animal (creada

⁴³ También presentes en el imaginario de algunos pueblos indígenas, sobre todo de aquellos construidos bajo la etiqueta de “pueblo guerrero”.

igualmente por Dios). Como tal, era preciso por su propio bien que estos pueblos fuesen sometidos y dominados (Wynter, 2009, pp. 344-345).

La subjetividad moderna del “yo conquistador” configurada y fortalecida en la fundación de las ciudades, fue materializando jerarquizaciones respecto de lo “otro no moderno” u “otro irracional”. Este proceso, a mi entender, se aviene con la emergencia de la “raza” como categoría de clasificación social (colonialidad del poder) (Quijano, 2000) y, por consiguiente, la colonialidad del género (Lugones, 2008) como bases que sustentan esta nueva subjetividad moderno colonial y el tipo particular de relaciones jerarquizadas. La ciudad, entonces, vehiculiza estas posiciones sobre la base de la recreación de los binarismos sociedad/naturaleza y superioridad/inferioridad, corporizados en la segregación socio-espacial de las ciudades y su estilo damero y la función pedagógica de los espacios públicos.

2.4.1.2. El espacio público. Tensiones asociadas a la colonialidad del género

El actualmente celebrado espacio público, desde distintos discursos progresistas, escondería una historia colonial de aleccionamiento, es decir, de invención de un reducido espacio para lo público, controlado y controlador, que educa sobre la “civilidad” y el nuevo orden de relaciones.

De acuerdo a esto, Borja (2014) ha señalado que el espacio público fue concebido inicialmente como una metáfora o símbolo del poder, donde éste se ejercía y se expresaba mediante, por ejemplo, la “represión social, desfiles militares y procesiones de la Iglesia y ejecuciones reales o simbólicas de los desviantes u opositores” (Borja, 2014, p. 6).

El espacio público en América Latina reprodujo este funcionamiento, y por mucho tiempo, se concentró específicamente en la plaza central de las ciudades. Este lugar fue el pivote de la constitución del “paisaje colonial” realizado a través de una iconografía disciplinaria (Andermann, 2011), donde los símbolos principales fueron la horaca y la picota.

En el centro, se ubicaba la fuente de agua proyectando los signos de una necesidad humana que igualaba a todos los habitantes de la ciudad, pero solo unos metros más allá, se encontraba la horca y la picota, como emblemas de

justicia imperial que impondría el castigo en nombre de Dios y del rey (Guerra, 2014, p. 50).

Siguiendo a Guerra (2014) en la picota se ataba a los inculpados para ser expuestos al escarnio público, asimismo, en ésta eran exhibidos los restos del cuerpo de personas ejecutadas para educar sobre el pecado y el delito. Este dispositivo estuvo activo entre 1492 y 1813, momento en que las Cortes de Cádiz ordenan su destrucción. La mayoría de las veces, cercana a la picota se encontraba la horca, la que también funcionaba como espectáculo para infundir vergüenza y miedo, al mismo tiempo que instruía sobre las jerarquías sociales de la colonialidad del poder y el género. Mientras que el garrote era usado para dar muerte a los delincuentes blancos, la horca estaba reservada para grupos indios y africanos (Guerra, 2014).

Por otro lado, la ciudad colonial y sus espacios públicos contribuyeron a los actos de evangelización, tanto en las plazas como en la obligatoriedad de participación en misas por parte de la población indígena. Estos actos de reeducación tendrían por objetivo activar la producción de lugares de inferiorización, sumisión y servidumbre a propósito de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) y, particularmente, la colonialidad del género (Lugones, 2008).

La ciudad de fines de siglo XIX en Chile conservaría las plazas públicas y su formato pedagógico, pero incorporando algunas variantes a propósito del fortalecimiento de sociedades capitalistas moderno-coloniales y las inauguradas independencias y repúblicas en la creación de Latino-América. Esta nueva territorialidad, como sugiere la crítica de Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, s. f.) siguiendo a Salar Ramos, enfatizó en un tipo de identidad cultural que se quiso imponer desde las élites criollas (desde inicios del siglo XIX), para instalar y proyectar la construcción de la nación y específicamente, de acuerdo a Beatriz González Stephan, aquellos mecanismos de disciplinamiento para el modelamiento del ciudadano nacional (Castro-Gómez, s. f.). Este escenario, por supuesto, fue a su vez recreando “lo Otro de la nación” así como también lo ha enfatizado Eduardo Restrepo (2020), y donde eso “Otro de la nación”, estuvo (y continúa) vinculado a ciertos espacios y lugares que han configurado un paisaje en tensión con el “paisaje de la nación”.

El espacio público, entonces, comenzó a adquirir otros matices, por ejemplo, asociados a la instalación de comercios de las familias aristócratas conectadas con mercaderes extranjeros (Salazar, 2009a, citado en Alvarado Lincopi, 2016). Si bien en este contexto, se conservó la noción de espacio público abierto, pues implicó el ejercicio comercial, este ya no sería el mercadillo colonial de la plaza central, sino un espacio abierto dirigido a las élites del país. Asimismo, la plaza central, como señala Guerra (2014) hizo gala de los nuevos símbolos de la nación, cambiando la horca y la picota por la bandera y el orfeón. No obstante, paradójicamente se convirtió en el lugar de paseo y uso exclusivo de la burguesía criolla, dejando en evidencia las jerarquías de la ilusoria igualdad, fraternidad y libertad. “En los años posteriores a la independencia, los elegantes de la burguesía criolla circulaban y paseaban por ella exhibiendo tenidas cada vez más afrancesadas mientras que las clases populares, solo les estaba permitido transitar por la calzada” (Guerra, 2014, p. 69).

Es decir, nuevamente podríamos hablar de un espejismo relacionado con lo público, en tanto el espacio público va siendo poblado por familias de la aristocracia chilena, emplazadas en los alrededores de la plaza central, quienes a la vez fueron exhibiendo el modelo de ciudadanía requerida para “el pueblo”. Este grupo no solo gozó del privilegio de lo público sino también de lo privado (en torno a este nuevo orden de cosas), entendido para estos efectos como aquello que es “privativo” para ciertos grupos y que se refuerza en espacios cerrados. Así, se fue fortaleciendo un lugar de superioridad o de jerarquización socio-racial, tal como lo ha advertido Alvarado Lincopi (2016) el que, por cierto, se materializó en la construcción de espacios y edificios, levantados principalmente, a partir de la fuerza de personas indígenas, afrodescendientes y grupos campesinos empobrecidos migrados a la ciudad, quienes habrían hecho posible el paradigma hispano.

Esta diferenciación, que erigió la comunidad aristocrática de la *belle époque chilienne*, tuvo despliegue escénico, se materializó en la construcción de la ciudad burguesa y modernizadora desde fines del siglo XIX. Esta escenificación de la frontera les permitió la construcción de un nosotros y de una otredad constitutiva, mediante el encuentro y la articulación en tertulias y salones que les permitía conformar la autoconciencia de privilegio naturalizado (Alvarado Lincopi, 2016, p. 41).

Lo público y lo privado, en este contexto, se erigió también como otra invención colonial dispuesta para la producción y regulación de la otredad racializada. Este ni siquiera alcanzaría a conformarse en un binarismo, pues como traté de argumentar, serían las caras de una misma moneda.

Este argumento, busca repensar las clásicas distinciones de lo público/privado, y las luchas en este marco de acción, de feminismos liberales a la luz de un feminismo descolonial que ponga atención en esta forzada distinción, la cual sólo habría sido privilegio –en estos términos– de algunas mujeres (tanto lo público como privado). En este contexto, podemos entender, en términos históricos y políticos, por qué las luchas de reivindicación feminista liberal atacaron tan fuertemente el espacio privado y las violencias que allí se producían, pues tenía que ver, probablemente, con una demanda sentida respecto a las trayectorias de aquellas mujeres aristócratas que durante los siglos coloniales y parte del siglo XIX hicieron uso de un espacio privado el que a la vez hizo uso de ellas.

Como se ha documentado desde la historia social (Salazar, 1992), este espacio privado las encerró en sus verdaderas fortalezas amuralladas y oscuras, a veces organizaban y ornamentaban fiestas, pero ellas mismas pasaban a conformar la decoración de éstas, ubicadas en un rincón, a la espera de que algún invitado inglés o francés se atreviera a hablar con ellas, mientras que los obispos amigos aleccionaban sobre espiritualidad o los hombres se ocupaban de los negocios en otra esquina, quienes a propósito, tenían un estrecho dominio de las vidas de estas mujeres. Desde 1840 aproximadamente, comienza aquí una rebelión de las mujeres aristócratas para hacer frente al machismo y dominación eclesiástica que les sofocaba, las ideas de liberación francesa fueron fundamentales, y es posible hacer memoria de las reuniones en cafeterías afrancesadas de Santiago de Chile como en el *cachet et ton*⁴⁴ (Salazar, 1992). Lo cierto es que fueron un puente de ideas liberales de importancia, algunas viajaron a Francia, otras optaron por escribir y hacer traducciones de libros con ideas liberales, como la ya referida Martina Barros. Posteriormente lucharon por el acceso a las universidades. Sin

⁴⁴ Es interesante el nombre de este café, pues según Gabriel Salazar, de allí proviene el neologismo chileno “cachetona”. El que se aplica, pensando en su uso popular, a alguien que se pavonea de sus bienes materiales.

embargo, estas mujeres seguirían siendo las “patronas” por lo que el discurso anticlerical, anticapitalista y socialista de Belén de Sárraga en 1913 en las pampas salitreras, hizo eco en el sentir de mujeres obreras (Salazar, 1992) y también de algunos hombres. No obstante, los saberes y potencial reivindicativo indígena y afrodescendiente seguirían operando en la oscuridad bajo estrategias latentes de lo que se ha denominado, por ejemplo, colonialidad del saber (Lander, 2005). Este escenario de jerarquización ha sido descrito por Aura Cumes (2014).

En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación (Cumes, 2014, p. 240).

Así, en la “casa chica” a diferencia de la “casa grande”, considerando la distinción de Conceição Evaristo (Evaristo, 2014), el binarismo público/privado se habría desdibujado pues las mujeres de “la casa chica” habrían salido a trabajar desde muy temprano para mantener “el hogar” (Davis, 2005; Espinosa Miñoso, 2014) y sus espacios políticos no solamente se habrían desenvuelto en el “espacio público” colonial-burgués, o dicho de otro modo, en el espacio público de la matriz moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016), sino, por ejemplo, en la escena misma de la cocina de “la casa chica”, donde los límites de la casa privada/pública son difusos (Evaristo, 2014; Segato, 2015).

2.4.1.3. Espacio público en los procesos de “chilenización” y resistencias al “paisaje de la nación”

La crítica previa esbozada en torno a la invención del “espacio privado” se enmarca, por ejemplo, en escenarios de segregación socioespacial y de coerción de la vida, como los experimentados por la población esclavizada afrodescendiente, donde lo privado asociado al hogar, solo fue privado, en tanto privación. Cabe recordar aquí los “criaderos de negros” y mercados de esclavos en Arica (Duconge & Lube, 2014), referidos en apartados previos.

Esta explotación legal de la población africana en Arica (previo a la guerra del Pacífico) habría continuado hasta 1854 cuando se decretó la abolición de la esclavitud en Perú, antecedida por la ley de libertad de vientres en 1821 (Duconge & Lube, 2014) la que en Chile se habría decretado en 1811, y su abolición total, en 1823. La población afrodescendiente se instaló principalmente en el Valle de Azapa y en Lluta, allí iniciaron procesos de territorialidad a través de pequeñas unidades de producción de caña de azúcar, algodón y olivos, en una forma de operación completamente contrapuesta a las plantaciones de la gran hacienda colonial (Briones, 2004, citado en Artal Vergara, 2012). Asimismo, en la ciudad de Arica, construyeron un barrio propio llamado Lumbanga, palabra al parecer de origen congolés que significaría “caserío” (Artal Vergara, 2012; Briones, 2004; Duconge & Lube, 2014). Allí corporizaron sus propios espacios públicos, también privados y de intimidad por sobre los binarismos coloniales y las constricciones de la colonialidad del género (Lugones, 2008). Lumbanga se convirtió en un lugar de expresión y convivencia lo que, por supuesto, fue considerado por la élite hispano-criolla como un lugar alborotador y pecaminoso, recibiendo una constante vigilancia policial (Briones, 2004).

Lumbanga comenzó a desaparecer a inicios del siglo XX (Artal Vergara, 2012). Sin embargo, sigue presente como espacio vivido, como *taypi/chuyma* (Gavilán Vega, 2005; Rivera Cusicanqui, 2018), que conecta la diáspora africana de Arica con sus territorios ancestrales, y que en la actualidad a través de agrupaciones afroariqueñas, late fuerte en un ejercicio de memoria y politización que se opone al olvido colonial y criollo.

Pese a los avances legales en torno a la abolición de la esclavitud afrodescendiente, las jerarquizaciones sociales al alero de procesos de colonialismo interno y colonialidad, no habrían cambiado al mismo ritmo. En el caso de la población afrodescendiente de Arica, además debió atravesar por el impacto de los cambios sociopolíticos asociados a la guerra del Pacífico y la incorporación de Arica al territorio chileno (Duconge & Lube, 2014; Monsterrat & Barrenechea, 2017).

De acuerdo al activista afroariqueño Cristian Báez, de la agrupación Lumbanga, la “chilenización” implicó la prohibición de todas las formas de vida, tradiciones y estructuras sociales y económicas consideradas peruanas, entre ellas lo negro y lo aymara (Artal Vergara, 2012). Asimismo Marta Salgado de la ONG Oro Negro, también entrevistada por Artal Vergara (2012) ha recordado este proceso de la siguiente manera.

Mi madre nos dijo cuando éramos adultas que nosotros éramos descendientes de africanos, no lo habían dicho antes porque ellos habían sido criados negando su condición, pero sí desde niña yo vivía en lo que antes se llamaba el Barrio Lumbanga, en una casa de adobe con caña en la calle San Martín 590, hecho todo de paja, entonces me crié como se criaban en ese entonces las familias negras, en vez de puerta eran cortinas, familias grandes, tenía 9 hermanos y mis dos padres eran descendientes de esclavizados (...) tenía un tío que era muy grande, se llamaba Juan Cadena, que vivía en Las Maytas, aún mis primas viven ahí, él medía como dos metros y era realmente negro... él vivió la época que se llamó el plebiscito, que nunca fue, pero que se denominó ya, más potente, la chilenización, porque las personas que vivían en este sector eran peruanas entonces cuando vino este tema de la chilenización las personas arrancaban o las hacían salir o, también, las mataban y ese tío, se escondió en un pozo de agua y allí permaneció muchos días y desde esa vez quedó con una enfermedad en las piernas, y bueno, el ya está fallecido, murió su esposa también (Artal Vergara, 2012, pp. 10-11).

Este nuevo escenario de conquista, esta vez republicano, habría reactualizado el “yo conquistador” latente en el país, el que también repercutió en la población indígena andina que habitaba esos territorios, quienes en conjunto con gran parte de la población afroariqueña debió migrar hacia el sur de Perú ante un escenario violento y genocida de chilenización y “blanqueamiento racial” ejecutada por las ligas patrióticas, situación que afectó a Arica e Iquique entre 1910 y 1920 (Urquhart, 2008, citado en Duconge & Guizardi, 2014).

Si la ocupación española y criolla en el sur de Chile, habría marcado el anclaje del modelo colonial en el país (Antileo, 2012), en el norte, a partir de la guerra del Pacífico se actualizó la matriz colonial y se enfatizó nuevamente en la negación de “lo Otro” esta vez de “lo Otro, no chileno” renovando procesos de racialización y colonialismo capitalista. “Aquí también vemos entrecruzarse claramente los dos principios de control y jerarquía: por un lado, la lógica colonial de dominio del otro conquistado; y por otro la lógica de la construcción de la mitología de unidad nacional” (Duconge & Lube, 2014, p. 140).

De acuerdo con los relatos previos, la guerra del Pacífico y el posterior proceso de chilenización habría desenvuelto renovadas tecnologías coloniales útiles para la instalación del “Paisaje de la nación” en los nuevos territorios anexados. Entre ellas se encontraron nuevamente, las escenificaciones en el espacio público, por ejemplo, a través de desfiles dominicales los que tenían como función recordar el acontecimiento bélico (González Cortez, 1997). Estos, fueron acompañados de “bailes típicos” –para estos efectos, lo típico asociado a bailes, música y vestimentas de la zona rural y latifundista del centro sur del país– los que se convirtieron en emblemas nacionales y paulatinamente fueron impuestos a toda la población. “Nada más extraño que ramadas, cuecas y huasos sobre un fondo desértico (...) donde existe un rico reservorio de música andina y la mayoría de los agricultores son aymara; una elección de sentido para el ser o el deber ser chileno” (González Cortez, 1997, p. 31). Asimismo, estos dispositivos de reeducación de corporalidades fueron ejercidos a través de la política educacional y docentes “chilenizadores”, proceso que posterior al cierre de las salitreras (desde 1930), se redirigió hacia el interior, hacia comunidades de origen aymara. Esta dinámica posteriormente se exacerbó con el advenimiento de la dictadura cívico militar (González, S., 1992, citado en González Cortez, 1997) pues en ese periodo, como hemos señalado, se decretó que en Chile no existía población indígena sino solo chilena (Zapata, 2019), y diez años antes el dictador Augusto Pinochet (1963) habría señalado que “gracias a las características del clima chileno la raza negra no se ha desarrollado” (Vidal, 2008, citado en Arre & Barrenechea, 2017, p. 132).

En estos últimos párrafos hemos hecho referencia a la Guerra del Pacífico y el impacto sociopolítico, geográfico e histórico vivido en la población de Tacna y Arica, las que a través del tratado de Ancón (1883) fueron incorporadas a Chile mediante un plebiscito. Sin embargo, el territorio de Tarapacá fue anexado inmediatamente a la soberanía chilena. Dentro de este territorio se encontraba Antofagasta, como parte de Bolivia, y dado que la investigación se sitúa en esta ciudad, los siguientes párrafos se concentrarán en algunos aspectos referidos a su constitución como ciudad, para continuar la reflexión sobre colonialismo interno, colonialidad y producción de espacios.

2.4.1.4. Fundación de la ciudad-puerto de Antofagasta. Neocolonización y reafirmación del paisaje de la nación

El siguiente análisis sobre la constitución de la ciudad de Antofagasta, se basará principalmente en la recopilación y análisis de actas de fundación de la municipalidad de Antofagasta realizado por el historiador Oscar Bermúdez Miral (1966), este material provee información con detalles históricos, políticos y geográficos respecto a la conformación de la ciudad. Asimismo, estos antecedentes serán complementados con registros historiográficos locales recopilados por el profesor antofagastino Juan Floreal Recabarren (Recabarren, 2002).

Antofagasta como ciudad, fue anexada al país en 1879, a propósito de la ya referida Guerra del Pacífico. Sin embargo, ésta tendría características muy diferentes a las advertidas previamente en torno al impacto sociopolítico del proceso de colonización y posteriormente de chilenización del extremo norte del país.

Una de estas diferencias, ha sido su constitución relativamente reciente como lugar de habitación datado en 1866, a partir del descubrimiento y explotación del salitre en una zona de desierto y mar⁴⁵, aparentemente deshabitada. “Todavía a mediados de la década del 60 [del siglo XIX] el lugar de la costa donde se enclavó la ciudad de Antofagasta permanecía deshabitado, si bien ha sido transitado ocasionalmente por buscadores de guano y minerales” (Bermúdez, 1966, p. 115). No obstante esto, cabe señalar que Bermudez (1966) olvidó nombrar la presencia de aquellos grupos indígenas, cazadores-recolectores marítimos denominados “changos”⁴⁶ quienes bajo un patrón de asentamiento disperso, con el tiempo, se desplazaron a otras localidades ampliando el rango de movilidad costera, se integraron fuertemente a las labores mineras de la región o conservaron labores de pesca en el caso de las mujeres (Letelier & Castro, 2017).

Además del escaso registro de la población femenina de Cobija, en los Censos de 1840 y 1841, las mujeres no aparecen normalmente asociadas a actividades laborales, a excepción de algunas pulperas y del caso de las changas, quienes

⁴⁵ De acuerdo con el historiador Isaac Arce, también hubo exploraciones previas en 1845 (y retomadas por en 1862) por Juan López, quien inicialmente descubrió sitios de guaneras.

⁴⁶ De acuerdo con Letelier y Castro (2017), este grupo se emplazó en las costas chilenas, con una organización social igualitaria y no centralizada. Las autoras siguiendo a Rostworowski (1986) “chango” vendría de la palabra “camanchangos” o “camanchaca”, concepto que hace referencia a la vaguada costera. Es por ello por lo que se las ha denominado “cultura camanchaca”, palabra que por cierto tendría un origen aymara.

aparecen en un número importante declaradas como pescadoras (Letelier & Castro, 2017, p. 136).

El yacimiento de salitre, aún siendo territorio boliviano, fue concesionado a un empresario chileno llamado José Santos Ossa, quien junto con Francisco Puelma en 1966 conformó la “Sociedad Exploradora del Desierto de Atacama” (Arce, 1930).

El surgimiento y funcionamiento como lugar de habitación, estuvo (y sigue) asociado a la producción minera, y en ese entonces, a la dinámica de oficinas salitreras dispersas por la región. En esta ocasión el énfasis no estará puesto en las salitreras sino en la ciudad-puerto de Antofagasta. Ésta solo llegó a estar organizada formalmente como ciudad entre 1873 y 1875 constituida por comerciantes e industriales de distintas nacionalidades europeas y de países vecinos y una población flotante trabajadora que abastecía a la minería (Bermúdez, 1966).

Antofagasta, tuvo un vínculo estrecho con Chile, evidenciado en su población y los servicios provenientes de este país. Por ejemplo, los árboles de su plaza fueron regalados por el intendente de Valparaíso-Chile, el alumbrado público fue contratado a un ciudadano chileno, así también la construcción de su mercado. Asimismo, las escuelas usaban textos chilenos para sus estudios y para 1875 la población chilena alcanzaba un 80% (Bermúdez, 1966). De acuerdo con estos antecedentes, es posible advertir que la ocupación de Antofagasta comenzó mucho antes que el desembarco de tropas chilenas a través del proyecto extractivo minero encabezado por empresarios chilenos, quienes en 1869 generaron una compañía en alianza con capitales ingleses (Melbourne Clark y Cia.) (Arce, 1930; Bermúdez, 1966).

Bajo este escenario, el desembarco de fuerzas chilenas en 1878 más que infundir miedo fue aclamado por sus habitantes: “la ciudad estaba engalanada con banderas y gallardetes chilenos y en la plaza Colón, se improvisaron tribunas en las que oradores entusiasmados arengaban a la multitud” (Bermúdez, 1966, p. 111). En este escenario de celebración, hicieron ingreso las tropas chilenas, las que desfilaron frente a la plaza Colón bajo el deleite de quienes observaban (Recabarren, 2002). Así también, lo reflejó la opinión pública expresada en la prensa chilena que cubrió el evento. Ésta “alimentó un discurso dominante que vinculaba el avance del Ejército chileno con el progreso de la civilización y el orden moral encarnado por esta nación meridional” (Aedo, 2017, p. 91).

El triunfo de Chile sobre Bolivia y Perú, modificó la geografía política y humana, en un territorio desértico pero rico en posibilidades de explotación minera (Bermúdez, 1966). Antofagasta, la región del progreso, al finalizar la guerra del Pacífico, se fortaleció como enclave minero –primero asociado al salitre y posteriormente en la segunda mitad del siglo XX asociado al cobre–, fundamental para la economía del país (González Pizarro et al., 2015) pero devastador, en los años siguientes, para la sobrevivencia de pueblos indígenas asentados en zonas del altiplano, quienes han sido afectados en sus economías locales por la extracción de recursos naturales por parte de compañías mineras y en la reconfiguración de sus vidas, provocando empobrecimiento y migraciones forzadas (Gundermann & Göbel, 2018; Rowlands, 2011). Esto sin considerar los procesos de chilenización por los que han atravesado y enfrentado, los que paradójicamente derivados de un pensamiento independentista que buscó la liberación de las colonias americanas frente a una potencia europea, no pudo liberarse del “ego conquiro” y racismo instituido, el que habría impedido visualizar y practicar proyectos emancipatorios para las poblaciones en situación de opresión.

En este caso, la ciudad de Antofagasta se convirtió en la ciudad-puerto del progreso y de la mano de la ocupación formal de Chile, inició un proceso de fortalecimiento de la “chilenidad” con renovadas fuerzas neocoloniales. Esta vez corporizadas en el “ego conquiro” patriarcal del colono-empresario, con ideas republicanas de progreso pero aferrado a un capitalismo eurocentrado moderno colonial sustentado en la acumulación por desposesión (Quijano, 2007). Los espacios de la ciudad, bajo este contexto, fortalecieron el “paisaje de la nación” en tanto pulcritud, orden y bonanza, y así fue –al menos en los sectores céntricos de la ciudad– hasta la crisis del salitre. El siguiente relato recogido en 1925 (Alarcón, 1925, citado en González Pizarro, et al., 2015) describe este paisaje antes del declive.

Sus calles ricamente pavimentadas, recorridas incesantemente por vehículos modernos, su comercio activísimo, sus lindos almacenes y edificios y la animación que se siente en todas partes, le dan un atractivo especial y fisonomía de ciudad moderna y progresista. Hay agencias de los principales bancos americanos y europeos, casinos, hoteles, quintas de recreo, teatro y diversiones y cuanto alegre y facilita la vida. El tren que se dirige a Bolivia... ofrece todas las comodidades precisas para el viaje, en el que hay que

pernoctar en los vagones y comer y almorzar en ellos (González Pizarro et al., 2015, pp. 112-113).

Es importante señalar, así como en los otros ejemplos descritos, la importancia de los espacios públicos, particularmente la plaza central, en su labor disciplinaria para la configuración del “paisaje de la nación”, en una ciudad compuesta, al igual que en la actualidad, por un número significativo de personas migrantes. Por ejemplo, en 1907 Antofagasta registró un 19,5% de población migrante, casi 5 veces más que la media nacional (González Pizarro et al., 2015). Estos antecedentes serán comentados en los siguientes párrafos.

La Plaza Colón, data de 1869 momento en que aparece registrada con ese nombre en el primer plano de la ciudad (Bermúdez, 1966; Recabarren, 2002). No aparecen registros en las actas de la municipalidad respecto al origen de su nombre, sin embargo, es difícil no considerar una eventual conexión con el “ego conquiro” detrás del ideario de apropiación y explotación de un territorio, y en este caso, un eventual homenaje de los nuevos conquistadores a la figura de Cristóbal Colón. Cabe señalar, que una de sus calles (actualmente calle Matta), en 1872 fue denominada “Calle nuevo mundo” (Bermúdez, 1966). Asimismo, la plaza contempló en su diseño, el clásico estilo damero, es decir, desde ésta se erigían las calles cardinales y alrededor de ella se ubicaban los edificios principales que regularían la ciudad: templo parroquial, cuartel de policía, cárcel anexa y escuela municipal para varones y niñas (Recabarren, 2002). Asimismo, en un plano de 1873, se identificó la presencia del Banco Nacional de Bolivia (Bermúdez, 1966). Banco que, por cierto, fue creado por el empresario chileno Agustín Edwards Ossandón, también accionista de la compañía salitrera y miembro de una de las familias más ricas e influyentes del país hasta la actualidad⁴⁷. En esta distribución del espacio público, llama la atención que ni la sede de Gobierno comunal, ni de Gobierno Nacional se situaron en

⁴⁷ La investigadora Nancy Guzmán ha analizado en profundidad el poderío de esta familia en el país. En el año 2015 presenta la publicación *Los Agustines. El clan Edwards y la conspiración permanente*. En esta investigación advierte de los mecanismos de enriquecimiento de la familia, así como su influencia a nivel socio-político y económico, por ejemplo a través de la adquisición de uno de los periódicos más prestigiosos de la época (actualmente diario El Mercurio). Dentro de los protagonistas de 5 generaciones de hombres bautizados con el mismo nombre, se encuentra “Agustín III”, quien apoyó el golpe de Franco, durante la Guerra Civil española y “Agustín V” quien fue cómplice del golpe cívico militar de 1973 en Chile.

el espacio más importante de la ciudad, y sí en su reemplazo un banco, a la vez que por una de las calles aledañas a la plaza pasara el ferrocarril (Recabarren, 2002).

Estas instituciones alrededor de la plaza central, simbólica y materialmente habrían advertido del entronque entre lo moderno-colonial en un escenario de repúblicas independientes. Así como el desplazamiento del Estado frente al accionar de un capitalismo con características diferenciales en estos territorios, quizá una incubadora del posterior capitalismo financiero.

Una característica interesante de esta plaza y que marcó una diferencia con las clásicas plazas de estilo damero, es que no se emplazó en el centro del espacio terrestre de la ciudad, sino que se ubicó estratégicamente cerca del mar y del puerto, advirtiendo de la importancia de las características comerciales de la ciudad conectadas con la minería y la exportación del salitre, llegando a ser uno de los puertos más importantes del Pacífico. Asimismo, cerca de ésta se ubicó la estación de ferrocarriles. Es decir, la Plaza Colón no solo fue el epicentro de la ciudad, sino de la creciente actividad económica capitalista global, proyectada a través de los intercambios marítimos y ferroviarios.

Con la instalación de Chile, en 1880 la plaza cambió de nombre por el de Emilio Sotomayor (coronel chileno que encabezó la ocupación de Antofagasta), pero posteriormente, en 1892 retomó el nombre de Plaza Colón en conmemoración del cuarto centenario de lo que aún se seguía llamando y celebrando como “descubrimiento de América”. Con este gesto ya no quedarían dudas respecto a las especulaciones iniciales sobre la elección de aquel nombre para la plaza central, el que aún se conserva.

El espacio público de la plaza se habría constituido como un lugar de memoria de los procesos de despojo colonial, al igual que los emprendidos en la región, sin embargo, aún faltaban algunos otros íconos para configurar el “paisaje de la nación”. Así en 1910, esta vez, para la celebración del centenario de independencia, las colonias más poderosas de la ciudad hicieron entrega de algunos interesantes regalos para adornar la plaza. Los que, de cierta manera, cumplirían una función pedagógica de memoria; visibilizando la presencia europea neo-conquistadora y extractiva.

Así, el vicecónsul español encargó a Barcelona un conjunto escultórico, que se instaló en 1913 para el “día de la raza” (Recabarren, 2002). Este consistió en una escultura

de un león que sostiene con una garra el escudo de España y al costado un pilar que sostiene a dos mujeres, una notoriamente más joven que la otra y en actitud de aprendiz y que quizá podrían representar Europa y América o España y Chile. En su compañía se ubicó un cóndor con el escudo chileno⁴⁸. La colectividad croata, por su parte, hizo entrega de un orfeón, ícono como ya se ha comentado de las plazas centrales post-independencia de Chile. Este fue inaugurado en 1911. En el mismo año la colonia británica entregó un reloj, que de acuerdo a la prensa local era una reproducción en menor escala del que existe en la torre del Palacio del Parlamento Británico de *Westminster* (Recabarren, 2002). Este reloj y su innegable forma fálica se instaló en el centro de la plaza, destruyendo y desplazando la tradicional pileta de agua, que recordemos fue el único ícono colonial que simbolizaría a través del agua el elemento vital que iguala a la población, dispuesto para su libre uso en el centro de las plazas, espacio público por excelencia (Guerra, 2014). El reloj tocaba las campanas del progreso, dando las mismas notas que en Inglaterra, y que más potente imagen que aquella que destruye el agua, así como el accionar de las compañías mineras en las comunidades del altiplano o como la privatización del agua por parte del estado chileno. El agua ya no fue más nuestra (o mejor, dicho de nadie), ni siquiera en el símbolo pacato de la pileta central.

Si bien esta plaza no vivenció los procesos coloniales y de reeducación pública a través de la horca y la picota, reforzó sus labores pedagógicas a partir de estos regalos. Sin embargo, también hubo momentos en que la horca y la picota, se hicieron presentes, pero en esta ocasión a través de fusiles y una indignante matanza en 1906 en plena plaza Colón. Esta se desencadenó a partir de los conflictos laborales en las zonas salitreras, donde las compañías mineras aumentaban sus ganancias exponencialmente, mientras que la población obrera trabajaba bajo condiciones inhumanas. Esto llevaría a la emergencia de un movimiento obrero, en el contexto de la denominada “cuestión social” y política en Chile. Así el diario *El Industrial* el 30 de enero de 1906, informó que “operarios de ferrocarril se estaban organizando para conseguir una jornada de 8 horas y una media hora más de reposo para almorzar tranquilos” (Recabarren, 2002, p. 91) y posteriormente

⁴⁸ El huemul, también parte del escudo, no fue representado, quizá por el imaginario anclado en el país referido a “su falta de nobleza frente al imponente cóndor”. Esta crítica es posible encontrarla en la carta enviada en 1925 por Gabriela Mistral al diario *el Mercurio* bajo el título “Menos cóndor y más huemul”. Fuente: <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/prosa/condorhuemul.html>

la Prensa Obrera Femenina *La Alborada*, informó que “estalla una huelga en el norte debido a que se busca extender el horario de colación media hora, tomando en consideración que muchos obreros viven a las afueras del centro. Todas las empresas acceden a ello, menos la Empresa del Ferrocarril, ante esta situación se convoca una reunión en la plaza Colón, la que termina con una cruel matanza de trabajadores” (P. Castillo, 2015).

Cabe señalar que en esa época no existía legislación laboral y la media hora extra para comer, según Recabarren (2002) se posicionó como demanda por la población migrante que en ese entonces (y en la actualidad) comprendía un número significativo. Los grupos con mayor calificación y títulos profesionales vivían en el centro de la urbe, en hoteles o casas habitación cercanas a la plaza (González Pizarro et al., 2015) mientras que la población migrante obrera se ubicó en zonas periféricas; en casas y conventillos donde los arriendos resultaban más baratos, por lo que el acceso a faenas se demoraba más tiempo y el atraso era multado (Recabarren, 2002). La empresa se negó a acceder a esta “simple” demanda, algo esperable de acuerdo con el análisis previo del símbolo del reloj en el centro de la plaza.

A las siete de la mañana [del día 6 de febrero de 1906] se paralizaron las faenas, plegándose también al movimiento, los trabajadores del puerto, de la fundición Orchard y otras industrias, totalizando más de cuatro mil parados. Al medio día, un desfile se desplazó por las calles centrales, provocando disturbios como el volcamiento de dos carros cargados con cerveza y en el patio de Ferrocarril, una locomotora corrió igual suerte (...) A las cinco de la tarde, los huelguistas comenzaron a llegar a la Plaza Colón, dos horas después más de dos mil personas se apretujaban cerca del kiosko de retretas [orfeón] (...) En medio del acto se hizo presente la Guardia del Orden. Los huelguistas rodearon a un grupo de ellos exclamando “abajo los futres” fue suficiente para que hicieran uso de sus armas, disparando a la masa humana (Recabarren, 2002, pp. 91-92).

Algunas investigaciones locales (González Pizarro, 2009) han estimado que las muertes bordearon el centenar de personas, estas cifras se basaron principalmente en testimonios orales que han advertido de la secuencia de carretas que transportaron a las personas fallecidas desde la Plaza hasta los cuarteles de Bomberos. Esto sin contar las

personas heridas y el impacto psicosocial y político en las vidas y procesos de organización.

La población migrante (esa otra población migrante de la ciudad) que reclamó por el derecho a tiempo, y el movimiento obrero, no logró concretar, en esa oportunidad, sus demandas. No obstante, aquel escenario develó el espíritu neocolonial detrás de la conquista minera y sus mecanismos de orden y progreso. Estos habrían reforzado la expoliación de territorios y vidas bajo dinámicas neocoloniales, que han ensalzado un capitalismo eurocentrado moderno colonial (Quijano, 2007) impregnado en las relaciones jerárquicas de la época y la distribución de labores y espacios. Estas dinámicas serían reactualizadas en Antofagasta del siglo XXI, ahora con la minería del cobre, y un ferrocarril que pasó de manos de compañías inglesas a una familia croata que en la actualidad es una de las más poderosas del país⁴⁹. Asimismo, un funcionamiento similar se observaría en los nuevos desplazamientos migratorios y diásporas y a través de otras resistencias y reapropiaciones espaciales, las que enfrentarían aquellos imaginarios latentes respecto del sometimiento de un pueblo sobre otro, de un grupo sobre otro o el deprecio y racialización de la otredad.

Esta otra migración, poco analizada por estudios locales –y quizá mayormente presente en la literatura– estuvo probablemente constituida por población mestiza empobrecida, de peones-gañanes del régimen latifundista y patriarcal del centro sur de Chile, de mujeres de bajo pueblo (Salazar, 1985, 1992), de aquellos grupos afrodescendientes que luego de obtener la libertad fueron perseguidos por las ligas patrióticas y que tuvieron que iniciar nuevos procesos de desplazamiento (Artal Vergara, 2012), personas de la población china denominada “culíes”⁵⁰, quienes en el puerto desarrollaron trabajos como mineros, comerciantes ambulantes, carniceros, cocineros o peluqueros (Recabarren, 2002) enfrentando –al igual que la población afrodescendiente considerada peruana– el racismo de las estructuras coloniales de los nuevos regímenes

⁴⁹ La familia Luksic parte probablemente de la colectividad croata que donó el Orfeón a la ciudad, escenario de la masacre de 1906, actualmente conforma el grupo Luksic, el consorcio empresarial chileno que concentra la mayor fortuna del país.

⁵⁰ De acuerdo con Young en Galaz-Mandakovic (2012), “coolíes”, fue una denominación peyorativa hacia inmigrantes chinos durante el siglo XIX asociada a “asiático” o “mano de obra”. Cabe señalar según Letelier y Castro (2019) que la trata de “culíes” se inició por el contexto económico y socio-político de China vinculado al desfallo del opio e inflación económica (1840), situación que provocaría la migración masiva de la población rural a las ciudades y el aprovechamiento de ingleses quienes les llevaron a otras tierras a través de contratos engañosos, y condiciones de trabajo infrahumanas.

criollos, en el dominio del empresariado moderno colonial y las relaciones cotidianas. No obstante lo anterior, este grupo habría corrido mejor suerte que el grupo mayoritario de la población de “culíes”, el que se concentró en las guaneras del Perú, donde fueron traídos bajo condiciones esclavizantes durante la segunda mitad del siglo XIX y que posteriormente participaron como avanzada del ejército chileno en la Guerra del Pacífico (Galaz-Mandakovic, 2012; Letelier & Castro, 2019; Segall, 1967) para luego en Tocopilla, hacerse cargo de los trabajos más peligrosos, como el uso de dinamita para la construcción del ferrocarril salitrero, inaugurado en 1890 (Galaz-Mandakovic, 2012). Por otro lado, la población indígena también ha sido invisibilizada en la historia del salitre a propósito de las estrategias censales, que luego de la ocupación chilena, no consideró la variable de pertenencia indígena⁵¹ sino categorías por nacionalidad (chilena, boliviana, peruana), asimismo, en ese periodo predominó un discurso que posicionó identificaciones basadas en los polos de proletario o capitalista y obreros o patronos (González Miranda, 2006).

Los grupos descritos no constituyeron un colectivo homogéneo y tampoco estuvieron exentos de prácticas racistas y machistas, arraigadas en la estructura social y reproducidas en algunos casos en el desprecio hacia lo indígena, afrodescendiente o chino por parte de las élites burguesas, o por la misma población considerada chilena, y la impronta de “vencedores” fortalecida desde el desembarco de tropas chilenas y desde la jerarquización que, por ejemplo, se observó en el trato y salarios de acuerdo a nacionalidades. Así la población obrera chilena recibió un salario mayor que la peruana y la peruana un salario mayor que la boliviana (Mercado, 2006) y el escaso número de mujeres que trabajó en la minería (aunque sí las hubo), también recibió un sueldo menor, así como aquellas en trabajos obreros. Asimismo, fueron percibidas como “mano de obra de reemplazo” al igual que la población infantil (Escobar, 2013). De igual forma, aquellas que realizaron oficios en la ciudad-puerto, debieron enfrentar el patriarcado colonial ejercido por el empresariado-colono y lastimosamente aquel ejercido en algunas ocasiones por sus pares obreros –registrados en instituciones y prensa local como violencia doméstica, separaciones por “alcoholismo y descuido de la familia” y

⁵¹ De acuerdo con el censo de 1878, realizado por Bolivia, aquel censo que marca el inicio de la expansión del ciclo del salitre, en Tarapacá (región donde se emplaza la ciudad de Antofagasta) registró 16.686 indígenas de un total de 38.225 personas, es decir, un 43,7% frente a 13.418 personas (35,1%) quienes se consideraban blancos (González Miranda, 2006).

femicidios– (Mercado, 2006) validados en un machismo minero y sus espacios de homosociabilidad y camaradería masculina⁵². También es importante señalar los lugares de resistencias de mujeres de bajo pueblo e indígenas en espacios cotidianos, éstas últimas menos visibles en la prensa⁵³ (González Miranda, 2006), así como trabajadoras sexuales, que bajo un discurso moral-higienista fueron perseguidas penalmente como en las reglamentaciones comunales de Antofagasta en 1916 (Kalazich, 2018). Quienes sí obtuvieron mayor visibilidad fueron los espacios de mujeres en organizaciones obreras, los que están mayormente documentados⁵⁴ (Carrasco, 2014; Escobar, 2013).

Esta otra migración, segregada socio-espacialmente, explotada y empobrecida por las jerarquizaciones de la colonialidad del género (y de poder), estigmatizada por sus prácticas de entretención, solidaridad y espiritualidad, como la celebración de carnavales andinos –impulsadas por habitantes indígenas–, aquellos que quisieron ser prohibidos en 1901 por decretos municipales, pero que nunca fueron respetados por los grupos festejantes (González Miranda, 2006; Mercado, 2006), fue configurando contra-tecnologías coloniales frente a la matriz racista de dominación neocolonial. Estuvieron allí, vitalizando la ciudad y la producción salitrera a costa de sus vidas, configurando un paisaje de resistencia frente al “paisaje de la nación”.

En síntesis, en este apartado hemos abordado la ciudad, como aquel dispositivo que refuerza el binarismo de naturaleza/cultura. Esta se erige como ícono de civilidad y

⁵² Estos lugares de entretención, ocio nocturno y comercio sexual (privativo para hombres) se mantienen en la actualidad, pero con dinámicas un tanto diferentes a propósito de las nuevas formas capitalistas a la base de su administración. Estos espacios de homosociabilidad cumplen un lugar intermedio entre las “bajadas de faena” y el regreso a los hogares.

⁵³ De acuerdo con González Miranda (2006), hombres y mujeres indígenas “estaban menos en los clubes sociales, filarmónicas y en las sociedades mutualistas, pero más en las cofradías y estudiantinas. Podían estar en los sindicatos, pero escasamente en los partidos políticos. Su huella es difícil de rastrear en los periódicos y archivos, pero está en la memoria colectiva del tarapaqueño. Se invisibilizaba en la huelga, pero emergía en la festividad. Y en La Tirana surgía con todo su colorido y simbolismo. Simbolismo que la autoridad eclesiástica y los grupos ilustrados nunca entendieron durante el ciclo de expansión del salitre, como puede observarse por las notas de prensa” (p. 43).

⁵⁴ De acuerdo con Escobar (2013) destacaron en la Provincia de Antofagasta “la Sociedad de Obreras e Instrucción N°1, fundada en 1894; la Sociedad Protectora de la Mujer, creada en 1896. Asimismo, se fundaron La Liga de Mujeres, el Sindicato Único Femenino de Antofagasta, la Federación de Obreras de Varios Oficios, la Federación de Costureras y Modistas y Ramos Similares, el Centro de Mujeres Socialistas, el Consejo Femenino de Mejillones, Gremio de Cocineras y Ramos Símbiles, Gremio de Lavanderas, Federación Femenina Obrera de Chile, sección Chuquicamata. Estas y otras muchas entidades buscaron no solo la asistencia mutua, sino especialmente, las mejoras en las condiciones laborales y de vida. Otras se orientaron a la lucha contra un sistema que consideraban injusto y abusador” (Escobar, 2013, 369). Y en 1916 el “Centro de Mujeres Socialistas” fundado en Antofagasta; y el Centro Instructivo de Obreras Librepensadoras “Luisa Michell”, creado en Antofagasta en julio de ese año (Carrasco, 2014).

produce otredad bárbara, indómita, indigna; racializa a quienes no habitan su centro, vale decir, a quienes viven en el campo bajo el yugo del latifundio y a la población indígena, afrodescendiente y campesinado pobre desplazada de sus territorios y que comienza a habitar los suburbios de la ciudad o la denominada “tierra de nadie”, donde el “paisaje de la nación” y sus anclajes coloniales, se desdibuja, incluso se subvierte.

2.4.2. Algunas consideraciones finales en torno a la ciudad y espacios públicos

En este capítulo hemos enfatizado en la configuración de espacios públicos desde los orígenes de construcción de las ciudades. Se identificó la plaza principal como aquel lugar público de paseo y reunión por excelencia durante la época colonial y posteriormente en las repúblicas independientes. Este espacio aglutinó edificios de instituciones reguladoras de la sociedad bajo un nuevo orden, donde la Iglesia y la Casa de Gobierno, se convirtieron en alegoría del poder colonial del imperio español, imbricando mercantilismo y doctrina católica (Guerra, 2014).

Hemos advertido respecto de la interesante configuración de la ciudad-puerto de Antofagasta, una ciudad relativamente joven constituida como ciudad a fines del siglo XIX, emplazada en territorio boliviano pero administrada por empresarios chilenos quienes tuvieron en concesión la explotación del salitre. Esta ciudad del siglo XIX atravesó por procesos de apropiación bajo dinámicas coloniales reactualizadas en el “ego conquiro” empresarial del capitalismo eurocentrado moderno colonial (Quijano, 2007). Así, identificamos en sus planos que la Casa de Gobierno (tanto en la administración boliviana como en la chilena), no estuvo emplazada en el centro socioeconómico y político de la ciudad (la Plaza) y en su lugar se ubicó el Banco Nacional de Bolivia (propiedad de un empresario chileno); iconografía del “paisaje de la nación”, que advertiría respecto del lugar que irían ocupando los estados respecto del escenario capitalista de continuidad colonial, donde el mercantilismo, lejos de desaparecer, se exacerbaría, manteniendo visibilidad pública en la plaza. Este lugar también fue analizado previamente respecto de su función pedagógica.

Es interesante como en la actualidad, particularmente en Chile, estos símbolos se repiten. Por ejemplo, los centros comerciales son llamados “malls”. Si bien esta palabra se traduce popularmente como “centro comercial”, su significado original fue “paseo” y se refería a los espacios destinados a caminatas. Estos paseos son convertidos actualmente

en “paseos de compras” (“choppings malls”) (Bauman, 2003), y coincidentemente, la cadena principal de estos “paseos de compras” en Chile –aunque también con presencia importante en Latinoamérica–, lleva por nombre “Mall Plaza”. Uno de sus eslóganes principales ha sido: “hay vida en tu plaza”, haciendo alusión inevitablemente al espacio de plaza de antaño, las que en la actualidad han perdido fuerza como espacio público tradicional.

Es difícil no encontrar una conexión entre pasado/presente. En la actualidad, los “malls” se han convertido en uno de los principales centros de reunión y paseo, a la vez que un espacio de reeducación de nuevas formas de espiritualidad mercantilizada frente a la crisis de representación de la Iglesia Católica, que hace mucho tiempo dejó de ser el templo principal.

Por otro lado, ha configurado un espacio de cooptación de consignas progresistas despolitizadas a través de sus intervenciones dentro del recinto de compras. Es decir, se ha posicionado como un lugar sensible al acontecer nacional, por ejemplo, aliado de luchas ecologistas, feministas y de transformación social, pero en función de su consumo. No obstante, otras formas de ocupación de espacios públicos –que en el último tiempo se han masificado en las calles de Chile–, han marcado un quiebre histórico que interpela desde otra forma de ocupación de espacios, bajo la consigna “Chile despertó” y que ha recibido el apoyo desde distintos sectores.

Respecto a estas otras formas de ocupación de espacios públicos, es preciso señalar, que no es una cuestión novedosa para algunos grupos y lugares en el país, lo cual intenté esbozar en la propuesta previa. Este trabajo, entonces, se moviliza a partir del respeto hacia aquellas luchas escondidas; procesos de resistencias y subversiones previas y permanentes en torno al uso del espacio, más allá del binarismo público/privado, ya problematizado. Así, busca develar, aquellos paisajes ubicados fuera o en tensión con el “paisaje de la nación” y que quizá no han contado con la visibilidad de los “nuevos espacios públicos” virtuales.

Me refiero a las poblaciones campesinas, de bajo pueblo, indígenas y afrodescendientes, habitualmente producidas como otredad racializada, y que aún resisten en sus territorios o han debido migrar, contribuyendo en los procesos de reapropiación de las ciudades, bajo escenarios de neocolonialismo, racismo, estigmatización y persecución

de sus corporalidades y lugares de resistencias. Esto, a propósito del engranaje capitalista de continuidad colonial, que aniquila economías locales a la vez que las criminaliza y persigue, así como el ejemplo compartido de las hortaliceras en Temuko. También, podríamos citar otros casos en esta misma ciudad, como aquel referido en un de los relatos en que se advierte del hostigamiento de carabineros por vender pan amasado “sin permiso” en una de las ferias de la ciudad.

Estos grupos han construido resistencias cotidianas dando otros sentidos a tecnologías coloniales como la plaza central. Bajo la invisibilidad, han disputado estos espacios, articulando por ejemplo un paisaje de redes informales de colaboración entre migrantes (Méndez Caro et al., 2012). Asimismo, otros grupos subalternizados han intervenido las ciudades a través de cenotafios populares, como las “animitias”. Han producido allí lugares de encuentro y escucha como resistencia al espacio/tiempo neoliberalizado (Benavente, 2011; Méndez Caro et al., 2018; Ojeda Ledesma, 2013). Otros grupos han ocupado “la tierra de nadie” (XVIII) y los “conventillos” (siglo XIX) y en el siglo XX vuelven a “tomar tierras” en “poblaciones callampas”, “construyen campamentos”, aquellos que reaparecen en el siglo XXI lejos del centro del progreso y tensionando la matriz moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016).

3. CONTEXTUALIZACIÓN GEO-HISTÓRICA Y POLÍTICA DE CAMPAMENTOS

Figura 3

Collage 3



Nota. Collage Ciudad para vivir. Malicha (Otoño/primavera, 2018)

En este capítulo propongo una aproximación geo-histórica a la situación reciente de *tomas de tierra* en Chile, al abordaje de las políticas de vivienda por parte del Estado y al lugar de las mujeres populares en este contexto. El foco estará puesto sobre los procesos devenidos en el siglo XIX y XX, momento histórico en que se han documentado primordialmente los desplazamientos campo-ciudad y ocupación de territorios, dentro de la ciudad o en su periferia, de acuerdo con lo que se ha denominado “tomas de tierra”⁵⁵. Cabe señalar que en la primera parte aparecen referencias bibliográficas que intentan documentar, a través de escritos de la época, la manera en que se describieron los hechos. Para ello, consideré, por ejemplo, archivos digitales del Proyecto “Memoria Chilena” de la Biblioteca Nacional. En este sentido, el que algunas de las referencias no sean actuales responde a un proceso de análisis documental (al menos una aproximación). Las últimas secciones del texto, abordan las *tomas de terreno* y *campamentos* de Antofagasta, ciudad donde llevé a cabo esta investigación.

3.1. Tomas de terreno y campamentos en Chile. Algunos antecedentes sociohistóricos

A diferencia de los análisis sociohistóricos previos, el foco de este subcapítulo se centrará en: a) la compleja interacción entre una estructura social cambiante [y algunas de sus continuidades] y los consiguientes cambios en los intereses materiales y alineamientos políticos vinculados a la organización espacial y social (E. Santos & Sayer, 1979), b) las diferencias históricas asociadas a la propiedad (Bengoa, 1999), así como, c) la situación de las mujeres populares vinculadas a procesos de ocupación informal de tierras (Tinsman, 2008; T. Valdés & Weinstein, 1993); su vida cotidiana, lugares ocupados, deseos, sufrimientos, constricciones y descatos, emergentes en las configuraciones históricas de Chile.

De acuerdo con lo anterior, es preciso aclarar que las *tomas de tierra* en Chile a diferencia de otras experiencias de ocupación como el Movimiento Sin Tierra (MST) en

⁵⁵ Esto quiere decir que no se abordarán las *tomas de terrenos* o reapropiaciones de territorios expoliados de siglos previos, encabezadas por las resistencias indígenas, principalmente evidenciada en los procesos de resistencia mapuche en la zona centro-sur del país. Esto pues a partir de los siglos XIX y XX, las *tomas de tierra* como noción adquieren otras especificidades, no obstante, de alguna manera vinculadas a los procesos de invasión y expolio colonial y diáspora indígena, dentro de las migraciones campo-ciudad.

Latinoamérica, no están directamente ligadas a procesos de reformas agrarias (entre 1965 y 1973). No obstante esto, éstas serán abordadas en los siguientes párrafos, pues de alguna manera intervinieron en las configuraciones de las primeras prácticas de ocupación de tierras en el siglo XX, convirtiéndose en un antecedente para futuros procesos.

3.1.1. Reformas agrarias en Chile

Si nos remitimos a finales del siglo XIX y a la primera mitad del siglo XX en Chile y nos preguntamos dónde se concentraban las relaciones de explotación y producción de desigualdades, la respuesta que emerge es: en el campo y en las oficinas salitreras del norte del país. En estos primeros párrafos me centraré en los procesos de explotación en espacios rurales y, posteriormente, retomaré de forma breve el análisis de las salitreras.

Antes de abordar el proceso de campesinización (Salazar, 1985), es preciso recordar aquellas instituciones coloniales que forjarían los discursos de dominación y producción de otredad y, por tanto, materialización de corporalidades subalternizadas y racializadas. Una de las más importantes, fue el sistema de encomiendas, el que tiene sus orígenes de acuerdo a Oriz (2015) en el repartimiento de personas nativas entre conquistadores hispanos en las Islas del Caribe. Según el autor, las personas nativas habrían recibido un trato tan brutal que ese trato favoreció su extinción. Incluso en 1512, se dictó las “Leyes de Burgos” a fin de evitar los abusos de los conquistadores y favorecer el trabajo indígena en provecho de los intereses del rey y los españoles. Asimismo, esta población sería considerada libre e instruida en la fe católica (esto no incluyó a la población africana esclavizada). Por otro lado, según Castro-Gómez (2005) la encomienda tuvo como función introducir los patrones culturales hispanos mediante la evangelización y el duro trabajo corporal. Estos instrumentos “se dirigían hacia la *transformación de la intimidad* buscando que el indio pudiera salir de su condición de “menor de edad” y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento y acción propios de la vida civilizada” (Castro-Gómez, 2005, p. 63).

El campesinado, conformado posteriormente, daría continuidad a los procesos de dominación neocolonial, aunque bajo procesos distintos de explotación –y seguiría existiendo el despojo de tierras indígenas, así como resistencias frente a estos procesos–. En este escenario, de acuerdo a Gabriel Salazar (1985) para el siglo XVII –en un contexto de fuerte resistencia mapuche– las propiedades patronales decidieron crear asentamientos

laborales permanentes al interior de las estancias rurales, convirtiéndose en una fuerza “apropiadora” del trabajo indígena y no indígena. Fue en ese momento, según el autor, cuando comenzó a diferenciarse el trabajo esclavista-encomendil tradicional de lo que se denominó como “campesinización” en Chile.

En un comienzo, los grandes propietarios recurrieron a toda clase de métodos para poblar sus propiedades. Por un lado, radicaron ilícitamente a los más jóvenes y capaces de los indios que les estaban encomendados. Por otro, compraron indios esclavizados a los traficantes de La Frontera, o africanos a los mercaderes. Por otro, se interesaron por adquirir a bajo precio niños indígenas, o indigentes, a veces a sus padres, a veces a sus captores. Por otro, forzaron mujeres solas a asentarse como sirvientas en casas patronales, o confiscaron sus hijos e hijas de corta edad para idéntico fin (...). Ya para el siglo XIX la mayoría de los grandes propietarios manejaba ideas “contractuales” para definir sus relaciones con sus respectivos “estados mayores” [inquilinos de “confianza” o más bien en relación de “apropiación” casi de por vida de su fuerza de trabajo] (...). [Las personas inquilinas] se arranchaban cerca de las casas patronales, eran usuarios de una tenencia, recibían un salario en especie (o, más significativamente, un porcentaje del producto anual) (Salazar, 1985, pp. 38-39).

El campesinado fue uno de los principales mecanismos para mantener las relaciones de dominación y control de la tierra y se configuró en una máquina de reproducción de pobreza y desigualdad articulada con el fortalecimiento del poder económico, político y social de los grupos económicos dominantes del país. El campesinado ocupó una parte insignificante de los extensos predios de propiedad del patrón a quien trabajaban sus tierras a cambio de un lugar para vivir y de una escasa paga. Esta situación no habría cambiado demasiado en el siglo XX en el que se reproducirían prácticas similares⁵⁶. Así,

⁵⁶ Asimismo, en el siglo XXI, estas no han desaparecido pues algunos sectores rurales mantienen el inquilinaje y el campesinado se actualiza a través de fuerza de trabajo migrante. (Principalmente grupos campesinos, indígenas y afrodescendiente que trabajan en épocas específicas del año como “temporerxs” para empresas agrícolas). Por ejemplo, durante el año 2020 (en el contexto de pandemia por COVID- 19) quedó en evidencia este nuevo campesinado flotante, a través de noticias que advertían de personas migrantes que ejercían trabajos de “temporerxs” y que habrían quedado “varadas en las fronteras” sin poder regresar a sus países. Situación que devela la precarización de estos espacios laborales y la manera en que los Estados priorizan la *securitización* de las fronteras por sobre la dignidad de las personas. Fuente: Diario

a inicios de siglo, las personas campesinas aún no recibían una paga de salario en dinero, no tenían derecho a descanso, su jornada de trabajo dependía de las necesidades del patrón, los días de lluvia no se pagaban, no tenían derecho a sindicalizarse y la mayoría, resguardando su sobrevivencia –y sin manejar las estrategia colonial moderna de escritura– seguía órdenes de sus patrones, quienes les obligaban a seguir su orientación religiosa, incluso les convertían en una masa de votantes a merced de sus intereses (Chonchol, 2003; Moreno, 2014; A. Wood et al., 1999).

Frente a la necesidad urgente de una distribución más justa del territorio para el campesinado, en los años treinta se levantaron algunas demandas en torno a una reforma agraria proveniente de sectores progresistas del país. Lamentablemente, una vez en el poder los gobiernos radicales decidieron privilegiar la industrialización en el mundo urbano, postergando al rural, situación que provocó una migración masiva del campesinado desde el campo a la ciudad para buscar mejores oportunidades económicas (Bengoa, 1990). Otros, principalmente varones, migraron al norte del país obnubilados por la explotación del “oro blanco” (salitre) y la esperanza de una mejor vida. No obstante esto, con la crisis del salitre de finales del siglo XIX, disminuyó la migración campo-salitreras y aumentó la migración a las ciudades cercanas a las compañías salitreras. Asimismo, este escenario conformó las bases de la emergencia de las primeras *tomas de terreno* en las ciudades, principalmente en la capital de Chile y en ciudades del norte del país a las que pudieron desplazarse (“bajar”) quienes trabajaban en el salitre. A finales de la década de los cuarenta e inicios de los cincuenta del siglo XX, aparecieron en la zona central de Chile las primeras ocupaciones denominadas “poblaciones callampas” a propósito de la facilidad con la que fueron repoblando las ciudades. Esta ocupación irregular se expandió en condiciones extremadamente precarias de vivienda y tuvo que hacer frente a una represión policial permanente (Castells, 1973).

No fue hasta los años sesenta cuando la Reforma Agraria se logra consolidar, paradójicamente bajo un gobierno de derechas encabezado por Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964). Ésta se desarrolló en un gobierno democrático en contraste a

otras reformas como las de Cuba, China, Rusia, México y Vietnam, las que tuvieron que ser levantadas a partir de revoluciones armadas (Tinsman, 2008).

En 1962 se proclamó la ley N° 15.020 (A. Wood et al., 1999) popularizada por sectores de izquierdas como “Ley macetero”, por las características superficiales de su propuesta; pero, no obstante, será reforzada en los dos gobiernos posteriores (Moreno, 2014). En julio de 1967 bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) se puso en marcha la Ley 16.640. De acuerdo a Moreno (2014), uno de los ideólogos y ejecutores de esta Ley, ésta tuvo tres principios claves: a) justicia social sobre los campesinos, b) fin del latifundio y la acumulación de la tierra y c) aumento de la productividad, esto bajo el resurgimiento del lema de los años treinta: “La tierra para el que la trabaja” (Grove, 1939). Así también se promulgó la Ley N° 16.625 la que permitió la sindicalización campesina. Si bien estas leyes fueron promulgadas en el gobierno de Frei Montalva, se ejecutaron y profundizaron en el gobierno socialista de Salvador Allende (1970-1973), quien expropia el doble de tierras, en un contexto de gran agitación social en el que el campesinado inicia la ocupación informal de terrenos, reivindicando el derecho a la tierra.

Se expropiarán todos los predios que la Ley permita en el menor plazo posible (...). Pero, contrariamente a la costumbre de los gobiernos anteriores, este Programa no lo va a enfrentar el Gobierno solamente; no hace el Gobierno una reforma agraria “para” los campesinos, sino que se ha buscado la forma para que se generen las estructuras necesarias y todos los campesinos participen en la dirección de la reforma agraria (Gazmuri, 1971, p.24).

Si bien el proceso de reforma agraria representó, guardando las proporciones, el fin del inquilinaje en Chile –aunque como práctica sigue vigente hasta la actualidad–, también se configuró en un proceso complejo para las mujeres campesinas tal como lo ha sugerido Tinsman (2008).

Las mujeres fueron movilizadas a escala nacional en una forma sin precedentes (...). Muchas de ellas formaron ollas comunes durante huelgas y tomas de tierra, jugando roles clave en tomas de viviendas (...). Sin embargo, las mujeres fueron incluidas de un modo muy distinto respecto de los hombres, y eso las hizo más vulnerables económicamente más dependientes de los hombres (Tinsman, 2008, p. 56).

Las investigaciones de Tinsman (2008) evocan aquellas negociaciones coloniales entre varones y en desmedro de las mujeres (Cumes, 2007; Mendoza, 2010; Segato, 2016) advertidas en apartados previos, y que ubicaría a este grupo en una situación de desprotección, en tanto quiebre de espacios cotidianos de reciprocidad.

Así, la reforma agraria, tal como lo advertía la consigna “la tierra para el que la trabaja” (no “para la que la trabaja”), fue una reforma que privilegió principalmente a los hombres, quienes como “jefes de hogar”, fueron los receptores de las tierras, así el 95% de los títulos de tenencia de tierras fueron recibidos por éstos (Tinsman, 2008). Según Tinsman (2002), la reforma se configuró en un proyecto para moldear otra forma de masculinidad; más independiente menos humillada, más moderna, incluso militante. En sintonía con esto, cabe recordar la máxima del Cardenal Raúl Silva Henríquez, evocada con emoción por más de uno de los campesinos entrevistados en reportajes realizados sobre reforma agraria: “Al hombre cuando se le trata como hombre, responde como tal” (A. Wood et al., 1999). En este contexto, en la Provincia de Aconcagua, casi se triplicaron durante la reforma agraria las denuncias de violencia doméstica por parte de las campesinas en contra sus parejas (Tinsman, 1995; 2008). Queda en “entre dicho” si esto significó mayor agencia para denunciar o aumento de la violencia machista bajo este otro escenario.

Así, en este proceso, se intentó construir un nuevo modelo de “ser mujer”, una dueña de casa moderna, políticamente activa, pero más dependiente económicamente de sus maridos (Tinsman, 2008; X. Valdés, 2007). Es decir, las políticas socialistas oficiales seguirían resaltando el rol materno de las mujeres: “En Chile el socialismo no pensaba mayormente en liberar a las mujeres campesinas a través de su rol como trabajadora, sino a través de su rol como madre” (Tinsman, 2008, p. 58). No obstante, un modelo de “maternidad” sacado de los manuales de la burguesía criolla para instruir al “ángel del hogar” (Terán Fuentes, 2017) alejado de la madre campesina o “mujer de bajo pueblo” (Salazar, 1992), autónoma, insurrecta y comunitarista.

La dictadura cívico-militar de Pinochet (1973-1989) arrasó brutalmente con las ideas socialistas y de organización popular, detrás de la ejecución de la reforma agraria del gobierno anterior. Comenzó así un programa de “Regularización de expropiaciones”, en el que se devolvió gran parte de las tierras a sus “propietarios originales” (en ese contexto, latifundio y empresariado). Se realizó traspaso de tierras al sector privado y, por

ejemplo en el norte del país, varios terrenos fueron entregados en concesión a compañías mineras y, en el sur, continuaron los procesos de expropiación de tierra indígenas. Tal como lo ha analizado críticamente González (González, 1986, citado en Antileo, 2012) se promulgaron leyes que hicieron desaparecer la propiedad indígena y el sujeto indígena propiamente tal.

El Decreto Ley 2.568 de 1979 fue la continuidad manifiesta de la ley 4.169 de 1927 y la ley 4.111 de 1931, cuyo espíritu ha sido negar la existencia de población indígena en Chile. Finalizados los diecisiete años dictatoriales, se inicia un nuevo proceso democrático en Chile de la mano de partidos progresistas que administraron el régimen político y dieron continuidad al modelo neoliberal instalado por la derecha chilena durante el régimen de facto. Uno de los aspectos más importantes de esta fase para la cuestión mapuche es que el modelo forestal, financiado y promovido por los militares mediante decretos especiales (Decreto 701) se transformó en uno de los sectores más activos de la economía chilena durante la transición, acarreado muchísimos y dramáticos problemas con la propiedad mapuche de la tierra. En ese escenario se abre un nuevo contexto para las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado (Antileo, 2012, p. 20).

Por otro lado, en el periodo de dictadura cívico militar, se comenzó a implementar un programa de asignación de tierras en base a “Unidades Agrícolas Familiares” (Garrido et al., 1988) lo que propició la implementación de un nuevo modelo basado en la propiedad y capitalización individual. Durante este proceso, se sembró el miedo, se criminalizó y se aleccionó con fuerza de ley, y ninguna persona que hubiese sido dirigente tendría derecho a la tierra: “No podrán postular a la destinación de tierras expropiadas por la Corporación de la Reforma Agraria, los que hubieren ocupado con violencia el predio objeto de la destinación” (Art. 4, Decreto Ley N° 208, 1973)⁵⁷. En efecto, las desobediencias “pagarían altos costos”; emergió la violencia de estado y se intensificó la violencia machista en los hogares. Entre 1974 y 1988, las denuncias por violencia

⁵⁷ Decreto ley n° 208.- 1973. Modifica la ley numero 16.640 de Reforma Agraria y declara inexpropiables los predios que se encuentran en la situacion que indica. Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Enlace: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5866>

conyugal registradas en el Juzgado del Crimen aumentaron dramáticamente pasando de diez al año en los años sesenta, a un promedio anual de cincuenta en los años ochenta (Tinsman, 1995).

Chile inició un proceso reformador del espacio rural cuyo centro ya no estaría en la redistribución de la tierra, sino en la modernización de los modos de producción y en la intensificación del uso de recursos y capital (Olea Peñaloza, 2017), así como en un nuevo orden económico basado en la eficiencia del mercado y la iniciativa empresarial (Tinsman, 1995). Esta reformatión del espacio y su uso se instaló ya no solamente afectando a los espacios rurales sino que se fue consolidando como modelo de gobierno, presente en las distintas reparticiones de los años subsiguientes a la dictadura cívico-militar. El accionar geopolítico de aquel periodo, instauró el modelo neoliberal en el país, así también fragmentó la sociedad chilena dificultando el desarrollo de formas de organización solidaria en los territorios, en tanto control social mediante el control del espacio (Santana, 2013). Se institucionalizó una manera de ocupar el espacio y de vivirlo y ésta se plasmó en distintas esferas, como es el caso de las políticas públicas de vivienda en Chile, las que se retomarán en el subsiguiente capítulo, así como las resistencias en torno a la ocupación del espacio pese a estos renovados despojos.

3.1.2. Poblaciones callampas, tomas de terreno y políticas de vivienda en Chile de fines siglo XIX y durante el siglo XX

Este apartado, contiene algunos antecedentes históricos referidos al poblamiento de ciudades durante los procesos de migración campo-ciudad y que fueron desarrollándose de manera paralela al desarrollo de las reformas agrarias. Así también, presenta las primeras políticas de vivienda en el país durante el siglo XIX y XX.

Como observamos en el apartado anterior, los procesos de empobrecimiento de las zonas rurales, la creciente industrialización, la crisis en la producción de salitre en Chile –de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX– y los procesos permanentes de diáspora indígena bajo procesos de acumulación por desposesión, habrían propiciado una creciente movilización de personas hacia las ciudades. El poblamiento de ciudades, particularmente la capital de Chile como centro neurálgico de la industria en ese periodo, se dio en condiciones de segregación y marginalidad socioespacial. A finales del 1800 se describió a esta población compuesta principalmente por personas indígenas, mestizas y

afrodescendientes como “una porción considerable de los habitantes de la ciudad, residentes en una periferia denominada suburbios y arrabales, carecían de condiciones de higiene elementales, no tenían tampoco aptitudes morales para ser considerados miembros de una comunidad civilizada” (De Ramón, 1978, p. 270). Dicho escenario, se desarrolló en tensión con lo que en apartados anteriores he conceptualizado como “paisaje de la nación”, erigiéndose en contraste con la idea de modernización y progreso que pretendía proyectar el Estado de Chile. Bajo este contexto, se fue planeando un “Programa de remodelación urbana” a cargo de Benjamín Vicuña Mackenna, en ese entonces, intendente de Santiago. Lamentablemente dicho programa sólo benefició a los propietarios de las tierras y no a sus habitantes, quienes no mejoraron su situación y tuvieron que “trasladar su miseria” a otro sitio, reeditando la periferia (De Ramón, 1978). De esta manera las *poblaciones callampas* permanecieron y proliferaron a mediados del siglo XX y, de esta forma, la migración rural aumentó de manera inédita, escenario que engendró en 1957 una de las primeras ocupaciones de tierras organizada y masiva en América Latina, con gran impacto mediático. Esta fue gestionada por el “Comité de Allegados del Zanjón de la Aguada” posteriormente denominada población “La Victoria”, actualmente emplazada en el municipio de Pedro Aguirre Cerda en Santiago de Chile (Cortés, 2014; P. Rodríguez, 2015).

El comité estaba compuesto por aproximadamente seis mil familias quienes llevaban 10 años esperando una solución definitiva para su problema de vivienda. Durante la ocupación sufrieron un par de incendios, en los que “se quemaba hasta la pobreza” (Grupo de Identidad de Memoria Popular en Cortés, 2014) y que llevó a un grupo de dirigentes locales, en buena parte ligados al Partido Comunista, a elaborar un plan para tomarse los terrenos de la chacra “La Feria”, bajo la consigna “trabajar sin transar ni descansar, hasta la casa conquistar” (...) [el campamento “La Victoria”] se transformaba así no solo en una fuente de inspiración simbólica para futuras tomas, sino también en la principal irradiadora de un repertorio de acción colectiva que fue la marca característica del movimiento de pobladores (Cortés, 2014, p. 242).

En este escenario, fueron las mujeres pobladoras quienes tuvieron un papel fundamental, a veces invisibilizado en la vorágine de la “revolución del pueblo”; un

pueblo etéreo, heteronormado y masculinizado que ha iluminado solo algunos relatos a la vez que ha oscurecido otros. De forma similar, lo han observado algunas investigaciones que analizan las diásporas indígenas en las luchas por la tierra y la construcción de otras territorialidades, como por ejemplo la diáspora mapuche en la década de los sesenta y setenta (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012). Los procesos emprendidos por la diáspora mapuche, configuraron una práctica espacial que conectó el quehacer mapuche en la ciudad con la lucha territorial en *Wallmapu* y además se posicionó en el espacio urbano articulándose con el mundo popular para la construcción de ciudad (Alvarado Lincopi, 2016).

La sociedad mapuche, empobrecida por una expoliación de carácter colonial, vivió durante el siglo XX un proceso migratorio y de radicación en la ciudad de Santiago. En la ciudad en un primer momento se mimetizó entre los sectores populares, utilizando aquellos repertorios de acción colectiva surgidos en el seno del movimiento popular, fue así que estuvieron presentes como pobladores y trabajadores en las luchas por casa, pan y trabajo que ha modificado hasta hoy el hábitat urbano. Pero no es sino hasta la década de los 80' que la sociedad mapuche comienza a intervenir la periferia urbana desde un lugar identitario. Mauro Fontana, arquitecto, investigador, músico y militante mapuche en Santiago, ha comenzado a señalar, en una tesis doctoral aún inédita, la existencia de lo que ha llamado *wariatun*, que sería un neologismo en mapudungun que traducido significaría *hacer ciudad*. Con ello Fontana, dando en el clavo, busca dar cuerpo y sistematizar un proceso que se viene desarrollando desde hace tres décadas mediante el cual es posible sostener la existencia de una producción espacial mapuche en la ciudad, la cual ha tenido mayores grados de fijación en zonas periféricas producto de la histórica instalación en estos espacios por la sociedad mapuche inmigrante, mientras que en el centro de la ciudad las intervenciones, según Fontana, han tenido menos anclaje, en sus palabras, “la espacialidad mapuche irrumpe en lo céntrico y se fija en lo periférico” (2016: 102) (Alvarado Lincopi, 2016, p. 124).

Por lo que se refiere a las trayectorias de mujeres de bajo pueblo, pobladoras, indígenas, campesinas, afrodescendientes, éstas habrían sido subestimadas dentro de la

historia oficial del feminismo en Chile, el que habría enfatizado principalmente en las luchas por la igualdad asociadas al derecho a voto o al acceso de mujeres a la política tradicional. Esto, sin considerar relatos de estas otras mujeres quienes han debido preocuparse de dinámicas de opresiones múltiples; urgentes para su sobrevivencia y que, no obstante, sin proponérselo contribuyeron a la construcción de grandes transformaciones sociales y políticas.

En relación con lo anterior, algunas autoras feministas denominan la etapa comprendida entre 1949 y 1969 como el periodo del “silencio feminista” a propósito del declive de la lucha feminista posterior al hito de consecución del voto femenino, momento en que se atomizó el movimiento feminista y muchas de las mujeres activistas se incorporaron a partidos políticos, declinando la participación de las mujeres en el movimiento (Kirkwood, 1986, citado en T. Valdés & Weinstein, 1993). Esta descripción que hace Julieta Kirkwood fue una de las realidades que vivió el movimiento feminista oficial, sin embargo, un grupo importante de mujeres, “mujeres de bajo pueblo” (Salazar, 1992), seguirían organizándose en otros espacios.

(...) la época de las “tomas” del período 1957-73 (...). Es una etapa en que la mujer de pueblo no está “ganando” sino “recuperando” su centralidad en el mundo popular. Replanificando el uso de su fuerza vital. Como testimonio de ello están sus ollas comunes, sus comprando juntos, sus talleres sociales, su búsqueda de “educación para la autonomía”, su funcionalización social en un ámbito más amplio que su casa o su cocina [intervenida por mandatos de la colonial modernidad]. Ellas saben que su fuerza vital y su sentido de independencia no han muerto (Salazar, 1992, p. 107).

En sintonía con lo anterior T. Valdés & Weinstein (1993) advirtieron de la relevancia de las mujeres en movilizaciones populares, destacando su participación en *tomas de terreno* las que se configuraron en lugares de resistencia y transformación social.

La participación de las mujeres fue siempre muy activa en estas acciones. Era frecuente que ellas tomaran la decisión de sumarse a una toma, aún sabiendo las consecuencias de represión y los riesgos incluso de perder la vida si lo hacían. Tan activas como en la movilización, las encontramos luego en la instalación y equipamiento de las poblaciones. Entre las primeras

organizaciones creadas, estaban los centros de madres y diversos grupos femeninos, ocupados de mejorar la calidad de vida del sector (T. Valdés & Weinstein, 1993, p. 34).

En los años sesenta pobladoras y pobladores se convirtieron en una fuerza social importante respecto a sus demandas y luchas por la vivienda. Sus demandas comenzaron a recibir mayor atención por parte del Estado, mediante la creación en 1965 del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) y se vieron incrementadas por la coyuntura electoral de 1970 y el posterior gobierno de la *Unidad Popular*, momento en que se incrementaron las movilizaciones en Santiago y en las principales capitales de las provincias de Chile (Garcés, 2015).

Sin embargo, en los años cincuenta, se habrían establecido los primeros “planes nacionales” de construcción de viviendas a través de la Corporación de la Vivienda (CORVI) creada en 1953 (Garcés, 2015). Esta entidad, gestionó la instalación de la primera población: San Gregorio, en el municipio de La Granja (P. Rodríguez, 2015), la que a diferencia de “La Victoria”, daría cuenta de otro tipo de relación con el Estado, dentro de la política estatal de “soluciones habitacionales”, engendrando mayores expectativas en este ámbito. También hubo otras experiencias emblemáticas, como el “Campamento de nueva Habana” (actual comuna de la Florida en Santiago), que con una dirección política más militante, reforzó otro tipo de organización mediante frentes (o comisiones de salud, educación, vigilancia, construcción, etc.) y con esto, intentó fortalecer el desarrollo de “poder local comunitario” (Garcés, 2015).

A través de programas de “Promoción popular” y “Centros de madres” durante el gobierno de Eduardo Frei y la consolidación de la promoción popular en el gobierno de Allende, las mujeres de sectores populares aumentaron su participación en Centros de madres, organizaciones políticas o liderando comités de vivienda en “Tomas de terreno” (T. Valdés & Weinstein, 1993). Las pobladoras fueron clave en la consolidación de las diversas estructuras organizativas a través de su participación en los “Comités de Sin Casa” o “Comités de Vivienda” y las Juntas de Vecinos y Centros de Madres, legalizados en 1968 (Garcés, 2015). Cabe señalar que, en la actualidad, aquellos instrumentos que se han mantenido y han vuelto a tomar fuerza son los “Comités de Vivienda”, herramienta gubernamental a través del cual se gestiona, institucionaliza y regulariza “la solución de vivienda”, y específicamente en Antofagasta, regula fuertemente la actual relación entre

organismos del Estado y habitantes de campamentos y el que ha generado a la vez irregularidades y abusos ante la desesperada búsqueda de un lugar donde vivir.

Con la dictadura cívico-militar iniciada con el Golpe de Estado de Pinochet en 1973 se interrumpió, como ya hemos señalado en el primer apartado, los procesos de reforma agraria mediante “contra reformas” y en las ciudades las luchas por la tierra sufrieron la acción represiva en sus “poblaciones” (denominación que en Chile se le da a los barrios), “tanto de manera selectiva, con la muerte y desaparición de sus principales dirigentes; como de manera colectiva, con invasiones policiales, cercos de poblaciones, detenciones masivas, secuestros, y destrucción y robo de objetos personales y domésticos” (Comité de memoria histórica en Cortés, 2014, p. 247). Así también las llamadas “Juntas de vecinos” fueron intervenidas, aumentando el control sobre ellas, muchas fueron disueltas y los “Centros de madres”, si bien no desaparecieron, cambiaron de orientación para promover el rol de las mujeres en la “reconstrucción nacional”, en un nuevo giro del “ángel del hogar” e intentos de disciplinamiento desde un renovado “paisaje de la nación”. Se intentó así, instalar y dignificar un rol tradicional de madres y esposas, forjadoras de los nuevos servidores de la patria (T. Valdés & Weinstein, 1993).

Lejos de sucumbir a la dictadura cívico-militar y su política de represión y exterminio, entre 1973 y 1989 hubo un florecimiento de las organizaciones de pobladoras en todo el país (T. Valdés, 1988; T. Valdés & Weinstein, 1993), en el que coexistieron aquellas al alero de los Centros de Madre (CEMA-Chile) y aquellas que operaban por fuera de la legalidad de la dictadura, en prolíferas formas de organización y resistencias expandidas por todo Chile (T. Valdés & Weinstein, 1993). Así se vivió, por ejemplo, en el barrio “Lo Hermida” (actual Peñalolén en la ciudad de Santiago), nacido a partir de tomas de tierra en el periodo de *Unidad Popular* y que debió resistir a la represión de la dictadura cívico militar de Pinochet. Un testimonio de este proceso se registró en la película “Santiago, pueblo grande de huincas” del año 1987 (dirigida por Rony Goldschmied) en que además se escenificó la resistencia mapuche en la periferia santiaguina (Alvarado Lincopi, 2016).

Una escena. Niños corren entre calles de tierra, se divierten, las madres caminan con sus bolsas, llevan alguna verdura, pan o un pescado dominical, las ropas colgadas en alambres se secan recibiendo un tenue sol de aparente dulzura primaveral. Es Lo Hermida, una población emblemática de Santiago

por su tradición combativa, forjadora desde abajo de ciudad y democracia. Allí, mientras la cotidianidad acontece, se comienzan a escuchar el palpito de un *kultrun*, el chiflar de una *trutruka*. Entonces, en medio de un peladero de tierra, de un sitio baldío probablemente utilizado como cancha de fútbol, aparece una concentración de personas, unas observando, otras escenificando el quehacer político mapuche en la ciudad. Se escucha entonces el discurso del dirigente: “Nosotros pertenecemos al Pueblo Mapuche y a la organización Admapu, y estamos realizando una serie de actividades en Santiago, iniciándolas precisamente en esta población Lo Hermida. Las actividades que estamos realizando las hacemos con el objeto, en primer lugar, de llamar a nuestros hermanos que viven en las distintas poblaciones a que no se olviden de su pueblo, de su sangre, de sus costumbres y de su idioma. No se olviden del ser mapuche, que sientan el orgullo de ser mapuche. Pero también queremos invitar al resto de la población a que presencien nuestras actividades, a objeto de que se formen una idea más exacta de lo que somos nosotros, y pueden entendernos y comprendernos mejor, porque quiéranlo o no el mapuche en Chile constituye parte importante de la cultura y de la sociedad en general (Santiago, pueblo grande de huincas, 1987) (Alvarado Lincopi, 2016, p. 129).

Con respecto a la funcionalidad del Estado, durante la dictadura cívico militar, esta fue menoscabada en función de un fortalecimiento del sector privado y, de esta forma, el Estado asumió un rol subsidiario y pasivo frente a las necesidades de la población (M. Garcés, 2004; T. Valdés, 1988; T. Valdés & Weinstein, 1993). Por otro lado, aumentó la cesantía y hubo un gran déficit habitacional, situaciones que hicieron aumentar el número de personas “allegadas” o personas sin casa, en un contexto en el que se reforzó la segregación espacial de la pobreza y los terrenos fueron puestos a disposición del mercado de suelos urbanos (T. Valdés, 1988; T. Valdés & Weinstein, 1993). Tal como lo hizo Vicuña Mackenna a finales del 1800, en este nuevo periodo, se “higienizó” a los sectores más ricos de la ciudad, trasladando a sus habitantes más pobres a lugares periféricos, instalándoles en viviendas sociales que aumentaron la precarización y marginalidad de su situación; dejando su suerte en manos del funcionamiento del mercado. Así, por ejemplo, un informe de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sobre los procesos de erradicación en ese período (E. Morales et al., 1990) advirtió del bajo nivel

de vida de sus habitantes en los nuevos terrenos. Esta situación, habría propiciado un endeudamiento a través del pago de servicios básicos y en el pago de dividendos (hipotecas) de sus casas. El reporte señaló que el 83,1% de las familias estaban morosas en el pago de los dividendos.

Posteriormente a la dictadura cívico-militar, los problemas de vivienda siguieron estando presentes, dando forma a una “deuda histórica” en políticas de vivienda en Chile. El país recibió la herencia de las políticas dictatoriales (y coloniales) respecto a la ocupación de espacios y la segregación socio espacial. Así, fueron disminuyendo las tomas de terreno en las primeras décadas, lo que no necesariamente implicó mejores condiciones de habitabilidad y sólo se mantuvieron algunas agrupaciones asociadas a “Agrupaciones de deudores habitacionales” (Personas que están endeudadas por el impago de sus hipotecas). Las agrupaciones de pobladoras disminuyeron notoriamente en relación con el periodo anterior, y desde fines de los ochentas, estudios sobre la vida cotidiana realizados por Teresa Valdés (1988) con pobladoras de campamentos y barrios empobrecidos, advirtieron de un complejo escenario de quiebre del tejido social.

Durante el periodo posterior a la dictadura cívico militar, el renovado Estado promovió reformas estructurales de acuerdo con una nueva relación entre el Estado y la sociedad (Barba, 2004, en Yopo et al., 2012). En estos primeros gobiernos democráticos bajo el alero de un pequeño número de jefes de servicios, se iniciaron procesos de modernización de las reparticiones públicas sobre la base de criterios del *management* empresarial el que buscó eficacia y eficiencia de las instituciones (Tello, 2011). Estos procesos de renovación del Estado exigieron la liberalización del mercado, fotealeciendo los procesos de neoliberalización iniciados en el periodo dictatorial anterior (Flores, 2017).

Entre 1990 y 1999, la política habitacional chilena, se concentró en la prevención de “tomas de terreno”, mediante la promoción del diálogo social, aumento de recursos para subsidios y alianzas con empresas constructoras (M. J. Castillo & Forray, 2014; Ducci, 1997). Así en ese periodo, las políticas sociales en Chile fueron buscando el ejercicio de niveles mínimos y deseables de ciudadanía, en contraposición al régimen autoritario anterior, y es en esta tendencia en que se enmarcaron las políticas sociales de vivienda del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) y sus respectivos programas como el Programa Fondo Solidario de Vivienda promulgado en 2001, operado por el

Servicio de Vivienda y Urbanismo (SERVIU). Este organismo fue una de las iniciativas públicas más significativas para solucionar el problema de déficit y precarización habitacional, sustentado en una gestión individual e identificación de necesidades particulares de las personas beneficiarias (Yopo et al., 2012). Junto al Fondo Solidario de Vivienda también aparecieron otros programas en función de las distintas necesidades de la población, pero funcionando bajo la misma lógica descrita en la investigación citada previamente. Entre estos programas cabe mencionar: el Subsidio Habitacional, Programa de Vivienda Social Dinámica sin Deuda, Sistema de Movilidad Habitacional, Subsidio Leasing Habitacional, Subsidio Rural, Vivienda Progresiva, Atención Especial para Adultos Mayores, Programa Especial para Trabajadores (PET), entre otros (Yopo et al., 2012)

En términos cuantitativos, al menos hasta el año 2010, estas políticas de Vivienda basadas en subsidios fueron consideradas como exitosas, en tanto el déficit de viviendas bajó de manera significativa. Es decir, los programas de subsidios habitacionales al parecer habrían funcionado, y dado su eventual éxito, incluso se promovió su exportación a otros países de Latinoamérica (A. Rodríguez & Sugranyes, 2004).

Sin embargo, el modelo de subsidios habitacionales fue mostrando paulatinamente sus carencias en el plano del endeudamiento habitacional, lo que a la vez develó conflictos sociales y políticos (Casgrain, 2010). Esta situación ya había quedado en evidencia en las reubicaciones de campamentos en los años ochenta, pero ahora afectarían a toda la sociedad, no necesariamente a los sectores más empobrecidos. Así también otra arista interesante del bajo éxito cualitativo de la política de vivienda, reportado por otros estudios (Purcell & Thiers, 2005, citado en Naranjo & Purcell, 2010), tiene que ver con el choque de expectativas respecto a los procesos de erradicación de campamentos y entrega de viviendas sociales. Asimismo, un estudio de la ciudad de Angol-Chile, sobre segregación espacial, reportó que si bien espacialmente la ciudad no se encuentra altamente segregada por ser pequeña y los grupos socioeconómicos disímiles habitan en proximidad, eso no necesariamente garantiza relaciones de justicia social presentes en los programas de viviendas sociales (Vergara-Erices & Garín Contreras, 2016).

Por otro lado, algunos estudios (Casgrain, 2010; A. Rodríguez & Sugranyes, 2004) han reportado los estragos de la “exitosa política de vivienda”, la que se ha configurado ahora en un “problema de los con techo” (A. Rodríguez & Sugranyes, 2004). Así, bajo

este contexto, se fue desarrollando un nuevo problema de vivienda y urbanismo, basado en viviendas sociales que siguen siendo precarias y sin considerar las necesidades de quienes las habitan. De igual forma, las personas beneficiadas por subsidios estatales regulados por bancos privados han presentado problemas de endeudamiento. En este ámbito, se ha posicionado la organización de personas endeudadas con bancos a través de créditos hipotecarios como la Asociación Nacional de Derechos Habitacionales (ANDHA), la que nace en 2004 como una organización nacional bajo el nombre de Asociación Nacional de Deudores Habitacionales, nombre que se modificó en 2005 para enfatizar el concepto de derechos y no en la calidad de persona deudora (Casagrain, 2010).

Así, lejos de decaer la segregación socio-espacial, ésta sigue vigente en las distintas zonas del país (Besoain & Cornejo, 2015; M. J. Castillo & Forray, 2014; Del Río, 2015; Herrmann & van Klaveren, 2016; Hidalgo, 2007; Valenzuela et al., 2016; Vergara-Erices & Garín Contreras, 2016), en un mercado del suelo urbano sustentado en una perspectiva liberal individualista de regularización de la tenencia, presente no solo en Chile sino en el resto de América Latina (Calderón, 2015; Del Río, 2015) bajo una dinámica global de mercantilización del territorio y sus usos. El acceso al suelo “sigue siendo el aspecto de la producción de vivienda donde más trabas encuentran; de hecho es el puntal de la lucha: sin terreno no hay vivienda. Sin un terreno bien localizado no hay derecho a la ciudad” (M. J. Castillo & Forray, 2014, p. 34).

A través de los anteriores subcapítulos de contextualización, hemos intentado realizar una aproximación histórica a la situación de tomas de tierra en el país, las políticas públicas de vivienda y las luchas de mujeres de sectores populares. En esta revisión, el énfasis se centró en el plano nacional, sin embargo, la siguiente sección se focalizará en la caracterización del espacio geográfico en el que se realizó la investigación.

3.2. Antofagasta y situación de campamentos

La noción “campamentos” comenzó a usarse mayoritariamente en los años setenta, diferenciándose de la noción de “poblaciones callampas” de los cincuenta y de las “tomas de tierras” de los años sesenta, pues agrupaban a aquellos comités de “los sin casa” (y los déficits de vivienda previos) y que luego fueron convirtiéndose en un movimiento de pobladores y pobladoras (López, 1974, citado en Hidalgo, 1999). En ese momento, el

término “campamento” haría alusión a su “fragilidad” y al mismo tiempo a su “carácter combativo” (Santamaría, 1973, citado en Hidalgo, 1999).

En este subcapítulo, nos centraremos en los campamentos del siglo XXI particularmente emplazados en la ciudad de Antofagasta. Estos conservan el nombre, pero bajo dinámicas diferenciadas a las del periodo histórico de la década de los setenta.

Dado que la investigación fue desarrollada en Antofagasta, este apartado se centrará en su caracterización, así como también en la revisión de algunos antecedentes históricos relacionados con esta ciudad y la ocupación de tierras. Así también mencionaremos algunas características socioespaciales diferenciadas de esta región, asociadas a la situación migratoria y, finalmente, intentaremos caracterizar de forma preliminar la situación de tomas de terreno y campamentos en Antofagasta.

3.2.1. Caracterización sociodemográfica actual y algunos otros antecedentes históricos de la ciudad

De acuerdo al último censo de población realizado en Chile en el año 2017 para rectificar los datos recogidos en el año 2012 en el primer gobierno de Sebastián Piñera – con fallas graves en su aplicación y estimaciones derivadas en un proceso judicial– (Molina, 2013), Chile cuenta con una población de 17.574.00 personas, la Región de Antofagasta alberga 607.534 personas y la comuna de Antofagasta, capital regional, 361.873 personas (Instituto Nacional de Estadísticas, INE, 2017).

La ciudad de Antofagasta está situada en el norte de Chile, en una zona geográfica emplazada entre el desierto de Atacama y el océano Pacífico. Actualmente, su economía se basa en la minería del cobre. No obstante, siempre ha estado vinculada a procesos de extracción de recursos naturales, incluso cuando aún no formaba parte del territorio chileno sino del territorio boliviano, tal como se discutía en apartados previos. En ese período (siglo XIX), la economía se centró en el guano, posteriormente en el salitre (momento en que su descubrimiento exacerbó el clima de guerra entre países vecinos) y, actualmente, su economía se concentra en la extracción de cobre. Antofagasta formó oficialmente parte de Chile en 1879, producto de la Guerra del Pacífico. No obstante, anterior a ese proceso y dada la cercanía geográfica siempre hubo población de Chile, indígena, afrodescendiente y campesina en faenas mineras bolivianas, en un territorio

agreste de compleja adaptación y de gran precarización y segregación social. Estas dinámicas laborales se reorganizan con la llegada de inversores ingleses en el periodo del salitre y la instauración de oficinas salitreras, un tipo de campamento minero, característico del norte de Chile. En estos espacios, se forjó la miseria pero también los grandes movimientos obreros del siglo XIX en Chile. El poeta chileno Baldomero Lillo en una conferencia dictada en 1908 en la Universidad de Chile, a pocas semanas de haber ocurrido la brutal matanza obrera del salitre en la “Escuela Santa María de Iquique”⁵⁸, describió su paso por estos lugares de la siguiente manera:

(...) el régimen patronal, la preponderancia del elemento extranjero y la nulidad de la acción gubernativa, la tierra del salitre, abrasada por el sol del trópico, es una hoguera voraz que consume las mejores energías (...). Sus diversos departamentos están distribuidos en tres grupos. El primero y más importante lo forman las maquinarias y demás instalaciones donde se elabora el salitre; el segundo lo componen las oficinas de la administración, casas de los jefes o empleados, pulpería, fondo y bodegas, el tercero es el campamento, o sea las construcciones destinadas para viviendas de los obreros (Lillo, 1968).

En este escenario, no sólo la lucha obrera fue significativa, sino también la emergencia de las primeras organizaciones –formales– de mujeres en Chile (López Dietz, 2010; T. Valdés & Weinstein, 1993) junto con la creación en 1907 de los Centros Femeninos “Belén de Sárraga”, a propósito de la visita de esta feminista anticlerical española, invitada por Teresa Flores y Emilio Recabarren del Partido Obrero Socialista (López Dietz, 2010), ya mencionada en otros apartados.

Estos centros tuvieron auge entre 1913 y 1915 y su propósito fue concienciar a las mujeres respecto de la opresión de la iglesia y la opresión masculina, así como incentivar la lucha social obrera. Lamentablemente hacia 1918 comenzaron a decaer probablemente

⁵⁸ La matanza de Santa María, ejecutada el 21 de diciembre de 1907 en Iquique, no fue la única ocurrida en el norte de Chile asociada a la lucha obrera. Cabe recordar la olvidada matanza acaecida en la “plaza Colón” de Antofagasta el 6 de febrero de 1906 –referida en apartados anteriores– y donde la principal demanda de los trabajadores del Ferrocarril Antofagasta-Bolivia fue extender a 30 minutos el horario de almuerzo. Este acontecimiento fue poco divulgado y solamente fue registrado en la Prensa Obrera, por ejemplo, en la prensa Femenina del diario *La Alborada* (Castillo, 2015).

por la decadencia del salitre⁵⁹ y la migración de quienes trabajaban allí hacia las ciudades, sumándose a la migración campo-ciudad (T. Valdés & Weinstein, 1993).

Frente a la crisis del salitre y el colapso de las compañías salitreras, hacia 1930 Antofagasta comenzó a albergar grupos obreros cesantes de la pampa. Algunos fueron acogidos en albergues gestionados por el Ministerio de Bienestar Social y otros formaron parte de las primeras ocupaciones de terreno en la ciudad, las que se convirtieron posteriormente en tres emblemáticas poblaciones, vigentes hasta la actualidad: “Oriente”, “Miramar” y “Favorecedora” (González Pizarro, 2001).

Paralelamente al declive del salitre e incluso antes de que su economía cesara, comenzó en 1915 la explotación de la minería del cobre en Chuquibambilla (Región de Antofagasta), que se mantiene en funcionamiento hasta la actualidad. Asimismo, fueron incorporándose otras compañías en la industria extractiva de minerales, jugando un papel fundamental en las economías del norte de Chile, a pesar de los altos costos a nivel social y ambiental debido a la extracción por desposesión, continuada en las lógicas neoextractivistas de América Latina (Lander, 2014).

Antofagasta, en un contexto de producción minera, es la segunda región después de Magallanes en recibir el mayor ingreso medio mensual de acuerdo a la Encuesta Suplementaria de Ingresos (ESI, 2018). No obstante, de acuerdo con datos de esta misma encuesta del año 2016, sugieren que Antofagasta presenta el mayor porcentaje de conmutación regional: un 14,4% de las personas ocupadas que trabaja en la Región de Antofagasta proviene de otras regiones (población flotante). Estos datos ayudarían a encubrir otras realidades que no necesariamente tienen relación con los altos índices de crecimiento y desarrollo de la región y que además se verían enfrentadas al alto costo de vida que esta región presenta. La ciudad se sitúa en la segunda posición después de Santiago de Chile, respecto a los elevados costos de vida (Centro de Estudios en Economía y Negocios, 2017).

De acuerdo a Valenzuela & Kowszyk (2017), la industria minera se ha visto involucrada en faltas éticas graves, asociadas a la subcontratación industrial y al daño

⁵⁹ El auge del salitre termina en 1930, debido al descubrimiento del salitre sintético y al contexto de crisis económica mundial provocada por la Depresión de 1929.

ambiental severo. Esta situación ha obligado a las compañías mineras a actuar para reducir la contaminación mediante proyectos de “responsabilidad empresarial” focalizados en el plano ambiental, cultural y urbano, como “Creo Antofagasta” (BHP Billiton-Escondida), “Calama Plus” (CODELCO) y “Somos Choapa” (Luksic-Pelambres).

Valenzuela & Kowszyk (2017) reportaron que frente al operar de estas compañías es necesario implementar una propuesta de Responsabilidad Social Empresarial basada en las “empresas 3 V” (Verás, Verde, Valorativa) y a su vez romper el vínculo paternalista con las comunidades, buscando alianzas desde el inicio de los proyectos sociales. Si bien es interesante la apuesta, en un contexto de explotación neoliberal con resabios coloniales este horizonte parece debilitarse. En este sentido, por ejemplo, poblaciones organizadas en Argentina contra la explotación minera han enfatizado en sus consignas: “Aquí no queremos su desarrollo sustentable” (Lepore, 2016). De esta manera, así como ya lo han señalado otros estudios (Van Treek & Yévenes Arévalo, 2015) este tipo de vinculación con las comunidades, independientemente del nombre que se le ponga, podría constituir un mecanismo de cooptación, donde se les incluye reconociendo sus necesidades pero aplacando conflictos; a la vez que se debilita la organización grupal en una movilización disciplinada en la que se reclama, negocia y acata. De esta forma, los grupos organizados ya no representarían una amenaza, permitiendo la estabilidad del orden en tanto cooptación informal, situación que de alguna manera se ha reflejado en el debilitamiento de algunos movimientos sociales medioambientales en Antofagasta –como el llamado “Este polvo te mata”– quienes han denunciado la contaminación de los residuos de minerales presentes en la ciudad.

La contaminación provocada por las empresas extractivas es una característica que oprime a los diversos territorios, y Antofagasta, como hemos esbozado previamente no es la excepción. Investigaciones locales recientes reportaron que las altas concentraciones de minerales como arsénico, cadmio, cobre, molibdeno, plomo y zinc no se producen a partir de la geología tradicional de la ciudad sino que son producto de contaminantes antropogénicos (Tapia et al., 2018).

3.2.2. Desplazamientos migratorios en Antofagasta

La historia de Antofagasta ha estado trazada por la extracción de recursos naturales y, consecuentemente, por la atracción de personas en función de la necesidad de mayor mano de obra. En las últimas décadas se ha dado una migración de personas procedentes de países vecinos afectados por crisis económicas políticas y sociales, quienes se han visto atraídas por la bonanza y estabilidad de esta región (Méndez Caro, Cárdenas, Gómez & Yáñez, 2012) o han llegado a ésta a propósito de desplazamientos forzados, por ejemplo, en el caso de personas provenientes de Colombia y, particularmente, personas afrodescendientes, donde sus trayectorias migratorias enfrentan, además, discursos políticos y sociales de racialización, sexualización y control migratorio tanto en los lugares de origen como en los de destino (Echeverri, 2016; Stang & Stefoni, 2016).

Respecto al marco legal migratorio en Chile, es preciso señalar que el país aún no cuenta con una ley migratoria propiamente dicha, sino que su marco legal se basa en el Decreto Ley 1094 de 1975, promulgado durante la dictadura cívico-militar de Pinochet en un escenario de doctrina de seguridad nacional basada en la amenaza, la amplia discrecionalidad y un fuerte control de las fronteras, convirtiéndose en la normativa más antigua de Sudamérica (Sandoval, 2016). En los últimos años, ha habido varios intentos desde la sociedad civil para promover un proyecto de ley migratoria que reivindique los derechos de quienes migran. Un ejemplo de ello ha sido el Movimiento de Acción Migrante (Morales, 2016). No obstante, estos proyectos no han logrado ser discutidos en profundidad y resueltos en el parlamento y más bien se han quedado sin respuestas. Si bien es cierto que en el anterior Gobierno de Michel Bachelet se dio prioridad a un nuevo proyecto de Ley migratoria, éste no logró ser aprobado en su mandato. Recientemente en el segundo periodo de Sebastián Piñera, en pleno escenario de pandemia, se ha impulsado la discusión de un proyecto de Ley de migraciones y extranjería —que se mantenía estancado en el Congreso desde el año 2018— situación que ha sido cuestionada por comunidades y agrupaciones migrantes y pro-migrantes dada la repentina decisión del gobierno de dar prioridad a esta discusión en un escenario complejo de emergencia socio-sanitaria⁶⁰.

⁶⁰ Así lo reportó Tomás González en el Diario Uchile (5-05-2020). Titular: ¿Para qué legislar rápido y mal? Organizaciones exigen freno a la Ley de Migraciones. Enlace: <https://radio.uchile.cl/2020/05/05/para-que-legislar-rapido-y-mal-organizaciones-exigen-freno-a-la-ley-de-migraciones/>

De acuerdo a datos del Anuario Estadístico del Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM, 2016) la población migrante en Chile es de 411.000 migrantes, correspondiente al 2,3% de la población chilena, lo que le ubica por debajo del promedio mundial de recepción de migrantes. Al año 2014, los países con mayor presencia en Chile fueron Perú (31,7%), Argentina (16,3%), Bolivia (8,8%) y Colombia (6,1%) (DEM, 2016). No obstante, entre el período 2005 y 2016, las comunidades que recibieron mayor porcentaje de permanencias definitivas fueron Perú (38%), Bolivia (13,5%) y Colombia (13%) (C. Silva & Ballesteros, 2017).

A nivel regional, Antofagasta se sitúa como la segunda región con mayor número de migrantes, después de Santiago de Chile, y es la que tiene mayor porcentaje de migrantes en relación con su población, equivalente a un 11,9%. Los países con residencia definitiva con mayor porcentaje de población son Bolivia (41,7%), Colombia (27%) y Perú (21,9%) y el porcentaje de mujeres es mayor que el de los hombres (SEGPRES, 2018), lo que advertiría de procesos globales de feminización de la migración.

3.2.3. Configuración de campamentos en la ciudad de Antofagasta

Algunas investigaciones sugieren que en la actualidad Chile se encuentra en un período de “tomas latentes”: “Aunque cuentan con instrumentos de acceso al suelo como el subsidio de localización, los pobladores siguen pensando que la toma puede utilizarse para negociar terrenos y se instala como medio indirecto de presión” (M. J. Castillo & Forray, 2014, p. 52).

En este contexto descrito por M. J. Castillo & Forray (2014), Antofagasta comparte algunas de estas características, pero aporta otras que le diferencian, sobre todo en relación con la presencia de personas migrantes que habitan estos espacios, lo que complejiza el escenario. Si bien las *tomas de terreno* de Antofagasta no están compuestas solamente por población migrante, un número significativo de esta población se encuentra viviendo en estos espacios debido al alto costo de vida de la ciudad y los elevados precios de alquiler en una de las ciudades más caras del país (INE, 2016). La Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN, 2015) reportó que en la Región de Antofagasta el 33,8% de la población migrante vive hacinada (más de 2,5 personas por dormitorio) convirtiéndose en la región del país con el mayor nivel de hacinamiento.

De acuerdo con información del Catastro Nacional de Campamentos realizado por el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) durante el año 2019, Chile cuenta con 802 campamentos en los que viven aproximadamente 47.050 familias. Siguiendo este catastro, Antofagasta se ubicaría a nivel nacional como la segunda región con mayor cantidad de hogares en campamentos. Asimismo, se catastraron un total de 79 campamentos en la región con 7.641 hogares aproximadamente. Se observó un aumento de campamentos desde el año 2011 de 51 campamentos (pasando de 28 a 79 campamentos). La comuna con mayor cantidad de campamentos y hogares es la comuna de Antofagasta, lugar donde se desarrolló la investigación. Es decir, 63 campamentos con aproximadamente 5.581 hogares (Ministerio de Vivienda y Urbanismo-MINVU, 2020).

Siguiendo la caracterización de Techo-Chile (2015), las familias que viven en campamentos, no cuentan con los servicios básicos. De esta manera, en la región el 79,4% no cuenta con acceso a red de agua potable, el 91,2% no tiene acceso formal a electricidad y un 93,7% de las viviendas no tiene alcantarillado (Techo-Chile, 2015). En este contexto el Gobierno Regional de Antofagasta (GORE) impulsó un Plan de Superación de Campamentos a partir un catastro realizado el año 2015.

Datos de la Fundación para la Superación de la Pobreza (FUSUPO, 2017), basados en el análisis de fuentes secundarias (Catastro GORE, 2015 y CASEN, 2015), reportaron que el 59,2% de las jefaturas de hogar que vive en campamentos es de origen migrante – aunque estimaciones internas sugerirían cerca de un 80%–, entre ellas personas provenientes de Colombia (22,5%), Perú (18%) y Bolivia (15, 2%). De acuerdo a Rojas & Silva (2016), una de las dimensiones preponderantes en la explicación de la pobreza multidimensional entre las personas migrantes residentes en Chile, ha sido precisamente la habitacional.

La situación habitacional en Antofagasta es compleja y, a diferencia de experiencias de *tomas de terreno* descritas en Chile entre los años setenta y ochenta, en un clima de gran efervescencia social y política, los campamentos en Antofagasta, dada la crisis de representación política actual, tienen poca o nula relación con partidos políticos. Sin embargo, estarían sostenidos por grupos de base y, en el caso de Antofagasta, principalmente por mujeres migrantes, que recuerdan los procesos de diáspora también vividos en periodos previos asociados a *tomas de tierra*.

Por otro lado, se observa la presencia de la Iglesia Católica a través de fundaciones y organismos universitarios asociados a ésta. En los últimos años y de forma paulatina, la Iglesia Evangélica también se ha ido posicionado con una fuerte presencia en los territorios. Por otro lado, colectivos autogestionados, organizaciones sociales y ONG's también han tenido presencia en estos espacios.

Este trabajo de investigación se centrará en el espacio geográfico identificado como macrocampamento “Los Arenales” (figura 4), que con 10 hectáreas aproximadamente, está emplazado en la zona norte de la ciudad con viviendas de autoconstrucción instaladas a las orillas del cerro, en su parte alta, y en colindancia con poblaciones (barrios) de urbanización formal, principalmente en la parte baja –aunque sería preciso señalar que estas poblaciones se ubican alrededor del campamento– y que corresponden a viviendas sociales.

Figura 4

Fotografía aérea macrocampamento “Los Arenales”



Nota. Imagen compartida por el equipo técnico del Proyecto SDI (Know your city). “Los Arenales”.

Este macrocampamento cuenta con varios minicampamentos agrupados en tres subcampamentos respectivamente de acuerdo a la caracterización realizada por Techo-Chile a través de un “monitor de campamentos” (Techo-Chile, 2018): el campamento “Eulogio Gordo Moneo” fue fundado en 2003 y cuenta con 120 familias aproximadamente; el campamento “Los Arenales” fundado en 2013 y donde habitan alrededor de 860 familias y el campamento “Un nuevo Amanecer Latino” fundado en 2015 y que alberga 60 familias aproximadamente. De acuerdo a referencias de las vocerías del macrocampamento, éste cuenta con 14 comités de vivienda, organizados en distintos campamentos en un territorio que alberga aproximadamente a 1700 familias⁶¹. Cabe señalar, que durante el 2017 el Macrocampamento “Los Arenales” fue uno de los lugares que visitó la Relatora Especial de la ONU sobre Vivienda Adecuada, Leilani Farha, quien emitió un informe sobre el derecho a la vivienda en el país, en el que advirtió de la perversa relación existente entre el mercado privado (enfoque de adquisición de viviendas) y la segregación de los grupos vulnerabilizados, poniendo énfasis en las violencias históricas vividas por la población indígena y actualmente por grupos migrantes (Farha, 2017).

⁶¹ Capítulo 10, Corporación Ciudad Común. Entrevista a Elizabeth Andrade Huaranga, vocera del movimiento *Vivienda Digna* y la agrupación *Rompiendo Barreras* del macrocampamento “Los Arenales”. Enlace: <https://www.ciudadcomun.org/podcast/2020/5/20/captulo-10-el-macro-campamento-los-arenales-de-antofagasta>

4. ESCENARIO METODOLÓGICO

Figura 5

Collage 4



Nota. Collage en re-memoración de las movilizaciones en Chile y el *estar* de Violeta Parra. *Malicha* (Otoño/primavera, 2018)

4.1. Posicionalidad(es), posicionamientos epistemológicos y propuestas metodológicas

“La fiebre, el sarpullido y la náusea pueden ser útiles para desarrollar una apariencia adecuada de los conocimientos situados”

Testigo_Modesto@segundo_Milenio (Haraway, 2004, p. 57)

Me corpolugarizo como *sentipensante* feminista, antirracista y anticolonial. Psicóloga social crítica, pero de aquellas que problematizan e intentan quebrar los amarres disciplinares, también profesora universitaria de oficio. Investigo migraciones y colonialidad desde España y Cataluña, un lugar privilegiado, pero que he sentido como contradictorio y muchas veces incómodo, considerando las heridas históricas asociadas al colonialismo y las relaciones de opresión que aún se reproducen en la geopolítica de estos espacios.

He transitado por espacios universitarios como docente e investigadora, pero también por organizaciones sociales, lo que siempre me ha ubicado en un lugar incómodo, ni de aquí ni de allá totalmente. Creo que este tránsito genera desconfianza, la que he percibido y que me genera malestares que no siempre logro identificar y resignificar adecuadamente. Mis distintos lugares se han puesto en juego en este proceso y, en éste, nuevamente he reconocido subjetivaciones que me ubican como “intrusa, doble espía, quien aquí no sabe de esto, feminista, poco ética, muy cercana” o “no auténticamente feminista, hetero cis, muy institucional” o “humana, cercana, humilde, creativa, compañera, hermana, amiga”. De cierta forma también hablo desde una *corpolugaridad* “sobrante”, aunque en mi caso, con el privilegio de poder comer y dormir en una cama todos los días sin pensar que me van a desalojar, sin que mi vida esté inminentemente en peligro de muerte, con un cuerpo que pasa inadvertido y no invisibilizado la mayoría de las veces, y tantos otros que quizá ni siquiera he percibido aún como el que percibo mientras escribo, que es poder escribir. Lo observo por un lado como privilegio, negado históricamente a “mi gente” y a la vez como una contradicción de acuerdo con la imposición de ésta sobre otras formas de comunicación como la oralidad, la que resiste y tensiona la escritura.

Volviendo a la localización, lugar de enunciación, habla o posicionalidad, me agrada la posición de intrusa y espía, ahora que lo he podido elaborar un poco y escribir,

es decir, una espía feminista antirracista y anticolonial. Entonces me apropio del lugar de intrusa en espacios hegemónicos y dialogo con los lugares de analfabeta, campesina y bastarda, en un proceso constante de descolonización. Curiosa de investigar, pero con un profundo respeto y responsabilidad en el acto de curiosear, donde también se ponga en práctica la cura, como segunda acepción de la palabra curiosear, el cuidado propio y colectivo, una de las partes más difíciles y urgentes.

En esta investigación me sitúo desde una revisión crítica de las epistemologías feministas y teoría crítica de América Latina, en diálogo con epistemes/prácticas descolonizadoras y un feminismo descolonial y antirracista. Asimismo, en este trabajo intento poner en diálogo algunas “disciplinas” como la psicología social crítica, o al menos una parte de ella, y la geografía (s) política (s) y feminista (s), en un ejercicio más bien de indisciplina frente a la colonialidad de la ciencia y la fragmentación de conocimientos, al mismo tiempo que intento problematizar la ciencia eurocéntrica como único saber oficial y legítimo.

Partiré recogiendo algunos debates que considero importantes dentro de la epistemología feminista clásica para luego situar el debate en perspectivas feministas antirracistas y descoloniales en Abya Yala, las que articulan un marco teórico-metodológico para la investigación y acción. Este considera principalmente autoras antirracistas quienes han realizado contribuciones en los procesos de descolonización del pensamiento y que me han inspirado para repensar y sentir los procesos devenidos en el trabajo investigativo, construyendo desde sus interpelaciones no solo una voz individual sino en conexión con luchas comunes. Por ello en sintonía con Fabbri (2018), tomo la decisión de hablar en primera persona del plural no para borrar un posicionamiento individual en el texto sino para comunicar un lugar de habla que, con certeza, es compartido por otros grupos. En algunos momentos, no obstante, adoptaré el singular, precisamente para visibilizar narrativas de singularización en conexión con lo grupal o donde se vuelve mayormente conflictiva la noción de lo común.

En los siguientes párrafos iniciaremos una revisión teórico-epistemológica, la que sustenta el marco metodológico que se compartirá posteriormente. Su organización sigue un patrón de “transposiciones”. Concepto propuesto por Rosi Braidotti (2009) y que decido apropiármelo (en su inspiración musical y no biológica) para advertir, siguiendo

a la autora, de las variaciones y cambios de escala de la musicalidad de este texto, en tanto esquema discontinuo pero armonioso.

Se crea así una especie de espacio intermedio de zig-zag y cruce: no lineal pero tampoco caótico; nómada y sin embargo, responsable y comprometido; creativo, pero también cognitivamente válido; discursivo y también materialmente corporizado en el conjunto: es coherente sin caer en la racionalidad instrumental (Braidotti, 2009, p. 20).

De forma similar, serán compartidas las experiencias y relatos de quienes participaron y colaboraron en esta investigación. Donde mi voz también estará presente intentando asumir una posición de testigo modesto corporizado (Haraway, 2004) –lo que desarrollaré en los siguientes párrafos– articulada con una narrativa personal crítica (Denzin, 2017; Richardson & Adams, 2017) o de *escrivivencias* así como lo ha llamado Conceção Evaristo (H. Silva, 2009). Forma de escritura que ya ha aparecido en parte del marco conceptual. Todo esto ante el deseo de construir espacios de investigación descolonial sustentadas en experiencias de co-laborar (Leyva & Speed, 2018).

4.1.1. Preámbulo

Una de las discusiones probablemente más interesantes dentro del campo de las epistemologías feministas ha advertido sobre los criterios de objetividad dentro de los trabajos de investigación, además de denunciar la manera hegemónica de hacer ciencia en la que se ensalzan criterios de objetividad y neutralidad y donde las mujeres han sido excluidas sistemáticamente como sujetas o agentes de conocimiento en una ciencia e historia escrita por hombres blancos, occidentales y burgueses, como apuntaba Sandra Harding ya en 1987. Harding (1993, 1998) propuso rectificar el androcentrismo de los estudios tradicionales y junto con otras autoras como Dorothy Smith y Nancy Hartsock en los años sesenta del siglo XX, propuso la Teoría del punto de vista en tanto “Ciencia Sucesora” (Blazquez, 2012; García Dauder, 2003; Guil, 2016; Harding, 2012). Harding según García Dauder (2003), introdujo la noción de “objetividad fuerte” la que debe rescatar “la posición de los grupos marginalizados como punto de partida privilegiado para la producción de conocimiento por su capacidad para visibilizar, y por tanto, cuestionar y eliminar valores sexistas, racistas, etc. invisibilizados desde perspectivas de grupos dominantes” (García Dauder, 2003, p. 49). Esta perspectiva ha sido criticada por

naturalizar lugares y posiciones de sujeto binarios. En relación con esto, en 1986 (texto traducido al castellano en 1993) Harding advertía:

La estructura de un cuerpo de mujer es diferente a la estructura del cuerpo de un hombre. Queremos por tanto, conocer las implicaciones de esa configuración corpórea diversa sobre las relaciones sociales y la vida intelectual. Menstruación, penetración vaginal, prácticas sexuales lésbicas, parto, amamantamiento y menopausia son experiencias sexuales que los hombres no pueden tener” (Harding, 1993, p. 25).

No obstante esto, y al calor de los debates en torno a las epistemologías feministas, Harding ha realizado relecturas de su propuesta y contra argumentaciones en torno a las controversias que ha generado la Teoría del punto de vista feminista. Estas ideas han sido desarrolladas en un artículo publicado en inglés originalmente en el año 2004. En este texto matiza la rigidez de los binarismos de género descritos en un primer momento y señala que la “Teoría del punto de vista afirma que algunos tipos de ubicación social y de luchas políticas impulsan el desarrollo del conocimiento opuesto a la visión dominante que afirma que la política y la posición en relación con la situación local sólo bloquean la indagación científica” (Harding, 2012, p. 41).

Así, de acuerdo a Blazquez (2012), la Teoría del punto de vista feminista ha mutado hacia una dirección pluralista de reconocimiento de multiplicidades y puntos de vista situados. No obstante, convive con aquellas perspectivas pragmáticas del punto de vista las que sostienen una convergencia con feminismos empiristas. Harding (2015) en sus últimos trabajos ha enfatizado en el entrecruzamiento entre objetividad y diversidad reconociendo que estos no son antagónicos antes bien se apoyan mutuamente, donde la diversidad no tendría por qué ser una amenaza para la actividad científica.

Más allá de las controversias, Harding ha revolucionado las filosofías de la ciencia convencionales y como ella sugiere “las filosofías feministas de la ciencia representan una cruzada contra la *visión desde ninguna parte*” (Harding, 2012, p. 42). Esto representa desafíos éticos y políticos en nuestros procesos de investigación; aprendizajes y desaprendizajes de resabios epistemológicos de la ciencia colonial/patriarcal; deslocalizaciones y localizaciones, en un proceso *difractado* de producción científica tal como ha señalado Haraway con quien conversaré en los párrafos siguientes.

A propósito de la crítica a “la visión desde ninguna parte” planteada por Harding, Haraway ha sido foco de cuestionamientos en esta línea, en tanto se le acusa de relativista y se cuestiona su defensa de un conocimiento parcial y *difractivo*. Sin embargo, estas críticas probablemente den cuenta de una vaga comprensión de su propuesta la que sigue derroteros similares a Harding, tanto en el ámbito de la posicionalidad como en su propuesta de *reflexividad* y la crítica a la racionalidad instrumental de la ciencia. Haraway (2004) advirtió que si bien Harding está de acuerdo con Steve Woolgar en que la *reflexividad* es una virtud que “el testigo modesto” necesita cultivar para los procesos de *objetividad fuerte*: “su sentido de la reflexividad está más cerca de mi noción de difracción y de las intervenciones modestas de Heath, que de la rigurosa resistencia de Woolgar a hacer vindicaciones de un conocimiento fuerte” (Haraway, 2004, p. 55). Para Haraway (2004) la *difracción*, podría ser una metáfora más útil que la *reflexividad* dentro del conocimiento tecnocientífico, en tanto producto de modelos de diferencia e interferencias. Así concuerda, pero se aleja de Harding, en relación a su propuesta de localización.

La localización no consiste en una lista de adjetivos o una asignación de etiquetas como raza, sexo o clase. La localización no es la concreción de la abstracción de la contextualización. La localización es el juego –siempre finito, parcial y cargado– entre delantero y trasero, texto y contexto, que constituye la investigación crítica. Pero sobre todo, la localización no es transparente, ni evidente (...) es parcial en el sentido de darse para algunos mundos y no otros. No hay modo de soslayar este criterio que contamina la objetividad fuerte (Haraway, 2004, p. 56).

Las propuestas de la socióloga estadounidense Susan Leigh Star comentadas por Haraway (2004) abordan la noción de posicionamiento y perspectiva parcial. La autora se pregunta por los tipos de testigos posibles y privilegia a quienes padecen el trauma de no encajar con la norma, lo que les otorga un tipo de transparencia o invisibilidad oximóricamente opaca; exiliada de ser limpia y clara, busca así saber si esta invisibilidad conduce a un testigo modesto mejor. Aquel testigo que emerge en la multiplicidad pero en constante peligro de ser reducido a una categoría o identidad estática, estandarizada (Haraway, 2004).

Estar fuera de la norma permitiría entonces el privilegio de una perspectiva parcial (H. Torres, 2016) o “privilegio epistémico” así como lo ha denominado Patricia Hill Collins (Curiel, 2014). Haraway, por tanto, más allá de evitar un lugar de enunciación, nos invita a localizarnos, mas no desde la rigidez de un lugar sino desde la multiplicidad y la parcialidad, encontrándonos con aquellas incomodidades que nos permiten un conocimiento situado, también responsable; escenario epistemológico del que me siento más cerca y seducida –sobre todo cuando estos planteamientos se conectan con la propuesta conceptual de Hill Collins–. Como ya hace tiempo planteaba Haraway (Haraway, 1995) en *Ciencia, Cyborgs y mujeres*, relativismo y totalización son ambos “trucos divinos” o mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia, al prometer una visión desde todos lados y, finalmente, desde ningún lugar.

Tampoco queremos teorizar el mundo y, mucho menos, actuar sobre él en términos de Sistema Global, pero necesitamos un circuito universal de conexiones incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro (Haraway, 1995).

De acuerdo a la lectura de Helen Torres sobre Haraway, ésta propone una visión encarnada y activa en lugar del ojo que todo lo ve, propio del “truco divino”, así el asumir una posición de sujeto refuerza la responsabilidad de las traducciones de la realidad que haga quien investigue (H. Torres, 2018).

De esta forma Haraway (2004) propone como metáfora/figuración la de un “testigo modesto más corporal”; desviado y casi opaco ópticamente, en contraposición al “testigo modesto viril” de la ciencia moderna neutral de hombres blancos. Una ciencia encarnada invita a reconocer las múltiples estructuras de narración posibles: “cambiar los relatos, en un sentido tanto semiótico como material, es una intervención modesta que merece la pena” (Haraway, 2004, p. 63).

Por otro lado, aunque suene paradójico me apropio también de la figuración propuesta por Haraway de los inapropiados/inapropiables –concepto abordado por Trinh

T. Minh-ha y presentado en otros textos de Haraway como cyborgs—, como clave y herramienta de conocimiento difractado. Ser un “otrx inapropiadx/ble” significaría estar en una relación crítica, deconstructiva y difractada más que refractada; estar desubicado en los mapas disponibles pero tampoco es quedar anquilosado en la diferencia, es más bien pensar en otras geometrías para observar la diferencia ya sea entre humanos o no humanos, sin recurrir a la protección paternalista y colonialista; un lugar construido sobre modelos de interferencias (Haraway, 1999).

La propuesta crítica de Haraway, permite construir puentes con otras perspectivas como los feminismos negros de Estados Unidos y las problematizaciones epistemológicas de Patricia Hill Collins. Esta autora, a su vez, se conecta de cerca con las propuestas de afro feminismos de América Latina como las desarrolladas en Brasil por Lélia González⁶² quien inicia en este apartado epistemológico un diálogo sobre descolonización, articulado con otras autoras de América Latina que, como señalé, han inspirado *sentipensares*⁶³ bajo otras formas de hacer investigación.

Algunas de estas autoras —con el riesgo de dejar fuera muchas otras al nombrar aquí solo algunas— han sido Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga y activista nacida en Bolivia de origen aymara, autodefinida como *sochóloga* (mezcla entre socióloga y chola) o *birchola* (mezcla entre birlocha y chola), miembro del *Colectivx Ch`ixi*⁶⁴, Helen Torres, socióloga, educadora, escritora y traductora nacida en Uruguay (criada en Argentina), quien se autodefine como *euraka* (sudamericana residente en Europa)⁶⁵ y el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS)⁶⁶, conformado por pensadoras y activistas feministas críticas. Como señalé estas pensadoras se

⁶² A quien conocí mediante lecturas de Djamila Ribeiro (durante una pequeña estancia en Niterói, Brasil en el Grupo Ethos, de Geografía política, género y sexualidades, coordinado por el profesor Ivaldo Lima) filósofa y activista de feminismos negros en Brasil. Uno de sus libros recientes se titula: *¿Quem tem medo do feminismo negro?* (2018).

⁶³ Concepto utilizado por pescadores y pescadoras de la costa colombiana que, por ejemplo, Orlando Fals Borda incorpora en sus trabajos para abordar el “pensar sintiendo”. Así también lo ha sugerido Eduardo Galeano, al interpretarlo como el enlace entre corazón y razón y otros autores como Arturo Escobar, lo refieren en tanto sentipensar con la tierra. Asimismo, en una figura similar Silvia Rivera Cusicanqui, enuncia el pensar desde el Chuyma (corazón), forma que también se ha descrito por habitantes aymara de la localidad de Isluga (Chile) en tanto corazón del espacio (taypi/chuyma) y la relación con nuestra corporalidad, a propósito de recopilaciones realizadas por Juan Angel Aedo y Vivian Gavilán.

⁶⁴ Visitar *Colectivx Ch`ixi* en la página web: <http://colectivachixi.blogspot.com>

⁶⁵ Es parte de *La Sudaka coaching kuir*, una red afectivo-política. Algunos de sus trabajos se encuentran en el siguiente enlace: <https://helenatorres.wordpress.com>

⁶⁶ Sus proyectos de formación y biblioteca virtual pueden visitarse en el siguiente enlace: <https://glefas.org/>

configuran en una inspiración para este trabajo, así como la multiplicidad de voces que emergen de sus textos, los que ya no son sólo textos, sino que experiencias en relación, las que también he podido conocer mediante sus relatos⁶⁷. Las interpelaciones de sus propuestas movilizan esta escritura y proceso de investigación como testigo modesto corporal en que me encuentro/re-encuentro/desencuentro, con otras inspiraciones en constante construcción.

4.1.2. Texturizando algunos debates epistemológicos desde Abya Yala

Previamente mencionábamos la articulación entre Haraway y Patricia Hill Collins y los feminismos negros de Estados Unidos. En esta coyuntura, Jabardo (2012) sugiere que Hill Collins nos permite imaginar esas otras geometrías descritas por Haraway, pues releva la articulación más allá de identidades comunes o un individualismo liberal y nos advierte que la parcialidad y no la universalidad es la condición para hacerse escuchar.

Hill Collins (2012) desenvuelve una propuesta epistémica alternativa, la que enfatiza en la heterogeneidad de un punto de vista grupal.

(...) no existe un punto de vista homogéneo de la *mujer* negra. No hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las “normales”, normativas y por tanto auténticas (...) sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las *mujeres* negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes (Hill Collins, 2012, pp. 111-112).

Hill Collins (2012), si bien habla de opresiones lo hace en términos de matriz de dominación e interseccionalidad y se aleja de una identidad monolítica, lo que mantiene activo el debate sobre lo identitario a nivel epistemológico y en el campo de movimientos sociales. Así también interpela sobre la revisión del concepto de interseccionalidad. Este debate es recogido, por ejemplo, por Ochy Curiel (2014) desde feminismos descoloniales, argumentando que es necesario diferenciar la matriz de dominación de Hills Collins, o la

⁶⁷ Cabe también mencionar las interpelaciones del Kolectivo Mapuche feminista Rangiñtulewfü (“Entre Ríos”) y sus propuestas artístico-políticas.

consustancialidad de opresiones de María Lugones, de una interseccionalidad entendida como perspectiva.

(...) [la interseccionalidad como perspectiva] es una propuesta liberal y moderna, aunque haya sido propuesta por una afroamericana (...). Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea (Curiel, 2014, p. 54).

Asimismo Curiel, como también lo han expuesto otras autoras (Méndez Caro, 2015; Walsh, 2008, 2012, 2009), critica el multiculturalismo liberal, que podría estar vinculado a la interseccionalidad.

Por otro lado, Akotirene (2019) si bien ha defendido la riqueza epistémica del concepto de interseccionalidad, advierte que éste está en disputa académica. Es crítica de la denominación de “feminismo interseccional”, al igual que Curiel (2014), pues cree que ésta se apropia del territorio discursivo negro, desplazando el paradigma afrocéntrico, en un escenario en que el neoliberalismo usufructúa a partir de él.

Siguiendo esta línea de discusión, Djamila Ribeiro (2019) ha argumentado que la interseccionalidad es una mirada importante para profundizar los análisis y romper la tentación de universalidad, aunque señala que ésta operaría principalmente en el plano de los derechos, teniendo alcances diferentes en la esfera cultural. Ribeiro (2019) posiciona el debate identitario, enfrentando a quienes les acusan de “aficionadas por políticas identitarias”, señalando que “el objetivo principal al confrontarnos a la norma no es meramente hablar de identidades, sino develar el uso que las instituciones hacen de las identidades para oprimir o privilegiar”⁶⁸ (Ribeiro, 2019, pp. 30-31). Linda Alcoff, filósofa panameña con quien dialoga Ribeiro en este punto, ha sugerido la necesidad de la descolonización epistemológica de las identidades pues algunas han sido históricamente

⁶⁸ Cita original: “O objetivo principal ao confrontarmos a norma não é meramente falar de identidades, mas develar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar” (Ribeiro, 2019, p.30-31).

silenciadas y desautorizadas mientras que otras han sido fortalecidas (Alcoff, 2016, citado en Ribeiro, 2019).

Aura Cumes (2018), desde una perspectiva similar, ha planteado la importancia del posicionamiento identitario; una identidad política, más que una identidad biológica, rígida e invariable. También advirtió de la responsabilidad de crear epistemologías en contacto con nuestras realidades y, en sintonía con los estudios subalternos, criticar los amarres coloniales. Así tanto Cumes (2018) como Ribeiro (2019) enfatizan en la identidad como experiencia de localización de la mano de la coyuntura de movimientos identitarios, reconociendo y problematizando los lugares de subalternidad.

Las miradas revisadas actualizan una crítica a la homogenización y naturalización de un solo lugar de opresión de las mujeres y su vinculación a un patriarcado universal⁶⁹. Esta discusión, no es nueva y ya en los años ochentas, Lélia González en Brasil, cuestionaba la presencia de un “feminismo blanco” que excluía las acciones de mujeres negras e indígenas. Defendió, así, la descolonización del movimiento feminista en Brasil acuñando la expresión de *Feminismo Afrolatinoamericano* y propuso el aforismo de *Améfricanidade* (Amefricanidad) (Cardoso, 2012; L. Santos, 2013). El concepto/figuración de *Améfricanidade* (González, 1988) surgió en una esfera de articulación entre la diáspora negra y el exterminio de la población indígena de Abya-Yala. Su propuesta conceptual representa una propuesta epistemológica pues el punto de vista de la *Améfricanidade* (Amefricanidad) propone un diálogo entre racismo, colonialismo, imperialismo y sus efectos (González, 1988a, citado en Cardoso, 2012). Cardoso (2014) identifica en González una aproximación teórico-epistémica en torno a la colonialidad así como las presentes en las discusiones de *Colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano y *Colonialidad del género* acuñada por María Lugones. Algunos de los puntos de encuentro que podríamos identificar se sitúan en la crítica a los procesos de colonización, y respecto a la colonialidad del poder (Quijano, 2000), a la instauración de la “raza” (procesos de racialización) como un sistema de clasificación

⁶⁹ Para continuar con este debate es fundamental, como lo han sugerido varias autoras vinculadas al feminismo decolonial como María Lugones (2008) y Yuderlys Espinosa (2017), revisar la investigación desarrollada por la autora nigeriana Oyéronké Oyewúmi (2017) en “La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género”. En esta obra Oyewúmi critica la noción de mujer y género, categorías que, de acuerdo con la autora, han sido invenciones e imposiciones de un Estado colonial patriarcal. Es interesante también la problematización que desarrolla en torno al concepto “madre”, alejado de los mandatos y normativa de género moderno-colonial.

social, dominación, explotación y expansión capitalista. En relación a la colonialidad del género (Lugones, 2014), probablemente la coincidencia analítica se encuentre en el reconocimiento de la diferencia colonial, avizorada por González a través de la *amefricanidade* y la problematización de las nociones de “ser mujer negra e indígena”, sostenida en lo que actualmente Lugones (2008, 2014) ha teorizado como la introducción colonial del concepto moderno de género. González, advirtió también de la matriz de “descolonización del saber” en la producción de conocimientos. Cuestiona la insuficiencia de las categorías analíticas dentro de las ciencias sociales para explicar la realidad de mujeres negras, centrada hasta ese momento, principalmente en una perspectiva socio-económica (Cardoso, 2014). Así, González, se resistió a la producción epistemológica del pensamiento moderno occidental (en su versión “blanca”, heteronormada) el que ha invisibilizado otras experiencias de conocimiento y realiza una contrapropuesta frente a los modos hegemónicos y universalistas de pensamiento moderno/colonial (Cardoso, 2012).

Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría de Améfricanidade (Améfricanidad) incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas), que es afrocentrada (...) una *unidad específica*, históricamente forjada en el interior de diferentes sociedades que se formaron en una determinada parte del mundo (González, 1988, pp. 76-77).

Por otro lado, en sintonía con la propuesta de Lélia González, Silvia Rivera Cusicanqui ha realizado reflexiones sobre el *colonialismo interno*, concepto que advierte fue acuñado por el mexicano Pablo González Casanovas en 1969, antecediendo los debates sobre colonialidad del poder propuestos por Quijano y Mignolo (Rivera Cusicanqui, 2010e, 2010b). El *colonialismo interno* aplicado a sociedades andinas se sustenta en cómo el colonialismo español instala la ficción de lo subhumano en los pueblos colonizados, lo que supondría un quiebre social y mental bajo una estructura política de un sistema de dominación que configura y reproduce violencias, segregaciones y “colonización de las almas” (Rivera Cusicanqui, 2010e, 2010b).

Rivera Cusicanqui sustenta una propuesta epistémica inspirada en las trayectorias de pueblos andinos (Rivera Cusicanqui, 2010e, 2010b) y se posiciona críticamente respecto de los procesos de colonialismo.

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 62).

Rivera Cusicanqui (2010a) ha llevado la crítica postcolonial a la producción de otras epistemologías y a la vez orienta respecto de las prácticas descolonizadoras las que, a su vez, podríamos llevar en este contexto a un plano metodológico. Torres (2018) comenta textos orales de Rivera Cusicanqui y se interroga sobre las prácticas de visualización e invita a repensar “¿Qué otros poderes sensoriales deseamos cultivar además de la visión?”. En este relato comparte una cita que rescató de una presentación de Rivera Cusicanqui: “*El jaqin parlaña* (hablar como la gente, “desde abajo”), [que] consiste en escuchar para hablar, saber lo que se habla y refrendar las palabras con los actos”. Su episteme releva por esta vez a la “escucha”, pero también a mi entender, un sentido de contemplación donde se da un diálogo no necesariamente mediado por palabras, o al menos, por las palabras que conocemos y sobre todo nos interpela en relación con nuestros actos y quehaceres.

En algunas entrevistas⁷⁰ Silvia Rivera Cusicanqui ha compartido sus impresiones respecto a las prácticas de investigación. En estas ha sugerido una mirada periférica, la que refiere a una *percepción corporal* que envuelve un estado de alerta o lo que ha llamado *atención creativa* e invita a averiguar “la conexión metafórica entre temas de investigación y experiencia vivida” (Rivera Cusicanqui, 2017, párr. 5). En cierta medida Rivera Cusicanqui, también conquista con una propuesta afectada de conocimiento

⁷⁰ Diálogo en profundidad dispuesto en la página web de la *Revista Anfibia* de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Entrevista realizada por la feminista argentina y doctora en Ciencias Sociales Verónica Gago, acompañada por fotografías de Silvia Gabarrot.

corporal situado, pero desde la reivindicación de un lenguaje borrado e invisibilizado pero que se niega a desaparecer.

Su invitación epistémico-metodológica se articula a través de lo que ha denominado lo *ch'ixi*⁷¹, en aymara abigarrado⁷² o manchado, o un tipo de tonalidad gris vista a la distancia provocada por el efecto de entretejidos negros y blancos; un gris jaspeado (Rivera Cusicanqui, 2018). Éste es opuesto a la hibridez en el que se combinan mundos opuestos y significantes pues “forma un tejido en la frontera misma de aquellos polos antagónicos” (Rivera Cusicanqui, 2010c, p. 5).

Su propuesta epistemológica sugiere una práctica descolonizadora en tanto ésta “nos permite hablar más allá de las identidades emblemáticas de la etnopolítica. Y creo también que tiene su aura en ciertos estados de disponibilidad colectiva para hacer polisémicas las palabras” (Rivera Cusicanqui, 2017, párr. 17).

Ha sido sugerente encontrarme con la palabra aymara *ch'ixi*, y la episteme propuesta por Rivera Cusicanqui por más de una razón. Lo *ch'ixi*, es difícil de conceptualizar o describir como una definición, lo interpreto como una provocación; una provocación corporal (cuerpo/subjetividad/espacialidad), que me lleva a revisar la forma en que habito/deshabito los relatos de la producción de conocimientos en su formato académico convencional. Así he ido redescubriendo cómo lo *ch'ixi* se vuelva sobre mí y como a la vez ha estado de cierta manera siempre presente. Quizá no con las mismas palabras y por mi analfabetismo aymara, era un mundo que aún no se revelaba ante mí y que probablemente aún tampoco pues he sido despojada de esa lengua y tantas otras. De esta manera, no quisiera que lo *ch'ixi* en este texto se entienda como una de las “palabras mágicas” que la misma autora tanto ha criticado de acuerdo a la construcción de “una especie de continente, que no se habita al nombrar (...) [y que] son una suerte de “bloqueo de caminos” epistemológicos” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 113)⁷³. En este caso, lo

⁷¹ Rivera Cusicanqui señala que la palabra *ch'ixi* la aprendió del escultor aymara Víctor Zapana, quien aparece recurrentemente en sus escritos y videos como inspiración.

⁷² Rivera Cusicanqui (2018) advierte que el concepto abigarrado también ha estado presente en las propuestas teóricas de otros autores bolivianos, como el sociólogo René Zavaleta Mercado, quien utiliza el concepto de “sociedad abigarrada” para comprender la heterogeneidad de la sociedad boliviana desde una profundidad histórica presentes en sus trabajos de reflexión política.

⁷³ El libro “Un mundo *ch'ixi* es posible” de Silvia Rivera Cusicanqui fue publicado el año 2018 recopilando algunos escritos previos e incorporando nuevas reflexiones. Para esta versión de este texto he incorporado

vivencio como una interpelación que trasciende el momento de hacer investigación y la escritura misma de este texto y que me ha movilizadado y me sigue movilizadado a nivel corporal. Como esta autora ha señalado siguiendo a Spivak (Rivera Cusicanqui, 2018) implica un “concepto metáfora” o un devenir, lo que asocio también a la propuesta de “figura o figuración” o un *devenir con* de Dona Haraway (Haraway, 2019) y de cierta manera eso escapa de los límites de un texto, aunque este puede ser un fin, un inicio o un intermedio.

Desde otra óptica –aunque creo con puntos de encuentro con lo *ch'ixi*, en tanto descolonización del mestizaje colonial, pero en este caso desde una adscripción y problematización feminista– se sitúa la propuesta del Kolectivo mapuche feminista *Rangiñtulewfü* o “Entre ríos”, quienes politizan esta posición intersticial.

Desde las aguas, acordamos habitar ese flujo indefinido de cruce, eligiendo la estancia del movimiento, “el entre” que desata la hibridez de nuestros cuerpos. El desplazamiento constante de habitar la ausencia de territorio, en el cubo gris que nos vio crecer (Rangiñtulewfü, 2018, p. 204).

Si bien su invitación enfatiza en una hibridez, ésta rebosa las categorías e identidades. Por esta razón han recuperado la palabra *champurria*, propuesta por la machi Adriana Pinda Pichún. Lo *champurria*, comentan, tuvo en un comienzo una carga peyorativa asociada a mapuche mezclado o mezcla impura pero que en la actualidad se politiza. “La nuestra es una posición política en disputa que reclama la memoria y recupera la experiencia que, a punta de ultrajes, nos ha querido invisibilizar. Es así que cierto feminismo nos hace sentido, desde una práctica radical, de oponernos tajantemente al olvido” (Rangiñtulewfü, 2018, p. 207).

Una discusión interesante con bases similares es la que ha venido proponiendo Rita Segato (2015) quien probablemente en diálogo con la apuesta de “descolonizar el mestizaje” de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), ha sugerido problematizar el mestizaje etnocida propuesto desde las élites, el que apunta al blanqueamiento, homogeneización y

citas de este libro que no había considerado en versiones previas por lo que de cierta manera también se da una especie de diálogo con lo escrito y con lo re-escrito.

modernización eurocéntrica. Al mismo tiempo ha criticado la reificación de una identidad única e inmutable, y aquí probablemente también encuentre puntos de conexión con Ribeiro (2019). Para la autora, el mestizaje cobra sentido cuando se entiende como “brújula que apunta al sur. Un cuerpo mestizo en deconstrucción, como conjunto de claves para su localización en un paisaje, que es geografía e historia al mismo tiempo” (Segato, 2015, p. 234).

El “entre lugar”, que de cierta forma he encontrado en las autoras y propuestas presentadas, ha sido parte quizá de una búsqueda “inconsciente” o necesidad de encontrar un lugar o más bien difractor los lugares que ocupó dentro de los procesos de investigación; privilegios y subalternizaciones que se producen a partir de corpolugaridades como mujer sudamericana, nacida en el campo con su empobrecimiento y riquezas, migrante campo-ciudad, medio blanca en algunos lugares del país en el que nació, menos blanca en Europa, en algunos lugares racializada, descubriendo así el color del tono de mi voz, por ejemplo; docente de una universidad, pero estatal y regional, alejada del centro, sus recursos y redes académicas y con quiebres identitarios en los procesos de descolonización y despatriarcalización permanente; una mestiza, *de bajo pueblo*, mirando al y desde el sur y su *amefricanidad*.

Este “entre lugar” también lo he venido construyendo teóricamente desde la geografía y la psicología social considerando la relación entre corporalidad y espacio. El concepto de lugar ha asumido dentro del campo de la geografía humana una amplia versatilidad, siendo también un concepto relevante para otros campos como la psicología social crítica pues nos permite abordar procesos de subjetivación social y desubjetivación asociados a la producción de lugares, toda vez que éste sea entendido de manera contingente, situacional e historizado desde una perspectiva descolonial, tal como lo he propuesto en apartados previos.

El trabajo de investigación que moviliza este escrito y sus reflexiones tiene que ver con itinerarios migratorios y el asentamiento mediante procesos de territorialización de mujeres sudamericanas, quienes han vivenciado procesos de desplazamientos constantes y que resisten también constantemente a la desterritorialización, dejando entrever procesos diaspóricos. Desde sus relatos, probablemente hice carne la noción de “entre lugares” –la que se retomará en los siguientes capítulos–, el despojo y reapropiaciones. Nuestras trayectorias difractadas se conectan y alejan; logro reconocermé en ellas a través

experiencias de desplazamientos y subalternizaciones, reconozco también mis privilegios, donde la mayor parte del tiempo he podido decidir si migrar o no migrar.

Estos “entre lugares” serían poseedores de un componente político importante pues permitirían pensar las posiciones contingentes que ocupamos como sujetas en la gestión del lugar y las relaciones de poder, es decir como ya he planteado, no sólo padecer un lugar (Herrera Flores, 2005) sino que a la vez posicionarnos desde la capacidad de subversión de lugares y corporalidades; resistiendo desde lo cotidiano, desde las desobediencias y articulaciones, configurando así *corpoulugaridades* emergentes.

4.2. Geografías corporales como propuesta metodológica emergente⁷⁴

Esta propuesta metodológica se centró en el proceso de terreno como herramienta para *encuerpar* o corporizar el espacio relacional de investigación. Así, se articuló como un complemento a las denominadas técnicas de producción de información –las que abordaré en el subsiguiente apartado– configurando un material de análisis relevante dentro de diseños cualitativos de investigación. La propuesta tomó el nombre de *geografías corporales* a propósito de la intersección de áreas de acción como son la psicología social crítica y las geografías feministas. Este entre lugar, ha implicado un modo de pensamiento y un camino de acción feminista antirracista y descolonizador. Es decir, un espacio de investigación semiótico-material, un lugar posible de potencia corporal, de subversión del cuerpo normado y colonizado; una posibilidad de investigación y acción el que no excluye ni invisibiliza las corporalidades de quien investiga.

Las *geografías corporales* han permitido abordar las corporalidades (cuerpo, subjetividad) como una dimensión analítica articulada con el tiempo y el espacio dentro de un proceso de investigación. En este sentido a nivel relacional, la(s) historia(s) y geografía(s) de nuestro cuerpo producen lugares y corporalidades⁷⁵ en constante transformación y en tensión con regímenes de lugar y corporalidad “fijados” (S. Hall, 2010; McDowell, 2000) mediante discursos sociales dominantes, aquellos que podemos desenmarañar durante el terreno de investigación.

Las *geografías corporales* han implicado procesos de subjetivación/desubjetivación, construidos en el devenir entre cuerpos y su ubicación espacial, tanto física como subjetiva, las que producen un determinado y contingente lugar. Estas pueden ser analizadas a nivel individual, en términos de singularización pero también a nivel colectivo, relevando los procesos intersubjetivos de proximidad sensible (Alcoff, 1999a) con otros cuerpos y lugares, lo que devendría en un potencial

⁷⁴ Parte de este apartado ha sido publicado como artículo en la revista *Perifèria. Revista de recerca i formació en Antropologia* de la Universidad Autónoma de Barcelona, bajo el título “Otras formas de investigación social desde el Sur y sus texturas”.

⁷⁵ Estos lugares y corporalidades serán descritos como *corpoulugaridades*; un nudo analítico que permite develar los discursos neocoloniales, así como sus resistencias a partir de agenciamientos individuales y colectivos. Las *geografías corporales* como figura, no debe ser confundida con el concepto analítico de corpoulugaridad, pues más bien hace referencia al procedimiento, terreno y fases de una investigación.

transformador de articulación, en tanto afecciones compartidas y reconocimiento mutuo y en situación.

Concibo las *geografías corporales* como una *figura* o *figuración*, inspirada en el uso y vida que le otorga Dona Haraway (2019) a este concepto, quien ha señalado que una figura no se refiere específicamente a una figura literaria, se escapa de esencialismos y sugiere procesos semióticos materiales discutibles. El uso de *figuras* según Helen Torres “no tiene una interpretación cerrada, permite otras formas de conocer y abordar el lenguaje, otros hilos como el juego de las cuerdas (*String Figures*) ocupado por Haraway; permite entonces articulaciones” (H. Torres, 2018).

También Rosi Braidotti (2005) ha utilizado el concepto de figuración, en su caso, asociándolo al acto de cartografiar diferentes posicionamientos.

(...) trazar una cartografía de las relaciones de poder que defina esas respectivas posiciones. No las embellece ni las convierte en metáforas, sino que, puramente, expresan diferentes localizaciones simbólicas y socioeconómicas. Levantan un mapa cartográfico de las relaciones de poder y, de este modo, también pueden servir para identificar los posibles lugares y estrategias de resistencia (Braidotti, 2005, p.15).

Así también, el abordaje de las *geografías corporales* se ha desarrollado como una figura general o un modo de hacer inspirado en la episteme *ch'ixi* planteada por Rivera Cusicanqui (2018), la que invita a trabajar “dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 83). Esta lógica también estuvo presente en las subfiguras que sustentan a las *geografías corporales* las que, a diferencia de esta noción, emergieron desde la experiencia de terreno, desde la afectación como investigadora y que en los siguientes párrafos serán sistematizadas. Presentaré estas figuras por separado solo con fines analíticos pues en la práctica actúan imbricadas. Entre ellas: a) Po(ética) del *con-tacto*; b) Contemplación corporal texturizada y c) Coreografías.

4.2.1. Po(ética) del con-tacto

El imaginario del “contacto” como tecnología colonial para la apropiación, comenzó a gestarse a partir de los procesos de invasión colonial, aquello que Dussel (1994) ha criticado en el eufemismo de “encuentro de dos mundos”. Es decir, un “contacto” aparentemente recíproco, donde el “nuevo mundo” es construido a partir de una armoniosa unidad, la que en realidad tenía por objetivo ocultar la violencia y destrucción del mundo de “lo Otro”; un contacto unilateral y genocida, constituido desde el desprecio (Dussel, 1994). En el contacto, o más bien en el tipo de relación imperial que se estableció, tal como planteaba Said (Said, 1978, citado en Zapata, 2008) fue construida la imagen de “lo Otro” y la afirmación de un lugar desde el cual ésta fue producida, a propósito de la producción binaria Occidente-Oriente. Es en este tipo de relación, donde se fueron gestando las matrices de colonialidad; de sometimiento e inferiorización (Quijano, 2000).

Esta forma de contacto habría permanecido en los procesos de colonialismo interno y la conformación de los estados modernos (Rivera Cusicanqui, 2010b) y en las nuevas élites que sucedieron y ocuparon el lugar de los antiguos invasores (Espinosa, 2018).

Así, como sugiere Mary Louise Pratt (Louise Pratt, 1997, citado en Espinosa Miñoso, 2018) los hijos de españoles nacidos en América habrían recreado “las zonas de contacto colonial” viéndose a sí mismos como “el grupo de contacto” entre civilización y barbarie.

En este contexto –llevándolo a la problematización metodológica que intenta desarrollar este texto–, las embrionarias disciplinas científicas y sus métodos de investigación habrían sido fundamentales para las empresas coloniales (Castro-Gómez, 2005) así también para el establecimiento de la colonialidad del ser y el saber (Curiel, 2014). La medicina y la antropología, por ejemplo, habrían propiciado prácticas coloniales al servicio de la legitimación de la racialización o “racismo científico” (Castro-Gómez, 2005; Pratt, 2010). Así también la geografía en sus libros de viaje y cartografías, como lo han referido algunas autoras desde geografía feminista y postcolonial, dispusieron de un rico material para la comprensión de la apropiación intelectual que Europa hizo de “Oriente” (Albet Mas et al., 1996; María Dolores García Ramón, 2016; María Dolores García Ramón & Albet Mas, 1998) así como de la captura de territorios y cuerpos sobre la base de una acumulación originaria que habría dado paso a un capitalismo naciente (Bentouhami-Molino, 2016; Castro-Gómez, 2005; Federici, 2010)

sustentado en procesos de colonialismo y colonialidad del poder (Quijano, 2000; Rivera Cusicanqui, 2010a). Como ha sugerido Bentouhami-Molino (2016) el mismo acto de cartografiar a partir del siglo XV y las exploraciones ultramarinas prepararon y acompañaron la adquisición de los nuevos territorios. El encuentro devino en un mapa el que no buscó representar a un territorio sino la toma de posesión de éste; “el mapa debe proyectar los deseos de la conquista comercial y territorial, como lo demuestra el planisferio de Domingos Teixeira de 1573, que refleja la partición del “Nuevo Mundo” entre españoles y portugueses luego del tratado de Tordesillas (1494)” (Bentouhami-Molino, 2016, p. 19).

En la actualidad, la ciencia moderno colonial seguiría corporizando y reproduciendo este tipo de “contacto”, avenida con la conquista y apropiación. Dada la connotación perversa de este tipo de “contacto”, es que propongo romperlo, desestabilizarlo y desmontarlo para ser resemantizado en una práctica descolonizadora, que siguiendo a Alcoff (2016), pueda configurar una epistemología descolonial dentro de las prácticas de la teoría social crítica, resistiendo a la hegemonía epistemológica occidental.

Bajo este escenario, emergió la *figura de con-tacto* o *(po)ética del con-tacto* en tanto “fachada” que permita recordar y al mismo tiempo subvertir el olvido colonial de las formas de relación imperial y que tiene como propósito interpelar para poder mirar más allá de ella; articulando otras formas de “con-tacto” y relación.

En este caso, se ha buscado problematizar la narrativa de viaje o de encuentro en el proceso de investigación. Si aún cabe hablar de viaje, prefiero hablar de un viaje de múltiples virajes, en que la figura tradicional de “la forastera” (María Dolores García Ramón, 2016) u ojos imperiales (Pratt, 2010) de la ciencia moderno colonial que tendemos a reproducir, aún cuando hayamos nacido en América Latina, se vea interpelada y precise de una mirada difractiva y una práctica descolonizadora.

Este otro *con-tacto*, como crítica a la razón colonial en investigación, aventuró el *investigar con* o en co-laboración (Leyva & Speed, 2008), desenmarañando las relaciones de poder que producen a ciertos grupos como “lo Otro” (Curiel, 2014). Asimismo, considerando la descolonización del ser y el saber (Lander, 2005; Maldonado-Torres, 2007) como ejercicio fundamental que pueda interpelar la corporalidad de quien

investiga. Por ejemplo, el realizar procesos doctorales en una universidad europea nos permite reconocer privilegios y al mismo tiempo las implicancias del paisaje racializado del que formamos parte (Segato, 2015) y que sigue produciendo otredad racializada frente a la Europa neocolonial. Así, nuestras experiencias de subalternización no siempre estarían totalmente separadas de las geografías y las historias en los procesos de investigación, lo que implica una provocación hacia nuestras trayectorias vitales y hacia las corporalidades que deseamos habitar/deshabitar en las prácticas de investigación.

Esta propuesta ha implicado resituar la reciprocidad bajo ciertos principios y fisuras. Es decir, me interpeló a reconocer las asimetrías de la relación como base para construir puntos de co-laboración. Por ejemplo, Dussel (1994) ha sugerido una ética basada en la analogía⁷⁶ en tanto distinción y semejanza y Grada Kilomba (Ribeiro, 2018) ha propuesto hablar de reciprocidades diferentes, en ambos casos –aunque desde lugares distintos– se ha enfatizado en una crítica hacia la universalidad. Siguiendo estas propuestas, la reciprocidad que he intentado defender estaría más cercana a la reciprocidad de epistemologías indígenas o la reciprocidad de *devenir con* de Haraway (2019) y completamente alejada de la *mística de la reciprocidad* descrita por Pratt (2010) siguiendo a Hulme, la que ha enfatizado en parámetros mercantiles. En este sentido, he optado por construir una reciprocidad que no abandona la posibilidad de respeto a la alteridad no esencializada, así como puntos de semejanza desde rupturas epistemológicas.

El *tacto-con* de la *(po)ética* del *con-tacto*, devino en una ética y enfatizó en lo háptico; en contemplar corporalmente (Rivera Cusicanqui, 2017) más allá del “ojo imperial”. De esta manera, entendí que el estar atentas y reconocer los ritmos de la investigación, es fundamental para construir otras forma de investigar, es decir, cuándo se puede iniciar, cuándo es necesario detenerse, cuándo es necesario contener, cuándo se debe cerrar. Asimismo, revisar nuestras afecciones, las que más que sesgar la investigación, lenguaje clásico de la ciencia moderno colonial (heteronormada), nos permitirá observar corporalmente con la “difracción necesaria” para construir

⁷⁶ Dentro de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel se propone el método *analéctico* para superar la dialéctica hegeliana o una pedagógica *analéctica* de la liberación (Dussel, 1974). Este método ha sido recuperado por otras autoras como la psicóloga social comunitaria venezolana Maritza Montero (2014) en su propuesta de “Métodos analécticos en la psicología social comunitaria”, donde también se aborda la noción de *otredad*.

investigaciones más éticas. “Estamos tocando a la vez que somos tocadas” como advierte Merleau-Ponty “pero esto no significa que a todos nos toque bien o que sepamos como tocar en respuesta, sino que solo en este intercambio está en juego nuestra capacidad para sentir y nuestra emergencia como seres cognoscentes y agentes (Butler, 2016, p. 86) en la experiencia de investigación.

Cumes (2018) y Rivera Cusicanqui (2017) han sugerido la importancia de contactar con la propia experiencia y deseos al momento de investigar, *la po(ética) del con-tacto* como figura conceptual y práctica política precisamente ha enfatizado en este tipo de contacto, aquel que intenta redefinir el encuentro en la investigación social y lo que comúnmente se identifica como “trabajo de campo”.

Pensar en “trabajo de campo” o “acceso al campo”, en su uso común, ha sugerido una separación entre la investigadora y aquello que investiga, asimismo haría referencia a algo “dado”, o aquello que se quiere “capturar”. Es decir, legitimaría una realidad externa, objetiva, única e inalterable. En contraposición, la experiencia en la *(po)ética del con-tacto*, ha propuesto una producción del espacio de investigación; un espacio ontológicamente dinámico, en el que la investigadora también es parte, sobre todo cuando se es moradora de la ciudad en la que se investiga y se han compartido lugares de subalternización. De esta manera, no accedemos a un espacio geográfico completamente diferente, aún cuando se habiten lugares contingentes, pues la geografía es al mismo tiempo historia. Este espacio de investigación –o quizá sería más apropiado hablar del lugar contingente de la investigación– se produciría en la experiencia corporizada de interacción entre sujetas, espacios y tiempos en el que se va corporizando la *poética del con-tacto*; en un lugar a construir y con potencia de articulación.

El con-tacto se fue construyendo, entonces, como un contacto con tacto; aquel que anima el curioso, pero desde un lugar de respeto y cuidado hacia el espacio que nos recibe, hacia las co-laboradoras y hacia nosotras como investigadoras, en un proceso complejo de encuentros y desencuentros. Así como lo comentó una de las co-laboradoras de la investigación, será necesario “deshilvanar para hilvanar con punto propio”, un punto propio que habla sobre singularización más no de individualismo, un punto propio que permita construir investigaciones colectivas, respetuosas de las palabras, de nuestros cuerpos y sus lugares y que permite desencarnar lo entendido como “propio”. El

aforismo descrito anteriormente se conecta con lo que ha advertido Daniela Catrileo del Kolectivo Rangĩntulewfũ.

La relación crítica, es justamente aquella toma de voz, el uso de la lengua como mediadora entre las voces que han quedado olvidadas en la *mapu*. Doblegar el silencio en una posición que posibilite la estancia de la memoria y el destino de su resistencia. Por eso, ante la pregunta sobre levantar una apuesta política desde la recuperación, una posible respuesta es la reconstrucción de una política que se cuestione los dispositivos en su contra. Al menos, partir por desenredar la madeja para comenzar a tejer un nuevo *witral*. Urdiendo con la misma lana un nuevo entramado (Rangĩntulewfũ, 2018, p. 207).

La frase “deshilvanar para hilvanar con punto propio” emergió desde la propuesta de una de las co-laboradoras de origen aymara, Ricci, quien, pensando en su oficio actual como costurera, construyó las bases de esa locución. Desde ese corpolugar nos compartió aquella frase donde también estuvo presente la lana o hilo y un deshacer para hacer, figura que ayudó a dar sentido a la *poética* del *con-tacto* y sus *texturas*. Cabe señalar, que me parece importante nombrar su pertenencia e identificación con el pueblo Aymara, pues este “dato” difractó los “criterios de inclusión” que concebí en un primer momento para la realización de entrevistas; criterios que apuntaron a una segmentación por país de origen (Perú, Colombia, Chile, Bolivia), negando de esta forma otras existencias. Si bien pocas mujeres se identificaron con pueblos ancestrales, su identificación en el proceso de la *poética* del *con-tacto*, me interpeló profundamente respecto de cómo estaba planteando el diseño metodológico y me llevó a problematizar también aspectos referidos a la *violencia epistémica* (Spivak, 2009, citado en Curiel, 2014) en la que estaba probablemente incurriendo⁷⁷.

⁷⁷ En este contexto, cabe señalar que el concepto “migrante” enunciado inicialmente en el título de la investigación también recibió algunas interpelaciones tanto desde mujeres chilenas como desde mujeres migrantes. Las interpelaciones de mujeres chilenas se concentraron en comentarios como: “siempre los migrantes”, “y nosotras, a las chilenas nunca nos pescan”, “también vivimos aquí”. Esta situación me hizo pensar sobre la responsabilidad que tenemos quienes investigamos o realizamos trabajos territoriales en el momento de la producción de categorías, la exotización de grupos e incluso nuestra responsabilidad implícita en las divisiones y tensiones internas. La sobre-intervención en materia de investigación y las “preferencias de quienes investigan” puede afectar directa o indirectamente a los grupos. Recuerdo que en terreno me enteré de varias investigaciones vinculadas a procesos migratorios y mediante la “estrategia de

¿Cómo abordar los esencialismos estratégicos sin que este ejercicio permita la cooptación desde estructuras dominantes? Este proceso es complejo, sobre todo cuando los rumbos de identificación como estrategia política son embrionarios. Desde esta reflexión, se desprendió una paradoja fundamental, pues no podemos negar que al término del proceso investigativo construiremos una sujeta, querámoslo o no, el punto es bajo qué procesos lo hemos construido. La perspectiva difractiva, siguiendo una lectura de Torres (2018) sobre Haraway, nos ayudaría a ver dónde surgen las diferencias, en qué articulaciones específicas, cuáles son sus efectos, volviendo a contar relatos para imaginar otras posibilidades. Es decir, cuestionando la lógica que nos dice que existe una sola manera de representar las cosas; desdibujando esa manera de reproducción de lo idéntico normado por la dominación colonial. En este sentido, llevándolo a esta tesis sobre mujeres migrantes sudamericanas en campamentos, no es mi intención, victimizarles o estandarizarles; “son ellas” pero a la vez “no lo son”.

Otro dilema ético –de acuerdo con el sentido de esta propuesta– fue el aspecto de confidencialidad y anonimato. Este era un criterio ético (convencional) que me hacía sentido en tanto protección de la integridad de quienes participan de una investigación. Sin embargo, esto se puso en juego cuando algunas entrevistadas me preguntaban por qué deberían ocultar sus nombres u otras que directamente querían que sus nombres aparecieran. Esta situación me hizo recordar una presentación del profesor mexicano Jorge Mario Flores⁷⁸ quien señaló que se dirige a quienes participan en sus

bola de nieve” me encontré con algunas personas que ya habían sido entrevistadas en más de un proyecto. Por otro lado, algunas mujeres con experiencias migratorias se incomodaban al ser tratadas como “migrante” o ante las preguntas sobre sus lugares de nacimiento, dejando entrever un malestar sobre discursos de “exclusión” en torno a lo migrante. Por esta razón, y en función de algunos de sus comentarios, se optó posteriormente hablar de “mujeres sudamericanas”, no para reproducir otro binarismo ni homogeneizar una población, sino para enfatizar en las tensiones históricas en torno a América (Abya Yala) y los procesos de desplazamientos y reapropiaciones de lugares del expolio, lo que no implica necesariamente abandonar la categoría migrante sino abrir otros lugares como, por ejemplo, aquellos referidos a los procesos de diásporas muchas veces invisibilizados en la noción migrante, tal como se abordará en el apartado de relatos.

⁷⁸ Conferencista en IV Congreso de Intervención y Praxis Comunitaria: “Transformación social y comunidades vivas”. Universidad Central, Chile, 2013. Título de presentación: “Lucha por la tierra y praxis comunitaria en el mundo Mayab”. En este espacio, también se problematizó el uso de “consentimiento informado” el que para algunas comunidades –como grupos indígenas– no tendría mayor relevancia, incluso podría ser ofensivo. Esto lo noté en algunas co-laboradoras quienes cuestionaban el hecho de “firmar tantos papeles”, acción que más que tranquilizarles les incomodaba, aludiendo entre bromas, a las “posibles trampas del papel”. Esto en un contexto de contacto neocolonial donde lo escrito históricamente

investigaciones con nombres y apellidos reales como un ejercicio ético de visibilización. En este caso, si bien la mayoría no deseaba identificarse con sus nombres, y decidieron elegir alguno que las representara –facilitando así la emergencia y resguardo de las narraciones–, en un gesto ético de respeto a las co-laboradoras que sí lo deseaban acceder a esta solicitud al mismo tiempo que fui comprendiendo con mayor fuerza este “desliz ético” (dentro de los parámetros tradicionales). Probablemente cuando las posibilidades de constitución como sujeta han sido negadas, oprimidas, es una necesidad vital el poder expresarse de este modo, sobre todo, cuando se cuenta con mayor visibilidad pública – como en el caso de los testimonios que serán compartidos–. Así, se fue haciendo consciente el silencio y el espacio relacional de investigación se dispuso como un lugar posible para resarcir ciertas experiencias y de algún modo u otro, en algunos casos, también se desarrolló como un lugar para sanar.

La *poética del con-tacto*, entonces, no se construyó como un mero eufemismo del trabajo de campo, pero sí a través de otras formas de relación ética⁷⁹ que se propusieron visibilizar y no ocultar las *alteridades*. O de otro modo, como lo ha sugerido Curiel (2014) ha implicado una interpelación respecto del desenganche epistemológico desde una metodología feminista descolonial. Asimismo, considerando su propuesta de *Antropología de la dominación*, el proceso ha implicado desenmarañar las formas en que los lugares de poder y dominación han ido construyendo *otredad*. De esta manera, también ha sido un objetivo metodológico el develar eventuales relaciones neocoloniales dentro de los procesos de investigación, y por otro lado, conectar con procesos de investigación y acción situada desde otras formas epistemológicas que permitan como ha sugerido Alcoff (2016) “transformar la geografía de la razón”.

ha significado una antesala del despojo. Que más que resguardar a las personas que colaboran, resguarda los mecanismos de la investigación.

⁷⁹ Si bien he intentado presentar una *figura* para resignificar la ética en la investigación científica tradicional, no puedo dejar de compartir la propuesta de “ética nómada” de la filósofa feminista Rosi Braidotti (2009) quien resitúa la ética, en tanto acción política y relaciones de poder, abordándola desde el punto de vista de la alteridad y las relaciones con los demás. En su propuesta sugiere una crítica al individualismo liberal, reemplazada por una visión nómada de la subjetividad, rechazando así los universalismos morales y defendiendo un universalismo feminista, como el de Adrienne Rich, pues el universalismo feminista está localmente situado y es parcial y responsable. No obstante, en el marco de estas interpelaciones por la localización, sugeridas en esta propuesta, preferiría hablar de una ética feminista antirracista y descolonial.

4.2.2. Contemplación corporal texturizada

Durante el espacio relacional de investigación, la contemplación ha emergido como estrategia de conocimiento, que no puede desprenderse del *con-tacto* entre corporalidades en espacios/tiempos determinados. Entonces, la contemplación es corporal y a la vez texturizada, figuras que sugieren elementos subjetivos, afectivos y sociales, vivenciados mediante texturizaciones en el encuentro/reencuentro/desencuentro con los escenarios y quienes forman parte de la investigación. Es decir, una posición de contemplación corporal texturizada nos permite descubrir matices a través de lo háptico.

Lo háptico, implica identificar las *texturas* y para ello es necesario quedar suspendida en el tiempo/espacio, detenerse para afectarse, para *contemplar corporalmente*; para subvertir la linealidad del tiempo colonizado. A veces es preferible andar lento y contemplar.

Las *texturas* también son olfativas, auditivas y gustativas pues no sólo la vista nos permite conocer y si se tiene que observar, hemos de observar con el cuerpo porque observar implica estar presente, participar e interactuar; no existe observación que no sea participante.

Lo anterior estaría en sintonía con la propuesta epistémica *ch'ixi* de “percepción corporal y atención creativa en movimiento” de Rivera Cusicanqui, quien ha advertido de la importancia de mirar con el cuerpo, resaltando la escucha, que va más allá del sentido auditivo, según mi interpretación.

Hablar después de escuchar, porque escuchar es también un modo de mirar, y un dispositivo para crear la comprensión como empatía, capaz de volverse elemento de intersubjetividad. La epistemología deviene así una ética. Las entrevistas un modo del *happening*. Y la clave es el manejo sobre la energía emotiva de la memoria: su polivalencia más allá del lamento y la épica, y su capacidad de respeto por las versiones más allá del memorialismo de museo (Rivera Cusicanqui, 2017, párr. 7).

La contemplación corporal texturizada se aleja completamente de una visión de inmovilidad, pese a que el concepto contemplación podría sugerir una posición estática.

Por el contrario, sugiere atención activa en el estar/siendo⁸⁰ de la investigadora en relación con quienes se comparte y/o convive en el espacio relacional de investigación. También a través de ésta, contemplamos el tiempo en su versión histórica y rítmica a través de un sentido del tiempo. Histórica, pues un proceso de investigación no puede estar ajeno a la historicidad del colectivo con el que se trabaja y su espacialidad; sus constantes socialmente construidas y sus fluctuaciones en el momento de convivencia. Rítmica, porque cada cuerpo, grupos y espacios en un momento particular cuentan con un ritmo diferenciado donde, por supuesto, la investigadora no puede quedar exenta de la contemplación corporal texturizada de sus propios ritmos. En mi caso, percibí una constante de mi ritmo ruralizado, campesino: lenta pero atenta corporalmente, en diálogo con un ritmo de ciudad rápido y estrepitoso; ritmo que a ratos me incomoda pero que en ciertos momentos habito y que la mayoría de las veces en el terreno se quebraba al estar en *con-tacto* con el espacio geográfico en que participé. La estancia en los campamentos probablemente también implicó un quiebre del tiempo y ritmos de la ciudad moderna colonial patriarcal; una lugar en constante tensión, con porosidades que permiten la multiplicidad de ritmos y espacialidades, esta vez, apropiadas/apropiables en un ejercicio inapropiado/inapropiable. Entenderemos así el ritmo como un sentido y también como textura que es posible tocar en un proceso po(ético) de descubrimientos y creación individual y colectiva.

4.2.3. Coreografías

En diálogo con la figura anterior se fue construyendo la figura de *coreografía* también propuesto por otras autoras como Helen Torres, quien en un texto donde habla sobre amor, propone este concepto que su vez recupera de Charis Thompson (H. Torres, 2016). Encontrarme con esta propuesta ha sido interesante pues es un reencontrarme y difractar el concepto de *coreografía* que ya había imaginado durante el proceso de investigación y que apareció en el trabajo de terreno en tanto corporalidades en movimiento.

⁸⁰ El estar/siendo es un concepto del filósofo y antropólogo Rodolfo Kusch quien lo interpreta de pueblos andinos. Concepto que ha sido de mi interés desde el año 2015, momento en que –tarde, pero en buen momento– las propuestas de este autor me encuentran.

Cuando imaginé la figura de *coreografía* por primera vez fue a partir de mi gusto por la danza y el movimiento y mi exploración inicial sobre cuerpo y espacio. En esta búsqueda encontré unos textos antiguos de Edward Hall (1972, 1976), en los que se ponía de manifiesto la relación del cuerpo con el espacio y sus usos, lo que analiza como proxémica. Me pareció interesante más allá de los esencialismos que pudieron haber aparecido en sus análisis de “las culturas” pues sugiere una forma particular de moverse, de ritmos, sincronías; movimientos corporales que denotan la presencia sensible en el espacio y una posibilidad de articulación o sincronía. ¿Pero cuándo es posible la sincronía? ¿En que espacio/tiempo cobra sentido esta metáfora/figuración?

La propuesta de *Coreografía* de Torres (2016) me permitió dar forma y deformar a la vez algunas afecciones experimentadas en mi encarnación de la *coreografía* en “el campo”. Torres (2016), comentando las “danzas ontológicas” de Thompson, advirtió que la comprensión de los seres no debe realizarse en un plano atemporal, sino como danza compartida de carne, materia, signo y significado, específica, localizada y cambiante pues a veces los acoplamientos funcionan y a veces no: “Las coreografías necesitan mucho esfuerzo para ser dinámicas, para no ser un amasijo de fragmentos, para poder bailar” (H. Torres, 2016, p. 247). Esto me sugirió algunas preguntas: ¿es posible bailar en el escenario de una investigación doctoral? ¿cómo lo bailamos? ¿cómo podemos tomar el ritmo sin perdernos? ¿qué ritmos son habitados/deshabitados/producidos? ¿cómo operan las emociones en el proceso coreográfico? ¿cómo nos acercamos y distanciamos para estar atentas a la producción subjetiva/corporal y a los aspectos políticos de las emociones y sus lugares? En relación al aspecto político de las emociones son interesantes algunos proyectos desarrollados por Helen Torres y Lucrecia Masson, activista transfeminista, quienes se han preguntado por la “herencia emocional patriarcal” y la redefinición de relaciones afectivas (H. Torres & Masson, 2013).

En el escenario de investigación fueron apareciendo y produciéndose diversos conjuntos de movimientos de los que formé parte como investigadora. Al inicio, fui *coreógrafa-investigadora*, presentando una propuesta de investigación, luego *bailarina-investigadora aprendiz*, y posteriormente, *bailarina-investigadora con un poco más de experiencia*, intentando fluir en los fraseos y ritmos colectivos de la danza y donde, la a veces, despreciada improvisación, jugó un papel importante. Por ejemplo, el proyecto de investigación inicial debió cambiarse casi por completo, al ritmo de la contingencia y el

momento histórico que atravesaba el campamento. En este contexto, han sido interesantes las reflexiones planteadas por Gregorio Gil (2014) quien invita a problematizar el lugar que ocupamos en los espacios políticos de los grupos con los que trabajamos y así reevaluar las demandas que en un momento consideramos como motivadoras de los procesos de investigación. En este sentido, se fue complejizando la noción de “demanda”⁸¹ (Segato, 2015), y emergieron preguntas respecto de cómo deberíamos abordarla, pues no siempre se cuenta con la posibilidad de ser “demandada” como investigadora, a veces, quizá siempre, emergen tensiones en los procesos grupales, o en el camino, se toman otras decisiones considerando demandas emergentes. En este proceso la “observación activista” (Stavenhagen, 1971) u observación participante situada es muy importante; entre el respeto de los procesos políticos de los grupos organizados que nos han acogido, la revisión de los propios posicionamientos y la escucha de aquellas otras demandas latentes. Estas últimas son, probablemente, las más interesantes y desbordan los procesos de investigación social en diálogo con procesos feministas antirracistas y descolonizadores. Estas interpelarían fuertemente nuestros procedimientos metodológicos y líneas analíticas. Un ejemplo de esto fue un taller emergente de creación poética entre mujeres, que será comentado en párrafos siguientes.

Nuestras corporalidades siempre están en movimiento, a la vez que, siempre están hablando. A ratos, naturalizamos este lenguaje, volviéndose estos códigos borrosos pero el ejercicio de estar presente corporalmente en la investigación nos ayudaría a encontrar la singularización, lo extraño en lo cotidiano, es allí donde logramos percibir el movimiento bajo el *estar* y las posibilidades de fraseos o composiciones en movimiento; con un ritmo común que permite articulaciones de las polifonías corporales.

⁸¹ Rita Segato (2014), por ejemplo, sugiere que una “antropología por demanda” es aquella que está “supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación; una antropología atenta e interpelada por lo que esos sujetos nos solicitan como conocimiento válido que pueda servirles para acceder a un bienestar mayor, a recursos y, sobre todo, a la comprensión de sus propios problemas” (p. 13).

4.3. Co-laboradoras

En esta investigación he decidido usar el concepto/práctica de co-laboradoras, en vez de participantes, para enfatizar en el deseo de articular una práctica descolonial en investigación (Leyva & Speed, 2008). No obstante, es importante señalar que, esta investigación no se erigió como una Investigación Acción Participativa, pues esto hubiese significado una participación activa –valga la redundancia– de la comunidad en las distintas fases de la investigación. Asimismo, hubiese requerido un acuerdo de colaboración con toda la comunidad y sus representantes, clarificando los beneficios que serían recibidos a partir de la experiencia de investigación participativa. En este caso, no hubo tal situación lo que configura una limitación en un proceso que anhela espacios relacionales de co-laboración⁸². Sin embargo, es preciso indicar que esta investigación quiso emprender un proceso con estas características pero dada la situación contingente del macrocampamento durante el terreno de investigación –la que será descrita en el subtítulo de *momentos* del espacio relacional de investigación– la propuesta debió limitarse a las solicitudes específicas de algunas dirigentas, particularmente vinculadas al apoyo en la ejecución de Mapeos Participativos asociados a un proyecto recientemente adjudicado por el macrocampamento que comprendía un Estudio de Suelo.

De igual manera, durante el espacio relacional de investigación, emergieron instancias alternativas de participación como un “Taller de creación poética”, el que será comentado más adelante, y que nació a partir de la escucha de algunas necesidades latentes de quienes compartieron sus relatos durante el proceso.

Así, se intentó tensionar la relación sujeto-objeto de las investigaciones tradicionales. Si bien fui (soy) consciente de las dificultades de una relación horizontal, me propuse y propongo problematizar esta relación epistemológica. De esta manera,

⁸² Es importante señalar que, esta fue una de las principales sensaciones de malestar que experimenté al inicio de la investigación, en tanto me preguntaba respecto a si esta investigación solo me beneficiaría a mí, sobre todo luego de escuchar a mujeres que habían interrumpido sus estudios por distintas razones y por el contrario yo conseguiría un grado académico a partir de sus relatos, resonando así los discursos de apropiación y extractivismo. Este fue un proceso complejo y doloroso, en el que pude reflexionar sobre las asimetrías dentro de las investigaciones, asimismo respecto a los procesos de reciprocidad, una reciprocidad no mercantilizada como se comentó en anteriormente en la “po-ética del con-tacto” y el compromiso y responsabilidad con sus narrativas, lo que trasciende el momento de terreno de investigación.

ubicar puntos de encuentro desde algunas rupturas para configurar un proyecto común siempre contingente y relacional.

Por otro lado, es importante mencionar el énfasis en el escucha puesto en esta investigación y la interpelación permanente del lugar como investigadora. De esta forma, desestabilizar un tipo de relación que pone énfasis en la interrogación unilateral, posicionando otras formas de relación en que también la investigadora pueda recibir preguntas o dejarse interpelar o autointerrogar a partir de éstas, en un proceso de reflexión/difracción permanente. A partir de este, se pone en juego la oportunidad de conciencia crítica y la emergencia de procesos de descolonización del pensamiento y la acción.

Para finalizar, describiré brevemente a quienes co-laboraron en esta investigación (Tabla 1). Las co-laboradoras fueron mujeres sudamericanas de distintas edades nacidas en Chile, Perú, Bolivia y Colombia⁸³, habitantes de alguno de los campamentos del macrocampamento “Los Arenales” de la ciudad de Antofagasta, norte de Chile. La composición final de los grupos de edad abarcó los rangos de entre 11 a 18 años; 19 a 25 años; 26 a 35 años y 36 a 65 años (en un total de 29 entrevistas). Cada co-laboradora debía tener por lo menos un año viviendo en el campamento con el fin de propiciar narrativas que pudiesen dar cuenta de la vida cotidiana y de las dinámicas de interacción corpo-espaciales.

Asimismo, consideré dentro de estas 29 entrevistas el testimonio de 3 dirigentes por sus experiencias de movilización dentro de sus campamentos. Dos de ellas viven en el macrocampamento “Los Arenales”, en la parte alta y baja respectivamente (frontera que suele aparecer en los relatos). Una de ellas, además de ser presidenta de su comité de vivienda es vocera del Movimiento de Pobladoras/es Vivienda Digna Antofagasta (Presencia nacional y en 3 campamentos de la ciudad) y presidenta de la agrupación “Rompiendo barreras”, la que reúne a varios campamentos del macrocampamento “Los

⁸³ En el apartado de relatos, estos serán presentados bajo una descripción general que contemplará: nombre, edad y país de nacimiento (no de pertenencia pues este puede variar, por ejemplo, en el caso de algunas participantes en que existe pertenencia a pueblos indígenas, o un territorio y no a un país en específico). A excepción de la presentación de testimonios en que se usarán, por solicitud de las co-laboradoras, solo los nombres reales.

Arenales”. El segundo testimonio corresponde a otra integrante de la agrupación “Rompiendo barreras” quien, a la vez, es parte de la directiva de su comité de vivienda desde sus inicios. El tercer testimonio corresponde a una dirigente de otro campamento diferente de “Los Arenales”, llamado “Génesis II”. Asimismo, es una de las voceras de la Corporación Américas Unidas, agrupación local creada con apoyo de agrupaciones religiosas y con fuertes articulaciones con la fundación Techo-Chile y proyectos de innovación social en alianzas público-privadas.

Por otro lado, co-laboraron en esta investigación aquellas personas que participaron de “Mapeos participativos” enmarcados en el proyecto SDI⁸⁴ adjudicado por el macrocampamento, y donde como señalé previamente, pude co-laborar con la comunidad en la implementación de éste⁸⁵. Mi co-laboración consistió principalmente en el diseño e implementación de 6 grupos de “Mapeos participativos”, concretamente 3 grupos de niños y 3 grupos de mujeres, con una participación aproximada de 6 a 10 personas por grupo.

Finalmente, hubo un grupo de 13 co-laboradoras habitantes de campamentos de entre 10 y 60 años con distintos lugares de nacimiento, quienes participaron de un espacio emergente de “Creación poética”.

Tabla 1

Co-laboradoras de la investigación

N°	Pseudónimo	País	Edad	Campamento	Cargo	Llagada a Chile	Llegada Campamento	Estado civil	Hijas/os
1.	A.O	Bolivia	49	A	sin cargo	2012	2013	convive, separada	3 hijos, 1 hija (vive en campamento)
2.	"Mi casa chiquita"	Perú	27	A	sin cargo	2010	2014	soltera	1 hijo, 4 años
3.	Lupita	Perú	45	B	directiva	1999	2015, junio	convive	2 hijos de 7 y 12 años, 1 hija de 6 años

⁸⁴ SDI (Slum Dwellers International). Estudio de suelos y mapeos participativos financiado por el programa Know Your City de la Organización Internacional de Pobladores/as. Proyecto adjudicado por la agrupación “Rompiendo Barreras” con apoyo de la Agrupación Fractal y del Observatorio Regional de Derechos Humanos (ORDHUM) de la Universidad Católica del Norte.

⁸⁵ Para esta investigación se consideró las notas de diario de campo creadas durante el proceso.

4.	Panterita	Colombia (A)	54	C	directiva		2016, julio	convive	2 hijos en Colombia mayores de edad
5.	Jasmin	Bolivia	40	D	sin cargo		2015, enero	convive	No pueden tener hijxs, desea adoptar
6.	Dani	Bolivia	28	B	sin cargo	2009	2015	Soltera	1 hijo de 2 años y 1 hija de 6 meses
7.	Lin	Bolivia	48	E	sin cargo	2015, enero	2017, octubre	convive	2 mellizos de 20 años y 1 hija 13 años (En Bolivia)
8.	Josefa	Bolivia (I)	60	D	sin cargo		2013		2 hijas adultas
9.	Bartolina	Bolivia (I)	25	D	sin cargo		2013	soltera	1 hijo, 5 años
10.	Rosa	Bolivia (I)	40	D	directiva		2013	convive	No pueden tener hijxs, está en un tratamiento de fertilidad
11.	Kataleya	Bolivia (I)	31	F	sin cargo	2016	2016, febrero (llegó directo donde su pareja)	convive	1 hija de 10 años, 1 hijo de 7 años, 1 bebé de 1 año y 10 meses
12.	Flor de Patujú	Bolivia (I)	34	G	directiva	2013	2017	convive	2 hijas de 12 y 2 años
13.	P.Y.	Perú	43	F	directiva	1999	2014	soltera, comparte casa con marido	1 hijo de 26 años, 2 hijas de 14 y 3 años
14.	Luna	Chile	45	B	sin cargo		2013	casada	1 hijo
15.	Ana	Bolivia	28	C	sin cargo	2013	2016	soltera	1 hija bebé
16.	Jesamín	Chile	35	C	sin cargo		2016	convive	1 hija fallecida, 2 hijas de 6 y 1 año 9 meses
17.	E.CH.	Chile	42	H	sin cargo		2015	convive	1 hija de 10 años
18.	Lissett	Colombia (A)	28	F	sin cargo		2014	convive	1 hija de 5 años, 1 hijo de 2 años
19.	Mar	Colombia (A)	14	F	sin cargo	2016	2016	soltera	sin hijxs
20.	Patita	Perú (A)	25	C	directiva	2015	2016	convive	1 hijo de 4 años
21.	Shuri	Colombia (A)	16	A	sin cargo	2010	2015	soltera	sin hijxs
22.	Rau	Perú	17	D	Sin cargo	2014	2014	soltera	sin hijxs
23.	Nicole	Chile	20-25	H	sin cargo		2014	convive	1 hijo 5 años
24.	Nico	Chile	24	H	directiva		2015	convive	2 hijas de 2 y 7 años
25.	María	Perú	20	A	sin cargo	2015	2015	soltera	una hija de 4 meses
26.	I.M.	Colombia (A)	40 -45	Z	directiva	2013	2014	soltera	1 hija, 1 hijo
27.	E.A.H.	Perú	50 -55	C	directiva		2013	Separada	1 hija

28.	Ricci	Bolivia (I)	37	D	sin cargo	2007	2014	Soltera	2 hijos de 20 y 9 años. Tres hijas de 13, 3 y 1 año respectivamente
29.	Rufi	Perú	45-50	D	sin cargo	2014	2014	Casada	2 hijas

Nota. Esta tabla corresponde a una caracterización de las co-laboradoras. El símbolo (A) quiere decir, pertenencia afrodescendiente y el símbolo (I) pertenencia indígena. En la columna de campamentos aparecen diferentes letras las que dan cuenta de los distintos campamentos en los que viven las co-laboradoras. Fuente: Elaboración Propia

4.4. Momentos del espacio relacional de las Geografías Corporales

4.4.1. Antesala

Mi relación con el macrocampamento “Los Arenales” no comenzó cuando inicié el terreno entre agosto y diciembre del año 2018 en el de la ciudad de Antofagasta. Mi vinculación a éste se desarrolló mediante la participación en la agrupación de trabajadoras/es del área social Fractal (ONG ATTAS-Fractal), con quienes participé durante aproximadamente 4 años. En 2016, cuando la agrupación se instaló en un territorio (población adyacente al macrocampamento Los Arenales) a través de un centro comunitario (“La casita”) tuve la oportunidad de conocer el barrio cercano al campamento y al mismo tiempo replicar junto con compañerxs de agrupación una experiencia de “Escuela de fútbol intercultural”, que ya veníamos ejecutando desde la Escuelita intercultural para el buen vivir de la Población René Schneider, y que en su primera versión contó con el apoyo de estudiantes de la Universidad de Antofagasta. En este espacio participaron varios niños y niñas del campamento y a través de ellas/os pude conocer a sus madres, lugares del campamento y dirigentas como Patricia Yupanqui Atanacia, Mónica Valencia y Elizabeth Andrade Huraringa (está última es actualmente una de las voceras del movimiento de pobladores Vivienda Digna).

Asimismo, en el año 2017 tuve la oportunidad de apoyar la ejecución de talleres para mujeres del campamento los Arenales del Programa de Ciudadanía y Participación financiado por SERNAMEG (Servicio Nacional de Mujeres y Equidad de Género). Este proyecto tenía una propuesta metodológica muy interesante, pero al desarrollar el trabajo emergieron algunas frustraciones y quiebres sobre la lógica en que opera la institucionalidad en torno a las políticas de género. Si bien sólo fueron pocas sesiones, éstas fueron muy significativas y pude conocer y vincularme a otras mujeres y dirigentas como Carmen Peña y Jasmín Quintana.

Dado que se había conformado un grupo de vecinas interesadas en seguir reuniéndose se dio la posibilidad de dar continuidad al grupo mediante un proyecto FONDART (Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes, Fondart Regional) adjudicado en el año 2017 por la antropóloga visual Ixia Mendoza Labatut llamado “La

otra ciudad”⁸⁶. En este interesante proyecto pude aproximarme a las cartografías espaciales y a técnicas narrativas como foto-voz, donde se reivindican técnicas visuales y audiovisuales desde una perspectiva ética y comprometida, subvirtiendo los cánones tradicionales de la representación. Asimismo, en ese momento pude sugerir para una de las sesiones un taller de cartografías corpo-espaciales donde imaginé por primera vez una articulación entre corporalidad y espacio.

Este proyecto además contó con la participación de estudiantes de la especialidad de psicología comunitaria de la Universidad de Antofagasta con quienes tuvimos prolíferos diálogos respecto al quehacer de la psicología social y comunitaria. Recuerdo especialmente cuando uno de los estudiantes nos compartió que había vivido en una toma de terreno en su infancia y que siempre había tenido la idea de que las personas que vivían en campamentos eran “personas flojas que no trabajaban”. Fue muy significativo cuando comenzó a articular su vida pasada con su experiencia actual en campamentos ahora como estudiante universitario, y a problematizar aquel discurso que había formado su subjetividad como morador de una *toma de tierras*. El intercambio de experiencias con pobladores del campamento lo conectó con espacios/tiempos del pasado reciente –un entre lugar–, difractando la mirada de sí mismo y a contestar la mirada que construye al sujeto que habita en una toma.

Durante el proceso también pude construir vínculos con algunas de las participantes del taller y en este intercambio, sumado a las conversaciones con Ixia y con estudiantes del electivo, pude imaginar un proyecto de investigación que respondiera a la posibilidad de dar continuidad al trabajo con mujeres en el campamento, colaborar con una necesidad que en ese momento nos compartieron de forma explícita y latente asociada a “construir la historia del campamento” para visibilizar sus historias de ocupación, luchas y resistencias. La propuesta inicial de título de esta tesis fue “Territorios, interculturalidad e interseccionalidad. Cartografías comunitarias en asentamientos de migrantes de Antofagasta-Chile”. Propuesta apoyada para su postulación al programa interuniversitario en Estudios de género: cultura, sociedades y políticas por la Dra. Anna Ortiz Guitart, a quien contacté entusiasmada por sus interesantes trabajos en geografías

⁸⁶ Proyecto FONDART 2017, “La otra ciudad” de Ixia Mendoza Labatut. Enlace: <https://www.cultura.gob.cl/eventos-actividades/se-exhibira-proyecto-la-otra-ciudad-en-antofagasta/>

de infancia que conocí a través de artículos y quien me ha abierto una puerta para conocer las geografías feministas y la conexión con el cuerpo y sentidos de lugar.

Durante el proceso de tesis, pude retomar reflexiones previas sobre psicología social crítica en América Latina y acercamientos iniciales a perspectivas descoloniales y despatriarcalizadoras como por ejemplo a través de las interpelaciones de la colectiva “Mujeres Creando Comunidad” (Paredes, 2010), trabajos de María Galindo (2014) y “Mujeres Creando” y lecturas preliminares de Rita Segato (2015). En estas revisiones fui interrogando lo geográfico desde perspectivas descoloniales. Más adelante estas serían interpeladas por otros posicionamientos que, si bien no conocía como tal, hace algún tiempo venía realizando problematizaciones similares. Así, de casualidad, pude asistir a una clase de la profesora Ochy Curiel, feminista descolonial y antirracista. Aquel momento fue importante pues varias ideas/prácticas previas en torno a la problematización de epistemologías feministas encontraron un lugar. Esa clase fue organizada por el Dr. Diego Falconi Trávez, quien posteriormente aceptó generosamente acompañarnos en este proceso de investigación y sus desbordes teórico-epistemológicos.

4.4.2. Momentos

En este apartado describiré, a modo de sistematización de las geografías corporales, aquellos momentos fundamentales del trabajo de terreno. La organización de este apartado se asemeja a lo que comúnmente se denomina procedimiento de investigación, no obstante, se articula con las técnicas de producción de información, observando aquellas modificaciones que debieron ser incluidas dentro de este diseño emergente.

El proceso contempló un abordaje cualitativo y si bien no desarrolló un proceso de Investigación Acción Participativa (IAP)⁸⁷, propiamente tal, –pues esto hubiese tenido otras características como, por ejemplo, la intervención permanente de la comunidad en los objetivos, análisis y propuestas de acción y escritura– sí hubo espacios emergentes de participación. Asimismo, inicialmente contemplé una aproximación a diseños

⁸⁷ La Investigación Acción Participativa tiene una tradición importante dentro de América Latina. Se conecta con procesos de Educación Popular y Psicología Social de la Liberación. Uno de sus referentes es el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. Esta línea de investigación ha sido retomada y profundizada dentro de las ciencias sociales, por ejemplo, por la psicóloga social venezolana Maritza Montero, quien lleva estas contribuciones al campo de la Psicología Comunitaria.

participativos –la que no se pudo concretar dado procesos contingentes–, y uno de los temas de investigación, surgió a partir de experiencias previas de intervención comunitaria en el campamento.

De acuerdo con los devenires del espacio relacional de investigación, en tanto *geografías corporales*, el trabajo de terreno se organizó en tres momentos: a) Caminos propuestos y revueltos, b) Caminos entrecruzados y c) Caminos emergentes.

Antes de desarrollar cada momento, quisiera advertir de una fase previa al terreno de investigación en la que, si bien no ahondaré, pero me parece pertinente mencionarla –pues generalmente no queda registro de ella aún cuando esté presente– a través de lo que podríamos denominar “camino imaginado”. Esta consiste principalmente en la organización del terreno como por ejemplo la revisión de aspectos metodológicos. En mi caso, además, lo experimenté como una fase significativa en tanto proceso de preparación corporal (al menos un inicio). Durante esta, construí una serie de *collages* como articulación entre imagen-palabra-experiencia. Es decir, fui ordenando manualmente ideas, teorías y sentimientos respecto de cómo estaba viviendo el proceso de investigación y mis sentires desde la distancia con relación a lo que ocurría en el país. Quizá fue un mecanismo para contener la ansiedad, o quizá fue un espacio de creación que se adelantaba a las problematizaciones que he expuesto previamente. Dado que este material también es parte de la investigación, he decidido incluirlo en el texto, en distintas partes de éste.

4.4.2.1. Caminos propuestos y revueltos

Inicié el terreno de tesis en agosto de 2018 hasta diciembre del mismo año, en un proceso intensivo de trabajo de cinco meses. Estando allí, me comuniqué con algunas dirigentes con quienes mantenía contacto. Especialmente con Elizabeth Andrade Huaranga quien es presidenta de una embrionaria agrupación del macrocampamento “Los Arenales” llamada “Rompiendo barreras”. Mi primer objetivo era presentarles la propuesta de investigación, basada en una necesidad inicial percibida en procesos previos, en torno a reconstruir la historia del campamento. Asimismo, someter a discusión el proyecto para afinar los objetivos en torno a sus necesidades actuales.

No obstante, como los grupos no son estáticos, y los tiempos de investigación académica son muy diferentes al acontecer de luchas sociales, la presidenta de la Agrupación de Pobladoras/es “Rompiendo Barreras” me señaló que actualmente contaban con un proyecto adjudicado por el macrocampamento asociado a un “Estudio de suelo y mapeos participativos”⁸⁸. Bajo este nuevo escenario, la investigación perdía sentido y peligraba de convertirse en una sobreintervención, mientras que mi lugar dentro este proceso se desdibujaba. Así, se puso en juego uno de los primeros momentos de contemplación corporal texturizada; entre la observación de la propia frustración por ver prácticamente devastado el diseño y propuesta de investigación inicial y la necesidad de identificar nuevos objetivos colectivos realmente útiles al proceso mismo que se estaba llevando en el campamento. De acuerdo con esto, tomé la difícil decisión de no continuar con la propuesta inicial, no proponerla a un campamento diferente, y me puse a disposición de las dirigentas y las organizaciones a las que representaban⁸⁹. Ellas finalmente manifestaron su respaldo y gratitud en que pudiese apoyar este proyecto de alta envergadura para sus procesos de luchas por el suelo.

Este proceso no estuvo exento de tensiones pues dado que los equipos ya estaban conformados, percibí que mi figura como investigadora externa era vista inicialmente con desconfianza por una parte del grupo que no me conocía. Allí corporicé un estar “fuera de lugar”, al tiempo que problematicé las nociones de “apropiación cultural” y los eventuales recelos que emergen en la complejidad de este tipo de trabajos de investigación. De esta manera, emprendimos una aproximación a la *investigación de co-laborar* (Leyva & Speed, 2018) probablemente imperfecta y con diversos obstáculos pero, como lo han advertido estas autoras, con la intención de descolonizar las ciencias sociales, a la vez que intentar descolonizar nuestras prácticas bajo procesos co-laborativos de investigación. Así, puesto que también tenía contemplado realizar mapeos, acordamos que apoyaría el diseño y ejecución de mapeos con grupos de mujeres y grupos de niños y

⁸⁸ Este proyecto consistía en un estudio de suelos y mapeos participativos financiado por el programa Know Your City de la Organización Internacional de Pobladores/as, SDI (Slum Dwellers International). Proyecto adjudicado con el apoyo de la Agrupación Fractal y el Observatorio Regional de Derechos Humanos (ORDHUM) de la Universidad Católica del Norte de Antofagasta.

⁸⁹ Esta decisión también fue movilizadora por el deseo de apoyar al campamento frente a la difícil situación que percibí que atravesaban, a propósito de falsas acusaciones por “estafa” e impugnación pública respecto a la validez del proyecto que se habían adjudicado. Esta situación afectó tanto al campamento como a mis excompañeros de agrupación que apoyaba el proyecto. Si bien pudieron presentar una denuncia por injurias y calumnias, lamentablemente el proceso de desacreditación ya había seguido su curso y pude experimentar en terreno la triste división entre vecinxs, incluso la división de algunos comités.

niñas. Por otro lado, inicié un proceso paralelo de construcción de *relatos corpo-espaciales*, acompañados de *paseos guiados*, y fuimos construyendo una *línea de vida del macrocampamento*.

4.4.2.1.1. Herramientas

En este subapartado describiré las técnicas utilizadas dentro esta primera fase. Esta descripción considera las transformaciones surgidas en terreno, a propósito del título “caminos propuestos y revueltos”. Cabe señalar que, siguiendo los protocolos tradicionales de ética sugeridos por los comités de ética universitarios (como los propuestos por la Comisión de Ética de la Universidad Autónoma de Barcelona, CEEAH), cada persona firmó un consentimiento informado, resguardando su confidencialidad y anonimato, a excepción de las personas que solicitaron explícitamente aparecer con sus nombres reales⁹⁰. Este documento sirvió para dar a conocer los objetivos de la investigación y sus alcances, así como para solicitar autorización para grabar y transcribir los relatos, advirtiendo de su uso en espacios académicos de divulgación.

4.4.2.1.1.1. Producción de relatos corpo-espaciales

Esta propuesta de relatos corpo-espaciales contempló una revisión de la técnica de relatos de vida de Daniel Bertaux, utilizada en investigaciones previas (Méndez Caro et al., 2012). No obstante, a la luz de otras perspectivas epistemológicas como las aportaciones de Patricia Hill Collins (2012) y su propuesta de “privilegio epistémico” sobre la base de la heterogeneidad de un punto de vista grupal. La actualización de esta herramienta la he denominado relatos corpo-espaciales, pues de acuerdo con las problematizaciones previas estos enfatizarían en la conexión entre corporalidades y la producción de espacios, surgiendo como núcleo analítico la noción de corpolaridades.

Por otro lado, algunos de los relatos se configuraron en testimonios, siguiendo las propuestas de estudios testimoniales de Beverley (2013) y una tradición narrativa de América Latina como, por ejemplo, las “Décimas. Autobiografía en verso” de la cantautora y artista plástica chilena Violeta Parra⁹¹, las crónicas que devienen en otros

⁹⁰ Ver debate expuesto previamente sobre alcances éticos y su problematización.

⁹¹ Décimas: Autobiografía en verso, de Violeta Parra. Enlace: <http://museovioletaparra.cl/cedoc/decimas-autobiografia-verso/>

géneros escriturales como el Manifiesto “Hablo por mi diferencia” del chileno Pedro Lemebel⁹² o las “Escrevivências” en la literatura de Conceição Evaristo⁹³.

La producción de relatos corpo-espaciales se abordó mediante un guion de entrevista semi-estructurado (figura 6). Éste funcionó como una guía para explorar las dimensiones propuestas: a) Caracterización socio-demográfica, b) Trayectoria migratoria, c) Historia del campamento, d) Vida cotidiana/mediación intersubjetiva en el campamento y e) Corporalidad y espacio. Las entrevistas se convirtieron en conversaciones donde, si bien seguíamos las dimensiones propuestas, estas perdían la estructura inicial al mismo tiempo que emergían otros temas latentes e interpelaciones en torno al uso de la entrevista en la investigación social (Falconi, 2012b). Reflexiones que aparecerán en el apartado de hallazgos (si es que aún es posible sostener esta nomenclatura).

Figura 6

Guía inicial de relatos corpo-espaciales

I.	<i>Caracterización sociodemográfica</i>
Nombre de fantasía: (las participantes elegirán un nombre vinculado a su vida en Chile y el habitar un campamento. Lo deberán explicar)	
Identificación: Opción de presentarse con su nombre real	
Campos: Edad, país de nacimiento, años en Chile, tiempo en el campamento, situación migratoria, situación conyugal, hijas/os, escolaridad, espiritualidad, trabajo, pertenencia a alguna organización, cargos.	
II.	<i>Juego de asociaciones</i>
Conceptos explorados: Lugar, cuerpo, territorio, migrante, Chile, Antofagasta, campamento, pobladora, políticas, mujer, dirigente, vivienda, casa, calle, Plan de superación de campamentos, Barrio transitorio, Campamento Arenales, mi campamento (Algunos de estos conceptos fueron modificándose en función del material producido en las entrevistas. Por ejemplo, algunos se quitaron a la vez que se agregaron otros).	
III.	<i>Trayectoria migratoria</i>

⁹²Manifiesto. Hablo por mi diferencia, de Pedro Lemebel. Enlace: <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/manifiesto-hablo-mi-diferencia-0>

⁹³ Escritora afrobrasileña, lamentablemente aún no reconocida por la élite blanca patriarcal de la Academia Brasileña de Letras pero sí muy reconocida y querida por la comunidad de base y sectores populares. Conceição Evaristo. Enlace: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/30/cultura/1535658767_015684.html

Movilidad: ¿cuándo llegó a Chile?, ¿en qué otros lugares han estado?, ¿fue la primera persona que migró? Motivos de la migración, ¿con quién vino?, ¿quién se quedó?, reunificación, ¿va a menudo al lugar de origen?, ¿le gustaría volver a su país? Enlazar con línea de vida.

IV. Historia del campamento

Reconstruir historia de ocupación: ¿por qué se llegó allí, y cómo? Distribución de terrenos, levantamiento de casas, calles (nombres de las calles/tensiones), ¿está en algún programa? Sedes, espacios comunes, personas, grupos involucrados, etc.

V. Vida cotidiana en el campamento (mediación intersubjetiva)

Casa

¿Cómo es tu casa? (habitaciones, medidas, muebles, formas, materiales de construcción) ¿Cómo construiste tu casa? ¿Quiénes estuvieron involucrados? ¿Hubo algún “ritual” asociado? (Quiénes gustaban de dibujar (o se animaban a hacerlo), acompañaron relato con dibujo)

¿Qué espacios utilizas del campamento, dónde vas, dónde vas a comprar, tiempos de ocio?

¿En qué momentos dirías que te das un espacio, un tiempo para ti?

¿En qué espacios/tiempos dirías que te sientes más a gusto?

¿Cuántas horas al día dispones para ti?

- Relación con vecinxs del campamento

- Relación con personas de barrios cercanos (no campamentos)

- Relación con “autoridades” y gobierno

VI. Dimensión corporalidad (cuerpo, subjetividad, espacio/tiempo)

Ser mujer/proxémica (relación con el espacio) /cuerpo como lugar en el espacio

¿Qué lugares frecuentas de tu campamento? ¿Por qué te gusta estar allí? ¿Con quiénes te encuentras?

¿Qué lugares te disgustan de tu campamento? ¿Qué lugares te gustan de la ciudad? ¿Cuáles te disgustan?

Afecciones individuales y colectivas (sincronías/Ritmos; qué mantienen unido al grupo)

¿Cómo te sientes cuando estás en tu campamento? (Sondear: segura, insegura) ¿Cómo te sientes cuando estás en otras partes de la ciudad? ¿Sientes que te miran cuando vas por la calle? ¿Por qué crees que te miran? ¿Qué crees que piensan de ti? ¿Cómo te has sentido? (sondear si ha sentido miedo)

¿Cuándo has sentido miedo? ¿En qué momentos te has sentido protegida/desprotegida? ¿Qué significa para ti vivir en esta toma de terreno/campamento (explorar lazos, relaciones, ocupación de espacios comunes, proyectos, luchas)? ¿Participaste directamente en la toma de terreno?, ¿Desde que viniste, has seguido involucrada en proyectos, grupos?

Nota. Fuente: Elaboración Propia

La producción de *relatos corpo-espaciales* fue acompañado de una serie de técnicas complementarias descritas a continuación.

- **Juego de asociaciones:** Técnica lúdica usada, en este caso, para levantar aquellos discursos específicos en torno al habitar en campamentos a partir de ciertas

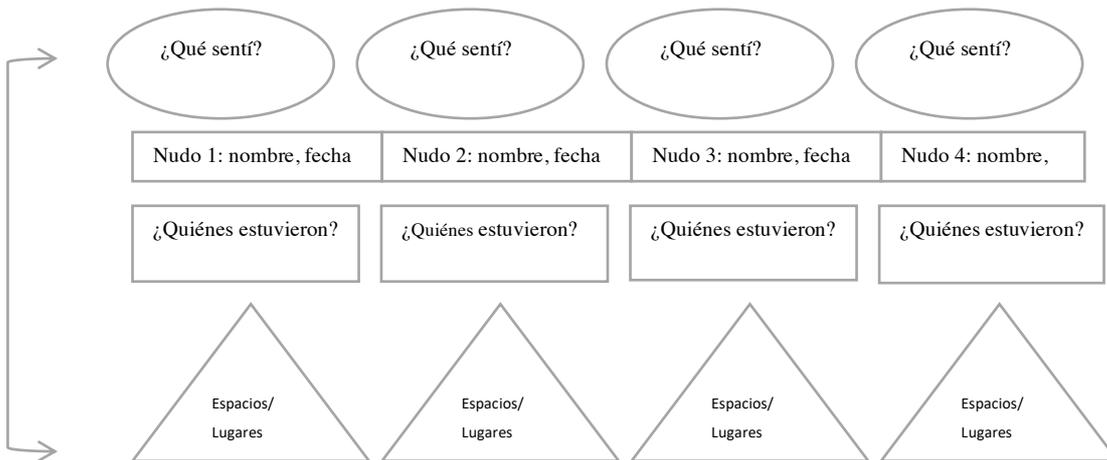
palabras activadoras. He conservado el nombre “asociación de conceptos” para referirme a la propuesta metodológica de Hansen (2017) quien ha propuesto sistematizado y desarrollado ampliamente esta propuesta. La emergencia de estos conceptos y discursos fue clave para, posteriormente, realizar una contrapropuesta con palabras en el “Taller de creación poética” en que se “devolvió” estos conceptos a las co-laboradoras, de tal manera que pudiesen encontrarse/desencontrarse con ellos.

- **Mapas de visibilidad. La ciudad prohibida y deseada:** El objetivo fue visibilizar las dinámicas espaciales que permiten o no el uso y el disfrute de la ciudad. Esta técnica se inspiró en propuestas metodológicas del Col·lectiu punt 6 de urbanismo feminista. En este caso se centró en el campamento y su relación con la ciudad. Asimismo, esta técnica fue ampliada, incorporando problematizaciones en los análisis en torno a los procesos de colonialidad y racismo en la ciudad.
- **Línea de vida habitada/deshabitada:** Este ejercicio buscó la identificación de desplazamientos asociados a procesos migratorios y experiencias de habitabilidad durante sus trayectorias migratorias. Estos relatos fueron sistematizados en una grilla la que será presentada posteriormente, acompañada de algunas ilustraciones de la artista visual Nele Urbanowicz quien condensó en imágenes aquellas experiencias. Este material configura un tipo de registro sobre la historia colectiva del campamento.

La consigna compartida para iniciar el registro fue la siguiente: “De acuerdo a tu experiencia como dirigente (o habitante del campamento) me gustaría que intentaras contarme la historia de tu campamento a través de una línea de vida, para estos efectos, una “línea de vida de ocupación del terreno”. En esta, te pediré que identifiques los nudos más significativos, aquellos hitos que fueron dando forma a la conformación de lo que hoy es el campamento. Este será un ejercicio de memorización, pero por extraño que quizá suene, en esta oportunidad quiero que recuerdes no sólo con tu mente, sino también con tu cuerpo, es decir que puedas agregar lo que fuiste sintiendo en aquellos momentos: afectos, emociones, así como los espacios, lugares y personas significativas que acompañaron el proceso” (figura 7). Esta técnica se inspira en métodos biográficos propuestos por la Dra. Jimena Silva Segovia (2013).

Figura 7

Ejemplo gráfico de “Línea de vida habitada/deshabitada”



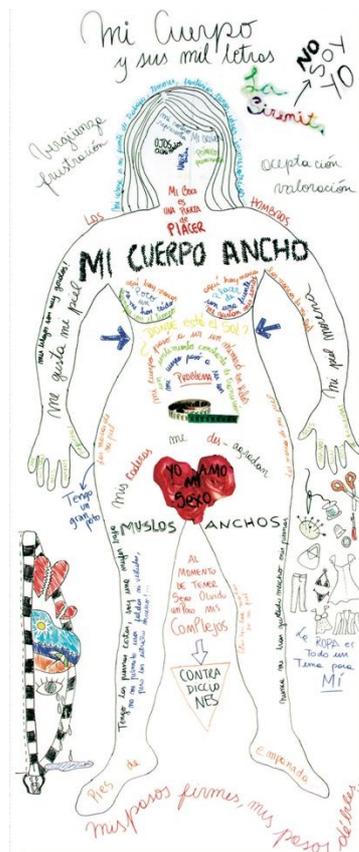
Nota. Fuente: Elaboración Propia

- **Mapa corpo-espacial:** Esta propuesta se inspiró en la metodología de *Mapas corporales* desde un enfoque biográfico de la Dra. Jimena Silva Segovia (2013) (figura 8) y que de manera similar ha sido abordada por colectivos de urbanismo feminista, como el *Col·lectiu Punt 6* (Cicoletto, 2014). Este grupo de mujeres urbanistas pone el énfasis en el análisis individual de las emociones frente a diversos recorridos urbanos y la percepción de inseguridad. También otras autoras han utilizado mapas corporales para abordar mediante “Talleres epistémico-corporales” el papel del cuerpo y las emociones en los procesos de investigación (Ruiz Trejo & García Dauder, 2019). Otros colectivos, como el colectivo ecuatoriano *Miradas críticas del territorio desde el feminismo*, nos enseñan mediante un manual cómo usar “su metodología de cuerpo-territorio” dirigido a mujeres defensoras de territorios (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017) o el Colectivo *Geobrujas*, quienes trabajan desde cartografías críticas (González Hernández et al., 2018). Si bien he podido mapear sólo estos usos, probablemente exista una multiplicidad de ellos asociados a las características de los diferentes grupos y sus potencialidades.

Cabe señalar, que la anterior técnica estaba pensada para un “taller de urbanismo feminista” que lamentablemente no se pudo concretar en su formato inicial puesto que ya se estaban desarrollando varios mapeos en el campamento (y hubiese sido una sobre-intervención) por lo que su contenido se adaptó a algunos mapeos que fue posible apoyar. No obstante, dada las potencialidades de los mapas corporales, en tanto conexión corporalidad-espacio-tiempo y discursos, estos fueron retomados en una sesión del taller emergente de “Creación poética entre mujeres”. En este caso, la construcción del *mapa corpo-espacio* se desarrolló en una sola sesión grupal y el énfasis no estuvo puesto tanto en la dimensión estética del mapa, sino en la discusión colectiva sobre el habitar un campamento y la producción subjetiva encarnada. La elaboración del mapa funcionó para graficar el cuerpo, particularmente de mujeres, como un lugar o territorio de singularización, de opresiones y resistencias individuales y colectivas. Algunas co-laboradoras señalaron que no les gustaba dibujar o escribir, pero esto no impidió su participación. Fue importante en este caso el trabajo en duplas, pues evitó la ansiedad de trabajar en solitario, sobre todo para quienes no deseaban dibujar o escribir, quienes probablemente se hubiesen visto inhibidas de participar en un grupo más amplio. Sin embargo, todas deseaban participar y compartir experiencias, más allá de que les gustara o no dibujar, por lo que “el cuerpo de papel” fue un activador para la conversación. De este modo, este ejercicio se sistematizó en un “solo cuerpo” o más bien tres ilustraciones, como ya señalé, creadas por la artista Nele Urbanowicz, quien apoyó esta sistematización y la compilación de escritos del taller de creación poética. La sistematización de ambas actividades será entregada a las co-laboradoras y dirigentas del campamento, como material de registro y memoria. Esto pues se conecta con las primeras “demandas” emergidas desde algunas de ellas.

Figura 8

Ejemplo de Metodología de mapas corporales



Nota. Esta imagen corresponde a un ejemplo de mapas corporales presentado en el Libro *Cuerpos y Metáforas* de la Dra. Jimena Silva Segovia (2013).

- **Paseo guiado por el campamento:** Esta es una técnica muy interesante para experimentar, conocer e intentar comprender la relación entre corporalidad-lugar. Ha sido usada especialmente desde la geografía (Ortiz et al., 2014), la antropología (Hansen, 2017) y el urbanismo, como los recorridos por la ciudad que desde el año 2007 se realizan por el mundo en homenaje a la activista urbana y escritora estadounidense Jane Jacobs (Col·lectiu punt 6, 2011).

Esta técnica fue usada como complemento de las entrevistas para comprender especialmente sus desplazamientos cotidianos y producción de lugares. Cabe señalar que no todas las co-laboradoras pudieron concretar estos paseos pues advertían sentirse

cómodas en sus casas o por dificultades para salir durante la entrevista. Para iniciar el recorrido se propuso la siguiente consigna: “Llévame a los lugares más significativos de tu campamento y cuéntame porqué les has elegido” (Qué te hace sentir estando en él, descríbemelo, qué sensaciones e imágenes aparecen, vienes sola, acompañada, qué buscas en este espacio, es un espacio agradable/desagradable). Así también se les pidió que acompañaran el recorrido con fotografías. Este fue un aspecto complejo dentro del proceso pues advertí que algunas no estaban muy cómodas con ello por las reacciones que eventualmente podrían adoptar algunas personas del campamento. Otras, gustaban mucho de tomar fotografías y relatarlas. Para tranquilidad de las co-laboradoras les señalé que no era necesario tomar fotografías si es que no se sentían cómodas haciéndolo y que si las tomaban y encontraban que estas pudiesen ser “comprometedoras” o propiciar la estigmatización del lugar, estas sólo servirían como referencia y no se exhibirían públicamente. La experiencia asociada a los paseos fue fundamental para comprender dinámicas relacionales dentro del campamento, facilitando el análisis de los relatos.

- **Contemplación corporal texturizada (CCT) y Bitácora sentipensadora:** Si bien ya he comentado en apartados previos la *contemplación corporal texturizada* como *figura*, la incluyo nuevamente en esta descripción pues inicialmente estaba considerada como *observación participante*; estrategia clásica de producción de información. El proceso de CCT fue registrado mediante una *bitácora sentipensadoras* (Diario de campo), lo que en un primer momento llamé “Pauta de observación corpo-espacio-temporal”. En esta me dispuse inicialmente a observar situaciones sobre la base de: a) Espacios: Colores, formas, distribuciones, ornamentaciones, distancias, longitudes, b) Tiempos: Momentos del día, duración de rutinas, tiempos significativos, c) Movimientos e interacciones: Ritmos, desplazamientos, quiénes, cómo, dónde, tonos de voz, gestos, improntas, articulaciones y d) Afecciones.

La *bitácora sentipensadora* articuló registro y análisis de una forma más fluida. Esto se retomará en el apartado de herramientas de Análisis, a través de la noción de escritura como método (Richardson & Adams, 2017).

Durante los recorridos por el campamento fueron muy importantes las “conversaciones informales” las que me ayudaron a repensar preguntas para la producción de *relatos corpo-espaciales* y *mapeos*, empaparme de las relaciones y

dinámicas internas dentro del campamento y barrio, saber por qué lugares y horarios transitar y por cuales no y en definitiva conectarme corporalmente con los lugares. Muchas de estas conversaciones las tuve mientras algunas vecinas me “encaminaban” para tomar alguna locomoción para regresar a casa, en varias ocasiones muy tarde por la noche pues los encuentros para la producción de relatos los realizaba por las tardes generalmente, momento en que podían tomarse un tiempo para descansar de sus trabajos en casa o al regreso de sus trabajos remunerados de fuera de casa. Veíamos un rato las novelas de la tarde, conversábamos cosas generales, me invitaban algo de comer o beber, muchas de ellas me hacían varias preguntas antes y luego iniciábamos las entrevistas. Al inicio o al final de la conversación realizábamos un paseo por el campamento, estos paseos fueron realizados durante las primeras entrevistas al inicio pues me ayudaba a ubicarme espacialmente por lo que yo se los solicitaba. Posteriormente esta opción fue fluyendo de acuerdo con los ritmos de la conversación.

4.4.2.2. Caminos entrecruzados

Aquí se sitúan aquellas técnicas propuestas por la agrupación del campamento “Rompiendo barreras” mediante el equipo técnico del proyecto SDI.

La propuesta metodológica sugeridas fue el desarrollo de “Mapeos participativos” en los que se abordaron 3 dimensiones: a) Seguridad y medio ambiente (explorando seguridad y riesgo y calles, pasajes y redes), b) Hábitat y uso del espacio (explorando formas de habitar y entorno barrial) y c) Familia, vecinos y convivencia (explorando aspectos relacionales e interacciones). Estas, en un estilo de urbanismo clásico, debían trazarse mediante puntos y trayectorias en un mapa real del campamento proyectado sobre una pared.

La realización de estos mapeos estaba contemplada para todos los campamentos del Macrocampamento los Arenales que participaban del proyecto SDI, dividido en distintos grupos de interés: mujeres, hombres y grupos mixtos (divididos por edad y sector) (tabla 2) y el levantamiento de información contemplaba dos fases; una de diagnóstico y otra proyectiva. Esta última se postergó por lo que lamentablemente no pude co-laborar en ella. Sin embargo, en algunos de los mapeos en los que participé aparecieron igualmente elementos proyectivos interesantes.

Tabla 2

Registro de co-laboración en diseño y ejecución de “Mapeos participativos”

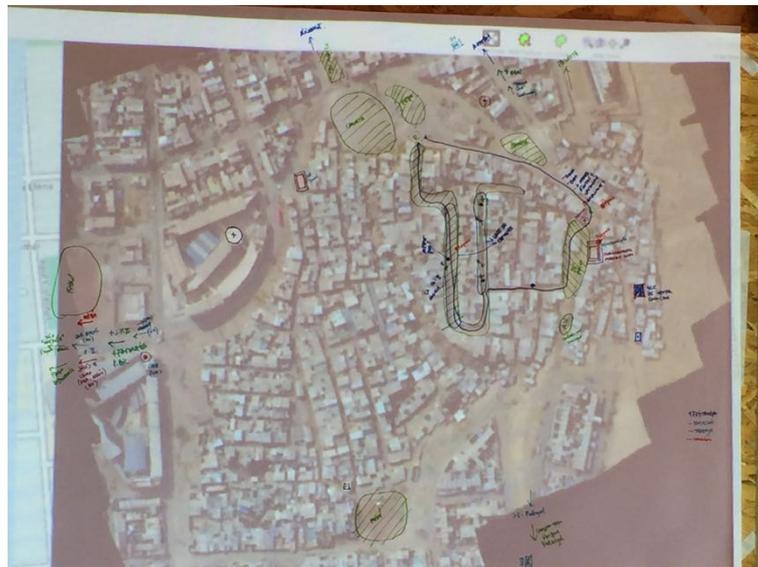
Grupos de mapeos	Nº de grupos	Edad	Sector	Países de nacimiento
1. Mapeos con mujeres de distintos países y campamentos	3	Mayores de 18 años	Arenales bajos/ Arenales altos	Colombia, Perú, Chile
2. Mapeos con niñas/os de distintos países y campamentos	3	10-14a 5-9a 5-9a	Arenales bajos/ Arenales altos	y Bolivia

Nota. Fuente: Elaboración propia

De igual forma, aparte de los mapeos dirigidos a mujeres (figura 9) pude co-laborar diseñando y aplicando una propuesta de “Mapeos de espacios” dirigido a niñas/niños basado en las metodologías de las geografías de infancia (Ortiz et al., 2014; Ortiz Guitart, 2007; Ortiz Guitart et al., 2012) (figura 10).

Figura 9

Ejemplo de mapas participativos con mujeres



Nota. Esta imagen corresponde a una fotografía tomada en uno de los talleres

Figura 10

Ejemplo de mapas participativos con niñas/os



Nota. Esta imagen corresponde a una fotografía tomada en uno de los talleres

4.4.2.3. Caminos emergentes

Un lugar que emergió durante las geografías corporales de la investigación y que posibilitó instancias de articulación, fue un taller de creación poética entre mujeres. Este apareció como demanda durante el proceso de producción de relatos donde se sugirió explícita, y menos explícitamente, organizar un lugar de reunión y escucha entre mujeres de los distintos campamentos. Este taller se desarrolló en 6 sesiones hasta el término del terreno de investigación y contó con la participación de 13 mujeres (figura 11).

Un principio importante de este taller fue “devolver” algunas de las palabras consultadas y emergidas en las entrevistas individuales, de tal manera, también tuviésemos la posibilidad de reescribirlas y trabajarlas colectivamente, en un gesto descolonizador para resituar la relación epistemológica e interrogar las técnicas de producción de información tradicionales y sus asimetrías. El taller convocó distintas participantes y distintos intereses produciendo lugares de encuentro/desencuentro dentro

del mismo. A ratos la coreografía se hacía difícil de llevar mientras que en otros momentos fluía sin mayores tropiezos. En este proceso, entendí algo más de la potencia feminista asociada a las palabras y me resonaba de Audre Lorde (1995): “Para las mujeres la poesía no es un lujo, es una necesidad vital”. Frase que se iluminó cuando una participante del taller, Rufi, asoció el escribir “al placer de ser escuchada”⁹⁴. Asimismo, resonó la importancia de la oralidad (y la escucha), defendida hace mucho tiempo, por ejemplo, desde epistemologías andinas (Rivera Cusicanqui, 2017).

Este taller, de cierta forma, desafió la imposición de la escritura y la política imperial del lenguaje de la ciencia y su supuesta “madurez” que por ejemplo Kant creía observar en los principios de la razón moderna, y su pretendida universalidad. Al mismo tiempo que recordó e implícitamente tensionó la relación entre el proyecto científico de la ilustración y el proyecto colonial europeo (Castro-Gómez, 2005).

Figura 11

Registro del taller de creación poética



Nota. Esta imagen corresponde a una fotografía tomada en uno de los talleres

⁹⁴ Una compilación de extractos de las conversaciones y versos del taller fue sistematizada en un texto, diagramado e ilustrado por la artista Nele Urbanowicz.

4.5. Práctica analítica

La complejidad de los escenarios de investigación, bajo el prisma de epistemologías feministas antirracistas y descoloniales, me interpeló a explorar formas diferentes de producción/creación y análisis de información. Durante el proceso –y, particularmente, durante el trabajo de terreno o *geografías corporales* del espacio relacional de investigación– esta tensión se hizo evidente, así como las implicancias asociadas a la crisis de representación. Por esta razón, el sentido de la investigación se fue difractando, al mismo tiempo que las “demandas” con las que se inició el proceso. Cada vez resonaban con mayor fuerza las preguntas: ¿cómo abordar las narrativas?, ¿cómo presentarlas?, ¿debo analizarlas? Asimismo, me preguntaba si era prudente presentar sus relatos, pues sabía que varias de ellas también podrían hablar por sí mismas con mucha más fuerza ¿Qué lugar jugaba yo en ese camino? Por otro lado, me costaba abandonar la noción de discurso, sobre todo pensando en los procesos de colonialidad y las formaciones discursivas en torno a ésta. Pero ¿sólo debería pensar en los discursos que constriñen? ¿cómo poner en diálogo narrativas y discursos? Después de todo lo experimentado me costaba pensar en los formatos académicos convencionales y entre vivencias, lecturas y relecturas, fui encontrando algunas salidas.

Algunas de las alternativas que me hicieron sentido durante el proceso de prefigurar una propuesta analítica descolonial, fue la invitación de Richardson (Richardson, 2017, citado en Denzin, 2017) respecto a una “Práctica Analítica Creativa” (CAP, por sus siglas en inglés). Una propuesta que desde perspectivas posestructuralistas dialoga con perspectivas poscoloniales para enfatizar en el desdibujamiento de géneros narrativos y etnográficos, lo que daría paso a “formas narrativas performativas reflexivas” (Denzin, 2017, p. 105). Así, la Práctica Analítica Creativa, se ha pensado como articulación de procesos analíticos y creativos, los que bajo ningún concepto son incompatibles o contradictorios y más bien sugerirían un cambio de paradigma dentro de la investigación cualitativa, configurando una nueva comunidad (Richardson & Adams, 2017).

Considérese la evolución, proliferación, y diversidad de las nuevas “especies” etnográficas: autoetnografía, ficción, poesía, drama, teatro, conversaciones, epístolas, textos polivocales, comedia, sátira, alegoría, textos visuales, hipertextos, muestras de museo, resultados coreografiados, y piezas performativas, por nombrar algunas” (Richardson & Adams, 2017, p. 134).

Si bien esta propuesta me pareció interesante según los objetivos de problematización epistemológica dentro de las ciencias sociales, fue preciso resituirla de acuerdo con perspectivas descoloniales⁹⁵ y su “propio” espacio/tiempo. De acuerdo a Mignolo (2007) el pensamiento poscolonial surgió enmarañado con la posmodernidad, de ahí que el pensamiento de Said, Bhaba o Spivak mantuvo un diálogo permanente con Foucault, Lacan o Derrida. El pensamiento descolonial, en cambio, “al *desprenderse* [amigablemente según el autor] de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad” (Mignolo, 2007, p. 33). Por tanto, según el autor, precisa también de otras fuentes epistémicas; reconstruyendo otras memorias. Así alude a un pensamiento fronterizo, en tanto diálogo conflictivo, que emerge de la herida colonial.

Si bien coincido con Mignolo (2007), no me parece incompatible desde una perspectiva descolonial dialogar con otras apuestas teóricas, toda vez, que el centro esté puesto en la problematización descolonial y antirracista desde la experiencia histórica de colonialismo y colonialidad en Abya Yala.

Por otro lado, otro elemento que fue configurando esta práctica analítica fue una aproximación a lo que podríamos llamar análisis crítico del discurso neocolonial o de la colonialidad, ya advertido en su potencialidad y tensiones por otras investigaciones (Arredondo Gómez, 2015; Castro-Gómez, 2005, 2007b; Gigena, 2011; Heiss, 2018; Maniglio & da Silva, 2020). En este contexto, las aportaciones de Curiel (2014) desde una metodología feminista descolonial y lo que ha denominado “antropología de la dominación”, se posicionó como una interpelación para analizar aquellos discursos y prácticas neocoloniales productores de otredad.

(...) he propuesto (Curiel 2013: 28) lo que denominé una *antropología de la dominación*, que supone develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde

⁹⁵ Si bien ya lo he mencionado, enfatizo en que agrego la “s” a decolonial (es decir: descolonial) para reconocer la tradición histórica de estudios sobre descolonización en América Latina y el Caribe que por lo menos desde los años sesenta, vienen realizando estas problematizaciones a partir del pensamiento anticolonial y movimiento indígena y posteriormente en los años setentas y ochentas a partir un pensamiento afrocéntrico y antirracista (Zapata, 2018).

lugares de poder y dominación. Considero que, desde una perspectiva decolonial, hay que hacer antropología de la dominación, de la hegemonía, como se ha hecho con la modernidad (Escobar 1996), incluso en el mismo feminismo que aún hoy sigue manteniendo hegemoníamente la colonialidad del saber en la creación de genealogía, en las teorías y en los métodos y metodologías que desarrolla (Curiel, 2014, p. 56).

Si bien la propuesta de Curiel (2004), no se reduce estrictamente al Análisis del Discurso sino más bien propone un “desenganche epistemológico”, nos invita a profundizar en la situación de dominación colonial la que, ciertamente, como ha referido Castro-Gómez (2005), se nutre de la producción discursiva. Así ocurrió, por ejemplo, con los “discursos de limpieza de sangre” que ha referido el autor, los que basándose en una *sociología espontánea de las élites* –donde la ciencia y el arte jugaron un rol fundamental– produjo “un *dispositivo de representación étnica* a partir del cual el “otro” es nombrado, clasificado y despojado de toda racionalidad cognitiva” (Castro-Gómez, 2005, p. 200). Asimismo, Patricia Seed (Seed, 1991, citado en Arredondo Gómez, 2015) señala que las formaciones discursivas o las figuras retóricas del habla han permitido interpretar como los europeos han entendido y gobernado a los pueblos de ultramar. El “orientalismo”, por ejemplo, propuesto por Said correspondería a una formación discursiva (concepto recogido de la arqueología de Foucault) la que construyó de forma estereotipada a lo “Otro”, fijándolo en tanto “camisa de fuerza discursiva” (Arredondo Gómez, 2015). De manera similar lo ha planteado Stuart Hall, al momento de hablar de las tecnologías coloniales de la dominación (Restrepo, 2020).

Es en este contexto donde también se han producido y legitimado categorías sociales desprendidas de las conceptualizaciones teóricas de colonialidad del género (Lugones, 2008) o misoginia racializada (Segato, 2015) las que son reactualizadas en los estados modernos y que precisan ser develadas y cuestionadas. Así, lo ha sugerido Curiel (2014) enfatizando que una posicionamiento feminista descolonial “implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea” (Curiel, 2014, p. 55). Esto, a propósito de la tendencia que se comentaba en apartados previos, de fragmentar y adicionar opresiones a través de una

comprensión liberal de la interseccionalidad, la que obvia una matriz común basada en la dominación colonial.

Respecto al análisis discursivo de la colonialidad, Sabine Heiss (2018) ha resaltado las contribuciones de Castro-Gómez en el análisis del poder/saber situado en las discusiones sobre colonialidad del poder. A través de las propuestas de este autor, Heiss sugiere la posibilidad de encaminar un análisis de discurso de la colonialidad en articulación con los planteamientos de Keller, sobre el análisis del discurso basado en la sociología del conocimiento (ADSC). No obstante esto, es preciso señalar que esta discusión sobre el análisis de discurso colonial, ha estado presente en América Latina desde antes que las perspectivas asociadas al giro colonial o postcolonial. Así lo ha enunciado Vidal en su crítica hacia la noción de “nuevo movimiento intelectual” impulsada por Seed. Esto, pues según el autor, nociones sobre análisis de discurso e ideología cuentan con una tradición importante dentro del pensamiento crítico latinoamericano (Arredondo Gómez, 2015). Asimismo, cabe señalar que el análisis de las ideologías ha sido abordado desde otras perspectivas, como por ejemplo, la psicología social de la liberación de Ignacio Martín-Baró (Martín-Baró, 1985) y algunos trabajos de Silvia Lane quien junto con Denise Jodelet introdujeron la teoría de las representaciones sociales en Brasil (Burihan, 2006).

Por otro lado, cabe señalar que el análisis de los discursos no solo contemplaría un abordaje de las opresiones sino también de las resistencias, pues llevando la máxima de Foucault⁹⁶ al terreno de la colonialidad del poder de Quijano (2000) podríamos decir que “donde hay colonialidad del poder, hay resistencias”. O de otro modo, como sugiere Seed (Arredondo Gómez, 2015) y otras autoras (Behoteguy, 2010; Rivera Cusicanqui, 2010d) el carácter polisémico de las palabras permite reapropiaciones y transformación del discurso colonial. Pues, “los discursos modernos no se construyen solo con una sociología espontánea de las elites (Castro-Gómez, 2005, p. 70), que sí dominan la realidad social, sino también con una sociología espontánea de los subalternos” (Maniglio & da Silva, 2020, p. 5).

⁹⁶ “Donde hay poder hay resistencias”. Idea que aparece en el primer tomo de la Historia de la Sexualidad de Foucault.

En las anteriores tensiones es donde habita esta propuesta de análisis del discurso, la que tiene como pivote el análisis de *corpologaridades*. Esta noción a nivel metodológico implica la imbricación –compleja ciertamente– entre análisis crítico de discurso colonial y presentación de narrativas contracoloniales y antirracistas. Esta práctica analítica se erige a partir de tres dimensiones: a) producción narrativa descolonial, b) discursos de colonialidad y c) reconfiguraciones de la escritura.

4.5.1. Producción Narrativa Descolonial/ Discursos de colonialidad

Esta dimensión se centró en la producción de narrativas a través de la técnica de relatos corpo-espaciales, esbozada previamente. A nivel analítico, el énfasis estuvo puesto en las *corpologaridades* y las prácticas de contracolonialidad (corpologarizaciones) en tensión con los discursos de colonialidad.

La producción de narrativas se asocia a la figura *po(ética) del con-tacto*, desarrollada previamente, haciendo alusión al tipo de vínculo que se construye en esta relación. Esta producción de narrativas no se basó solamente en la interrogación o interpelaciones hacia las co-laboradoras (Troncoso et al., 2017), sino que a la vez fue fundamental dejarse interpelar, asumiendo así otra posición en la relación de entrevista.

De acuerdo con lo anterior, más bien se interroga la entrevista como herramienta de investigación social, la que activaría resabios coloniales del contacto colonial. Tal como sugiere Falconi (2012b) “En la historia que empieza con la conquista española, la entrevista puede verse como género que evidencia desde sus orígenes, una verticalidad intersubjetiva que además viene marcada por la lengua (...)” (pp. 150-151).

Lamentablemente, estos cuestionamientos devinieron en el espacio relacional de las *geografías corporales*, por lo que los relatos fueron construidos en base a entrevistas; no obstante, éstas se tornarían la mayoría de las veces en una conversación, en que se dio énfasis a la escucha y al dejarse interpelar como investigadora. En este contexto, es como emerge la idea del taller de creación poética, por ejemplo, y la co-construcción de tres *testimonios* de mujeres migrantes y en diáspora que habitan campamentos.

Respecto a los *testimonios*, tal como lo comenté en subcapítulos previos, estos aparecerán con los nombres reales, tal como fue sugerido por las dirigentas, pues ellas cuentan con una visibilidad pública, así como un discurso que colectiviza otras voces; sus

luchas territoriales, malestares y agencias. Respecto a esto, no puedo dejar de mencionar algunos debates en torno al uso de testimonios. Entre ellos se ubican las conocidas críticas al discurso de Rigoberta Menchú, basadas en que su testimonio se sustenta en una *agenda* perseguida por la activista, la que invisibilizaría otras voces campesinas bajo la mistificación de una figura icónica, así como lo sugiere Stoll en sus críticas (Beverley, 2013). No obstante las contracríticas advierten que “lo que el testimonio nos obliga a confrontar no es solo el subalterno como víctima (auto) representada, sino también como agente –en el acto mismo de representación– de un proyecto transformativo que aspira a tornarse hegemónico por derecho propio” (Beverley, 2013, p. 354). Y frente a las críticas que aluden a que el testimonio no puede verificarse mediante métodos científicos, enfatizo en que además de no ir en la línea de este trabajo en que precisamente se problematiza lo referido a los resabios positivistas y coloniales del método, concuerdo con que “el testimonio debe leerse como una manera de recordar y honrar el pasado, no como una veracidad fáctica” (Cook-Lynn, 2001, citado en Denzin, 2019, p.106).

Con relación al análisis de los *relatos corpo-espaciales*, si bien ocupé técnicas convencionales de análisis de información, asociadas a la organización y categorización⁹⁷, el análisis no solo se limitó a esta tarea de fragmentación y cifrado de datos. Asimismo, es necesario enfatizar en que no analicé mujeres sudamericanas en campamentos, sino más bien la producción de subjetividades en relación con el cuerpo (corporalidad), espacio/tiempo y sociedad; los discursos de colonialidad y sus reapropiaciones, en lo que he descrito como *corpolugaridades*.

Por otro lado, como ya he señalado, los *relatos corpo-espaciales* se inspiraron en la técnica de *relatos de vida* de Daniel Bertaux (1999) utilizada en una investigación anterior referida a *relatos de vida* de mujeres sudamericanas (Méndez Caro & Cárdenas Castro, 2012). La propuesta actual revisa las nociones de *relatos de vida* a la luz de la aproximación epistemológica inspirada en los aportes de Dona Haraway (2004) sobre conocimiento difractado o parcial y la apuesta de Patricia Hill Collins (2012), referida al privilegio epistémico y punto de vista colectivo (diferentes respuestas a retos comunes). De esta manera, enfatizo en algo que ya vislumbramos en la investigación anterior

⁹⁷ La organización de la información fue acompañada del Programa de Análisis de Datos Cualitativos, ATLAS.ti (Versión 8.4.4.).

referida a las trayectorias de vida. Es decir, éstas no hacen honor a su nombre, no siguen una trayectoria lineal y más bien podríamos decir que, como las trayectorias lumínicas, se difractan. Así, en el análisis prefiero hablar de trayectorias difractadas de *relatos corpo-espaciales*. En este sentido, si bien conservo la noción de *categoría de situación* de los *relatos de vida*, en tanto punto de vista colectivo –por ejemplo, en torno a la migración o procesos de diásporas–, esta no pretende homogeneizar vivencias sino más bien leerlas desde la difracción.

En relación a lo anterior, y frente a algunos tipos de análisis narrativos (para *relatos de vida*) ya existentes, como el “análisis comprensivo” y “análisis temático” (Kornblit, 2007) propongo un abordaje descolonial de los relatos. Este tipo de análisis conservará elementos tradicionales del análisis temático en el proceso de codificación de relatos (Kornblit, 2007) pero con algunas variaciones. Por ejemplo, en relación con la incorporación de la noción de *figura*, propuesta por Haraway (2019) y Braidotti (2005), ya referida en párrafos anteriores, pero esta vez, centrada en el análisis y producción descolonial de las narrativas. De acuerdo con esto, el procedimiento analítico se organizó en tres momentos:

- a) **Lectura de relatos:** Interrogación del texto. Compenetración y extrañamiento en las narrativas a través de la figura descrita de *contemplación corporal texturizada*.
- b) **Creación de figuras:** En este caso se identificarán nudos temáticos y *figuras*, entendidas como mundos discutibles bajo procesos semiótico-materiales en que las diferencias no se anulan, buscando la emergencia de la alteridad. Así también se indaga en aquellos discursos que producen otredad racializada, particularmente vinculados a la colonialidad del género.
- c) **Figuras entramadas:** Organización según relaciones y juegos que puedan establecerse entre *figuras*. Estos entramados irán tejiendo el relato, desarmarán y armarán nuevas *figuras*.

4.5.2. Reconfiguraciones de la escritura

La reconfiguración de la escritura se situó en un escenario complejo, en que se reconoció sus limitaciones basadas en una historia de imposición colonial sobre la oralidad y la necesidad de subvertir su uso dentro del campo de la investigación social

feminista antirracista y descolonial. Una reconfiguración de la escritura fue, por ejemplo –como señalé anteriormente–, la co-construcción testimonial y la creación poética. Pero también dentro de esta dimensión, se ubicaría la consideración misma de la escritura como un método de investigación (Richardson & Adams, 2017). Para las autoras, la escritura se desenvuelve como un método de descubrimientos; un método para pensar y documentar el devenir. En este relato, he recogido la invitación y he reconocido la escritura como método en diferentes momentos de la práctica de escritura. Por ejemplo, fue muy importante el uso de una “bitácora *senti-pensadora*” (diario de campo) pues en las notas iba conectando producción/creación de información y análisis, procesos íntimamente relacionados. Asimismo, cada apartado de este texto y su escritura activó el pensamiento; mi voz como investigadora no quedó ausente, y dependiendo del énfasis de cada capítulo/narración, ésta fue apareciendo con mayor o menor fuerza, en lo que desde algunos abordajes metodológicos se ha denominado *Narrativa personal crítica* (Denzin, 2017; Richardson & Adams, 2017). Dentro de esta, incluso en algunos casos, conjugué *escritos-historias* donde interseccioné elementos biográficos y contextos sociohistóricos y políticos (Richardson & Adams, 2017); mi posicionalidad o lugar de habla (Ribeiro, 2019) o lo que de forma similar Conceição Evaristo también ha llamado *Escrevivências* (H. Silva, 2009; Viveira & Sandrine, 2017).

Finalmente, cabe mencionar que, dentro de la investigación cualitativa convencional, con resabios positivistas, se tiende a hablar de “criterios de validación de la investigación”, lo que es difícil de sostener en esta otra forma de investigar. En una experiencia previa con *relatos de vida* (Méndez Caro & Cárdenas Castro, 2012) esto ya apareció tímidamente como parte de la discusión y, si bien de cierta forma, criticábamos el lenguaje y forma de entender estos criterios, aún los seguíamos usando. En este caso, ya enunciada una práctica analítica descolonial, no podría seguir hablando de “validez” en términos clásicos. De esta forma y en sintonía con Richardson (Richardson & Adams, 2017) y las miradas decoloniales revisadas, prefiero usar una metáfora de *cristalización*, por ejemplo, como deconstrucción de la *triangulación*, criterio tradicional de la validación cualitativa. “Los cristales crecen, cambian y son alterados, pero no son amorfos. Los cristales son prismas que reflejan externalidades y refractan dentro de sí mismos, creando diferentes colores, diseños y matrices que zarpan en diferentes direcciones” (Richardson & Adams, 2017, p. 135).

De esta manera no busqué un significado único y común, porque probablemente no lo haya, sino redes de interconexión que se arman y desarman para “deshilvanar e hilvanar con punto propio”, tal como se enfatizaba en la *oralitura*⁹⁸ de una de las co-laboradoras.

De otro modo, retomando y considerando como inspiración la episteme *ch'ixi* propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), ésta me ha interpelado ha repensar las palabras, las dinámicas cotidianas de las interacciones humanas para “desandar las huellas del olvido”. Es decir, como ha señalado esta autora, interrogar permanente las trayectorias y su linealidad moderna, el mestizaje y su descolonización en una otra temporalidad y espacialidad.

Esta temporalidad *qhipnayra* [futuro inscrito en el pasado] y por otro lado el espacio *taypi* [centro] del mundo *ch'ixi* contencioso, donde los contrarios se energizan mutuamente, supone una radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretenerse con más fuerza y nitidez y eclosionar con su fricción en el tiempo vivido del presente (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 91).

⁹⁸ Concepto propuesto por el escritor y poeta mapuche Elicura Chihuailaf para enfatizar en la importancia de la palabra en la cultura mapuche, asumiendo el modo de expresión poética a través de la escritura. Fuente: entrevista realizada por Paola Bernales (Bernales, 2002) en la Revista versus de la Universidad Diego Portales. Enlace: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-55593.html>

5. RELATOS EMERGENTES

Figura 12

Collage 5



Nota. Collage 5. Malicha (Otoño/primavera, 2018)

5.1. Línea de vida habitada/deshabitada. Memorias corporizadas del habitar en campamentos

En este primer apartado de relatos emergentes, sistematizamos las memorias corporizadas surgidas a partir de la herramienta metodológica “Línea de vida habitada/deshabitada”. Esta línea espacio/temporal no es tanto una línea, sino vivencias entrecruzadas que van y vienen y que nos ayudan a pensar en la multiplicidad de voces y corpolugaridades del macrocampamento “Los Arenales”. De esta manera, no se persigue un relato estrictamente cronológico, asociado a memorias de grupos claves, sino más bien reúne vivencias que van conformando un relato colectivo, pero texturizado. Esta, a su vez, se construye en la tensión de habitar y deshabitar lugares –a propósito de entre lugares construidos en las memorias corporales– y que permiten reconectar con otros lugares y a la vez visualizar lugares de subversión o corpolugarizaciones. Los relatos se agrupan en “Arenales bajos” y “Arenales altos” en función de su ubicación geográfica dentro del macrocampamento y, a su vez, se aglutinan en cuatro momentos: a) Antes de los Arenales; b) Pies en los Arenales; c) Arenales movedizos; d) Arenales en resistencias.

Las memorias corporales, serán acompañadas de tres ilustraciones realizadas por la artista visual Nele Urbanowicz, quien co-laboró en la sistematización de una sesión del taller de *creación poética*, basada en *Mapas corporales*.

Ilustración 1

Hasta que un día...



Nota. Ilustración Nele Urbanowicz. Sistematización relatos, taller *Mapas corporales*

5.1.1. Antes de los Arenales

Fechas	Memorias corporizadas
Antes de los Arenales	
Arenales bajos	
1999	<p>Yo cuando me vine, en ese tiempo yo estaba pololeando, porque yo allá en Perú era casada muy joven, me casaron, mis padres. Tuve un hijito mayor y esa relación se vino abajo y me separé. Allá me puse a pololear, como 8 meses, y mi familia me hacía la vida imposible... porque no querían a mi pololo. Es que yo empecé a pololear muy niña, y cuando recién tenía 3 días de pololeo con el niño, con el papá de mi hijo, entonces mi papá me encuentra en la esquina de la casa conversando y me dice: “¿Quién es él?” y obvio, yo tenía 16 años y le dije que estaba saliendo con él hace 3 días. Y habló con mi mamá, y no sé po’... en ese tiempo los padres eran como... vieron que él tenía buena posición y me casaron como a los 6 meses. Y de ahí, de esa relación tuve un hijito. Y después, esa relación fue mal porque él me empezó a maltratar, era muy celoso... con tal que yo siempre me tragaba los problemas, no le contaba a mi familia. Yo decía: “por qué tengo que contarles mis problemas, van a sufrir no más y yo voy a seguir con él” hasta que un día estallé y dije: ¡basta! y me separé.</p>
2002	<p>Es una historia media triste... Yo tenía una pareja que era camionero, vivíamos en Talca (Chile) en esa época, él tenía su familia y sus cosas en Talca, sus negocios, y de ahí lo mandaban a distintas regiones. Y me dice que lo mandaron a Antofagasta para trabajar en una empresa minera y me preguntó si yo quería acompañarlo. Le dije que sí y que me servía para conocer. A la semana... me dice: “sabes, tengo que volver a Talca, pero tú espérame acá”. Pero no me dejó plata para pagar el arriendo de otra semana, para comer, para nada. Y a la otra semana se vencía el arriendo de la pieza. Se fue. Y me dejó acá (...) me tocó dormir 3 noches en la playa, sola. [Se acercó un pescador] y me dice: “no tenga miedo, yo necesito hacerle una pregunta, pero no tenga miedo: ¿por qué está llorando?” –no, por nada dije yo– “no, algo le pasa” me dijo y empezó a</p>

conversar conmigo. Y él me dijo: “mire, sin compromisos, sin nada, yo la voy a llevar a una residencial que yo conozco, usted se va a quedar ahí por unos días y después cuando usted pueda, si quiere, me paga, pero yo lo estoy haciendo con ningún interés” (...) Y desde esto, han sido 16 años de amistad. Él es pescador en [Caleta] Coloso, y de vez en cuando, con mi marido vamos para allá y si podemos le llevamos un regalito. A mi marido lo conocí cuando arrendaba una pieza, allí nos juntamos y luego arrendamos juntos. En febrero del 2015 nos subieron el arriendo, y a él ya le habían avisado que le iban a cortar la pega, así que estábamos entre la espada y la pared. Y mi marido me dijo: “voy a ir a buscar y tomar un terreno y el que me quiere me sigue”. Recorrió varios terrenos y encontró acá.

2005 Yo viví en Ayacucho en los 90's, pasábamos hambre, allí violaron, mataron, pensamos que aún no se encuentran todas las personas asesinadas. Eran los tiempos de Alan García (Perú)... Había militares por todos lados, ¡mucho violencia!

Tenía que estar en mi país, pobre... teníamos que hacer fila para comprar... Por eso decidimos buscar un nuevo futuro, en otro lugar. (...) Cuando llegué a Antofagasta, solo vi cerros, muy seco todo, al menos para mí pues yo vengo de un lugar verde.

2007 Llegué a Argentina a los 24 años, me vine [a Antofagasta] porque me separé de mi esposo. Estaba un poco decepcionada de la vida.

Estuve 3 meses sin salir, sólo trabajo, vendía “pululos” en Maipú con Condell. Pero aún así era más liviano que en Argentina. En Argentina trabajaba en una fábrica textil. Tenía que recoger pantalones, eran 1000 al día. Yo vivía en la misma fábrica.

2010 Un día, un doctor quiso casarse conmigo y me dijo: “vamos a conocer a tu mamá, a tu familia” –porque supuestamente mis jefes eran mis padrinos– ¡Ya le dije yo! “pero mi mamá es de pollera” le dije yo –¿de pollera? ¿es chola? me dijo– Entonces como que yo le dije: ¿Por qué le dices así? ¿Por qué dices que es chola? es una señora de pollera, tienes que decirle que es señora de pollera –igual es chola, me dijo– Entonces cuando me dijo eso,

me dije: ¡no!, estoy mal en mi vida, estoy haciendo mal las cosas. Después mi mamá me dijo que le debíamos mucho [dinero] a la gente, y yo misma veía que venían a cobrar, entonces agarré y dije: ¿sabes qué? ¡me voy de aquí; voy a ayudarte mamá! Me agarró la “locura” que tenía que venir aquí y me vine.

2010 “Recuerdo cuando llegué el 2010 a Antofagasta, traía el teléfono de una señora para trabajar, me contrató puertas adentro. Recuerdo las filas en extranjería, desde las tres, cuatro de la mañana para sacar papeles. La gente se venía en la noche de un día para otro”

2011 (...) tuve que dormir 2 meses en la gobernación [Afuera, donde antes se hacían las filas]. A un lado dormía un colombiano y al otro un brasileño, al otro día dormía un mexicano. (...) Así se fue dando. Tenía la necesidad de asearme y lavarme y la señora del baño público de la plaza central me dejó asearme, me convidó un poco de jabón que usé para lavar mi ropa interior también. Luego ella me dejó usarlo en la mañana.

Dormía allí en el piso, porque no tenía plata para alquilar y antes se tenía que dormir [allí] para sacar el papel (...) porque también si no tenías papel no podías trabajar.

El papel era solo por 3 meses. Y para esos 3 meses tenías que tener plata. Entonces para no gastar esa plata, había que dormir así. Fue pasando el tiempo. Y un “coleguita” me dice que en el mercado pagan para lavar platos. Voy ahí, y era verdad, me pagaron 5 pesos. (...) ¡No, pues, eres muy ágil... quédate y te voy a dar 10! me dijo. (...) En eso conozco a una niña boliviana, cochabambina y ella dice: “allá hay un cuarto (...) ahí hay un cuarto donde pueden vivir (...) es boliviano también y carpintero. Entonces vamos y nos alquila una pieza, sin ventanas, sin puerta. Y ahí estuve. Y al frente había una parejita viejita y me dicen: “tómese un tecito” y hacíamos sándwich de lechuga y eso era todo.

2013 (...) Para empezar, nunca había salido de por allá (risas) así que... me vine haciendo escala porque el viaje desde allá son 2 días y 2 noches sin parar (en bus) (...) es largo. (...) yo me vine dejando a la más grande con mi mamá. La traje recién cuando tenía como 9 años. (...) Lo poco que yo

	ganaba allá, acá iba a ganar más haciendo otra cosa. O sea, ganaba el doble y eso, a veces hasta el triple de lo que yo... con lo que yo estudié ganaba allá. Me dio para salir de deudas, porque para venimos acá... este... prestamos plata (se pidió prestado).
2014	(...) el agua en esa casa me llegaba hasta 120 y era demasiado, ¡demasiado! Me llegaba el agua, más la luz, pero más que todo el agua me llegaba mucho, cuando antes nos llegaba 20 o 30. Y yo reclamaba a la dueña y le decía que esa casa tenía que tener fuga, por las paredes o que se yo. La dueña nunca se preocupó de hacerlo, porque ella no lo pagaba. Así y después el arriendo nos empezó a subir, pagábamos 350. Y de ahí hubo eso de las tomas...y yo fui.
2015	A mí no me gustó la idea de venimos realmente. Fue mi mamá, ella me decía: “todo empieza de cero, ahí vas a darte cuenta y vas a empezar a valorar” me decía.
2015	[Mi marido se vino solo] Después él me llamó y me dijo que no me iba a dejar en Colombia con la niña, te voy a traer. Y me mandaba dinero (...) Para llegar a Chile, yo demoré como 15 días, porque me tocó volver a Perú como 2 veces. (¿No te dejaron entrar?) Sí, porque la niña no traía pasaporte. Entonces a los menores no los dejan pasar sin pasaporte a Chile. [Durante el viaje] desierto, desierto, desierto... Allá en Colombia todo es verde, montañas. Fue un poco chocante.
2015	(...) yo era la que no se quería venir porque no me gustaba como hablaban tan mal de los campamentos, que había tanta delincuencia, drogas y yo lo pensaba por mi hija, yo decía: ¡cómo mi hija va a vivir en un lugar que hay tanta delincuencia! Así que él [marido] me decía que ¡nos viniéramos, que nos viniéramos! Y la pensé y me tuve que venir, pero cuando llegué acá era tranquilo.
2015	Cuando yo me separé de él, tuve que sostenerme sola, entonces, quise volver a trabajar en bancos para hacer mi vida antigua. (...) Tenía 43 años cuando yo me separé y entonces fue difícil para mí porque tenía que pensar en mi arriendo, mi comida y tomé la decisión de venirme (a Chile). Estuve trabajando en el consulado de Irlanda, pero igual el sueldo era muy poco muy escasamente me daba para el arriendo y la comida, entonces estaba

sobreviviendo y de un día para otro le dije a mi mamá: “mamá me voy a ir” bueno mi mamá me apoyó, mis hermanos y se me presentó la oportunidad de venirme y no lo pensé 2 veces. (...) Tomé esta decisión [de venirme], porque ya mi exesposo no tenía trabajo y mis hijos estaban ya a punto de terminar el colegio, se me venía la universidad, entonces dije: ¡yo tengo que ver la forma de cómo ayudarlos! Pienso yo que, no sé... si fue un consuelo o no sé si lo hice bien o mal pero ya lo hice y efectivamente ayudo con la universidad a los hijos.

2016 Antes de venir al campamento, recuerdo mi casa pequeña, muy incómoda, la de Colombia era grande. Llegué a esa casa, no salía mucho, tenía pocos amigos... iba al colegio, mi apellido era único en el colegio, me sentía nerviosa, no los conocía a ellos y ellos me conocían a mí

2016 Justo tocaron unas lluvias fuertes y vinimos a dejar ropa y a ayudar a unos amigos de la población de abajo. (...) con unos amigos, dijimos vengamos a ayudar (a las tomas). Sí, soy corazón de abuelita, ¡hay muchos niños dijeron! y todo se mojó y yo dije: ¡ah ya vamos!

Arenales altos

2000 [Mi primer viaje a los 7 años, dentro de mi país] Cuando llegamos vi a una mujer parada en la puerta y dije: “¡ella es mi abuelita!”, algo me decía que ella era, pero nadie me había dicho que ella era, yo dije: “ella es mi abuelita”, yo me la imaginaba igualita a mi... Y entonces qué pasa que yo... quedé muy impactada con mi abuelita, quedé muy emocionada. Pero cuál fue como... el choque que yo tuve, porque mi abuela no hablaba castellano... sino quechua. (...) Entre compatriotas existe mucho... el racismo... eso es muy triste. (...) Yo he sufrido “*bullying*” en la selva por yo haber vivido en la sierra (...) y te dicen: “ah, y usabas polleras” [y en la sierra por vivir en la selva te decían] ah “te pones plumas” (...) cuando tuve como 8 años veía a las niñas que se vestían con sus polleritas, con sus sombreritos, y me parecía ¡tan bonito!, y hasta que un día le dije a mi abuelita: “y por qué no me compras una igual”. Y mi abuelita gastó sus ahorros para comprarme una pollera.

2012 “Llegué a Chile el 2012, vivíamos en una pieza chica mi cuñada más seis hijas, yo y el papá de mis hijos. Muchas personas; habían conflictos”

-
- 2012** Vine supuestamente de vacación, pero yo venía a quedarme. Porque allá en Bolivia prácticamente no me hallaba bien con él (marido) más que todo, porque ahí tenía su otra familia y habían puros problemas, (...) Pero cuando me vine acá él estaba 4 meses más antes que yo. Y vine y sufrí mucho, sufrí mucho, dormí en piso, así en la cerámica. Y mis hijos, con los dos chicos me vine, el menor tenía dos años y el otro tenía 10 años (...) Pero después gracias a dios, a los 15 días que llegué, conseguí un trabajo en el Mercado Central y ahí empecé.
-
- 2014** Vivía en Pativilca, Perú, con mi padre, teníamos mala convivencia. Mi madre estaba en Chile, siempre me invitaba y un día decidí venir, me sentía bien por estar con mamá, vivíamos por acá cerca.
-
- 2015** Sin trabajo fui a las *monjitas*. Entre paisanas y otras mujeres me enteré de los campamentos, yo no sabía lo que era. No encontrábamos nuevo arriendo, le dije a mi marido: ¡vamos a ver el campamento!, él no quería; “¡no! qué estás loca, cómo vamos a ir a vivir a un campamento (...) no hay agua, no hay luz, no hay nada”. Yo le dije: “qué prefieres, “vivir sin luz, vivir sin agua, o vivir con luz y agua y en una vereda”.
-
- [Le dije a mi marido] Mira mi amor cuando yo vivía sola pagaba una casa de tanto... le tengo que mandar a mi mamá, a mi hija para la universidad y le dije, nosotros estamos viviendo solo para darle a otros, entonces pagamos esto de arriendo, agua, luz, locomoción y ¿qué nos queda a nosotros? Es justificable quedarnos nosotros con 5 mil pesos hasta que nos vuelvan a pagar, no estamos haciendo nada y ahí dije yo no aguanto más. Luego fui donde una señora que me peinara que vive en una toma, bien cómoda, trabajaba ella desde su casa, ganándose los 15, 20 mil pesos que le cobran a uno por cada peinada de estas, su esposo trabajaba. Miré que tenía televisor, habían incomodidad sí, porque tenía que subir el agua de tal parte y hasta yo no se donde pero “púchica” si uno vino acá con una esperanza, a trabajar no va a hundirse para recibir el sueldo y pagarlo en arriendo... Me vine de allá con ese entusiasmo. Le dije a mi marido: Voy a buscarme un pedazo y le dije a un amigo: llévame a una toma, así llegué.
-
- Arrendaba una pieza por acá cerca, no alcanzaba la plata, no hallaba qué hacer, pedía prestado, eso me frustraba y me dije: ¡basta ya! mucho
-

	arriendo, gas, comida, no alcanzaba la plata (...) voy a ir a ver qué pasa con un terreno (...) Mi marido no quería.
2015	Decíamos: “pucha mami, como nos vamos a ir para allá, es peligroso, hay hartos bichos” y todo eso. Pero fue la situación la que nos trajo acá. No teníamos para pagar el arriendo. Entonces si no teníamos para pagar ¿Dónde nos íbamos a ir? Entonces mi hermano menor dijo: “yo tengo una plata guardada en el banco, la voy a retirar...”
2015	Nosotros vivimos tantos años en Chile, y siempre hemos pagado un arriendo, ¡siempre! (...) llegamos al extremo de que mi esposo ganaba 300 mil pesos mensuales y nuestro arriendo era de 260 y gastos comunes. Entonces nos vimos en la necesidad de venir al campamento, entonces cuando llegamos al campamento esto era ¡arenal!
	Por lo general donde pagábamos arriendo, no admitían niños, porque por lo general dicen que lxs niños son destructores, pero lxs niños quieren jugar y tener su espacio (...)
2017	Tuve problemas con el papá de él (hijo), muchos problemas... entonces me tuve que retirar (del trabajo). Mi abuelo falleció, mi mami me lo cuidaba a él, pero mi abuelo falleció mi mami se fue a Bolivia y yo quedé. Entonces durante 3 días, si uno no va, automáticamente te despiden. (...) justo el vecino tenía esto y me dijo: “porque no se construyen”. Igual acá es peligroso, entonces nosotros dudamos, pero vámonos porque no teníamos otra opción.

5.1.2. Pies en los Arenales

Fechas	Memorias corporizadas
	Pies en los Arenales
	Arenales bajos
2014	Es que la gente hablaba cuando uno va a la feria, te dicen: “se están tomando unos terrenos” entonces yo digo: “¿Dónde?”. Y hay una amiga conocida que me dice: “arriba, yo también voy a agarrar un pedazo. Y hay una que esta encargada y está repartiendo” entonces fuimos, pero no, decían que no, que ya no había; que estaba lleno, bueno dije yo. Seguí viviendo ahí (en una pieza),

pasaron como uno o dos meses. En la feria de las pulgas también lo mismo y una señora colombiana, en un almacén comprado una bebida con una empanada, y entra la señora y le dice a la señora de la tienda: “oye vamos, porque hoy a las 4 van a hacer otra toma allá en “los arenales”, del registro civil para arriba” y yo le digo: “¿Cómo dice señora?” “que va a haber una toma. Igual como lo han hecho acá arriba, allá también van a agarrar porque hay terrenos por allá” y yo dije: “¿y usted a qué hora va a ir? ¿puedo ir con usted? y me dice: “sí, a las 3 vamos a ir para allá”, “ya, le dije yo, entonces a las 3 bajo para ir juntas”. Y bajé po’, vinimos y esto de acá era, pero... una loma, un vertedero.

La Sofía, estaba encargada de esto y dijo: “vamos a juntarnos todos para tomarnos el terreno” y esto y lo otro. Y empezaron a hacer la fila para inscribirse. Hasta que en una de esas me piden mi carné y me inscribió, y dije: ¡por fin me anoté! (ríe). De ahí todos los días veníamos, casi todo el día “parábamos” metidos aquí, para ver qué hacer... y a pleno sol... que quemaba tanto me acuerdo de que agarramos... por allá estaban unos quitasoles viejos que estaban botados por que este era un vertedero, lo poníamos así y estábamos sentados esperando que hacer. Y así ¡estamos, estamos y estamos!, hasta que un día llegó la gobernadora y ella estaba embarazada. Y llegó carabineros y dijeron que aquí no van a tomar nada. Y ella se puso igual chora dijo: “cómo se les ocurre (voz de enojo) si usted sigue así la vamos a llevar presa” y ella no tuvo miedo: “que no me van a llevar na’, yo soy chilena” dijo. Y se fueron y “ya chiquillos ¿seguimos?, ¡seguimos! y ¡san! Y cuando contratamos máquinas para que empiecen a emparejar, vinieron los carabineros, porque la gente de afuera llamaban, los vecinos. Y dijeron que el que seguía así, se lo llevaban y les quitaban la máquina. Entonces ya nadie quería venir con maquina acá. Entonces nos quedó a nosotros trabajar con las manos...

2014 Por las noches con mi vecina cuidábamos las planchas del material de construcción, no teníamos techo, “mirábamos las estrellas”, bonito era, pero también era un riesgo, era peligroso. Con mi vecina nos cuidábamos, ella también tenía 2 hijos. Estuve 1 año sin techo, no tenía para el resto de los materiales.

2014 Vine a la toma con familia de mi pareja, no me sentía bien es ese momento y quería salir adelante.

2014	Nos vinimos con mi papá, mamá y hermana (Ellxs ya estaban aquí, yo llegué directamente desde el Perú al campamento). Eran muchas personas, la gran mayoría éramos extranjeros. Yo vi pura tierra, ¡cómo van a construir! Yo tenía miedo a los terremotos y a los derrumbes, aquí en Chile tiembla mucho. Además, había mucha basura, era un tiradero, pero construimos.
2014	Mi marido no quería venirse, pero donde arrendábamos no podías entrar al baño tranquila, porque te tocaban ¡cada 5 segundos! Entonces por eso dije: ¡no! Yo no sabía lo que era un campamento. (...) Cuando le dije a mi marido que vamos a vivir en un campamento, mi marido me dijo: “no, cómo se te ocurre, ahí no hay nada, no tienes acceso a nada, solo van a vivir los pobres”. Yo le dije: “pero nosotros somos pobres igual, no tenemos ni una pieza. Tú eres chileno, tienes derecho a una casa propia (...) por lo menos tienen que darte a ti, a mi no, pero estás en tu país tienes que luchar por tu casa.
2015	Así que, al venimos para acá, era piedra, piedra, piedra, el sector de allá estaba construido, pero acá era piedras, así, gigantes, no pudieron ni 2 ni 3 personas, como con 7 personas pudieron mover esas piedras para abajo para poder “planear” todo esto. Mi hija vino el primer día con mi esposo, al segundo día me decían que fuera, que a lo mejor me puede gustar. Ya, vinimos. (...) fue difícil y mi marido no sabía clavar ni un clavo, nadie sabía, pero igual hicimos la casa.
2015	[antes de venir] estuve durmiendo hasta en el suelo con así la media guata (embarazada). Llegamos aquí con el bebé chiquitito. (...) Esto era tierra, puras rocas grandes (...). Trabajábamos juntos, eran muchas las piedras, hasta que él me decía: ¡ya mejor ve a la guagua! Trabajábamos con rastrillo, con guagua, íbamos al vertedero a buscar materiales para construir y así de apoco empezamos a trabajar. (...) Lo que nosotros nos acordamos hartito siempre con [la vecina] es cuando estábamos haciendo el pozo y la madrina de él, lo metió en una rueda, estaba chiquitito, y tenía un gorrito con las orejitas así que parecía el “chavo del ocho” saliendo del tambor apenas se veía.
2015	Nosotros alquilábamos, mas antes, una pieza. Y en esa pieza éramos 4 personas y 1 niño. Y nos cobraban el agua y la luz, yo era la que pagaba, porque ellos no trabajaban. Pagaba por mi yerno, por mi hija, por mi sobrino, pagaba por mi nieto. Una vez rompí eso y mi yerno se fue, entonces nos quedamos los 3. Fue

una situación amarga. Entonces un día, una compañera colombiana del trabajo, le escucho decir que en el campamento están, gratuitamente, estaban repartiendo lotes (...) Entonces ahí yo conocí a mi compañera, como hablan mucho uno mete la oreja. Entonces yo dije: “voy a ir a hacer fila por ahí” para tener un techito y vine sola a hacer fila. Se estaban anotando. ¡Ah! Pero primero fuimos al centro, como era el cumpleaños de mi hija, encontramos un pantalón colombiano... (risas) ahí se dio la charla. Entonces ahí encontré a la misma señora que le había comprado el pantalón, ella misma vivía en el campamento. Entonces ella dice: “sí, vengan no más, no se hagan drama, hagan fila, todos tenemos una oportunidad”.

El 2015 llegué aquí con mi hermana, mi amiga y mucha esperanza. Justo estaban repartiendo y yo dije: “deme lo que tengan, cinco metros, yo vivo aquí como sea”. (...) Cuando llegué a la casa, le dije a mi marido y a mi sobrino, que en ese tiempo vivía con nosotros: ¡nos han dado un terreno!, ¡verdad tía! me creyó “al tiro” mi sobrino. [Mi marido dijo:] “no, que cosa irse a vivir a los campamentos, viven puros ladrones, no hay ni agua” que esto que lo otro dijo mi marido, pero yo dije: “¡ah bueno, si tú no quieres ir a vivir, yo voy a ir igual!

La primera vez, vine sola a hacer fila. Empezamos como 8 familias... la unión hace la fuerza y nos teníamos que cuidar. Nos traíamos agua del trabajo, llenábamos esos cilindros de 10 lt. de agua. Me acuerdo que unos vecinos colombianos me decían: ¡berraca! Porque hice casi sola el hoyo del pozo.

Llegué y vi una montaña, basura, rocas, sin agua y energía. Tenía frío y miedo del cerro. Nos demoramos en construir, mi marido hacía casas también de vecinxs.

2015 [Llegué] directamente acá [al campamento], en la madrugada. Ni cuenta me di, venía todo el camino despierta, pero justamente cuando llegamos venía durmiendo. [Mi marido] me despierta y me dice: ¡llegamos! Y cuando veo quedé como ¡no! las casas así... porque en Colombia las casas son diferentes... son con pinturas alegres, nuevas, acá no, se ve la ciudad rara. Hay partes bonitas, pero es demasiada la diferencia. [Allá] Hay muchos parques, mucho verde, muchos árboles con frutos. En cambio, acá no se ve nada. [En el campamento] llegué y [mi marido] tenía construido dos cuartos. Tenía todo en su lugar, estaba todo arreglado. Pero yo lloraba, me quería ir a mi país. Pero al ratico ya se dio.

2016 (...) mi esposo como trabajaba junto con albañiles vio como hacían las casas y como se modificó. Esto era medio angosto así, no tan recto y bueno, lo primero, lo provisional no más, era el lavado no más con el techo puesto (...). De ahí trabajamos, nos hicimos heridas (risas), trabajamos los dos nomás. [Me costó] hacer estos... las escaleras... ¿así parece que le dicen? era complicado ponerlas, no sabíamos cómo acomodar las planchas y sacar unos clavos (...). Teníamos un poco de platita ahorrada y decidimos comprarnos unos cuartos, así esquinados, como en el campo... y dijimos: ¡ya!, lo hacemos entre todos no más, yo con mi guatita (embarazada) (...) mis hijos igual ayudaron... era chistoso, ponían la madera, y el instalador que hace “shhhh” (sonido de un instrumento de construcción) le dio a mi dedo (risas).

2016 Y vine y lo miré. Había muchos perros. Y usted caminaba por ahí y había mucha mosca. Y me dio miedo que mi hija se enferme, entonces le dije (a marido): “no hay ni agua para lavar y hay que mirar cómo es la zona”, porque justo vine como en enero o febrero, en febrero... o sea hace calor y salen moscas en ese tiempo. Miedo más que todo por la chiquitita... yo le dije: “espera a que esté más grande...”. Me animé y vine a mirarlo, él señor nos lo vendió y (...) me dice: “tiene piso, puede trapear, puede barrer...”

2017 (...) Entonces vinimos a visitar y dice ella, ¿y como están?, le digo: hemos ya decidido vivir juntos y estamos buscando una vivienda. ¡pero por qué no se vienen a vivir por acá! ¿Por qué no buscan una casita por acá? No sé, le dije yo ¿cómo se consigue? Y me dice: a ver, vamos... por ahí siempre hay algo en venta. Y justo se encuentra con una amiga y le pregunta: ¿tú no sabes si venden un pedazo de tierra?... yo estoy vendiendo mi casa le dice, está casi terminada... en cuanto? y le dice el precio. Entramos... bueno me gustó dije, esta habitable noma'... y [mi pareja] me dice, ¿podemos compra?, y reunimos todos nuestros ahorros y la compramos. Al llegar fue terrible para mí, los olores me tenían mal, la tierra, el polvo, la bulla, los perros... no aguantaba, luego uno se va acostumbrando a todo. Adentro me gusta, tengo mi espacio, privacidad.

Arenales altos

2013 El 2013, ya había gente acá arriba y habían terrenos vacíos. (...) Estaba ella haciendo su casa, armando su casa y le dije: “señora disculpe una preguntita, a quién se le puede pedir espacio para (silencio) para convivir acá, yo necesito mi

	espacio”, le dije. Y me dijo: “no se pide aquí espacio, tienes que tomártelo y meterte y se acabó, aquí nadie es dueño de nada” eso me dijo.
2014	(...) yo me acuerdo de que cuando estaba recién... yo todavía no construía. Porque tenía un basural en todo ese lado, donde están los vehículos, era un basural inmenso. Que con mi marido tuvimos que ir limpiando y las niñas (amigas) con mangueras tenían que acarrear kilómetros (...) ¡kilómetros! Y yo tenía que ayudar a las niñas. Yo todavía no me venía (...) Después cuando me vine... (una amiga) llenaba los baldes y yo empezaba. Como a las 2 de la mañana terminábamos.
2015	Subimos toda María Elena y preguntamos a los caballeros y me decían: “no, por acá ya no hay espacio, todavía más arriba”, y seguíamos caminando. Hasta que llegamos a esta parte de arriba, y vimos que estaban construyendo casas. (silencio) Y yo la verdad ni sabía que era ilegal que... no sabía nada, simplemente sabía que la gente se estaba tomando ahí. Entonces que llegamos, y preguntamos y... nos hablaron de un tal “profe” (...) [él] me dijo: “no, aquí viene el que quiere, pero tienes que traer tu material y construir”.
2015	Llegué aquí, pura tierra, adelante cinco casas, se veía todo inseguro, sin luz y agua. En la pieza de antes no era mejor, éramos mi pareja, mi bebé y yo. Yo trabajaba en obras y pedía permiso en el trabajo para construir la casa. Mi hijo se puso muy enfermizo.
2015	Me vine directamente de Perú para acá. No sabía lo que era [un campamento], como no estamos acostumbradas. Pero mi mamá me dijo que era por un futuro de nosotrxs, para una casa y así. (¿Cuál fue la primera impresión cuando llegaste?) No sé, los colombianos... es que no sé, no estaba acostumbrada a esas personas (¿cómo así?), como tan morenas, como la forma de hablar, pero después me hice amiga de personas y me acostumbré (...) tengo una amiga de acá al lado que es colombiana.
2015	Entonces mi mami nos dice: “... yo me voy para allá, ya que ustedes no se quieren ir”. Y ahí fue cuando pasó todo. (...) De la Chimba se traía cosas para construir acá. Ella se hizo el cuarto con cosas de la Chimba [vertedero].
2015	Al venirme, mi hijo lloraba, no quería que supieran sus amigos del colegio, al principio a mí tampoco me gustaba, nos costó... al inicio no teníamos techo (...) entonces le dije a mi marido: “ya, nos venimos y nos venimos no más y se acabó,

y hay que seguir luchando” (...) mi marido se venía a dormir acá, en el auto de su amigo dormían aquí para cuidar el material, yo me iba a dejar a mi hijo al colegio y les traía el desayuno y tomaban el desayuno acá.

2016 Trabajamos duro, se acababan los víveres, reservábamos para comer una vez al día (noche).

“Me quité los zapatos, estaba al lado del cerro, sentía mucho entusiasmo, le dije a mi marido: “aquí armo y no me ponga peros, a mí no me gusta la gente negativa, ¿me sigue o no?”, mi marido nada... ¿Me va a seguir o no? –Pero negra, cómo lo va a hacer... ya, le sigo en su locura, te sigo, nos vamos, te apoyo–.

Lo pensé y me vive, lo hago y lo hago, me voy ahora le dije a mi marido y nos vinimos, mi mamá también vivió en un campamento en los 70's y construyó en el mismo lugar

He vivido primero en Santiago, después a Calama y después en Antofagasta. Para venir al campamento, recuerdo que mi esposo no quería. Caminamos villa chica, hasta acá por la Arena. Fue difícil, incierto, pero el arriendo era un peso, queríamos bienestar. Estuvimos sin techo, pasamos frío, una vecina nos prestó unas calaminas.

Y le dije a mi marido: ¡ya, yo voy a ver qué pasa con un pedacito de terreno!, él decía que ¡no! Yo me vine sola, puse 4 palos acá... y después... me llevé una pala con [mi hija]... “ya hija, pongamos aquí”, mi hija estaba feliz. Y justo acá al ladito vivía mi tío... Después [mi marido] vino conmigo y le gustó. Nos pusimos de noche, porque no nos querían dejar poner.

5.1.3. Arenales movedizos

Fechas	Memorias corporizadas
Arenales movedizos	
Arenales bajos	
2014	Desalojos
	<p>Vino carabineros. Me sacaron las planchitas (material de construcción) que me había regalado mi jefe. Quedaban puros palos. Decían: “¡tienen que irse ya!”, éramos de las pocas viviendo allí. ¡Me asusté! Pero sabía que me iba a quedar. Me defendió mi vecina, ella era dirigente, es del sur de Chile, es mapuche. (No sigue en el campamento se regresó al sur). Cuando mi vecina dirigente fue a la municipalidad, le dijeron: “se pueden quedar 3 años sin problemas”. Entonces yo respiré tranquila.</p>
2015	<p>[Desalojo] Correr el peligro de ser echadxs, da miedo... mi mamá ha trabajado tanto... Hace poco echaron a personas de un campamento, los echaron sin ningún aviso.</p>
2015	Falsa iglesia
	<p>El [terreno] que me dieron, esta al otro lado, pero lo tenía que cambiar, porque, don A, él vendió el lote a otra persona, diciendo que iba a hacer una iglesia, y tal cosa no hubo... esa persona no tenía necesidad alguna. Era solo por lucrar. Y como tienen esa voz de llamar la atención, él empezó (...) Conmigo si peleó, porque él quería quitarnos y dejarnos sin nada. Del buen tamaño que me tocó, el lo redujo así, y luego así. Entonces yo me enojé, le dije: “eso no se hace, todo lo que está consiguiendo se va a ir al agua [pero ya ni vive aquí].</p>
2015- 2017	Luz
	<p>Teníamos problemas con la luz, nos colgábamos en el poste de abajo (de otra toma) y la gente salía con palos, que el poste era de ellos que nadie más se podía colgar allí. (...) De repente pensaba, a dónde me vine a meter, por qué me vine a meter acá.</p>
	<p>(...) la luz, ha sido de los factores más frecuentes que tenemos, que siempre nos cortan de algún lado la luz. A veces los de arriba, lo de la población [cortan la</p>

luz], o ha pasado también que de un solo cable nos montamos los otros campamentos y obviamente revientan los cables (...) tengo velitas por todos lados porque de repente se corta la luz. Pero pese a eso uno trata de solucionarlo con velas o algo.

2015 **Incomodidades iniciales**

Qué vamos a hacer, este vacío, no hay luz, no hay agua, ¿dónde vamos a ir a hacer nuestras necesidades? Porque al principio (risas) a veces nos teníamos que aguantar a que llegue la mañana siguiente e ir al trabajo y allá, darnos las mañas, de bañarnos. Porque no podíamos aquí. Y más encima con el niño más chiquito: “¿cómo voy a hacer?” y mi mamá decía: “tenemos que ir, y después te darás cuenta de que vale la pena arriesgarse (...) no es bonito, pero lo haremos bonito” (...) Después con lxs vecinxs vieron la manera de cómo hacer para que todos tengamos agua. Ya no para estar llenando los cilindros si no tener como unas piletas. Luego vino la luz y todo empezó a mejorar.

(...) para el trabajo cargaba su ropita del bebé, me las metía en la cartera. Y le lavaba los trapos al bebé, porque teníamos que tener nuestros trapos limpios, entonces usábamos la maquina de lavar ropa para eso, entonces yo metía la ropita del bebé. (...) yo no sé ni escribir, ni leer, pero tuve que aprender a usar esa máquina (risas). [En este lugar, he sentido] una adrenalina, una sensación... un recuerdo amargo, pero también un recuerdo bonito. Porque es aprender algo más, uno nunca deja de aprender algo.

2015 **Estafas**

Esa vez sentí mucha rabia e impotencia, habíamos juntado entre todo el campamento para pagar el cableado de la luz eléctrica, pero el eléctrico [externo al campamento] nos estafó

2015 **Lluvia**

Empezó a caer agua y no teníamos aún el techo, se mojó todo, sentí mucha impotencia, quería irme.

Un día se puso a llover, no pude ir al colegio, se inundó toda la casa. Todos ayudamos a arreglar la casa, estaba toda la familia. Estaba cansada y me puse a dormir.

Como por julio, cayó agua acá. Esta parte de la casa no existía. Teníamos un dormitorio donde duerme mi hija, ahí teníamos dos carpas. Una grande donde dormía mi esposo, mi hija chica y yo y en otra carpa chica dormía mi hija mayor y mi cuñado, porque en ese tiempo vivíamos con mi cuñado. En la pieza que está al lado, teníamos todo arrimado, el refrigerador, la cocina. Y cuando cayó agua, el único lugar que teníamos con techo eran estas piezas. Y se nos mojaron todas las cosas, yo ya veía que se nos echaba a perder todo.

2016-
2017

Grifo

(...) había que tirar agua de allá del grifo. Estuvimos como casi dos años tirando agua así, no estaba la sede todavía, habían piedras y teníamos que rogar a una señora para que nos prestara la manguera.

De la población cortaban la llave de paso de agua, siempre fue un momento tenso, de susto y peleas y yo no conocía bien a la gente.

(...) cuando yo recién llegué, mi cuñada viene a decir que nos habían cerrado la llave del paso del agua. No teníamos agua. Me dice mi cuñada que viene de allá que hay que ver lo del agua, ¡vamos! me dice –A dónde le dije yo– “a ver lo del agua”. (...) Yo estaba de chalas y como era arribita no más, yo fui. Pero yo no pensé que se iban a poner a discutir tanto y que casi se van a los golpes (...) yo le dije a mi cuñada: “como no me dices para ponerme tenis” le dije, para andar más preparada porque... ella agarró y me puso adelante (ríe) como que me asusté mucho más, porque me asusté y me molesté al mismo tiempo.

2016

Chismes

(...) nuestra directiva funcionaba súper bien, pero hubo después quiebres de amistad, nos alejamos, se decía que se robaban plata. Para evitar problemas me fui alejando, de hecho, después se separaron los comités.

2016

Quiebre comité

(...) los primeros años que llegamos igual la gente era unida, así en la cuadra, ahora ¡ya no! (¿qué habrá pasado?). Cuando se dividió el campamento en dos comités, allí ya quedó eso, como que la gente del otro comité, como que ahí no más, y la gente de aquí ahí no más, o sea se hizo la separación (...) ya después se dividió, ya no es lo mismo como antes, ya no somos tan unidos, nada. Igual eso es “fome” (triste).

Por decirte que para el 18, se puso una mesa de allá mismo hasta acá (toda la calle). Todos los pasajes sacaron sus mesas. Por ejemplo, yo saqué mis mesas y sillas y la vecina igual, hicimos como una mesa de “té club” (mesa larga). Hicimos todo junto, comimos, cocinamos, pusimos plata para comprar un chanco, todos llevaron ensaladas de distintos países, se bailó cueca, se hicieron juegos típicos, se tomó terremoto. Después vino Halloween, también participamos todos como familia, todos lxs niñxs participando, en navidad hicimos la gran fiesta para todos lxs niñxs, año nuevo salieron todos a darse abrazos. Y ya por ahí por septiembre del 2016, cuando tratamos de planear algo, ya estaban todo así... [Fecha coincide con división del comité].

2017

“Compraventa”

“Vino la esposa de quien nos vendió la casa a reclamar, me dio mucho miedo, me dije: ¡qué vamos a hacer!, se resolvió, pero es una incertidumbre constante, me quedo o me echan (...) yo no sabía en ese tiempo (que era ilegal). Incluso en todo el centro había papelitos que decían: ¡se vende casa en toma!; ¡se vende casa en toma!

2017

Relación con vecinxs de poblaciones cercanas

Mucha gente como que “te mira en menos” porque tú *vivis* en campamentos. Sí porque cuando tu *vay* ponte tú a una reunión de otro lado, de otras poblaciones que te invitan o las mismas reuniones que de repente se hacen en las *munis* (municipalidad): ¿oye y tú soy de campamento, de qué población soy?, te miran en menos, como que te hacen el quite. Siempre los campamentos son mirados en menos.

2018 **Cargos**

Tener un cargo, es mucha responsabilidad, me costó integrarme a los tiempos, se necesita mucho compromiso. Es difícil lidiar con otras personas, a veces hay poco apoyo y eso da frustración.

Estaba asustada con el cargo, pero también sorprendida, halagada, alegre, sentí el apoyo; no estaba sola. He sentido el reclamo de mi marido y mis hijas, a veces me da el bajón, la desesperación, he sacrificado mucho, pero también estoy muy agradecida.

2018 **Rumores**

Con los proyectos, tengo miedo de ser decepcionada, participo, pero ojalá no sea mentira porque algunas personas hablan y han tenido peleas.

2018 **Incendios**

Los incendios son una tragedia, un campamento se incendió. Nos pusimos de acuerdo para ayudar, cooperativismo... se quedaron en nuestra sede.

El incendio fue duro, fuerte... en la otra toma. Me asusté, pensé que se iba a quemar todo, que había gente adentro, ¡terrible!, mucho temor, me asusté (...) [no evacuamos] fueron todos allá a ayudar a apagar... a llamar a los bomberos, a tirar agua, arena.

(...) bueno la verdad es que, me sentí un poco triste por la situación de la gente que perdió todo, me ponía en su lugar y decidí ayudar un poquito [se decía que se agredió a bomberos y tuve que confrontar a compañeros de trabajo] ¡Mira usa tu cabeza!, tú crees que si a ti se te está quemando tu casa, y llegan los bomberos, ¿y tú los vas a recibir a golpes porque están apagando el incendio de tu casa? Es absurdo. Entonces usa la lógica y no te dejes llevar por lo que dice la radio o la gente. Uno tiene que tener criterio para dar una información. Se quedó callado, no me dijo más nada.

2018 **División comité**

Antes éramos uno solo [ahora se dividió el comité]. Eso no me gusta, se rompió todo, quedé decepcionada. (...) A mí me hubiese gustado que también siguiera uno solo... no sé para qué se dividió. Yo digo que deberíamos empezar desde el principio con todos.

Desde marzo de 2018, hubo desorden en el campamento. Hubo enredos, nos separamos por los listados. La mitad de quienes no estábamos en el comité, nos quedamos en el otro comité (...) Ahora estamos en crisis, como somos dos comités... ya no hay esa unión, la gente no queda conforme.

2018 **Plan de superación de Campamentos**

[Frustración] Porque su Plan de Superación de Campamentos ya no existe (...) Es que no, en el “SERVIU” (Servicio Nacional de Vivienda y Urbanismo) nos han dicho eso. Nosotros tenemos la cita con SERVIU, bueno, lo que soy yo, porque otros comités fueron llamados antes. Lo que soy yo, cuando me tocó el 19 de agosto, y nos dijeron que se habían cancelado las citas hasta nuevo aviso, que no había la reunión, hasta que el presidente Piñera tomara la decisión sobre el comité de campamentos.

No, para mí... yo le puse que era un fraude. Para mí los niños (funcionarios) la gente que vino de “superación de campamentos” no funcionó.

Arenales altos

2015 **Permisos**

la Gobernadora nos dijo en una reunión, que no podíamos hacer piso así de cemento, en una toma ¡no está permitido eso! (...) “no, a mi no me va a decir nada la Gobernadora, yo no voy a estar y mis hijos viviendo entre las pulgas y la tierra (...) yo soy pobre, pero tenemos que vivir dignamente” (...) ella quería que pongamos malla no más, la malla y ahí pueden vivir así.

2015 **Embarazo y estudio**

Me vine directamente al campamento, mi mamá ya estaba acá e hizo su vida radicada acá. [Vine a estudiar] este año ya terminé cuarto [secundaria] y ya me

gradúo. Para eso me vine quería estudiar, terminar y también lo hago por mi hija. Nació acá en Chile. [Ha sido] ¡duro! Cuando la tuve [congelé] como dos meses, me dieron permiso en la escuela, pero seguía mandando los trabajos, las pruebas que me mandaban para la casa igual se las mandaba.

2015 **Lluvia**

(...) llovió muy fuerte creo, una noche, donde vi que la [dirigente y su hija] se movió pa' todos lados... Y me acuerdo que este, era este pedazo no más, nuestro pedazo, de aquí, desde la puerta aquí pa' allá así, un cajoncito. Mi marido encontró un... un plástico, lo tiró arriba al techo, esa noche con toda la lluvia, y lxs vecinxs vinieron a dormir aquí. Empezó como que, de ahí, empezamos a ser como más cercanos.

2016 **“Compraventa”**

No habían más terrenos, me encomendé a dios y su voluntad y un señor chileno me vendió su parte, unos vecinos fueron testigos. El señor hizo fiesta con la plata, con sus amigos, tenía temor que no se fuera, había ya pagado, y él no se iba, nada, entré y estaban las otras personas posicionadas y yo venía ya con el camión y les dije, no sé me dio la fuerza: ¡qué cosas van a sacar y qué no, esto va a sacar o no, esto sí, esto no! como que no fui sumisa, me empoderé algo así, yo estaba ya empoderada y quería que sacaran sus cosas porque si yo iba a traer una ley, esa ley a mí no me ampara. Ese día se limpió y ahí fue.

Esto recién se estaba haciendo, porque nosotros arrendábamos una pieza (...) y no faltó alguien que dijo: “mira allá están repartiendo terreno” (...) Entonces muchos aquí se agarraban tres terrenos, cuatro, y lo vendían... Entonces yo lo tuve que comprar esto. Lo tuve que comprar porque ya ir a decir: ¿puedo hacer una casa?, no, ya estaba ocupado todo el lugar (...) Y bueno uno se confía, porque al final de cuentas pasó el tiempo y nosotros compramos esto, ya se fueron haciendo más casas atrás. Y ni modo, tuvimos que pagar no más, aunque en ese momento nos dijeron que ya no.

2015 **Conexión Luz**

Yo a veces peleaba, porque le convidaba luz a la vecina del lado, porque a mí me convidaba el vecino de abajo. Entonces me decía: ¿por qué le convidas luz?

“oye, pero si estamos todos recibiendo luz, ¿Por qué hay que pelear?”, le decía yo, –no, es que, nos baja la luz a nosotros– ¿pero que tiene de malo?, yo no utilizaba hervidor, no utilizaba nada porque se bajaba la energía de golpe.

La luz va y viene. Hemos tenido que pagar a muchas personas que vienen a hacer instalaciones, a veces nos han estafado.

2015 **Grifo/mangueras**

(...) tuvimos un montón de peleas por el agua del grifo de la población. Nos cortaban el agua, nos quitaban la manguera, me daba rabia. Entre lxs vecinxs hacíamos guardia.

Esos tubos tienen unas llaves, entonces uno ponía la manguera, que era más corta ya, entonces el tubo llegaba a la esquinita de la entrada, entonces enchufaba la manguera y ahí abría el grifo y empezaban a llenar una casa primero, luego la otra, y así. Ya se iba superando la etapa del agua, porque a veces hasta las dos de la mañana uno todavía se quedaba llenando. Y en verano, yo me quedaba cuidando, porque a veces de otros campamentos cortaban la llave y ponían su manguera ¡y eran las peleas!

Nosotrxs antes en este campamento teníamos que jalar mangueras 300 metros para todo el campamento. Y nosotros teníamos que llenar, teníamos que llevar el agua a esa hora (dos de la mañana), porque los vecinos nos denunciaron a los carabineros... de la población, nos denunciaron y nos quitaron nuestras mangueras, los carabineros.

Nosotrxs juntábamos agua en la noche con una manguera de este al fondo. Lxs vecinxs peleaban por el agua... ¡uuh era terrible! Juntaban agua sólo de noche, porque en el día no podían por los carabineros. Incluso un día se llevaron a unxs vecinxs los carabineros. ¡Era terrible la situación! Y lavar, porque nosotrxs teníamos, yo tenía todo ese montículo de ropa de todos los días.

2016 **¡Desalojo! ¡Policía!**

(...) vinieron a las seis de la mañana a desalojar... y ni siquiera dijeron: “oh levántense, esto”, vinieron los carabineros bruscamente... empezaron este a

sacar a la gente. (...) había gente que no estaba en su casa ese día, porque había salido ya temprano al trabajo (...) ¡la maquinaria barría así con todo!, no le importaba que si había alguien adentro... el carabinero le dijo al caballero de la retro, le dijo: ¡derrumba no ma', derrumba! Entonces yo decía: “claro, como a ellos no les interesa el esfuerzo, el sacrificio que la vecina hizo para conseguir los materiales”. Ni siquiera dijeron: “sabes qué, le damos plazo de dos días, desarmen, no sé, vendan, aunque sea los materiales”, pero ellos no hicieron nada de eso. (...) ¡yo sentí que se llevaron la esperanza, todo, todo lo que uno tenía en el interior se lo llevaron...! Sentiste que todo tu esfuerzo se fue así... a la nada, se volvió arena (...) El argumento fue que porque estaban los cables, los alambres de alta tensión, eso.... y porque era un espacio del Estado eso, esas dos cosas nos dijeron.

Llegó carabineros, las autoridades y nos dijeron que aquí no podíamos estar porque el cerro era “patrimonio como desierto florido” (...) ¡ay! terrible, se me vino el mundo abajo, yo lloraba, lloraba. No sé, hacía más que llorar, fue tremendo (...) dónde me iba a quedar con mis niñas, con mi niña, ella no estaba... pero yo estaba embarazada, ¿o no? No me acuerdo muy bien.

(...) Se me vino el mundo abajo. Se me salían... no sentía ni las piernas... yo le dije: “¿cómo nos va a sacar?, tengo a mi hijo dentro”. Le tenía armada su piscina acá, estaba bañándose. Yo estaba mal. “yo tengo a mi niño que es discapacitado” le dije, “¿cómo nos va a sacar?” –No se preocupe, no se preocupe, si de aquí para abajo no vamos a hacer nada– pero dijo que más adelante los van a sacar.

2017

Estafa de la luz

Todo el campamento, cada una de las casas tuvo que pagar una cuota para la luz y ¡nos estafaron! El señor se fue no más [eléctrico externo al campamento]. Y nosotros hicimos un juicio (...) Puro tiempo perdido (...) ¡Ay!... yo nunca me lo he encontrado, además, que nunca le vi la cara... solo por unas fotos donde lo habíamos “funado” por Facebook. (...) ¡Rabia! po', nosotrxs no podíamos creerla... que nos habían estafado. Estábamos recontentos de... ¡uy! Sí esto fue

un tema, acá lxs vecinxs se empezaron a separar y todo, porque no le creían, pensaban que (la dirigente) tenía la plata.

2018 Primero yo tenía miedo porque pensé que me lo iba a quitar (bebé), porque vivía en tomas y todo eso, y yo no hacía nada. (Padre de hijo) se fue y tiene otra pareja, bueno entonces yo trabajaba y mi mami me lo cuidaba a él. El venía cuando quería y más a hacerme escándalo, a gritarme y todo eso. Eso fue como en enero que yo estoy en audiencia.

2018 **Relación con vecinxs de poblaciones cercanas**

Dicen que somos unos frescxs, que no pagamos nada. Y yo le decía a una amiga mía, cuando tuvimos una discusión por la luz, yo les dije: “como vamos a ser frescos, yo sufrí tantos años pagando arriendo y me aburrí. Y ustedes también son de campamento y no pueden ser así”, porque ellos también son de campamento, eran de la “Chimba” ellos, (...) los trasladaron para acá (...) y algunos eran del “campamento de las mujeres” que estaba ahí mismo [viven en viviendas sociales que rodean al campamento].

Es que hay muchas formas como la gente habla. Por ejemplo, hay gente que dice: “se van a vivir a un campamento para no pagar luz ni agua”; “se van a un campamento sabiendo que les gusta vivir gratis y que les ayuden” porque yo he escuchado hablar. “Y más encimita hay que darles luz” (...) una del grupo (del colegio) dijo: “más encima le ayudan y vive en un campamento” entonces mi amiga, la que me defendió dijo: “tú no puedes hablar mal de ella porque mañana o pasado hasta tú te puedes ir a vivir a un campamento, o yo me puedo ir a vivir a un campamento, porque no sabemos las condiciones en que estamos” –pero igual, es que nada que ver– “oye, ¿qué te pasa?. Tú vives con tus papás, entonces ella no tiene a nadie aquí en Antofagasta, su marido no tiene nadie acá en Chile. Tienen que irse a vivir a un campamento.

2018 **Plan de superación de campamentos**

[lo hizo la Gobernación –Ministerio del Interior y Seguridad Pública–] en junio del 2015 (...) Me fui al SERVIU (Servicio Nacional de Vivienda y Urbanismo) a preguntar, y la señorita Y.C., nos dijo que ese catastro estaba mal hecho, y que ellos iban a hacer un catastro en terreno. Dijo que estaba mal hecho porque había

quedado abierto, no se había cerrado, me explicó que, si uno hace un listado de personas, “bah” acá se terminó y no entra nadie más. Pero quedó abierto, entonces vinieron más gente y se siguió agregando. Yo hace poco tuve reunión con el ministro de vivienda y me lo corroboró. Ellos van a tomar ese catastro solo como base. Pero estaba mal hecho.

5.1.4. Arenales en resistencias

Fechas	Memorias Corporales
	Arenales en resistencias
	Arenales bajos
2015	<i>Ch'allar</i> (...) cuando él (esposo) armaba, por ejemplo... hacía el techo, él decía: ¡ya, vamos a challarla! como dicen en Bolivia, nosotros decimos bendecirlo y hacíamos un asadito, se compraba una cerveza (...). Lo hacían con cada pieza que hacían.
2015	Familia Mi pasaje durante un año fue una familia. Compartíamos en la calle, cocinábamos juntxs, todxs aportábamos, comíamos comida de todos los países, compartíamos en todas las fiestas. Se sentía comunidad y confianza.
2015	Primer cumpleaños Hicimos el cumpleaños en la calle, cerramos. Como era el más chiquitito decían: ¡ah que linda la guagua!, y todxs llegaron acá, todxs lxs de la toma acá <i>metíos</i> [compartiendo en la casa], no estaban invitadxs, pero ¡ya ven igual! y hasta el momento es el cumpleaños más grande que se ha hecho acá. (...) los otros años se han hecho (los cumpleaños) en la sede (...) Aparte estuvo mucha gente que nos apoyó y que hasta ahora nos siguen apoyando.
	Nacimiento

2015	[mi hija] nació el 2015. Ella es muy querida por todxs, le llaman acá “la presidenta chica” (...) dicen que ella es muy sacrificada, o sea que yo la he sacrificado mucho a pleno sol a plena lluvia (...) la quieren mucho, es muy regalona del campamento. (...) me siento agradecida y sé que lxs vecinxs igual me estiman porque demuestran el cariño que tienen, sobre todo, a ella.
2016	(2016) Cuando nació mi bebé fue un momento feliz. Nació en el hospital regional. Sentí alegría. Siempre quería tener también un varoncito, para la parejita... y justo tenía ese nombre... Lo vi en la televisión, en mis novelas, como siempre en mis novelas. Sí, entonces fue la alegría y no tenía segundo nombre, porque siempre los colombianos acostumbramos segundo nombre. Y ese día... ¿que será... podemos ponerle Ali porque ninguno rima con el primer nombre? como murió Mohamed Ali, pongámosle Ali... Es boxeador (risas), yo conocía su historia.
2016	<p>Segundo y tercer cumpleaños</p> <p>(...) mi hija ya cumplió los 2 añitos, y el tercer año nos sentíamos muy felices de un año más de vida acá en Chile, también. Y ella compartiendo con sus amigos, su torta, sus regalos, verla feliz...</p>
2016	<p>Sede vecinal</p> <p>Cuando ya estuvo lista la sede, fue muy bonito y emocionante, era un espacio para la comunidad. Celebramos el primer aniversario, felices, bailamos sin peleas. ¡Ya nadie nos mueve!</p> <p>Cuando terminamos la sede sentí mucha alegría, todxs lxs vecinxs apoyaron (...) Porque yo decía que: “cómo podíamos tener una sede si éramos campamento, o que lo iban a destruir, o que no iba a apoyar ningún vecinx” pero parece que todxs lxs vecinxs le pusieron empeño, porque esa sede se construyó con ayuda de todos los vecinxs.</p>
2017	<p>Playa</p> <p>Me dieron permiso por primera vez para ir a la playa sola con mis amigxs de campamento</p>

2017	Perritos
	Traje a mis perritos, para mí son personas; para mí, para la casa son alegría y compañía.
2017	Navidad
	Lo más feliz, fue en navidad. Porque tenía toda la casa con cerámica y pude poner el arbolito de navidad y todos los adornitos de navidad, así como los ponemos en Colombia. (...) recordé mucho a mi país. Porque en las navidades allá, en diciembre, tenemos muchas costumbres, y ese año, me acuerdo que ya tenía mi casa toda cerradita... fue muy bonita esa navidad.
2017	Casa
	(...) mi casa tenía ya piso de cerámica para navidad, estaba bien cerrada, pude adornar como en Colombia. Recordé mi país con nostalgia.
2018	Celebraciones colectivas
	(...) he visto que han formado un grupo, especialmente las mamás que tienen niños pequeños, que celebran los cumpleaños de lxs niñxs, hay una bonita relación. (...) Es que aquí en el campamento hay como 7 niñxs menores de un año entonces han empezado a hacer amistades y en cumpleañositos del bebé, invitan a todxs lxs otrxs niñxs y así sucesivamente, como que se ha formado un vínculo bonito (...) Son colombianxs, bolivianxs, peruanxs.
2018	Rompiendo Barreras
	Participo en <i>Rompiendo barreras</i> [agrupación], es para mí esperanza, nos fortalece, nos motiva (...) fortalece mucho a muchas vecinas. Porque hay muchas que llegan a su casa y se quedan con sus hijxs. En cambio, así, por obligación, tienen que ir a las reuniones, porque yo creo que también quieren un futuro para sus hijxs.
	Los proyectos nos han unido, estoy contenta, siento que es algo bueno.
2018	Estudio de Suelo (Proyecto SDI)

he sentido que estamos haciendo algo bueno... y también nos vino a ver el seremi de vivienda, y nos dejó más tranquila al decir que aquí en “Los Arenales” es como el 90 por ciento de la tierra construible, o algo así, para poder radicarse.

2018 **Quienes no viven en campamentos**

(...) algunas creo que... este, piensan que (...) para tener su casa ellos igual tuvieron que pagar algo así, y nosotrxs no estamos pagando ni luz ni agua. (Pero) nosotrxs igual tenemos necesidades. Y a veces, hubo una vez creo que cortaron acá el agua las personas mismas. Pero igual está mal, porque después cómo cocinan acá... Las mamás tienen que alimentar a sus niñxs y eso. Y sin agua muchas cosas no se pueden hacer... A ver, les dirían que nos comprendan un poco más, porque igual, o sea, no es tan fácil optar por una vivienda. Además, que cuesta mucho. Y por ser extranjeroxs a veces no tienen muchas, ay, cómo se llama, facilidad.

Creo que por vivir en un lugar que no es tan rico, no va a ser una, una persona pobre de mente, tal como lo piensan ellos.

2018 Me gustaría que Antofagasta fuera más verde, más ambiental, como más divertido, que no hubiera tanta violencia, tanta discriminación... ehh, más limpio, casi por todos lados hay basura.

Arenales altos

2015 **Luz**

(...) había una negrita así y empezó detrás ¡pom, pom! A tocar, casa por casa, ¡la luz!, y con sus palabrotas, ¡a trabajar por la luz!, pero prácticamente yo miré y nadie decía nada, y salían que chu chu chu (...) esa unión me gusta, porque en un ratito conectaron la luz y estaban todxs contentxs.

2015 **Lluvia**

Comenzó a llover fuerte, como nunca porque nunca llueve, se mojó todo, pero la lluvia nos unió, fue duro, pero compartíamos más

Construcción

Mi esposo y yo construíamos después del trabajo, fue difícil, me iba a bañar a otras casas, pero ya nos habíamos puesto esa meta y estábamos forjando algo.

Mi marido y yo, estábamos los dos en las buenas y en las malas, nos colaboramos mutuamente con la casa, estábamos más juntxs.

Solidaridad

Cuando hubo el incendio en el sur de Chile, yo le dije a la presidente: Por qué no nos reunimos entre comités y enviamos víveres, eso yo lo traía de mi país. Para nosotrxs fue un éxito

2016 Casa

(...) el lugar más agradable para mi es mi casa (silencio), siempre preocupándome de mis hijos, a mi marido le digo: “nosotrxs llegamos a la casa y no salimos más”. Por ejemplo, tratamos nosotrxs de jugar, hacer juegos en mi casa, o sino como me compré la camionetita esa, nos vamos a la playa nuestra familia (...) o pa’ estar más tranquilxs, nos vamos al trabajo de mi marido (cuidador en cementerio) a dormir, *toitos*.

Jugar

(...) lo bueno de vivir en un campamento, lo bueno y lo excelente, es que sientes que este pedazo es tuyo, y vives libre. Mis hijos tienen la libertad de gritar hasta más tarde, jugar, de todo. De repente si ellos rayan una pared, no importa, luego se arregla. Ellos salen aquí juegan, a veces salimos a caminar y dar una vuelta y regresar.

2016 Comida

En la cuadra hacen platos típicos, por ejemplo, las *polladas* de Perú. Se hacen cuando no tenemos trabajo y así compartimos y ayudamos al prójimo.

(...) Yo pregunto y me ensañan a cocinar. Los porotos y no me gustaban y aquí probé y es riquísimo, a mi no me sale así (risas).

2016 Postulamos a un proyecto de la navidad, que era con subsidio del gobierno, y lo ganamos. Hicimos una fiesta en la cancha de arena, la de tierra. Todo muy bonito.

2016	<p>¡La convivencia! (...) me llevo bien con mis vecinxs de mi cuadra. Yo me llevo tan bien con ellxs que nosotrxs, ponte que ella un día se anime a cocinar algo y me toca la puerta: “vecina, aquí tienes”. Lo mismo hago yo eh... lo mismo hacen lxs demás vecinxs de más allá eh... Siempre tratamos de convivir, vienen acá y... ¡ya tomemos un vino, ya tomemos esto, compremos esto!, y compartimos.</p>
2017	<p>A mi marido, lo fui a buscar a Bolivia. Es un compañero para la vejez, un respaldo emocional. Estar sola no me gusta, aunque sé darme mi lugar, yo no me aplaco; me hago respetar.</p>
2017	<p>(...) [Luego de la estafa por la luz] hicimos una actividad recuerdo (...), una <i>pollada</i> o algo así hicimos, alguna actividad, no recuerdo bien, pero algo hicimos para recuperar la plata. Pero la plata que nos quitaron se perdió, fueron como 2 millones.</p>
2017	<p>Aniversario</p> <p>(...) fue nuestro aniversario, que fue muy bonito porque vino C. F... ¿C. F. se llama? (...) Es algo de... de la... de la gobernación, porque también una vez fui a reunión ahí, con él (¿y por qué fue bonito que viniera él?) Porque él nos dio una esperanza de que pudiéramos tener casa... Que nosotrxs podíamos ser radicadx... algo así... ¡no!, que nos iban a poner en la lista de vivienda, para las postulaciones.</p>
	<p>Ampliación de recorrido de micro</p> <p>(La presidenta del bus 112) años atrás vino con mi marido y venía gente de allá subiendo (al campamento). Y le dijo a mi marido: “te tinca a ti si cambiáramos el recorrido” (...) Me llamó mi marido y me dijo: “quieren hablar contigo” y ahí me dijo: “hagamos esta propuesta” yo le contesté que sí, pero que iba a hablar con [la directiva] y me dijo: “ya, hagamos una reunión”. (...) Se hizo una reunión y se planteó la idea, ella dijo: “ya, pero necesito las firmas de toda la gente, de todas las directivas” empecé a juntar las firmas (...) Ella me dijo: “yo me voy a llevar esto a ADUTAX y al Ministro de Transporte para que vea que nosotros vamos a cambiar el recorrido por esto y esto y además por la gente del campamento.</p>
2018	<p>Placita</p>

entre toda la gente, hicimos una placita para lxs niñxs, nos quedó bien bonita, yo estaba contenta de ver las caritas de lxs niñxs (...) Para que los niñxs estén ahí, no pasen encerraditxs en sus casas, no anden revoloteando por todo el campamento (...) Estaba contenta. Solo veía la carita de mis hijas que estaban tan contentas ellas. Y siguen entusiasmadas, yo tengo un columpio allá atrás para poner.

Ahora estamos haciendo el tema del parquecito, donde se ve algo mejor. Cuando una llega ya no encuentra ese basural que había antes, ¡era una desgracia!

2018 **Estudio de suelo (Proyecto SDI)**

Ese proyecto se ganó, fueron 3 beneficiarios a nivel mundial. Y se ganó gracias a dios. Y se está dando el proyecto (...) ¡Si existe! Mucha gente dice que es mentira.

(...) el SDI removi6 todo el macrocampamento en general, ¡en todo! (...) Se han desarrollado m6s liderazgos, que eso es muy bueno para nosotras (...) No ha sido f6cil, no ha sido f6cil, ha sido muy duro (...) [Sin embargo] he empezado a cambiar verbos, de decir: “nos est6n humillando, aplastando como personas”, a decir: “nos est6n precarizando y nos vuelven vulnerables, por el simple hecho de ser residentes de campamento (...) Ahora ya empiezo hablar yo ya no de forma vertical, sino de forma horizontal de t6 a t6 con las autoridades.

Ilustración 3

Aquí, nadie es dueño de nada



Nota. Ilustración Nele Urbanowicz. Sistematización relatos, taller *Mapas corporales*

5.2. Narración testimonial

Este apartado toma vida a partir de la narración testimonial de tres mujeres migrantes sudamericanas quienes actualmente viven en campamentos de Antofagasta y participan activamente en procesos de organización y producción de habitabilidad dentro de sus respectivos lugares de acción. Dos de los testimonios corresponden a dirigentas del macrocampamento “Los Arenales” y un tercer testimonio comparte las experiencias de otra dirigente que no habita en este Macrocampamento sino en otro campamento de la ciudad, llamado Campamento “Génesis II”. Esta polifonía permite poner en diálogo espacialidades comunes a la vez que difractorlas. Sus testimonios texturizan, en primera persona, las experiencias de habitar y construir ciudad en campamentos, así como aquellas fronteras visibles e invisibles, al mismo tiempo que la emergencia de agenciamientos o corpolugarizaciones.

Comenzaremos con el testimonio de Elizabeth Andrade Huaringa, dirigente del campamento “Nuevo Amanecer Latino”, emplazado en la zona alta del macrocampamento los Arenales, y quien además es vocera de la agrupación “Rompiendo Barreras” del macrocampamento y del movimiento “Vivienda Digna”, el que tiene presencia a nivel nacional. Posteriormente, toma la palabra Patricia Yupanqui Atanacia, dirigente del campamento “El Bosque”, emplazado en la zona baja del macrocampamento, y que es uno de los más antiguos de éste y donde Patricia estuvo desde sus inicios. Su campamento, además es uno de los pocos que solo cuenta con un comité de vivienda, el que lleva el mismo nombre. Para finalizar, toma la palabra Idalia Mosquera Rivera, dirigente afrodescendiente del campamento Génesis II, quien además es vocera de la agrupación “Américas Unidas”.

Cabe recordar que la creación de los testimonios comenzó a partir de entrevistas y sus respectivas transcripciones, las que posteriormente fueron devueltas a sus creadoras para la revisión y construcción del texto final. Elizabeth, Patricia e Idalia, han decidido usar sus nombres reales para compartir generosamente sus testimonios, recuerdos, resistencias y subversiones.

5.2.1. Elizabeth Andrade Huaranga. Campamento “Nuevo Amanecer Latino”, macrocampamento “Los Arenales”

Mi nombre es Elizabeth Andrade Huaranga. Me defino como mujer apasionada, caliente, efervescente. Soy vocera del macrocampamento “Los Arenales”. Nací en Perú, pero desde el año 2015 vivo en el Campamento “Nuevo Amanecer Latino”, del que también soy dirigente. Intenté ejercer mi carrera de educadora de párvulos, pero se ha dado difícil. Tengo una hija, la Kim, de quien estoy muy orgullosa; admiro lo que hace. No se lo digo mucho eso sí, porque es muy *brillosa*, las dos somos *brillosas*.

Me vine a este campamento escapando de la violencia machista. Venía con miedo. Entré como dirigente para defenderme de mis vecinxs, yo decía: ¡ay, Dios! estoy metida entre los delincuentes, que no me vayan a robar. Todas esas ideas que se apropian de una.

Me hice dirigente para defenderme a mí misma. Ni siquiera tenía idea de qué era esto, pero después de algunos años, siento que estoy viviendo la mejor etapa de mi vida y estoy feliz, con otra conciencia. Actualmente estamos construyendo un proceso de radicación que me llena de emoción y adrenalina y quisiera compartir nuestras luchas.

El 2018, nos visitó una relatora especial de la ONU sobre Vivienda Adecuada. Nosotras hablamos y mostramos todo, fuimos a las casas, le hicimos conocer todo el macrocampamento. Ella quedó muy impactada y dio a conocer la precariedad y desigualdad vivida en los campamentos de Antofagasta. Nosotras ya decíamos: “queremos salir adelante, queremos sustentarnos, queremos que nuestros hijxs estén bien cuidadx”. Nos fuimos haciendo cada vez más conocidxs, y con eso, también fuimos recibiendo mayor apoyo y beneficios. Lo que nos aportó y desafió a la vez.

No nos dimos cuenta y ya teníamos un proyecto de cooperativa en el campamento financiado por FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social). En un par de semanas teníamos fondos para montar una cooperativa de pan, ¡fue una locura! Durante un mes y medio intensivo, desde las siete de la mañana hasta las nueve y media de la noche, en 6 días seguidos, recibimos unas clases de cooperativismo por una universidad local aliada con FOSIS ¡y enfrentamos así ese tremendo desafío!

La cooperativa empezó con 12 personas y siendo 11 mujeres, elegimos a un hombre como gerente. ¡Ahí ya el patriarcado a mil por hora! Pero son aprendizajes más

que todo. Hemos tenido problemas en el camino, pero ahí está la cooperativa, se tiene que reestructurar; ¡las maquinas están y las ganas también! por el respeto y el cariño que se tiene al macrocampamento. Porque ese proyecto es del macrocampamento, para el macrocampamento y desde el macrocampamento.

Cuando nos dieron la idea en nuestra agrupación “Rompiendo Barreras” de hacer un estudio de suelo como base para la radicación, a través del proyecto SDI o “Conoce tu ciudad”, hemos dicho: “ah ya, bacán” pero una cosa es recibir y otra cosa es ver el efecto que tiene. El 2018 nos adjudicamos este proyecto, en el primer año que se abrían las postulaciones para Latinoamérica. Este fondo es un fondo africano gestionado por pobladores. Yo pienso que el SDI removi6 todo el macrocampamento en general, se han desarrollado más liderazgos, que eso es muy bueno para nosotras, pero a la vez ser portavoz es agotador. No ha sido fácil, ha sido muy duro. Ha habido difamación en el camino, nos han acusado de que el proyecto es falso, que nos robamos la plata, que engañamos al campamento, eso ha sido muy triste porque quebró algunas relaciones, nos trataron de estafadores, pusieron a dirigentas en nuestra contra, pero nos levantamos. Entonces yo he comenzado a cambiar verbos, de decir: “nos están humillando, aplastando como personas”, a decir: “nos están precarizando y nos vuelven vulnerables, por el simple hecho de ser residentes de campamentos”. Ahí está como cambia el lenguaje ¿no? Ahora ya empiezo hablar no de forma vertical, sino de forma horizontal; de tú a tú con las autoridades. Bueno, puede ser el gobernador, por ejemplo, y no me da ningún miedo, no me tengo por qué sentir mucho menos que él por el simple hecho de que el sea el gobernador y yo sea la dirigente social de un campamento. La diferencia, entre comillas, es que él se gana todos los millones que yo debería de ganar, porque yo hago más pega que él, y él está sentado en un sillón simplemente firmando.

Entonces, en eso estamos con lxs vecinxs: ¡somos capaces de organizar, de dirigir y de decidir por nuestra vida, por nuestra tierra, por el espacio que queremos ocupar en este proceso de radicación! Es decir, quitarnos el asistencialismo, y empezar a mirar de otra manera como se dice... ¡tomar la cintura de nuestras vidas!

Como macrocampamento, también participamos de la organización de Pobladorxs, Vivienda Digna, pero yo les digo: “yo soy política pero no soy política partidaria, ¡no me interesa pertenecer a ningún partido político, porque no me interesa,

no es mi estilo! Podemos hacer política, pero de otra forma, más social, más justa”. Yo no quiero gobernar a nadie, yo quiero solamente hacer una vida más homogénea.

De otras partes me han pedido asumir cargos políticos y siempre respondo lo mismo: “No me interesa la política, la gubernamental menos”. Porque puedo ganar votos, sí, de repente, capaz gane, por todo lo que me conocen. Porque yo sé que a las personas les gusta mi discurso. A veces, yo miro a más de una persona cuando termino de hablar y se me acercan y están emocionados con lo que digo yo, y me digo: “qué habré dicho, qué tanto habré dicho que los siento tan emocionados cuando se me acercan”. ¡Causa-efecto!, yo sé que mi discurso gusta, ¡pero es que mi discurso es la vida misma! Ahora mezclo tecnicismos y todas esas cuestiones, como que se va mejorando lo aprendido, armo un lenguaje más teórico, bueno, práctico. Pero hablo más desde el corazón.

Siempre me invitan a distintos lugares. El mismo 2018 me invitó un grupo del movimiento feminista a un encuentro en el que hablaron de desarrollo sindical y cooperativista. Allí conocí a Silvia Federici y me quedó una frase de ella mientras la escuchábamos: “tu vida es democracia, tu casa es democracia, tu sociedad es democracia, ¡para qué mierda votan por ellos! si ustedes ya son una democracia andando”. Y yo me quedaba: ¡oooh sí, tiene razón! O cuando compañeras en un encuentro en Valparaíso decían: “hilando delgado, hilando despacito para poder hacer un gran telar de una comunidad; pues el proceso de organización no puede morir nunca, porque eso viene de nuestra tierra y de nuestra vida. Lo colectivo no se puede desbaratar, porque lo colectivo está siempre”. Es decir, sentir el trabajo colectivo con la vida misma a través de círculo de amigas con quienes nos estamos mirando de manera horizontal para ayudarnos, llenándonos de esa energía, para poder decir: “sí, nos está pasando algo que nos hace sentir mal, pero que no estoy sola, hay alguien más para ayudarme”. Esas fueron experiencias ¡bastante fuertes! en ese grupo... terminaron con un abrazo en el cuerpo de cadera a cadera. Donde el cuerpo se comenzaba a mover en onda; de un lado al otro, pero tú sigues abrazada y sosteniéndote. Entonces, cuando tú terminas esa experiencia, sientes que el centro de la vida está acá po’, en nosotras, que es nuestro ser, que es nuestro útero, que es lo que sea, el ser mujer. Pero que estamos unidas y entrelazadas para poder construir algo.

Ahora, el problema de la horizontalidad, creo yo, y de los que caminan en ese proceso, es que también son demasiado conformistas, y se los he dicho a todxs, me lo

digo a mi misma, también. Ya, si yo hago mis prácticas horizontales, yo vivo bien, feliz y estoy llorando porque el otro es aplastado, porque es precarizado, porque es vulnerabilizado, ¡hueón dejemos de llorar para decir: “ya chiquillxs (golpe de palmas) despabilen, te están explotando. Es como la parábola del pajarito que está encerrado: ¡quiero ser libre, quiero ser libre, quiero ser libre!, lo decía un este Mahometano de *taichi taizin zinzin*, no se cómo se llama, y éste le abre la puerta: “salga, sea libre”. Y pasaron tres días y él seguía con la puerta abierta en la cárcel. ¡Oye cómo que queríai ser libre! “Quería ser libre, quería ser libre, quería ser libre”. Y qué hizo el monje, le volvió a cerrar la puerta y el pajarito nunca más gritó que quería ser libre. Y eso es lo que no debemos hacer. Porque tampoco el monje le dijo: “tú sabes lo que es la libertad, tú sabes cómo se puede volar, ven, te apaño, volemos juntxs, aprende, de a poquito, ven sal de ahí, has estado toda tu vida ahí, no tengas miedo de salir, yo te voy a apañar”. No, él le cerró la puerta. Entonces lo que tenemos que hacer nosotrxs es abrírnos las puertas. Sacarnos los estigmas, porque en el macrocampamento, tenemos dos estigmas por el simple hecho de ser migrantes y vivir allí. Tenemos que quitarnos de la cabeza que Chile no es nuestro país, eso es como lo principal, pues si pensamos que no es nuestro terreno, por qué vamos a luchar por ello, sino es nuestra casa...

O esto de que: “nos van a sacar de la pobreza...” cuando quien se saca de la pobreza es uno mismo el día que te liberes de esa pobreza po’. Eres un alma empobrecida ¡porque no aprendes!, pero no eres un alma empobrecida porque no tienes los recursos necesarios para salir adelante. Como nos dijo Ernesto, el secretario de la vivienda del Habilidad Popular: “antes de construir la casa hay que construir la vida, y el profesional que quiera construir la vida, tiene que construir la belleza que el poblador quiera, de la mano del poblador, no mirándolo como el pobrecito, sino mirándolo como el compañero, y juntos construir una belleza. No endeudarnos, no consumir más de lo que se tiene, ¡porque eso sería contribuir con el neoliberalismo y a ser esclavos de las deudas, porque somos esclavos de las deudas porque nos enseñan a consumir!

Entonces, no sé, yo creo que en este camino me he vuelto sumamente mujer y me defiendo más: ¡a ver, sus posiciones machistas no me gustan, usted está hablando así, así, así, así, y usted no está respetando a las mujeres!

Por eso, es que tengo la brillante idea, ojalá funcione, de trabajar más adelante con puras mujeres en el proyecto de la panadería. Por qué puras mujeres, porque todas

nosotras estamos vulnerables en diferentes situaciones. Entonces ese dolor se ve reflejado por su misma vida y por su misma historia. Pero si nosotras pudiésemos separar el dolor de la fortaleza... yo he aprendido que mis penas internas, que mis dolores internos, no me hagan dura, me hagan fuerte. Porque no puedo dejar de ser sensible. No me puedo dejar de emocionar. Entonces, considero que soy sensible y humanitaria. No sé si solidaria, pero... sí comprometida hasta los huesos con eso. Entonces, llega el momento en que una tiene que hablar con energía, como también llega el momento de agarrar de las manos a mis compañeras y darle un abrazo. Las molesto y les digo: “me estoy enamorando de todas ustedes”. Porque mientras más descubro a la mujer, más me siento identificada conmigo misma. Y me nace un sentimiento, así como... de ternura.

¡Tenemos el alma guerrera, de todas! [golpea la mesa]. Porque creo que es eso, somos almas guerreras, somos mujeres fuertes, lindas y hermosas. No muchas, y me incluyo, hemos tenido esa oportunidad de poderlo descubrir a tiempo.

Vamos a convertir, a “Los Arenales” en un barrio intercultural, un pedazo de América Latina, y eso es, en lo que se va a convertir, ¡estoy segura de que se va a lograr!

5.2.2. Patricia Yupanqui Atanacia. Campamento “El Bosque”, macrocampamento “Los Arenales”

Mi nombre es Patricia Yupanqui Atanacia, soy dirigente del “Campamento el Bosque” de la parte baja del macrocampamento. Mi historia, no parte aquí solo en “Los Arenales”, hay un antes, bien antes, que lo llevo conmigo y que también forma parte de este relato y así empieza...

Cuando tenía 16 años en Perú, empecé a pololear, era muy niña y no le había contado a mi familia. Entonces, justo un día mi papá nos encontró conversando en la esquina de la casa y al decirle que era mi novio, y él al saber de su buena posición, decide casarnos como a los 6 meses después. De esa relación tuve un hijito, pero nuestra relación fue empeorando. Él me empezó a maltratar, era muy celoso. Yo siempre me tragaba los problemas y no le contaba a mi familia. Yo decía: “por qué tengo que contarles mis problemas, van a sufrir no más y yo voy a seguir con él” hasta que un día estallé y dije: ¡basta! y me separé. Así llegué a Chile en 1999.

¿Pero... cuándo llegué al campamento? Llegué el 2014, porque ya no podía más con el arriendo, el agua y la luz era ¡demasiado!, sólo en eso se nos iba todo el sueldo.

Un día escuché lo de “las tomas”. Es que la gente hablaba cuando uno va a la feria, te dicen: “se están tomando unos terrenos” entonces yo digo: “¿dónde?”. Y hay una amiga conocida que me dice: “arriba, yo también voy a agarrar un pedazo, hay una que está encargada y está repartiendo” entonces fuimos, pero no, decían que no, que ya no había, que estaba lleno; bueno dije yo. Pasaron como uno o dos meses y en la “feria de las pulgas”, también lo mismo, una señora colombiana que estaba comprando una bebida con una empanada, le dice a la señora de la tienda: ¡oye vamos, porque hoy a las 4 van a hacer otra toma allá en “Los Arenales”, ¡del Registro Civil para arriba! y yo le digo: “¿Cómo dice señora, que va a haber una toma? –Claro, igual como lo han hecho acá arriba, allá también van a agarrar porque hay terrenos por allá– y yo dije: ¿y usted a qué hora va a ir? ¿puedo ir con usted? y me dice: ¡sí, a las 3 vamos a ir para allá!, ¡ya, le dije yo, entonces a las 3 bajo para ir juntas”. Y bajé po’, y nos vinimos juntas. Y este terreno de acá era, pero... un cerro, un vertedero.

Una de las mujeres que estaba allí, dijo: ¡vamos a juntarnos todas para tomarnos el terreno! Y empezamos a hacer una fila para inscribirnos. Hasta que en una de esas me piden mi carné y me inscribo, y dije: ¡por fin me anoté! (ríe). De ahí, todos los días veníamos casi todo el día, “parábamos” medidas aquí, para ver qué hacer ¡y a pleno sol! Quemaba tanto el sol, me acuerdo, que agarramos unos quitasoles viejos que estaban botados por allá, porque este era un vertedero, lo poníamos así y estábamos sentadas esperando qué hacer.

Un día llegó la gobernadora, ella estaba embarazada. Llegó junto a carabineros y dijeron que aquí no van a tomar nada. Y ella se puso igual “chora”, dijo: ¡cómo se les ocurre (voz de enojo) si ustedes siguen así las vamos a llevar presas! y una de las mujeres no tuvo miedo y dijo: ¡que no me van a llevar na’, yo soy chilena! Y se fueron. ¡ya chiquillas ¿seguimos?, ¡seguimos! y ¡san!

Cuando contratamos máquinas para empezar a emparejar, vinieron nuevamente los carabineros, porque la gente de afuera, de la población del al lado, llamaban siempre a la policía. Y dijeron que, si seguíamos así, nos iban a quitar la máquina. Entonces ya nadie quería venir con maquina acá y no nos quedó otra que trabajar con las manos; tirar pala, cargar roca, tirar carretillas para tirar las rocas, entre grupos de 8 o 10 personas... porque esto era así un cerrito, un barranco y ¡un pozo así, hondo, hondo! era así, horrible.

Mientras trabajábamos se fueron dando ¡milagros! Por ejemplo, cuando mi María José tuvo 5 años yo quería tener otra guagüita y traté de embarazarme y nunca salí embarazada. Y de ahí fui al médico y me dijeron que no podía ser mamá. Entonces yo aquí tranquila, tirando rocas y palas, hasta que un día me empecé a sentir mal, algo así como en febrero, por ahí... ¡y estaba embarazada!, ella me vino así de milagro, sin esperarla. En ese tiempo tenía problemas con mi pareja, por eso también me vine aquí y yo le dije: ¡voy a salir adelante con mis hijas. ¡Porque las hijas no son obstáculos! ¡tampoco una forma para retener a un hombre o a una mujer! y me dijo: “dame otra oportunidad, que va a ser diferente” y al menos yo le dije, que a lo mejor iba a ser diferente, y le di otra oportunidad. Mientras no me falte el respeto, no me moleste y coopere con mis hijas, yo no tengo problema y no me pienso amargar la vida.

Belén nació el 2015. Ella es muy querida (ríe). Le llaman acá “la presidenta chica”. Cuando cumple añitos, ¡uy!, vienen a verla y le traen regalos. Dicen que ella es muy

sacrificada, o sea, que yo la he sacrificado mucho: ¡a pleno sol a plena lluvia!, que esa niñita ha andado pa' todos lados, es muy regalona del campamento. Por ese lado yo igual me siento agradecida y sé que los vecinos igual me estiman porque demuestran el cariño que tienen a través de ella.

¿Cómo salí dirigente? Uno de los primeros dirigentes, no le gustaba a la gente y le dijeron que salga. Yo me acuerdo de que, en ese entonces, para formar la personalidad jurídica de 2 meses, la mayoría no tenía el carné, no tenían la definitiva, entonces para entrar a la directiva debías tener la definitiva. Yo me acuerdo de que faltaba una persona para formar el grupo del comité ¡y no había! y decían ¡cómo! y justo me ven a mí y me dicen: ¡pero señora Paty si usted tiene la definitiva, por qué no apoya al comité! y yo dije: ¡yo no quiero ningún cargo!, pero ¿quién más lo va a hacer? –usted tiene que ser, que esto y que lo otro– y así, es que me fui quedando en la directiva, yo entré primero como vicepresidenta de apoyo al comité. Luego en el 2015, hicimos elecciones y me eligieron presidenta. Yo no me lo esperaba, me quedé sorprendida, alegre y a la vez asustada, porque cómo lo iba a hacer (ríe). Ha sido difícil, a veces mi marido me decía: ¡decídete! ¿tu gente o tu familia? y yo decía: ¡yo me quedo con mi gente, con mis hijas, no les estoy haciendo mal, ni nada, estoy luchando por ellas también!

En otro momento difícil, hubo un malentendido y quise salirme de la directiva. También estaba enojada, cansada, necesitaba un poco más de tiempo para mí y necesitaba trabajar para ayudar a mi familia. Entonces les dije: “yo no puedo seguir más acá, que esto quita tiempo y además tengo unos gastos personales”. Y la mayoría de la comunidad dijo: “no, señora Paty no se salga, nosotras le vamos a dar una cuota de tanto” y yo dije: ¡no, mucho!, Ya me dijeron: “nosotras le vamos a dar esto, y ahí vea usted para las cosas que tiene que hacer; fotocopias, reunión, pasajes, etc.” y de mutuo acuerdo se hizo.

Un día de este año, de casualidad me encontré con el nuevo intendente. Venía con la prensa creo y carabineros. Lo saludamos con otro dirigente y yo le digo: ¿usted es el nuevo intendente? y me dijo: ¡sí!, yo le digo: “ah, qué bueno que estén por acá, porque ya desde que llegó el nuevo gobierno no se hace ninguna reunión y no sabemos qué pasó con el “Plan de Superación de Campamentos”. Me dijo: “no, si en eso estamos, todavía analizando; estamos viendo todo esto, acomodándonos para más adelante celebrar una reunión. Ahorita estamos viendo... como hay tantas cosas que están pasando en el

campamento: balaceras, delincuencia, estamos tratando de que ustedes vivan cómodos y que no vuelva a pasar esto”. ¡Ah, gracias le dije yo!

Creo que a las autoridades le llamamos la atención. Como macrocampamento, hemos logrado varias cosas en conjunto, nos adjudicamos un proyecto internacional (SDI-Estudio de suelo), creo que en otras partes están más individualizados, cada quien, por su parte, en cambio aquí estamos en unidad, como dicen: “la unión hace la fuerza”. Solas no podríamos hacer nada. Tenemos una agrupación que se llama “Rompiendo Barreras”, no participan todos los comités, pero somos varios. Nos comunicamos entre dirigentes y nos apoyamos, como que nos damos fuerza entre todas las personas.

Aquí somos “El bosque de Los Arenales”, nos hemos mantenido firmes en un sólo comité, nuestras calles llevan un nombre por país, porque como acá somos de diferentes nacionalidades, decidimos ponerle: Colombia, Perú, Bolivia y Chile, sólo nos faltó Ecuador, porque después también llegaron un poquito de ecuatorianas, pero tenemos una calle que se llama “Naciones Unidas...”. Nos gustaría radicarnos aquí, si hay que derrumbar lo hecho, ¡pues se hace!, algo del material quedará ¡y a empezar de nuevo!

5.2.3. Idalia Mosquera Rivera, dirigente campamento “Génesis II”

Siempre me ha latido escribir, hacer algo con las experiencias que una trae cuando migra, los cambios de vida a los que una se enfrenta, mostrar a otras personas, aquellas realidades que a veces no quieren ver y ¡no quieren ver! Mi nombre es Idalia Mosquera, soy dirigente del Campamento Génesis II, lugar donde llegué el año 2014. Un año antes, llegué sola desde Colombia, dejando a mi hija chica de 6 meses al cuidado de una hermana. En ese tiempo decían que en Chile había billetes tirados por las esquinas (risas). Así, de a poco se va armando mi historia, quizá también la historia de otras mujeres morenas, madres, que como yo hemos venido a otro país para cambiar nuestro futuro.

En una conversación por ahí, escuché a unos hombres hablar sobre “las tomas”, hablaban de conseguir un terrenito para irse a vivir allí. Yo me paré y les dije que me invitaran y ellos bien, buena onda, pero pensando en el doble sentido me dijeron: “sí, claro, nosotros le damos pa’ que se construya en medio de los dos una piecita... porque más terrenos no hay”. Me arriesgué y vine con ellos para ver de qué se trataba, pero al llegar a “la toma” yo fui a hablar con la propia señora que estaba organizando. Y la señora, lo primero que me dice, es: ¡no señora!, aquí no, porque es que las negras acá son más calientes. Sí, son calientes, ¡y a mí una me quitó el marido!, ¡y no vienen sino a eso! Y yo dije: “no señora, pero resulta que yo vengo con mi niña chica, a mí no me interesa ninguna cuestión de marido, ni mucho menos, yo lo que necesito es venir con mi hija ¡y no quiero vivir al medio de dos hombres!, porque usted me entenderá tengo una niña chiquitita”. Entonces la señora como que captó, y me dijo: “bueno súbanse allá a ese cerro”.

Me tocó subir a un cerro como así de alto, usted lo ve desde abajo y es un basural. Bueno yo lo pensé, pero dije: ¡no pos, con la necesidad uno no está viendo ni lo malo, ni lo feo, sino la posición en que tú te puedes mejorar”. Y de verdad le empezamos a limpiar, le sacamos mucha basura y un señor que iba y limpiaba me ayudaba a clavar palos. Me demoré en realidad como unos... seis meses. De a poco a poco hice una pieza y después de la pieza fui avanzando.

Yo trabajaba cuidando al papá de una señora, y como soy auxiliar de enfermería, entonces le iba a cuidar al papá después de las 11 hasta las 7 de la noche. Llegaba a donde ella a las 9 de la mañana para lavar, planchar y barrer el patio y luego de ahí terminaba,

me organizaba y me ponía mi uniforme para cuidarle al papá hasta las 7 de la noche. Después de las 7, tenía un turno en la Clínica de Antofagasta, entraba a las 8, hasta las 7:30 de la mañana. Ahí mientras que terminaba, dormía un ratito y en el espacio que me quedaba me echaba un baño. Tenía mi desayuno, mi almuerzo y mi cena. Nosotras estamos muy acostumbradas a trabajar rápido, ¡a que nos sobre el tiempo y no vivir sobre el tiempo! pero en realidad, apenas podía descansar.

Entonces todo lo que he vivido para mi ha sido una odisea, diría yo, pero me sirvió mucho porque con esas vivencias fui avanzado y avanzando. Luego de un tiempo en el campamento, dejando la nevera que me regaló la señora con la que trabajaba, llena de alimentos, dije: “me voy a Colombia, ya tengo aquí alimentos por lo menos pa’ seis meses y me voy a traer a mi niña”.

Después de un tiempo, empecé a empoderarme más en la comunidad, ¡empecé a hablar! y así es que me fui haciendo un espacio como dirigente. Las problemáticas más complejas que se nos han presentado, es poner en acuerdo la comunidad, o sea de que busquemos el bien común, todos por igual. Por ejemplo, la solución al agua, la buscamos, y bueno yo fui la primera que escavé, tomándome el riesgo de enfrentarme con las autoridades pues nos han dicho que no se debe, que no se puede, pero a la vez de que tú tienes sed, tienes que buscar agua, ¡más todavía si tienes un niño, una niña con sed! Yo sé que a nosotras nadie nos envió a subirnos acá arriba, pero abajo, la necesidad es grande: vives hacinada, los arriendos son tan caros, y a pesar de ser caros, igual son reducidos los espacios, donde no puedes tener ni a tu familia, ni una visita. Yo lo viví, cuando venía alguna amiga a visitarme, tenía que pagar 5 mil pesos para ocupar el baño de la pensión. Han sido experiencias que yo nunca las había vivido en mi país ni en otro lado, pero aquí viví eso de pagar por todo.

Se nos ha dicho que somos zona de riesgo, pero estamos sirviendo hasta de barrera de contención en caso de alguna catástrofe natural. Nos dicen que este sector es peligroso, pero si te fijas aquí justo al lado, de hecho, están haciendo estos apartamentos de viviendas sociales. Entonces si esto es riesgoso, por qué hacer esos apartamentos ahí mismo ¿en qué se basan para decir que estamos en zona de riesgo, mientras que los de abajo no lo están?

Por eso, nuestros retos comunes son luchar por una vivienda digna, por tener un espacio, por tener... una acogida, digamos para que se acabe la estigmatización, para que se acabe toda la discriminación que hay hacia muchos de nosotros los migrantes, las migrantes. Las personas, hablan sin saber como se vive aquí o sin colocarse en los zapatos de los demás. Nosotras estamos aquí ocupando un espacio que de verdad no es de nosotras, sin embargo, estamos tratando de mejorar esos espacios; tratamos de agradar, ¡de enamorar! a la ciudadanía, al pueblo a la sociedad civil. Que nos miren ¡que somos iguales!, y que nosotras lo único que queremos es mejorar nuestras vidas. Porque eso es lo que nos hizo venir a Chile.

A veces, nos dicen que hemos venido a hacer maldades, y puede ser que algunas sí, la maldad no es otra cosa que las tristezas que va recogiendo el corazón y que lo van endureciendo. Entonces, no es maldad, sino que son las situaciones que le han pasado, la necesidad lleva a hacer cosas que no pensamos que podríamos hacer.

En el campamento, buscamos soluciones para llegar al Gobierno que esté de turno. Hemos charlado mucho para tener proyectos, pero ¡nosotras queremos hablar claro, donde se nos escuche y podamos buscar soluciones, a la par! Estamos dispuestas a colaborar, ¡a aportar, nosotras no queremos que nos regalen, no! ¡hay que hacer las casas, bueno, hay que aportar dinero, bueno! Y nos estamos organizado para ese momento, estamos realizando una cooperativa de fondos para ir reuniendo dinero, para que cuando se llegue la hora de: “bueno vamos a buscar una solución, ¿qué van a aportar ustedes?” ¡nosotras tener igualmente respuesta a lo que ellos nos ofrecen!

En este momento las 200 familias estamos aportando, no es mucho, pero estamos aportando de a poco para poder ir teniendo ese egreso y ¡mostrar lo que tenemos, mostrar lo que se ha hecho! porque tenemos también propuestas. Por ejemplo, si tocara que construir sabemos que tenemos maestros de construcción, tenemos ingenieros... y que ellos nos pueden construir nuestras casas, ¡y lo hacemos en conjunto, así se va a dar más rápido!

Igualmente, estamos agrupados en una Corporación que es “Américas Unidas”, somos 32 campamentos, 580 familias, 5.800 personas. La presidenta es la Jacqueline Fey, y yo soy la vicepresidenta. Nos han apoyado “Techo” y “los Jesuitas”. Me uní a “Américas Unidas” para darle más color... han hecho sus buenas labores, pero, hay que

ir ayudando también a movilizarse, buscar algo, ¡hay mujeres, podemos buscar soluciones! Ahora estoy viendo que se postuló a un proyecto y que hay terceras personas trabajando; abogados, arquitectos ¡de todo! Sí, que trabajen, está bien, pero también ¡que trabajemos! Que nosotras nos capacitemos igual y podamos gestionar la labor. No que siempre estemos ahí esperando que vengan terceros a hacernos la pega, y ahí quedamos nosotras. Hacen la pega, se van y tú te quedas sin ningún conocimiento. Hace poco les dije: ¡hay que empezar a tener carácter, fuerza, disposición, ¿por qué?, porque ahí es donde usted empieza a empoderarse, a sacar la gente, ¡a ver las personas! ¡hay que ir para saber por qué no quieren salir, por qué no quieren trabajar! ¡y si no quieren trabajar, vamos a preguntar el por qué, la razón, y buscar otra manera de motivar! Si ya entramos al tema de que esas personas no quieren, ah bueno, entonces ya lo sabemos.

Nosotras armamos un grupo folclórico pensando en cambiar... quitar la estigmatización que se tiene hacia nosotras.

Aquí las personas te hacen sentir diferente. Yo me he sentido varias veces fuera de lugar, cuestionada. Por ejemplo, mi hija tiene 7 años y es rubia de pelo liso y cada vez que salgo a la calle alguien nos mira raro y no ha faltado quien se acerca para preguntar si soy la persona que la cuida. Yo soy negra de pelo chota y mi hija rubia blanca pelo liso, ¿eso nos hace tan diferentes? ¡A caso que una negra no puede parir un blanco!

Nuestras raíces son un orgullo, nadie te la puede quitar. Las comunidades afrodescendientes hemos cargado por mucho tiempo maltratos y sufrimientos, ¡pero somos sobrevivientes! y a partir de esos sufrimientos encontramos la alegría. A partir del maltrato hoy en día somos mujeres berracas y ¡no, nos paramos ante nada!

Hemos llegado a Chile, y nunca pensé que sería una mujer que pudiera construir una casa, una pared, un alcantarillado y bloques, ¡yo misma!, ahí hay una sabiduría. Nuestras raíces no dejan de crecer y florecer, nunca se va a terminar. Vienen con fuerza, energía y potencial de quienes ya no están con nosotras.

Entonces pensaba: “voy a empezar a organizar algo... ¿cómo puedo aportar igualmente, al pueblo chileno?” y dije: ¡con la cultura!, porque si yo salgo con la cultura voy a alegrar, voy a hermostrar el rostro, voy a hacer que las personas que vayan sean felices, porque la música es algo que se lleva en la sangre, que cuando tú escuchas

empieza a motivarte y te hace sentir algo. ¡Más aún con niños y niñas! Porque lo más lindo que nosotros tenemos es la niñez, la que es muy, muy importante en la vida de cada ser humano. Cada quince días hacemos un ensayo y nos invitan a muchos eventos, ¡nos hemos dado a conocer mucho! Caminando, caminando, descubrí, postulé y me adjudiqué un proyecto, y con ese pude ir a otros campamentos y sacar más grupos, ¡hicimos un intercambio cultural muy bonito, hubo un evento que lo realizamos aquí en el campamento y que salió maravilloso!

Siento que Dios me da mucha fuerza, y me sigue alimentando mi ser, lo mío es trabajar con muchos niños, con muchas niñas, que esto crezca, porque si cambiamos la perspectiva de las niñas y los niños, harán que los adultos cambien la manera de pensar. Actualmente estamos encaminando este sueño para conseguirlo.

Los niños, las niñas hacen que cambie la cultura y nosotras queremos que eso ocurra, que no se diga más: ¡ah el migrante llegó como a invadir terreno y como que llegó a quitarnos el migrante a nosotros! ¡No!, porque nosotras no hemos venido a quitar; no venimos a invadir, nosotras venimos a querer compartir.

¡Nos hemos instalado en espacios que antes eran espacios muertos; espacios que hoy en día son espacios que viven! ¡Espacios que dan color, que dan alegría, que invitan a las mismas comunidades, a la sociedad civil, a que vengan a compartir lo colorido, lo hermoso, lo alegre, que se vive acá arriba, en algo que no existía para la ciudad en general! ¡No existían los cerros, estaban muertos, pero como migrantes los revivimos! Ahora ves, árboles, plantas, casas coloridas, diferentes personas, ¡aquí tiene diversidad!, porque yo digo: “en el árbol de Jehová, se dan de todas las frutas, ¡grandes, pequeñas, blandas, duras, maduras, verdes, diferentes texturas!; y así somos como seres humanos, no hay nadie parejo. Es decir, diferentes pensamientos, diferentes acciones; acciones que se van entrelazando con otras, y así”.

Me imagino los barrios y la ciudad de Antofagasta ¡colocándole más color, que es como más alegría; en tonalidades de colorido! ¿sí? Que al levantarnos y al pasar se diga “los buenos días, buenas tardes, buenas noches”; que, si alguien del vecindario necesitó una ayuda, no esperemos que la pida, sino que se la demos. Yo creo que la vida es eso, el compartir, el recibir, eso es lo que nos hace cada día, porque a veces nos volvemos ¡muy, muy ajenos!; de que queremos ser nosotros no má’ y no nos importa la vida de otras

personas ¡No somos los únicos que vivimos, las únicas que sufrimos! Entonces siento yo que no es así, que la vida es de compartir, de vivir, de ser feliz, la vida es colorida.

Es por eso que a Antofagasta le cambiaría las tristezas. Llenaría de alegría esos vacíos que están ahí... eeh allá bien escondidos. Invitaría mucho a las personas a relajarse, a desahogarse, a salir a la calle, a reír, a poder saludar, a poder contar esas cosas que tienes ahí y que te obstruyen. ¡A desahogarte en general, poder contar tus penas y compartir las alegrías! ¡Juntarnos con otras mujeres! porque Antofagasta, tiene muchas mujeres potentes en los campamentos, unidas creo que ¡seríamos una fuerza mayor! Elizabeth, por ejemplo, en “Los Arenales”, la veo que ella ha hecho cosas muy potentes... la fuerza que ella tiene para salir, para buscar, para mostrar a la luz. Igual doña Jacqueline de “Américas Unidas”, ella tiene su manera de trabajar y ha demostrado igualmente que tiene fortalezas, que se puede. Entonces mire, vamos viendo la fuerza de mujeres que si quieren van logrando objetivos, lo importante es no dejarnos llevar por la rivalidad, eso termina siempre separándonos.

5.2.4. Comentarios finales

Los testimonios compartidos por Elizabeth, Patricia e Idalia, así como aquellos de otras mujeres migrantes sudamericanas que viven en campamentos, sugieren procesos de desplazamiento forzado relacionados con violencias neocoloniales, expansión capitalista, racialización y patriarcado colonial (Cumes, 2007). No obstante, sus narrativas desde distintas perspectivas nos interpelan a cuestionar el *status quo* y a reconocer y respetar otras formas de gestión de la vida y el espacio en tanto otras maneras de habitar. Desde distintos lugares, luchan por una ciudad donde sea posible vivir y la imaginan más justa, alegre, intercultural y libre de racismo, demandas que como habitante de la ciudad de Antofagasta también comparto.

5.3. Figuras y Nudos

En este apartado de relatos emergentes, nos concentraremos en el análisis de discursos de colonialidad y producción de otredad racializada. Asimismo, paulatinamente irán emergiendo contranarrativas que toman la palabra para denunciar aquella matriz de opresiones múltiples que va ejerciendo segregación corporal y socio-espacial, al tiempo que se comparten procesos de resistencias y corpolugarizaciones en los procesos de habitabilidad. En los tres siguientes capítulos: a) *en el ojo del huracán*; b) *corpolugaridades en tensión neocolonial* y c) *paisajes de los Arenales y algunas de sus corpolugaridades*, podremos seguir los relatos de las co-laboradoras, los que accionan trayectorias no lineales bajo complejas tramas y lugares que propician una comprensión situada de sus experiencias.

5.3.1. “En el ojo del huracán”

“[Está la impresión de que] todo pasa acá po’, si ha habido muertes, acá, si ha habido asaltos es acá... violación de niñas, ha sido acá, no ha sido en la población (barrio) [Esa es la idea que va quedando]. Ahora si es en la población (...) ¡no es tan bullicioso (público) como acá, que estamos en el ojo del huracán, como se dice!, ¿me entiende? De aquí todo sale a relucir... pero de allá, no. Por eso le digo, todavía allá en la población hay el tabú... pero acá ya se *destaparró* como se dice” (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

Hemos partido con esta cita de Ana Elsa, pues nos comparte una *figura* potente respecto del habitar en el campamento y la vinculación con la producción de discursos normativos con resabios coloniales productores de *otreridad*⁹⁹. Estos promoverían un tipo de imaginario sobre quienes viven en estos espacios. Ana Elsa analiza agudamente estos discursos, pues convive con ellos a diario, y logra “decodificarlos” –a la usanza de Stuart Hall– y enfrentarlos, advirtiendo que lo que ocurre en los campamentos, es lo que ocurre en todas partes. Sin embargo, quienes viven allí, son quienes reciben “más atención”, en

⁹⁹ Siguiendo a Restrepo, se preferirá usar el concepto de *otreridad* o procesos de *otrerización* en vez de *otredad*, para hacer referencia a la diferencia como desigualdad racializada. Diferenciándolo de *otredad* en términos psicologistas. También en algunos casos, cuando se haga uso en estos términos del concepto de otredad, esta será referida como *otredad racializada*, así como otras autoras como María Echeverri, lo han referido.

términos de vigilancia, por parte del Estado, medios de comunicación o ciudadanía. Este escenario, propiciaría una situación de exposición permanente, la que daría vida a la figura “en el ojo del huracán”. Asimismo, la posición del campamento dentro de la escena pública reproduciría y produciría procesos de estigmatización asociados a quienes viven allí, tensionando diversos sentidos de lugar respecto al habitar.

Esta *figura*, intenta describir la tensión entre “el afuera y el adentro” de los discursos normativos que circulan en torno al campamento y será presentado a través del nudo: “El ojo del huracán y la producción de estigmas”. Así también se presentarán otros dos nudos emergentes referidos a las narrativas sobre: *a) transformaciones en el habitar de campamentos y b) tensiones en torno al discurso de lo múltiple y lo “común”*. Esta última emergió inicialmente como parte de otra *figura* denominada “Paisajes de los Arenales”. Sin embargo, en un segundo proceso analítico que intentó reconectar figuras con el objetivo de evitar el sesgo de la fragmentación inicial, se encontraron algunos puentes de diálogo entre ambas figuras, por lo que se presentará lo múltiple y lo común de manera conjunta.

5.3.1.1. El “ojo del huracán” y la producción de estigmas

La palabra estigma viene del latín *stigma*, “marca hecha en la piel con un hierro candente” y este a su vez viene del griego *στίγμα*, *stigma*. En la antigua Grecia correspondía a marcas o signos corporales que evidenciaban algo negativo o poco habitual en quien lo presentaba, advirtiendo que quien lo portaba era un esclavo, criminal o traidor (Goffman, 2009). El estigma, ha sido un concepto fundamental dentro de las ciencias sociales y particularmente dentro de la psicología social. Si bien se ha teorizado principalmente en un contexto angloparlante –a través de las aportaciones de Erving Goffman, quien desde fines de los años cincuenta del siglo XX, comenzó a teorizar sobre esta “marca social”– me parece interesante resituarlo en el escenario de América Latina y el Caribe (Abya Yala) y los procesos de colonización. Abordo el estigma, entonces, no en su acepción cristiana tradicional asociada a la santidad y símbolo de la pasión de Cristo, sino en su otra acepción, también cristiana pero clave dentro de la invasión colonial asociada a la invención de la “mancha original”. Es decir, aquella marca de la que supuestamente eran portadoras las poblaciones indígenas y de la que debían ser liberadas –cabe recordar aquí los posteriores procesos de encomiendas y sus implicancias– o aquella que persiguió y persigue a las poblaciones afrodescendientes. La

misma que, a propósito de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), iría reconfigurando la diferencia como desigualdad racializada (Restrepo, 2020) y que perseguiría e instrumentalizaría a aquellas corporalidades que evidenciaran “falta de pureza”. Son interesantes aquí las investigaciones sobre “limpieza de sangre” y su consecuente imaginario de “blancura” la que se transformó en “una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial, actuando como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. “Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal” (Castro-Gómez, 2005, p. 65). Es decir, paulatinamente se fue materializando un discurso de racialización basada en la colonialidad y sus matrices y con el tiempo, el imaginario de blancura se convertiría en un capital simbólico, esta vez sustentado en parámetros científicos como los definidos por Kant quien arguyó que la “raza” y en particular “el clima” y “color de piel” deberían considerarse como un indicativo del ideal moral de lo racional, estableciendo jerarquías entre los distintos grupos (Castro-Gómez, 2005).

El “imaginario de blancura por limpieza de sangre” descrito previamente, no debería ser confundido con las tácticas de resistencias utilizadas por algunos grupos indígenas que han afrontado procesos de exterminio masivo. Así, por ejemplo, Segato (2015) refiere la experiencia de mujeres del pueblo Tapuio en Brasil, quienes frente a la inminente final de su pueblo utilizaron la convergencia de sangres¹⁰⁰ para vencer la muerte, personal y colectiva. De forma similar, se observó en la evolución de la vestimenta de la “chola paceña” (Barragán, 1992, citado en Rivera Cusicanqui, 2010b). Esta, siguiendo a Rivera Cusicanqui (2010e), habría sido “ideada inicialmente como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su estatus y acceder al mundo mercantil y social dominante” (p.216). No obstante, esta indumentaria tal como refiere la autora, no habrían podido escapar de renovados procesos de estigmatización que la convirtieron nuevamente en “emblema de una etnicidad discriminada y excluida”.

El estigma configura, entonces, un signo corporizado que pertenece a identidades socialmente construidas. Éste albergaría información social sobre algo degradante

¹⁰⁰ Segato señala que las mujeres sobrevivientes del Pueblo Tapuio, que había sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción colonial, debieron “practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras (...) convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio” (Segato, 2015, p. 236).

respecto a la persona, lo desacreditado y lo desacreditable (Goffman, 2009). El estigma como “marca social negativa” que opera a nivel psíquico/corporal, dialoga con el colonialismo interno de González Casanova (Rivera Cusicanqui, 2010c) y las matrices de colonialidad (Lugones, 2014; Quijano, 2000; Walsh, 2012), así como con la herida colonial (Mignolo, 2007) o aquellas heridas que aún manan sangre como sugiere Rivera Cusicanqui siguiendo a Octavio Paz (Rivera Cusicanqui, 2010e), nociones que más adelante se irán desarrollando.

Ana Elsa, en cierta forma introduce el análisis del estigma referido al habitar en el campamento, y la producción de éste en el discurso como signo social desacreditado, nutriendo procesos de *otrерización*. También en el testimonio de Idalia se menciona directamente la palabra estigma, al momento de describir su campamento y la forma en que es visto.

Por eso, nuestros retos comunes son luchar por una vivienda digna, por tener un espacio, por tener... una acogida, digamos para que se acabe la estigmatización, para que se acabe toda la discriminación que hay hacia muchos de nosotros los migrantes, las migrantes. Las personas, hablan sin saber como se vive aquí o sin colocarse en los zapatos de los demás (Extracto del testimonio de Idalia Mosquera, dirigente campamento Génesis II).

La connotación negativa de esta “marca social” permea en las subjetividades corporizadas de quienes habitan en campamentos, haciendo carne los discursos del estigma asociados al lugar en el que se vive, no obstante, este es identificado como en el caso de Idalia y Ana Elsa para ser analizado y criticado. En los siguientes microrelatos, se observa una suerte de diálogo con los discursos de estigmatización. En el primer caso, el de Lin, éstos se tensionan con la necesidad de desplazamiento hacia un campamento, dadas las dificultades económicas previas y en el segundo microrelato, el de Ricci, se advierte un afrontamiento del estigma ya que, aunque se es “consciente” de que se posee, se contrarresta bajo la configuración de una subjetivación impermeabilizada frente a las connotaciones negativas.

[no quería venir aquí] pero después la pensé y dije, no creo que sea tan malo vivir aquí, es cuestión de acostumbrarse (...) hablan tantas cosas de los

campamentos: que es peligroso, que roban, que te llenas de pulgas, de garrapatas, ¡me decían de todo!... (Lin, 48 años, Bolivia).

Estamos mal vistos por quienes tienen casas (barrios adyacentes). Nos dicen cochinos, ladrones... Que me digan lo que me digan, también yo pienso algo del resto, da lo mismo, yo soy como soy (Ricci, 37 años, Bolivia).

El estigma que recae en los campamentos produce narrativas que ponen de manifiesto aquellos discursos moderno-coloniales de desarrollo e higienización. Éstos operan como tecnologías de colonialidad de lo corporal en tanto discursos que producen *otrerización*. Es decir, lo *otro* como como peligroso, sucio y violento; “lo salvaje” fuera del orden instaurado por la norma neocolonial. La producción del estigma, deja entrever el “hedor de América” (Kusch, 2007b) que hiede y nos enfrenta con el miedo original que se creyó dejar atrás con la creación de la ciudad y su pulcritud (Kusch, 2007a) y que produce cuerpos-*otros* de abyección¹⁰¹ deseados y temidos a la vez.

La no pulcritud y el advenimiento de “lo oscuro” en la configuración de espacios de racialización mediados por el estigma se “fijan” (S. Hall, 2010) esta vez en la figura de la “migrante” —en capítulos posteriores será necesario interrogar quién es la figura de “la migrante” en diálogo con el “hedor originario”— quien se convierte en el epicentro del “ojo del huracán” y de las “fallas” del Estado/Nación, el que a su vez, opera legitimando la estigmatización a través de su aparataje institucional y la producción de lo “otro de la nación” (Restrepo, 2020) como en los siguientes relatos.

Hay algunos que hablan de que los extranjeros vienen acá a aprovechar: “en vez de que los chilenos tengan su oportunidad les dan más privilegio a los extranjeros”. Pero eso no es cierto por lo que yo veo. Nosotros no nos aprovechamos, venimos a trabajar, nada nos han dado gratis. (...) Y eso fue lo que me dijo el asistente social y lo que me sorprendió del asistente social (risas)... y eso es lo que me hizo entender la asistencia: [y que además] “los

¹⁰¹ La noción de lo “abyecto” es interesante pues precisamente da cuenta de un cuerpo, inspeccionado por los sentidos de otro cuerpo, particularmente a través del olfato, el que advierte de lo indeseado y peligroso. Diferentes autoras también lo han trabajado como Julia Kristeva, Judith Butler y Emma León.

extranjeros traemos esa droga a Chile, esa situación, esa incomodidad” (Kataleya, 31 años, Bolivia).

Nos miran mal, porque piensan que por flojos vivimos aquí, que no queremos pagar nada. Y no es así, queremos pagar por todo lo que se tiene, como un chileno paga su luz, su agua, su cable, pero... nosotros no es que no queramos pagar... el drama es que es mucha diferencia vivir en una casa a arrendar una pieza. Y con los sueldos que también ganamos no nos da pues, hay que pensar en el arriendo, agua, y luz y ahí se te van 300 y ganas 400, te quedas con 100. Ahora si tu marido trabaja, son 500, le sumas la comida y el pasaje y para ahorrar te quedan ¿100 lucas? ¿150? Y no es vida (Rosa, 40 años, Bolivia).

El estigma como “signo corporizado” se encarna también en los discursos producidos en el campamento; estos circulan y se reproducen en las relaciones de quienes son estigmatizadas. No obstante esto, es interesante la tensión que se da en las prácticas discursivas y los procesos de subjetivación, donde se observa un choque entre el discurso dominante estigmatizador y las vivencias que han experimentado en el campamento, tal como se desprende de los siguientes microrrelatos.

Lo que pasa es que hay muchos extranjeros, pero hay gente buena y mala en todos lados. Y cuando viene alguien de afuera a hacer maldades acá, discriminan a todo el mundo. Tengo una amiga peruana, que es muy buena gente, mi vecino también trabaja día y noche por sus niños... y hay otros que vienen a hacer el mal acá y caen todos en el mismo saco (Jesamín, 35 años, Chile).

Migrante, depende de la persona... nosotros acá [en el campamento] trabajamos con migrantes, pero, a lo mejor hemos tenido la suerte de trabajar con gente que es buena persona, que viene a salir adelante. Pero también me ha tocado estar con gente que viene a puro destruir, que no coopera... también hay chilenos, claro (Ely, 42 años, Chile).

(...) viven como sicarios, arrancando de guerrillas. Yo les tengo miedo, pero tengo vecinos muy buenos; a mi alrededor son buenos (Ricci, 37 años, Bolivia).

Asimismo, la reproducción de discursos estigmatizadores se materializa en la espacialización de cuerpos racializados, configurando fronteras dentro del mismo macrocampamento. A partir de esta delimitación espacial, se exagera la demarcación de dos lugares: la parte alta y la parte baja. Estos a su vez, se producen a partir de narrativas diferenciadas que se sustentan principalmente en la circulación del rumor como productor y reproductor del estigma.

[Ir] a los campamentos de la parte alta no me gusta, por que me da susto, me da miedo. Porque han ocurrido muchas cosas feas. [No me ha pasado] solo he sabido (Lisset, 25 años, Colombia).

(...) las personas de “la toma” de arriba son como que muy agresivas. [Donde vivo] es “la toma” más pasiva, [¿por qué te has dado cuenta de que son más agresivos?]. Ya, porque son como de una parte (de mi país) en que son muy alzados, muy “choros” (...). O sea, como que, si les haces algo, por lo más mínimo que sea, quieren buscar pelea [¿tú les has visto acá?]. Sí, pero no sé si la persona era de la toma (...) no sé de dónde era (Mar, 14 años, Colombia).

(...) por algunos malvivientes, ponen a todos en la bolsa. Esas personas de atrás tienen mala fama, entonces como pertenecen al campamento [parte baja] dicen [¡los de acá!] y obviamente afecta a todo el campamento (...) no sé si será cierto, pero son rumores, entonces es como que ven mal al campamento (Lin, 48 años, Bolivia).

No obstante, la presión que implica vivir “en el ojo del huracán” y sus discursos de estigmatización, emergen narrativas que reconducen el funcionamiento de la colonialidad del poder, difractando aquellos lugares que el discurso de estigmatización intenta “fijar”. Las narrativas diluyen la polarización del “buen o mal campamento” y se acercan a lo que en un inicio planteaba Ana Elsa, y su crítica al imaginario negativo producido en torno a los campamentos. Es decir, este no se desecha por completo, pues algunas de esas características podrían estar presentes –al igual como en otras partes de la ciudad– pero no se reconoce como totalidad, pues de ser así, se estaría eclipsando otras realidades.

Que somos “malos patos”, eso dicen. Pero yo les digo: ¡que no toda le gente es mala! Hay gente buena y también hay gente que vende droga. Pero,

mayormente... no se dedican a eso. Somos gente joven, que trabajamos todos, tienen hijos (...) Pero ellos piensan que todos somos malos (Jazmín, 40 años, Bolivia).

Yo creo que pensarán, “pucha”... que no quieren pagar arriendo y por eso quieren vivir allá gratis, no sé. Pero hay situaciones que yo digo que sí, pero a veces no, porque yo veo que hay personas que no tienen trabajo y tienen hijos y trabajan para darle un pancito a su hijo. Pero también hay personas que tienen y trabajan bien, y vienen y se compran cosas. (...) A veces otros arriendan sus casas y se vienen a vivir acá. Entonces yo creo que algunos se aprovechan y otros no (Dani, 28 años, Bolivia).

No sé, no por vivir en un lugar que no es tan rico, va a ser uno una persona pobre de mente, tal como lo piensan ellos (Mar, 14 años, Colombia).

El último relato, de Mar, la entrevistada de menor edad del grupo, es interesante pues, en pocas pero agudas palabras, pone en escena otra frontera que de alguna forma está presente en los anteriores microrrelatos pero que no se alcanza a verbalizar. Mar, hace presente la noción de “lo pobre” o la “pobreza”, pero la rescata de los discursos neocoloniales que la vinculan tradicionalmente a miseria, suciedad e inferioridad (colonialidad del poder y del ser). Por el contrario, la resemantiza, al mismo tiempo que hace emerger el “hedor”, enunciado previamente, y su dimensión política (Kusch, 2007a), la que encara y subvierte la estigmatización neocolonial y la criminalización de quienes viven en campamentos.

Como complemento, a la problematización de la noción de pobreza, compartiré un extracto de la *bitácora sentipensadora (BS)*, asociado a una conversación informal con una vecina del campamento.

Cuando llegó aquí... FUSUPO (Fundación para la Superación de la Pobreza) nos dijo: “Vengo a sacarles de la pobreza”, yo me indigné y le respondí: “a quién vas a sacar de la pobreza”; “Por qué crees que somos pobres”; “nosotras mandamos a los niños al colegio; tenemos comida todos los días y tenemos nuestro trabajo” (Mujer chilena, 4 años viviendo en el campamento. Conversación informal, 14 de agosto de 2018. BS).

5.3.1.2. Transformaciones en el habitar de campamentos

Las transformaciones en el habitar sugeridas en las narrativas se aglutinan en dos nudos emergentes que ponen en el centro el espacio/tiempo y sus transformaciones. Se trata de corpolugaridades que van activando relaciones y subjetivaciones producidas en el “ojo del huracán” y que advierten del pasado/presente que se corporiza en “Los Arenales” y su entorno. Entre ellos: a) *Otros cuerpos, otros relatos en tensión con tecnologías neocoloniales* y b) *Toma-vivienda social y retornos*.

5.3.1.2.1. *Otros cuerpos, otros relatos en tensión con tecnologías neocoloniales*

En el caso de Chile, los procesos de colonialismo externo e interno han permeado las formas de habitar. Así, las *tecnologías neocoloniales* en el país, tal como hemos comentado en otros apartados, operarían como regímenes de regulación y control de nuestros cuerpos. Si bien podemos reconocerlas en el aparataje institucional del Estado/Nación, éstas también se encarnarían en las relaciones sociales. En este nudo, particularmente, operarían como dispositivos complejos de saber/poder productores de *corpolugaridades* sujetadas a discursos de colonialidad de la “buena habitante”, no obstante, en constante tensión con *contratecnologías coloniales*.

Así, las *tomas de tierra* se posicionarían como una *contratecnología de colonialialidad* en tanto subvertirían el mandato de la “buena habitante”, es decir, quien espera que el Estado y sus políticas de orden neocolonial, resuelvan su situación de vivienda. Las micronarrativas, a su vez, develan nuevas corpolugaridades emergentes en la escena de las *tomas de tierra*, las que van reconfigurando las subjetividades corporizadas en el campamento. De acuerdo con esto, quienes se instalan en campamentos, ya no solo serían personas chilenas, sino que, especialmente en Antofagasta y en el macrocampamento “Los Arenales”, personas provenientes de otros países. Compartimos un extracto de una conversación informal que ilustra esta situación.

“Yo cuando llegué recogí un colchón de la calle para dormir”. [Ahora] “Son acaparadores, se quedan con lo mejor”, “yo no tenía mucho donde elegir, tenía un estuche lleno de joyas de plata y las tuve que vender todas”. “Llegué hace 4 años, en marzo cumplo 5 y el campamento tiene 6”. –Me dice que es el campamento más antiguo de “los Arenales”. En ese entonces su composición era principalmente de personas chilenas, “la mayoría

drogadictos”, señala-. “Era brígido, hacíamos guardia con pistolas, las que conseguimos de una amiga que se había portado mal y a la que echamos por lo mismo. Luego regresó como arrepentida y para volver a entrar le pusimos condiciones, entre ellas que dejara su negocio y cooperara con las pistolas”. Luego los chilenos empezaron a vender “sus tierras” y sus casas y empezaron a llegar extranjeros “ellos pagan bien”, al inicio bolivianos, luego de otros países (Mujer chilena, 4 años viviendo en el campamento. Conversación informal, 14 de agosto de 2018. BS).

El relato anterior, ofrece una descripción de cómo se fueron viviendo las transformaciones desde las corpolugaridades de una mujer chilena, en un momento en que advierte, aún no se veían en las tomas personas proveniente de otros países. Su experiencia prefigura por lo menos dos grupos que se fueron asentado en las *tomas*. Un grupo estaría formado por personas que al parecer no llegaron organizadas en comités de viviendas previos o de la mano de pobladoras organizadas, sino que más bien, tal como señala, las tácticas de organización se fueron desarrollando en los procesos cotidianos del habitar. Aquí es interesante el ejemplo asociado a la “regulación comunitaria” de aquellas prácticas adversas o que debilitan la comunidad o la potencial organización como, por ejemplo, lo relacionado a la presencia de drogas. Es en este ejemplo donde también se observan estos dos imaginarios respecto a los grupos que vivían en el campamento inicialmente. Un grupo, era aquel que llegaba allí, al parecer para “pasar la noche” y que no tenían mayor intención de asentarse, lo que en otros relatos se describen como “personas viviendo en rucos”. El otro grupo estaba conformado por quienes sí tenían intención de quedarse e ir urbanizando informalmente el terreno. En este segundo caso, predomina, la narrativa del “sacrificio” asociada a conseguir aquel objetivo. Parte de esta caracterización –narrativa asociada al “peligro y a la presencia de drogas”– se instituye en un discurso que trasciende el tiempo/espacio recorriendo las actuales narrativas de quienes viven en campamentos. La “narrativa del esfuerzo” no desaparece del discurso, pero sí se transfigura; es decir, ya no corresponde a un tiempo/espacio “pasado” sino que se posiciona en el “presente” y adopta un lugar de antagonismo frente a las narrativas del “pasado”.

(...) la cuñada de mi hija, que es chilena, ella me informó que antes los campamentos eran puros indigentes, digamos, fumones, ¿me entiendes?...

pero ahora los campamentos no son así. Si usted ve, por ejemplo, mi casa de aquí yo la he hecho con mi propio esfuerzo (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

El discurso asociado a “la droga y el peligro” no desaparece, aunque tal como se advertía en párrafos previos, no necesariamente dan cuenta de “la realidad” de los campamentos, sino que más bien operarían como “marca social negativa”, que define y diferencia a los grupos y de la que es difícil desprenderse. Asimismo, deja entrever aquellas tecnologías de control corporal y de los espacios, que operarían como estrategias para legitimar prácticas de vigilancia y *securitización* (Aedo, 2017).

Por otro lado, la narrativa del esfuerzo y el sacrificio operaría como tecnología de colonialidad de lo corporal, que deja entrever lo opuesto, es decir “el no esfuerzo” o el discurso asociado a la “flojera” tal como se describía en los anteriores microrrelatos. La sujeción a este discurso, en tanto colonialismo interno, probablemente tenga reminiscencias de la relación colonial y la exacerbación de la producción y explotación de la tierra-cuerpo, en tensión con las corpulgaridades de cuidado y respeto de los ciclos de ésta por parte, por ejemplo, de poblaciones indígenas y campesinas. Las lógicas neocoloniales del Estado recogerían y reproducirían esta forma de relación, y sus discursos funcionarían como una cadena hacia la institucionalidad y el aparato estatal. Al mismo tiempo operarían como herramientas de control y regulación de la vida, a través de la sujeción a discursos en que se premia la capitalización y esfuerzo individual.

Algunos instrumentos concretos que actualmente se utilizan para estos fines serían el Registro Social de Hogares (ex “Ficha de protección social” del Ministerio de Desarrollo Social y Familiar) que registra y caracteriza “la pobreza” (tramo de ingresos y vulnerabilidad socioeconómica) y la inscripción en “comités de viviendas” que permite el acceso a soluciones habitacionales (viviendas sociales) bajo el seguimiento y tutelaje estatal (mediante el Ministerio de Vivienda y Urbanismo). Estos instrumentos nos permiten visualizar otros discursos concatenados con las narrativas del esfuerzo como aquellos que se centran en la vulnerabilidad socioeconómica para la entrega de beneficios sociales por parte del Estado o como lo han advertido algunos relatos la “necesidad de aparentar miseria” para optar a “soluciones habitacionales”. En este sentido, cabe decir que es imprescindible obtener un bajo puntaje en el Registro Social de Hogares para lograr así alguna posibilidad de “acceso formal al sistema” o, dicho de otra forma, “evitar exhibir que se tiene más de lo necesario”, pues de lo contrario se les juzgaría o se les

desalojaría. Los siguientes microrrelatos describen esta situación, a la vez que dejan entrever nuevas formas de subjetivación.

Me acuerdo de que se acercó un chileno y nos dijo que teníamos que construir de puras cosas viejas. O sea... de puro “cachureo” (escombros). Yo dije: “voy a comprar materiales” y el dijo: “no tienen que comprar materiales, porque el gobierno nos va a sacar. Como es campamento tienen que levantar con puro cachureo”, yo le dije: “no, pero cochinas las paredes no, así cochino no me gusta vivir”. Empezamos a comprar cachureos y lo tapamos así, pero no me gustaba. (...) Vimos que [otras personas] llegaron con sus materiales nuevos. Entonces yo dije: “yo no voy a poner ninguna de estas *huevadas*, voy a ir a comprar materiales” (Rosa, 40 años, Bolivia).

(...) hay una callecita [del macrocampamento] que tu vas y te digo que incluso son más bonitas que las casas de la Coviefi [sector residencial]... tienen así diferentes diseños por fuera y por dentro es súper elegante... todo está así con azulejos, los tienen así con muebles nuevos, no se ve de segunda mano ni nada, pero es un grupito no más, después los otros nada que ver, incluso te da gusto ir a ver, pa' copiarte el modelo de la casa (risas). (...) Piensan que, porque es campamento, le van a tener más lástima porque está viejo y [algunas casas] no tratan de mejorar... Es como para tener preferencia, para que ganes puntos [en Registro Social de Hogares], pero eso yo no lo sé; esa parte yo no la entiendo... Eso es lo que me gusta de acá de mi campamento [no buscamos aparentar más miseria] (Bartolina, 25 años, Bolivia).

Los relatos previos mostrarían transformaciones en los procesos de sujeción iniciales y advierten de otras subjetivaciones en torno al habitar, ya no desde “la falta” o desde la “espera pasiva de beneficios”, asociadas a la “buena habitante”, sino desde el agenciamiento de otras formas de estar/siendo dentro del habitar de campamentos y, por tanto, sugiriendo procesos de corpologarización, donde no solo se “padece” un lugar, sino que se van construyendo otros lugares de subjetivación y territorialidad. Esto también se describe en el microrrelato de Luna, quien nos comparte cómo tuvo que enfrentar el estigma de vivir en campamentos. El estigma repercutió inicialmente en la subjetividad encarnada de su hijo y en la relación con ciertas instituciones, pero paulatinamente se ha ido reconfigurando, superando así, aquellos sentimientos que en algún momento se

tornaron “paralizadores” de la potencia de actuar, como es el caso de la vergüenza, propios de los procesos de estigmatización y colonialidad emocional (la que abordaremos en el siguiente capítulo)

(...) a mi hijo le ha costado bastante superar esto. [Pero] como será que el año pasado tuvo que hacer un trabajo, no sé como se llamaba, en grupos, y me dijo: “hagámoslo del campamento”. Al comienzo a mi hijo le daba vergüenza, ahora no. [¿Qué le ha hecho cambiar?] No sé. Y eso que mi hijo no comparte con amigos de acá. No sé que le habrá hecho cambiar, antes le daba vergüenza, me decía: “mamá, me van a hacer “bullying”, que me van a molestar que yo vivo en un campamento”, yo le decía: “¿acaso este campamento es malo?” –no mamá– ¿pero entonces?, le decía yo. Como será que le fue tan bien con la tarea que hizo del campamento (risas) que cuando hubo un incendio acá, las mamás le dijeron: ¿le pasó algo a tu campamento? (...) Están pendientes. (...) mi hijo todos los años postula a beca, y ayer lunes, tuve que decirle la verdad a la orientadora, porque es nueva, me pidió el vale de la luz y el agua. Yo le dije: “mire señorita, yo le voy a decir la verdad, yo vivo en un campamento, acá le traje mi papel de residencia. Y usted sabe que, para poder tener su luz y su agua, tuve que robarlo, o sea no robarlo, pero tuve que colgarme de la luz y el agua para poder tener. Yo no lo hago por gusto, es por necesidad”. Entonces la orientadora me contestó: “está bien, no lo sabía (...) ¿de cuándo está postulando su hijo?” –mi hijo está postulando de primero básico, le dije yo– (Luna, 47 años, Chile).

5.3.1.2.2. Toma-vivienda social y retornos

El habitar campamentos sugiere procesos de agenciamientos o corpolugarizaciones. Asimismo, sus discursos emergentes permiten visualizar aquellos pasados/presentes los que también ayudan a corporizar la figura “en el ojo del huracán”. Esta figura trasciende el “momento presente” y nos permite develar partes del pasado y posibles futuros en tanto nos interroga y nos advierte. En relación con esto, comparto el siguiente relato basado en una conversación informal que casualmente pude sostener con un chofer de colectivo (transporte) durante uno de mis trayectos al campamento.

¿Dónde va? Me pregunta el chofer del colectivo. Respondo: a las calles “C.P.” con “R.M.” (Una de las posibles entradas al campamento desde la población aledaña). ¡Ah! la famosa “R.M.” –por qué famosa pregunto– Bueno, es sabido que es mala, peligrosa, trafican, asaltan, andan como zombies, por las calles. De hecho, yo vivía por ahí –me cuenta–. Sí, vivía unas calles más abajo con mi mamá, que aún sigue allí, pero me cambié por mis hijas [tiene tres hijas], quería darles otra vida, que pudieran salir a la calle. – Por qué se habrá puesto así, pregunto– Es que son viviendas sociales, de barrios marginales. Allí trasladaron a la gente de las tomas de los años ochenta y noventa. Nosotros vivíamos en una toma, en la “R.S.”, nos quisieron desalojar varias veces y resistimos, hasta que ¡ganamos! Y nos dieron una casa. O sea, dieron la posibilidad de quedarse, y te daban para construir, o que te vinieras a estas viviendas sociales. Esto en los 90’s era la última parte de Antofagasta. Luego, seguía puro cerro, pura arena.

Tenía muchas preguntas para hacerle, pero ya estaba llegando. Al preguntarme donde iba exactamente, se desvía levemente de su ruta para dejarme aún más cerca, me indica donde viven algunos de sus familiares. De cierta forma interpreto que lo hace para transmitirme mayor seguridad con el lugar. Lo agradezco, pero de todas formas conozco el lugar, también el estigma que recae sobre la población (Hombre de 45 años aproximadamente. Conversación informal en el colectivo, 22 de septiembre de 2018, 15:00 hrs. BS).

¿Que habrá cambiado desde los años noventa a la actualidad? ¿Qué futuros son posibles de construir? Las movilizaciones recientes en Chile sugieren quizá algunos cambios, pero al parecer hay sectores donde hace tiempo se vienen dando luchas, para algunas personas invisibles, así como aquellos estados de excepción permanentes y luchas por la vida sin respiro; “corpoguardadas sobrantes”, desterritorializadas pero que no cesan en la producción de territorialidad, haciendo vidas vivibles.

Las tomas de tierras actuales, al igual como las descritas en la conversación previa, suponen un momento de agenciamiento clave fuera del Estado y el mercado (Caffentzis & Federici, 2014). Así también la construcción de comunidad se va articulando durante el levantamiento de campamentos. Sin embargo, las corpoguardadas emergentes en

estos espacios se ven tensionadas por tecnologías de colonialidad corporal que buscarían desactivar dichos vínculos que, como se observa en las entrevistas, se basarían en formas solidarias de existencia. Uno de los primeros momentos que tendría implicancias sobre las corpolugaridades sería la institucionalización del grupo a través de comités de viviendas y sus lógicas de esfuerzo individual. Aquí se produce una nueva frontera, sobre todo para familias migrantes quienes no siempre cumplen con los requisitos de acceso. Un segundo momento reconocible sería “la entrega de casas” –vivienda social– momento que consolidaría el vínculo con el Estado y sus lógicas neocoloniales de institucionalización y sujeción. Así, las subjetivaciones producidas en procesos previos se ponen en jaque en este momento de “cierre de contrato”, sin visualizar del todo las posibles repercusiones. Por ejemplo, tal como aparece en la anterior conversación, desde los noventa hasta la actualidad, la política de entrega de viviendas sugiere la reubicación de familias en espacios diferentes a aquellos en los que se han construido campamentos y producido *corpolugaridades comunes*. Por tanto “la entrega” implicaría una separación inminente de quienes habitan esos espacios así como quiebres de relaciones y lugares. De ahí la importancia de los procesos de radicación (en el mismo emplazamiento del campamento) emprendidos actualmente en “Los Arenales”. Algunos estudios (Besoain & Cornejo, 2015) han analizado la situación de desplazamiento por entrega de viviendas sociales y han reportado situaciones similares al relato anterior pero en otras partes del país. Compartimos un microtexto presentado en una investigación desarrollada en campamentos de Santiago de Chile, capital del país.

No, aquí no *poh*, aquí nosotros llegamos aquí adentro todo lindo, todo bien, quiero, amo mi casa, pero en la calle igual pasan cosas a veces. Sí, hay peleas, que andan no sé *poh*, gente con trago. Es lo que no me gusta de aquí. Del portón *pa'* allá no me gusta, no me gusta el ambiente (...). El ambiente de afuera, de la calle. Yo trato que no salgan. Cuando estoy aquí no salen (Elvira, A, 275- 277) (Besoain & Cornejo, 2015).

Las autoras sugieren en sus análisis un repliegue hacia el espacio privado de la casa, a diferencia de lo que se experimentaba en las viviendas del campamento, donde sobresalían vínculos de cuidado y compañía en lo público. Esta situación de añoranza, describen, habría propiciado que algunas de las mujeres regresaran al campamento para “liberarse de la soledad” (Besoain & Cornejo, 2015). En el caso del taxista él decide salir

de la población (barrio de viviendas sociales) para poder permitir que sus hijas salieran a la calle, y alejarse de un contexto descrito como peligroso al igual que en el relato de Elvira, habitante de campamento en otra ciudad. De forma parecida también lo ha comentado una de las entrevistadas, quien antes de ir al campamento arrendaba en una población de viviendas sociales. En su caso, si bien no experimenta los procesos de reubicación, en sentido inverso alcanza a habitar/deshabitar lugares producidos en las dinámicas de algunos barrios de viviendas sociales y “regresa” al “campamento como lugar” sin haber estado antes en él. Entiéndase esta figura como la experimentación de “lo propio” en tanto hogar y libertad para vivir y convivir, desafiando coerciones neocoloniales, racistas y patriarcales.

(...) por lo general donde pagábamos arriendo, no pedían niños, porque por lo general dicen que los niños son destructores, pero los niños quieren jugar y tener su espacio. Mire le cuento que donde nos fuimos a vivir, era un pasaje y las casas eran apareadas, entonces cualquier ruido que hacían mis hijos la vecina se quejaba, y no podían salir a la calle, porque al frente traficaban droga, entonces no podíamos ni ponernos a la ventana porque nos decían “peruana sapa” (...) lo bueno de vivir en un campamento, lo bueno y lo excelente, es que sientes que este pedazo es tuyo, y vives libre. Mis hijos tienen la libertad de gritar hasta más tarde, jugar, de todo. De repente si ellos rayan una pared, no importa, luego se arregla. Ellos salen aquí juegan, a veces salimos a caminar y dar una vuelta y regresar (Lupita, 45-50 años, Perú).

¿Qué va ocurriendo en las viviendas sociales entonces? Los relatos sugieren que si bien las viviendas sociales representan una casa propia, no necesariamente devienen en un hogar para todas las mujeres. Podrían implicar cierta autonomía e incluso significar la liberación de violencias machistas, ya que eventualmente se evitaría la dependencia y la violencia de tipo económica y simbólica. Sin embargo, el escenario se vuelve mucho más complejo pues la “entrega” no estaría acompañada por políticas situadas de reubicación y construcción que ayuden a sostener esta materialidad de la “casa propia”, menos asegura el mantenimiento de las redes construidas en el campamento, sino que más bien éstas se verían dañadas. “Las familias reubicadas” se enfrentarían nuevamente a procesos de neocolonización, donde la entrega de viviendas sociales aumentaría el costo de vida, así como los ritmos neoliberalizados del habitar. En contraposición se encuentran

las corpolugaridades producidas en los campamentos que de cierta forma desafían la coerción institucional y patriarcal como, por ejemplo, a través de las redes de cuidados entre mujeres. Así, las reubicaciones de campamentos, pondrían en peligro estas redes y agenciamientos fragmentando las *corpolugaridades comunes* por lo que se vuelve un desafío que éstas logren trascender “la entrega” de la “casa propia” para así vencer las configuraciones del “no-hogar”, que eventualmente implicaría este proceso de entrega de viviendas sociales en espacios geográficos diferentes a los espacios de sus campamentos.

De igual modo, los estigmas de vivir en campamentos se reconfiguran en el estigma de vivir en viviendas sociales, viviendas sociales construidas, de acuerdo a las políticas de erradicación, en otros emplazamientos, alejados de los centros de actividad habituales. Esta situación dificulta conseguir trabajo o, por el contrario, éste debe ser abandonado para fortalecer labores de cuidado, situación que repercute principalmente en mujeres. Estos malestares asociados al encierro, desempleo o empleos precarizados, aislamiento y desarraigo podrían propiciar mayores problemas de salud mental y/o adicciones y la producción de nuevos estigmas en torno al lugar y hacia quienes viven “en viviendas sociales”, demostrándose nuevamente la fuerza de los discursos de estigmatización y la dificultad de desprenderse de ellos.

De esta manera, y así como se observa en los relatos, la entrega de casa bajo parámetros neocoloniales no “asegura un hogar” o la sensación de seguridad y pertenencia, tampoco el que las familias, y particularmente las mujeres, no tengan que regresar a campamentos o que nuevas generaciones deban hacerlo. El relato siguiente comparte una experiencia referida al retorno de una nueva generación a campamentos.

Y yo dije “basta ya” mucho arriendo, gas, comida, no alcanzaba la plata. Todavía no nacía [mi hija pequeña]. Y yo dije [a mi marido] “¡ya!, yo voy a ver qué pasa con un pedacito de terreno”, él decía que no, yo me vine sola, puse 4 palos acá (...) mi mamá me dijo: “sí, vaya no más, si ahí te van a dar casa” (...). Porque ella cuando chica, vivía en el Santiago [campamento en Antofagasta], y ahí le dieron casa por campamento.

[Donde está la cachimba del agua] para abajo, ahí vivía mi mami. Mi mamá era chica... ella vivía en [ese] campamento y después le dieron casa a mi abuelita ahí... en el mismo lugar. Es que antes era más rápido, antes a las

tomas les daban casa y se deshacían de las tomas (...). No sé si usted se acuerda que los campamentos que había, si se organizaban, les daban casas (Jesamín, 35 años, Chile).

Jesamín fue hija de una hija de los campamentos de los años setenta, y actualmente sus hijas vivencian la experiencia de vivir en una toma al igual que su abuela de niña. Jesamín no recordaba bien la historia de su madre, ni la fecha en que vivió en un campamento, sin embargo, considerando su descripción y su edad fue posible identificar el periodo en que vivió y los nombres de aquellos campamentos. Así en un documento de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile con fecha de 8 de agosto de 1972, sesión ordinaria n° 21 de la Cámara de Diputados (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile-BCN, 2019), se describe lo siguiente:

Autorízase al Ministerio de la Vivienda y Urbanismo para que por intermedio de las Corporaciones que de él dependan, expropie los terrenos de la Granja Kúttulas, de la ciudad de Antofagasta, para ser destinados a la construcción de casas económicas, que serán adquiridas exclusivamente por los actuales ocupantes de los campamentos Nuevo Amanecer y Villa España, de la ciudad de Antofagasta (boletín n° 1.004722).

El periodo de tomas que conoció la madre de Jesamín tuvo características históricas y políticas marcadamente diferentes. Así como se ha comentado en apartados previos, fue en ese periodo donde comenzó a utilizarse el término “campamento”, diferenciándose de las poblaciones callampas de los cincuenta y de las tomas de tierras de los sesenta, pues agrupaban a aquellos comités de “los sin casa” (y los déficits de vivienda previos) y que luego fueron convirtiéndose en un movimiento de pobladores asociado a las nuevas organizaciones revolucionarias emergidas en ese periodo en Chile (López 1974, citado en Hidalgo, 1999). El término “campamento” haría alusión en ese periodo a su “fragilidad” y “carácter combativo” (Santamaría, 1973, citado en Hidalgo, 1999). En el periodo de 1970-1973 (Presidente Salvador Allende Gossens) se implementó una política social donde la vivienda era considerada como un bien y su reparto no se regía por reglas económicas sino por necesidad y condiciones sociales; el Estado sería propietario del suelo (Hidalgo, 1999) y, en el caso de la abuela de Jesamín, el terreno habría sido expropiado y cedido a sus habitantes para la construcción de viviendas de bajo costo. Este escenario cambió drásticamente con el golpe militar y el inicio de la dictadura de Augusto

Pinochet. Durante los 17 años de dictadura cívico militar se reprimió todo intento de tomas de tierras y se iniciaron programas de “erradicación de campamentos”. En 1975 comienza un sistema de subsidio habitacional (Ducci, 1997) que hasta la actualidad se mantiene y encarna la tecnología de colonialidad de “esfuerzo y sacrificio individual”.

En el año 1978, los campamentos de la abuela de Jesamín dejaron de llamarse Villa España y Villa Nuevo Amanecer y por medio de un mandato militar se fusionaron para ser renombradas como la población “General Santiago Amengual”, según la descripción de la Municipalidad de Antofagasta, en memoria de un “destacado personaje del ejército” (IMA, 2018), por eso Jesamín, conservaba en su memoria el nombre Santiago, un nombre que a su vez encarna tecnologías del olvido. Siempre me han llamado la atención los nombres de los campamentos, probablemente sean más que un nombre, la abuela de Jesamín vivió en Villa España o Villa Nuevo Amanecer, es un dato con el que no cuento, pero me inclino por Nuevo Amanecer y la mágica conexión que alberga este nombre con el actual nombre del campamento en que habita Jesamin; “Un Nuevo Amanecer Latino”. Este nombre rememoraría su pasado y, a la vez, vislumbraría un futuro, quizá también una reapropiación y resigificación de “lo latino”, como historia común de opresiones y desplazamientos, pero a la vez de reconfiguración de otros lugares.

5.3.1.3. Tensiones en torno al discurso de lo múltiple y lo “común”

5.3.1.3.1. Aproximación a lo múltiple y lo común

El campamento como emplazamiento y lugar se constituye a partir de *corpologaridades múltiples* las que aparecen también en escena a través de la figura “en el ojo del huracán”. Lo múltiple habita “en el ojo del huracán” y se resiste a aquella mirada que le intenta inmovilizar y homogeneizar. Asimismo, lo múltiple permite reconocer al campamento como un espacio de diáspora (Brah, 2011) en el que se actualiza y tensiona “lo común” de acuerdo con procesos relacionados con desplazamientos y *tomas de tierras*.

El campamento, o *tomas de tierra*, sería reconocido como un lugar de multiplicidad en sí, asociada particularmente a la presencia de personas de distintos países. Es decir, ésta no sólo sería una característica, sino aquello que lo constituye y le da sentido, sobre todo en las narrativas de las más jóvenes como Mar, quien preliminarmente no identifica

lo que es una *toma de tierra*, como concepto, pero que al asociarlo al lugar en el que vive, la describe como un lugar de convivencia entre diferentes países.

Toma de tierra: No sé, ¿qué es eso? [esta es una *toma de tierra*, donde tomas un terreno y haces vivienda de autoconstrucción] Ehh cómo se llama... cuando viven varias personas de diferentes países (...) [Aquí] los nombres de las calles son como de las personas que viven acá (...) Son nombres como Perú, Bolivia, Chile y Colombia (...) Está bien porque los identifica a todos, porque la mayoría que vive acá son de esos países (...) ya se me hace normal, al principio como que se me hacía más difícil porque todos tienen palabras diferentes y como que no le entendía pero ahora es más normal. Creo que sí [ha sido una buena experiencia] porque conocer a personas de distintas partes es como que te agrega más cultura a tu vida (...) a veces cuando ando por el campamento son con mis amigos de acá mismo [de] Bolivia y Perú...y a veces... son chilenos, porque acá en el campamento los chilenos son como bebés; no hay chilenos, así como grandes, o sea sí hay, pero son demasiado grandes y los niños son demasiado pequeños. [¿Te juntas con niñas o con niños?] con los dos (Mar, 14 años, Colombia).

Asimismo, el relato de Mar sugiere una caracterización de la multiplicidad asociada a países de procedencia, la que incluso se encarna a través del nombre de las calles del campamento, prefigurando un barrio con potencial intercultural. Esta matriz, no solamente se evidenciaría en el nombre de sus calles sino en el tipo de relación particular que se produce en el campamento de Mar, aludiendo a otras formas de ordenamientos social, aún por construir (Walsh, 2012). Por otro lado, su relato comparte información interesante respecto de las edades de quienes han venido y levantado el campamento. De acuerdo con su microrrelato, al parecer las familias migrantes se han trasladado con integrantes de distintas edades a diferencia de las familias chilenas.

Retomando lo referido a la conformación de barrios con potencial intercultural, la mayoría de los microrrelatos enfatiza en que esta característica es productora de territorialidad aunque sin desconocer la conflictividad asociada a procesos de interculturalidad funcional que tienden a rigidizar lugares en un contexto donde la racialización, inferiorización y asimetría social, en tanto colonialidad del poder, aún no

han desaparecido (Walsh, 2012). El siguiente microrrelato de Luna, advierte de este debate.

Por ejemplo, aquí son puros peruanos, allá al frente peruanos, aquí colombianos, colombianos, la casa amarilla con naranja boliviano, después allá arriba la casa de los chilenos... después al lado de mi casa son bolivianos, para atrás bolivianos. Pero la mayoría, y para el lado de atrás, son puros colombianos (...). Es que lo que pasa, es que hay chilenos que son racistas, no les gusta. En el caso mío no... mi marido es boliviano, yo fui a Bolivia, conocí gente nueva en Bolivia, y me adapté a como son ellos, como es su cultura, como son sus formas de compartir (Luna, 47 años, Chile).

Los siguientes microrrelatos se centran en los espacios de convivencia y diálogo producidos en campamentos y permiten visualizar otras formas de relación y producción de corpolugaridades de lo múltiple con potencial intercultural. Éstas son respetadas y cuidadas frente a aquellos discursos que la mayor parte del tiempo, le estigmatizan o cooptan expropiando su potencial político.

(...) yo pienso que tratamos todos de llevarnos bien, dentro del respeto, pienso que este campamento es tranquilo, la gente es amable, entonces digamos hay una relación bonita porque, al menos nadie se falta el respeto, tratan de ser amables, de respetar la cultura de cada uno, cada uno respeta lo suyo (...) por ejemplo, nosotros es lo que ahora estamos haciendo; tratando de que cada uno respete al vecino, porque todos tenemos distintas culturas. Mire, es interesante, porque es bonito, uno aprende de otras culturas, siempre esta la charla en donde alguien te dice que en su país algo se cocina de otra manera, entonces uno pregunta como es y aprende como se cocina, cuales son sus costumbres, como festejan la navidad o el año nuevo. Es bonito (Lin, 48 años, Bolivia).

Qué más armonía que un barrio con distintos países, que usted aprenda la mía y yo aprenda la suya, que tengamos el espacio de reunirnos para contarnos como es tu cultura, cómo es la mía, sean niños, adultos, adolescentes, porque entre los adolescentes se cuentan, aprenden. (...) Dirían esto lo aprendí de tal parte, este idioma lo aprendí de tal parte, fulana de tal...se viste diferente,

pero sin criticar, hay dos formas de tomarlo, lo tomo a bien o a mal dependiendo de la cultura de las personas. Así como lo vemos acá nos reunimos a bailar salsa, música de Perú, Saya de Bolivia, eso es bonito... Entonces aprender (Panterita, 54 años, Colombia).

Los relatos de Lin y Panterita, así como el anterior relato de Mar, además de sugerir una aproximación a procesos de interculturalidad a nivel relacional con potencial crítico, sugieren un posicionamiento identitario diaspórico así como lo ha propuesto Hall (2003) y otras autoras mencionadas previamente como Hill Collins (2012) y Ribeiro (2019), quienes enfatizan en el abordaje de la identidad como aquel campo de disputas por fuera de esencialismos y con una finalidad táctica y política. Esta operaría en los relatos en la manera en que se enfrenta y recoge la mirada estigmatizadora del “ojo del huracán” para reconvertirla en aquello que visibiliza positivamente a las *corporalidades múltiples* del campamento. Es decir, un posicionamiento identitario que no habla inmediatamente del “quienes somos” sino de aquello en lo que podríamos convertirnos (S. Hall, 2003) en tensión con las representaciones negativas que circulan en torno al campamento.

Estas configuraciones identitarias, tal como advertía Walsh (2012), se desenvuelven en escenarios complejos, puesto que se corre el riesgo de racialización o cooptación y despolitización bajo los parámetros de un multiculturalismo neoliberal o interculturalidad funcional (Tubino, 2005). Situación con la que habitantes de campamentos deben lidiar a diario, por ejemplo, a través de las implicancias de programas de gobierno que despiertan entusiasmo y esperanza en tanto un discurso de “reconocimiento cultural” pero que de acuerdo con los relatos finalmente profundizan la incertidumbre, la frustración y la exclusión. Es decir, los programas de vivienda en Chile –y particularmente las adaptaciones realizadas para una ciudad con un número significativo de personas migrantes viviendo en campamentos– aplicarían de manera similar el modelo de multiculturalidad neoliberal ya criticado en el país, por sus negligencias y violencias dentro de las políticas de reconocimiento de pueblos indígenas (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012; Zapata, 2019) donde la *otredad* sería convertida en un fetiche cultural devenido en mercancía y que solo es reconocida como individualidad pero no desde una comunidad convocada políticamente bajo fines colectivos (Alvarado Lincopi, 2016).

(...) me fui al SERVIU a preguntar, y la señorita Y.C., nos dijo que ese catastro estaba mal hecho, y que ellos iban a hacer un catastro en terreno. Dijo que estaba mal hecho porque había quedado abierto, no se había cerrado, me explicó que, si uno hace un listado de personas, “bah” acá se terminó y no entra nadie más. Pero quedó abierto, entonces vinieron más gente y se siguió agregando. Yo hace poco tuve reunión con el Ministro de Vivienda y me lo corroboró. Ellos van a tomar ese catastro solo como base. Pero estaba mal hecho (Lupita, 45-50, Perú).

El Plan de Superación de Campamentos no está funcionando porque no tenían... ¿cómo dijeron?... una fecha exacta... pero de que va a volver, ¡va a volver! Pero no se sabe cuándo. Porque hasta el año pasado si vinieron, vinieron a ver lo de los extintores. Incluso nos dieron... bueno, primero le dieron al comité, pero de ahí dijeron que no, que eso iba a rotar... porque eso era un proyecto entre los otros no más, entonces no quedamos sin extintores (Flor de Patujú, 34 años, Bolivia).

Tal como se presenta en los microrrelatos, uno de estos programas que aparece en algunas de las conversaciones es el “Plan de Superación de Campamentos” (2015-2018), impulsado por el Gobierno Regional dependiente del Ministerio del Interior y Seguridad Pública, donde también se ubica el Departamento de Extranjería y Migraciones. Este Plan, de acuerdo con los relatos, habría prometido a las familias un proceso de acompañamiento y soluciones habitacionales, situación que no deja de ser llamativa pues es una repartición de gobierno que eventualmente no contempla dentro de sus atribuciones la gestión de viviendas, así como es el caso del Servicio Nacional de Vivienda y Urbanismo (SERVIU) y más bien sus gestiones estarían más cercanas al ámbito de migraciones. Según los relatos, este plan actualmente se encuentra paralizado por motivos de cambio de gobierno y que, además, las acciones realizadas en años previos como el catastro de campamentos del año 2015, habría quedado sin efectos por lo que se espera una nueva aplicación de éste.

De acuerdo con un reporte del “Plan de Superación de Campamentos”, una de las variables transversales de este plan sería la interculturalidad definida de la siguiente manera:

Teniendo presente la importancia del fenómeno migratorio en nuestra región y su incidencia en los ámbitos propios de este plan, no resulta adecuada su ejecución, sin considerar como una variable transversal la interculturalidad, en cuanto implique promover el valor de la diversidad. Para lo anterior, se generarán alianzas con la sociedad civil y sus organismos abocados al tema migratorio, con el fin de promover la realización de acciones en los ámbitos de formación y capacitación, difusión, acceso al sistema de protección social, revisión de marcos normativos y catálogos de derechos y obligaciones (GORE Antofagasta, 2015, pp. 21-22).

De acuerdo a este extracto, emerge la diversidad “como un valor” pero funcional al programa y por tanto a la estructura social ya establecida, es decir, opera bajo el prisma de la interculturalidad funcional (Tubino, 2005; Walsh, 2012) o el multiculturalismo neoliberal advertido previamente (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012; Zapata, 2019). Esta perspectiva liberal que busca promover diálogo y tolerancia, intentaría “incluir” y “educar” a los habitantes del campamento en el sistema de derechos y obligaciones de los Estados modernos, convirtiéndose en una estrategia que pone en peligro las corpolugaridades en resistencias. Se busca entonces el control del conflicto y de sus demandas; reproduciendo el modelo neoliberal y neocolonial de vivienda. En este sentido, se implementa en el discurso otra tecnología de colonialidad en apariencia “integradora”, como la “valoración intercultural” en un plano institucional, pero que no cuestiona el modelo de racialización colonial presente en la estructura estatal y su institucionalidad el que a la vez se produce y reproduce en las relaciones cotidianas, y que por cierto, continúa empobreciendo a unos grupos más que a otros y eventualmente también ejercería sobre ellos mayor control y seguimiento.

Asimismo, la interculturalidad se reduce a la esencialización de la pertenencia a un país específico o “la importancia del fenómeno migratorio” al mismo tiempo que se homogeneiza a este grupo y se invisibiliza a otras corpolugaridades del campamento, las que aparecen menos en el discurso de la “diversidad” institucionalizada, pero que constituyen otros lugares de resistencias que se niegan a desaparecer y donde el rol de las redes de cuidados por fuera de los mecanismos institucionales se posicionan como una manera de sobrevivencia que desafía los mecanismos de despojo. Así se expresa en el relato de Jesamín.

(...) tengo un hijo mayor que lo cría mi mamá. El tiene autismo, tiene 11 años (...) [no lo he traído] ¡ay! tengo que tener su pieza, su computador, su internet, porque el computador e internet es su vida... Se necesitan muchas comodidades para un niño así, él por partir no puede caminar, esta subida lo mata... [pues usa silla de ruedas] ¡imposible!, imposible, si yo ando con el coche [de bebé] un poquito parado y lo arrastro pa' arriba y uno llega cansadísima... Acá hay un niño que perdió la pierna, en un choque... pero el niño se mueve con muleta, es que él vive en la parte de abajo [más plano menos arena]. Sí, acá es muy difícil acá arriba, pero abajo no. Que yo sepa no he visto a nadie con silla de ruedas. [Aquí me toca cuidar a] mi padrino que es discapacitado tiene parkinson, él vive al ladito mío acá. Yo lo cuido, no tiene muy avanzado el parkinson pero a veces se cae, para caminar acá difícil (Jesamín, 35 años, Chile).

5.3.1.3.2. Otros momentos en la producción de lo “común”

Previamente abordamos la multiplicidad considerando las propuestas de corpolugaridades y sus “entre lugares”. Esta visión se pone en diálogo con las nociones de multiplicidad de Brah (2011) –de cierta forma también presentes en Massey y Haraway– y la necesidad de reconceptualizar la “diferencia cultural” o “la diferencia colonial”, tal como lo han abordado de distintas formas otras autoras (Lugones, 2014; Ribeiro, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018; Segato, 2015) y autores (Restrepo, 2020). Es decir, más allá de esencialismos y donde los procesos de subjetivación surgen de la identificación y diferenciación. El campamento emerge como “espacio de diáspora” (Brah, 2011) o paisaje (Segato, 2015) de multiplicidad que produce corpolugaridades de lo común. Sin embargo, al mismo tiempo, los discursos permiten tensionar lo común, a la vez que interrogarlo en un contexto donde las diferencias habitan bajo parámetros diferentes de igualdad.

En relación con lo anterior, los relatos advierten de lo común principalmente asociado a la identificación con una pertenencia intercultural –ya observamos, en permanente tensión y disputas–, asimismo con procesos de territorialidad y luchas por la sobrevivencia, tal como advierte Patita en el siguiente microrrelato.

Porque yo tengo que luchar, es porque tengo que sobrevivir... y yo creo que la mejor manera de hacerlo no es, o sea a veces yo me pongo a pensar y digo, a veces no es la mejor manera... estar en este lugar ¿ya? Pero a veces siento que es (silencio) el único momento, el único espacio que yo encontré, en el momento que yo estaba como muy... muy presionada (Patita, 25 años, Perú).

El discurso presente en el microrrelato de Patita que describe el proceso de tomas de tierras como una última opción dentro de itinerarios de desplazamientos previos, aparece constantemente en las corpolugaridades del campamento. De igual manera, aquellas formas solidarias de existencias en torno a la construcción del espacio producen un fuerte sentido de vecindad y amistad en tanto *corpolugaridad de lo común*.

[Aquí me siento] segura, imagínate estoy sola porque mi esposo está trabajando. Esta trabajando para el “Huáscar”, él a veces viene a comer y se va. Y mi hija llora por su papá (...) Pero me siento segura, porque por cualquier cosa mis vecinos al “tiro salen” (...) Sí, porque ya me llevo bien con ellos y uno está segura con la gente que vive (Jesamín, 35 años, Chile).

En mi campamento vivimos con vecinos, nos apoyamos. Aquí estamos luchando (Rufi, 42-48 años, Perú).

Lo importante es que los vecinos a uno la apoyan (Dani, 28 años, Bolivia).

(...) hasta el momento hay como una tranquilidad y no andar con el temor que se metan a robar, porque por acá ¡todos son conocidos! (Churi, 16 años, Colombia).

Es que la verdad pensé como casi siempre habíamos vivido allá en la casa del amigo de mi papá... este allí ya conocía más gente, pero pensé que iba a llegar acá y no iba a conocer a nadie. Pero, no, incluso me encontré con un amigo de allá del Perú. Si había más gente acá, estaban, la mayoría de los amigos que conozco (Rau, 17 años, Perú).

La vecindad también produciría corpolugarizaciones o agencias encarnadas en las luchas cotidianas de sobrevivencia y la gestión comunitaria. Se advierten en los discursos

aquellas asociadas a la gestión común del agua y la luz, las respuestas colectivas frente a desalojos y catástrofes y la sede vecinal como lugar.

5.3.1.3.2.1. Agua y luz

Participar en la obtención del agua y la luz para el campamento es probablemente una de las primeras acciones colectivas impulsadas en la producción de espacio, la que no estuvo exenta de conflictos, pero que sobresale en los discursos como un momento de conexión y emergencia de corpolugaridades comunes.

Yo les decía: “la unión hace la fuerza” (...) Porque después con los vecinos vieron la manera de como hacer para que todos tengamos agua. Ya no para estar llenando los cilindros si no tener como unas piletas. Luego vino la luz y todo empezó a mejorar (Josefa, 60 años, Bolivia).

(...) cuando estaban colocando a las 2 de la mañana la luz, me gustó eso, había una negrita así y empezó detrás ¡pom, pom! a tocar, casa por casa, ¡la luz!, y con sus palabrotas, ¡a trabajar por la luz!, pero prácticamente yo miré y nadie decía nada, y salían (...) Y se unían (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

5.3.1.3.2.2. Desalojos y catástrofes

Los *desalojos* y *catástrofes* sugieren principalmente a aquellos eventos (o riesgos ambientales) que no son posibles de prever y controlar y que, por lo tanto, han requerido de acciones posteriores para contrarrestar sus implicancias a nivel psicosocial. Sin embargo, estas respuestas también sugerirían una memoria de lucha colectiva, un saber ser y hacer frente al desplazamiento neocolonial y frente a aquellas catástrofes que siempre afectan a algunos grupos más que a otros.

(...) vinieron a las seis de la mañana a desalojar (silencio) y ni siquiera dijeron: “oh levántense, esto”, vinieron los carabineros bruscamente, empezaron a (silencio) empezaron este a sacar a la gente. Y sabes qué había gente que no estaba en su casa ese día, porque había salido ya temprano al trabajo. (...) Y sino fuese por [un vecino] que rompió su puerta, entró y sacó sus cosas de ella, la maquinaria que vino ese día, ella no tuviera nada, ni ropa tal vez, porque ¡la maquinaria barría así con todo, no le importaba que si había

alguien adentro, y ellos ya habían tocado la puerta y como nadie salía... el carabinero le dijo al caballero de la retro le dijo: “¡derrumba no ma’, derrumba!”. Entonces yo decía: “claro, como a ellos no les interesa el esfuerzo, el sacrificio que la vecina hizo para conseguir los materiales” (...) ¡yo sentí que se llevaron la esperanza, todo, todo lo que uno tenía en el interior se lo llevaron! (...) Hasta que las vecinas... se armaron (se levantaron) y empezaron a venir por todas esas cuadras (...) Yo no sabía, porque yo estaba con mi bebé abajo con mis cosas. Los vecinos llegaban y le daban una fruta a mi hijo, le dieron comida, todo. Yo estoy muy agradecida. Y sabes qué... mi marido baja y me dice: “mi amor ya tenemos donde quedarnos”, yo: “¿dónde?”, “arriba, así, hay muy pequeñito espacio y nos vamos a quedar ahí” (Patita, 25 años, Perú).

(...) me sentí un poco triste por la situación de la gente que perdió todo [en incendio], me ponía en su lugar y decidí ayudar un poquito, pero no es que yo quisiera o me gustara estar en eso [rol activo en la organización], si no que por la circunstancia (Lin, 48 años, Bolivia).

Fue un día que llovió (2016). Sí creo que sí porque el resto del año solo había chispeado (Antofagasta es una zona de desierto donde no es común que llueva). Llovió y se estaba inundando y tuvimos que... nos fuimos a estudiar y tuvimos que arreglar las cosas (¿Todxs ayudaron?) Sí. (...) Sí, en Colombia casi llueve todos los días. Aquí no salí, porque estaba muy mojado (...) Después de que terminamos de recoger toda el agua me puse a dormir (Mar, 14 años, Colombia).

5.3.1.3.2.3. Sede vecinal

La sede vecinal, es referida en los discursos como un emplazamiento y lugar de encuentro que corporiza los esfuerzos colectivos y, por tanto, un lugar de lo común. La sede funcionaría como un espacio de reunión y a la vez se erigiría como una extensión del hogar a disposición de quienes en algún momento lo necesiten, tal como se observa en las siguientes citas.

Porque yo decía que: “como podíamos tener una sede si éramos campamento, o que lo iban a destruir, o que no iba a apoyar ningún vecino” pero parece que todos los vecinos le pusieron empeño, porque esa sede se construyó con ayuda de todos los vecinos (...) Nosotros empezamos el 2015, terminamos de hacer todas nuestras casas y después empezó la sede (Rosa, 40 años, Bolivia).

(...) en el otro campamento se habían incendiado varias casas. (...) Y como eran muchos tuvieron que quedarse en la sede de nosotros. Y igual las personas le ayudaron. O... acá a mi vecina también, la tía de mi amiga se le incendió la parte trasera de la casa. Igual todos los vecinos se pusieron de acuerdo, bueno la gran mayoría y ayudaron igual ahí (Rau, 17 años, Perú).

Asimismo, los discursos refieren que la sede como lugar –cabe señalar que el campamento cuenta con 6 sedes vecinales–, ha sido amenazado por distintas situaciones. Entre las más salientes en los discursos, se encuentran la división de comités y las tensiones en torno al uso de la sede y la instalación de maquinarias de un proyecto adjudicado, lo que eventualmente pondría en riesgo el sentido construido en torno al lugar. Estas situaciones también se describen como problemáticas pues tensionarían lo común al mismo tiempo que producen frustración en quienes se perciben como desplazadas de la colectividad (Principalmente en los procesos de división de comités).

Conversando uno entiende, no nos quieres prestar la sede, ahora se arrienda. Pero deberíamos arrendar para afuera, la sede es de la comunidad. Por qué pagar si yo he clavado, he atornillado (estuve cuando se construyó) (Ricci, 37 años, Bolivia).

Entonces, [unas vecinas del otro comité] les dijeron: “que todos pusimos un granito de arena para construir la sede, entonces... también tenemos derecho por que vivimos en la toma, ¿por qué no nos prestan la sede?” (...) Sí, antes... éramos uno solo [un solo comité]. [Se] dividió. Yo creo que también tienen derecho a usar la sede, también dieron dinero, pagaron, [vinieron] a trabajar cuando estaban construyendo... (Jasmín, 40 años, Bolivia)

[mi lugar preferido del campamento] yo creo que la sede, la nuestra. Porque es la sede del campamento y está bonita. Lo malo es que está ocupada con

tanta máquina, pero es nuestra sede. (...) Es un espacio de encuentro para todos nosotros... si es que hay cosas de los niños lo hacemos ahí, la fiesta o la chocolatada (Jesamín, 35 años, Chile).

5.3.1.3.3. Tensiones en torno a lo común

Como se ha descrito hasta aquí, lo común es un proceso complejo no siempre espontáneo, único o necesariamente permanente en el espacio/tiempo, tal como se observó en las tensiones previas asociadas al uso de la sede vecinal como lugar. Estas complejidades también se han observado en aquello que aparece en el discurso como el “sueño de una casa propia” –cabe señalar, que esta noción de lo “propio” se difractará en la figura corpolugaridades del hogar abordada en el tercer capítulo– así como se ejemplifica en el microrrelato de Jasmín.

Si, por eso estamos acá. Algunos, quiero pensar que todos pensamos así, pero el sueño de todos es tener su casa propia, todos queremos tener una casa, es muy caro comprar una casa, por más que trabajos (Jasmín, 40 años, Bolivia).

Es en este escenario donde surge la pregunta de la casa como una posibilidad común, pues como señalé previamente, existe una estructura social que dificulta o definitivamente niega esta posibilidad, situación que comienza a difractar lo común dentro del campamento.

¡Todos ambicionan tener casa propia! Pero el chiste es, entonces cumplir con los requisitos que nos dicen las leyes chilenas pues, por ejemplo, dicen las leyes para el SERVIU, dice tener un monto, tal monto en el banco, pa' tal fecha, tenemos que cumplir po'. Por ejemplo, antes de que haya el proyecto de vivienda, nos ha dicho que vayamos abriendo nuestra Caja de Ahorro, Cuenta de Ahorro, de Vivienda, en el Banco del Estado. Nadie... hasta yo a veces me he retrasado. Que vamos aportando poco a poco, nadie, hasta yo, porque después tuve que aportar de golpe. (...) por eso le digo, si la mayoría no están, es porque no cumplía con los requisitos. No cumplieron con llevar los certificados de sus hijos respectivos, no cumplieron con tener la definitiva, no cumplieron con tener que le llaman... la plata en el Banco (Ana Elsa, 49 años, Perú).

Ana Elsa, advierte de los matices de la posibilidad de la *casa propia* y de las diversas fronteras que van apareciendo en el camino para alcanzar este objetivo común, también presentes como una preocupación en otros microrrelatos. Estas fronteras de lo común, se delinearán de acuerdo a los discursos, principalmente en dos subnudos: a) Estatus migratorio y b) Capitalización individual.

5.3.1.3.3.1. Estatus migratorio

El relato de Lupita ejemplifica los problemas asociados a este subnudo, puesto que desde su experiencia migratoria ha tenido que sortear las segregaciones del discurso institucional hasta finalmente poder instalarse en el campamento, luego de un primer intento fallido.

(...) en Calama quise entrar a un campamento, ese campamento que se incendió hace poco, y en ese entonces estaba el gobierno de Piñera y había una norma que yo tenía que tener los 5 años de antigüedad y lamentablemente yo los cumplía en diciembre, por que yo tardé mucho en tener mi residencia definitiva. Entonces no quisieron dejarme entrar al campamento. Es que antes era esa la norma. Ahora cualquiera puede entrar (...) entonces [el presidente del comité de vivienda] me dijo que no se podía, que me vendrían a echar y nos perjudicaría a nosotros, pero que vaya al SERVIU y averigüe. Me fui al SERVIU, y el caballero me dijo que no, yo no le dije que quería entrar a una toma, yo le dije que quería postular a un subsidio y me dijo que no. Usted no puede porque es extranjera, yo le dije que tenía hijos chilenos, pero aún así me dijo que no, por ser extranjera. Salí mal. Entonces cuando acá me dijeron eso del campamento, yo dije ¿y para qué?, ¿para que me echen de nuevo? Incluso yo no sabía que había cambiado la ley (...) [Eso sí] Tienen que ser directiva solo los jefes de hogar (Lupita, 45-50 años, Perú).

Lupita, al mismo tiempo, deja en evidencia la estigmatización y los diferentes niveles del estatus migratorio dentro del país, de tal manera si adquirir una casa ya es una dificultad generalizada para toda la población, especialmente en Antofagasta por el alto costo del suelo, —esto sin considerar la calidad de las viviendas y el proceso de radicación— más aún para quienes no cuentan con todos los requisitos.

El tema de los papeles que nos piden podría ser una [dificultad], porque hay muchas personas que no presentan los papeles. Lo otro que hay que asistir a las reuniones, porque después si se llega a dar eso, todos van a querer una casa y ahí van a aparecer muchos que no van a reuniones que no participan que no se les conoce ni la cara (Ana, 28 años, Bolivia).

5.3.1.3.3.2. Capitalización individual

Otro requisito en el que ya enfatizaba Ana Elsa, es el de la capitalización o ahorro individual, el que fue descrito previamente como tecnología de colonialidad del esfuerzo y sacrificio individual. Esta se erige como una siguiente frontera para quienes han superado la inscripción en el comité de vivienda y desean continuar con las postulaciones a viviendas sociales. Así lo comenta Kataleya.

He escuchado que, si hay que tener un aporte en el Banco Estado, y eso he escuchado. Con la definitiva tengo que hacer eso. Mi esposo no pudo con sus documentos (Kataleya, 31 años, Bolivia).

De esta manera, los instrumentos provistos por las políticas neocoloniales como requisitos excluyentes para la constitución de comités de vivienda se van transformando en un proceso complejo, el que hace peligrar al grupo pues no todas las personas contarían con lo necesario para encajar en los nuevos parámetros de regularidad. De cierta forma los discursos institucionales expropián el potencial de creación del grupo para desactivarlo en una serie de trámites burocráticos anclados a un racismo institucional que pervive en estas estructuras.

Estas reglamentaciones afectarían a las relaciones entre quienes viven en campamentos, y en algunos microrrelatos, se observa que la no participación de algunas personas se interpretaría como desinterés, aún cuando otros discursos adviertan que no necesariamente se trata de esto pues no depende solamente de esta dimensión el poder participar. Más bien, la presión por no ser parte de los parámetros establecidos por la nueva regularidad les iría alejando y por tanto afectando su participación. Esta situación incluso ha llevado a algunos campamentos a dividir sus comités, lo que ha impactado negativamente en la configuración de lo colectivo.

La gente nueva quedó al aire, no se les podía ingresar y se decidió armar nuevo comité. Esas otras personas al parecer no tienen mucho interés en armar comités. Viven en casas muy bonitas, de material sólido, no tienen mucho interés de casas a futuro; construyen bonito, pero no están en comité de vivienda con nosotros (...) Algunos luchan por tener algo propio, esos van a reuniones (Mi casa chiquita, 27 años, Perú).

[Un grupo del campamento] Son como muy apáticos, como que viven su mundo cada uno. No les llama la atención mejorar, como campamento, como población. Yo pienso que la mayoría, y tal vez por esa razón son apáticos con el tema, porque están de pasada yo pienso, que luego volverán a su lugar de origen (Lin, 48 años, Bolivia).

Quizá una frontera menos evidente, en tanto fronteras psíquicas tal como lo advierte Brah siguiendo a Alzaldúa (Brah, 2011), es aquella que devendría de las fronteras descritas previamente y que alude al sentimiento de desplazamiento de quienes no encajan con la norma y que eventualmente no perseguirían los mismos objetivos de *casa propia* o radicación, pues esto ni siquiera alcanzaría a prefigurarse como una posibilidad tal como aparece en los microrrelatos.

No obstante, *donde hay colonialidad del poder hay resistencias* y los campamentos, aún con las fronteras descritas, siguen agenciando sus vidas de otro modo. En este sentido, los comités de vivienda solo serían una forma de organización, validada por el Estado/Nación y sus tecnologías neocoloniales, pero ésta no sería la única, ni necesariamente las más importante o significativa.

De repente hay peleas, de repente normal. En el macrocampamento, entre todos nos llevamos bien. Unos más que otros, pero... cuando uno necesita ayuda estamos todos ahí. Cuando uno necesita, cuando hay que hacer una labor social, estamos todos allí. Ahí se olvidan los problemas, se olvida todo (Nico, 25-30 años, Chile).

Macrocampamento... todos unidos. Este algo así como familia, porque sí somos una familia... que a pesar de que hubo dificultades, este... supimos superarlas (Rau, 17 años, Perú).

El concepto de frontera seguirá apareciendo en los siguientes capítulos pues va produciendo corpolugaridades diferenciadas en tensión, particularmente con la colonialidad del género y las potenciales agencias asociadas a la producción de territorialidad frente a las desterritorializaciones necoloniales y heteropatriarcales. De igual forma observamos una conexión entre lo común y el sentido de hogar, aspecto que también exploraremos en los siguientes capítulos.

5.3.1.4. Comentarios finales

Este capítulo se configuró en una antesala de los procesos de habitabilidad en campamentos y se texturizó a través de la figura “en el ojo del huracán”. Ésta buscó acercarnos al campamento y las diversas relaciones que emergen allí. Esta figura surgió directamente de unos de los relatos y alude a la relación entre habitantes de campamentos y la mirada de quienes no viven en él. Esta figura mayoritariamente operaría desde discursos de estigmatización, los que a la vez se reproducirían internamente, al mismo tiempo que trascenderían el tiempo/espacio actual. El huracán, en este contexto, no sigue exactamente la definición convencional, más bien pone en escena una situación convulsa bajo la cual está inmersa la sociedad, su fuerza es desmesurada pudiendo ser muy destructiva. Los campamentos se encontrarían en el ojo del huracán; en ese espacio donde es posible observar algo de lo que esconde el huracán, ese ojo es una subfigura clave. No se mira a través de él, sino por medio de él: “estamos bajo el ojo del huracán”. Es el ojo que produce al campamento y sus lugares, el ojo que norma al mirar y el que también, bajo ciertas circunstancias, puede difractar su mirada.

5.3.2. *Corpolugaridades en tensión neocolonial*

En este capítulo tendrá como figura principal las corpolugaridades. Esta vez, la figura no emergió “in vivo” o directamente de los relatos como la anterior figura “en el ojo del huracán” sino que es un concepto que he venido trabajando teóricamente, tal como lo esboqué en el marco conceptual, pero que se fue construyendo o corporizando, como diría Alcoff (1999a), a partir de la experiencia de la producción de relatos y de las geografías corporales del espacio relacional de investigación. Las corpolugaridades, se articulan con la figura po(ética) del con-tacto y la problematización de la metáfora/práctica colonial del encuentro o contacto con “lo Otro” y releva la comprensión de lo sensorial en la investigación social. Asimismo, esta se nutre a nivel conceptual a partir de epistemologías andinas, psicología social, geografías feministas y perspectivas descolonizadoras.

Las corpolugaridades, tal como he esbozado, deberán ser entendidas desde la intrínseca relación entre cuerpo-espacio y la producción de lugares en tanto subjetividad y discursos asociados a la colonialidad y a sus tecnologías de reeducación del cuerpo, a las trayectorias diaspóricas y a las corpolugarizaciones que construyen lugares de agenciamiento en estos procesos psicosociales y culturales. Las corpolugarizaciones principalmente, problematizarían aquellos lugares “fijados” por las tecnologías de la colonialidad de lo corporal, así como la noción de identidades estáticas. En este contexto, las identidades serán entendidas en un plano de posiciones de sujeta (Alcoff, 1989) o identificaciones políticas.

Este apartado se organizará en dos nudos emergentes. En primer lugar, presentaremos un nudo sobre corpolugaridades/corpolugarizaciones de la colonialidad emocional, abordando una herramienta de análisis del discurso de la colonialidad y, en segundo lugar, un nudo sobre las corpolugaridades en la experiencia de diáspora de mujeres sudamericanas en que enfatizaremos en las narrativas y sus interpelaciones. De estos, a su vez, se desprenden una serie de subnudos que desarrollaremos en cada apartado.

5.3.2.1. *Corpolugaridades/Corpolugarizaciones de la colonialidad emocional*

En este apartado, abordaremos los procesos de espacialización y segregación psicosocial asociado a la figura *corpulugaridades y tensiones neocoloniales*. Se entenderán estas espacializaciones como “un campo sociopolítico en el cual circula y se ejerce el poder, así como se escenifican resistencias al mismo (...) desde un lugar de tránsito entre variados orígenes y destinos” (Méndez Caro et al., 2012, pp. 649-650).

La espacialización en términos psicosociales y de espacio geográfico, se observa en los relatos a través de lo que podríamos llamar una *colonialidad emocional* la que se conectaría con las propuestas de *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007) y, particularmente, *colonialidad del género* (Lugones, 2014) en tanto propiciaría su reproducción y producción. La *colonialidad emocional*, como nudo emergente, se entenderá como aquel proceso en que se van configurando ciertas corpulugaridades en confinamiento relativamente permanente, tendientes a habitar espacios subjetivos y físicos que intervienen en la forma en la que nos relacionamos y ocupamos ciertos espacios.

La *colonialidad emocional* operaría como una tecnología de colonialidad para la producción política de las emociones y, por tanto, para el control y obediencia de nuestros cuerpos y sus lugares. Existe así una espacialización de las corpulugaridades, pero también es importante señalar que siempre habrá posibilidad de corpulugarizaciones; agencias o formas de resistir y, a veces, subvertir estas segregaciones espaciales en tanto procesos de subjetivación y producción de otras corpulugaridades anti-opresivas. Estas se activarían a nivel individual, pero sobre todo a nivel colectivo, subvirtiendo la *colonialidad emocional* a través de emociones que movilizan el encuentro en tanto transformación grupal, subvirtiendo aquellos lugares fijados por la matriz moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016).

5.3.2.1.1. Colonialidad del género y tecnologías de colonialidad emocional

Como se ha advertido en apartados previos, autoras de Abya Yala desde distintas perspectivas, han problematizado la configuración de un patriarcado universal, abordando las características diferenciales producidas a propósito de la invasión colonial (Cumes, 2007; Curiel, 2007; Galindo, 2014; Lugones, 2014; Mendoza, 2010; Paredes, 2010; Segato, 2015). Los relatos nos han interpelado a continuar revisando estos debates. Así, emergieron de ellos figuraciones asociadas a las nociones de colonialidad del género

(Lugones, 2014) y patriarcado colonial (Cumes, 2007). Éstas encontrarían una relación con los procesos de espacialización tanto física como subjetiva de las corpolugaridades en lo que llamaremos “tecnologías de colonialidad emocional”.

Si bien concuerdo con autoras feministas descoloniales como Yuderkys Espinosa (2016) y su propuesta de “matriz moderno colonial racista de género” –asociada a la colonialidad del género de María Lugones– para enfatizar en la incorporación del patriarcado en sociedades en que este no existía. Es preciso recordar la noción de “patriarcado colonial” de Aura Cumes (2007) para enfatizar en las huellas del patriarcado de alta intensidad (Segato, 2015) y sus reconfiguraciones sustentadas en los pactos entre las élites de colonizadores y colonizados en menoscabo de las mujeres (Galindo, 2014; Mendoza, 2010; Paredes, 2010). De acuerdo con esto, considero que ambas propuestas no serían necesariamente incompatibles, y las narrativas emergentes presentadas en los siguientes apartados, sugieren un posible diálogo.

5.3.2.1.1.1. ¿Es que acaso no soy una mujer? En el siglo XXI en Chile (poco antes de las movilizaciones)

A continuación, se comparten algunos microrrelatos que sustentan el nudo emergente de colonialidad emocional vinculado a la colonialidad del género. Este apartado lleva este título considerando su potencia explicativa para el análisis de la colonialidad del género ejemplificado por Lugones (2008, 2014) a través de la interpelación que en 1851 realizaba Sojourner Truth: “es que acaso no soy una mujer”. Esta interpelación devela la producción de discursos de colonialidad los que, en los siguientes relatos, se observan particularmente en las relaciones de poder dentro espacios laborales.

(...) un día pasó una anécdota... yo le digo: “don Carlitos” [supervisor en empresa de lavandería] –era pleno invierno–, le digo: “don Carlitos, por favor cierre la puerta”, porque estaba yo sola [planchando], “y ciérrela porque hace frío” y las otras se habían ido a almorzar. Este señor fue tan malo, que lo habló “par en par” y el dueño del local era alto y gordo, perdóneme la expresión, pero era un “hijo de su madre” un “desgraciado”, porque al verme que estaba así tan mal, no me dijo: “ve tú al médico, también eres un ser humano”, no, me dijo: ¡vete a la mierda! ¡no, tú no me sirves para nada, te me vas...! y me

botó, sabiendo que yo en el trabajo me había enfermado. Estaba en la planta y le estaba sacando más rendimiento al trabajo. No consideró mi trabajo, ni la enfermedad y me botó sin derecho a nada (Josefa, 60 años, Bolivia).

Es lo malo de acá, a mi me pasó, cuando vas al trabajo, la mayoría de los trabajadores son extranjeros, tienen eso de separar. Saben que los peruanos y bolivianos harán el trabajo que ellos no hacen. Me pasó que cuando éramos camareras, decían: ¡mándalas a ellas, ellas si lo van a hacer! y nos explotaban. Por ejemplo, [a otras] les daban 5 departamentos para limpiar y a nosotras 10 u 11. Y eso, en la mayoría de los trabajos me he dado cuenta que pasa eso. Te agarran para limpiar. Te puedes dar cuenta que a la mayoría... no las agarran para ese trabajo, a ellas las agarran para atender o cosas así. No te aceptan para eso (Bartolina, 25 años, Bolivia).

Los microrrelatos previos describen la continuidad neocolonial a través de espacios laborales y la forma en que particularmente repercute en mujeres racializadas bajo la intensificación de un patriarcado colonial y un matriz de racialización que administra vidas como recursos. Este se vería reforzado y protegido por tecnologías de colonialidad emocional las que intentan producir vergüenza y miedo y, con ello, delimitar los espacios (tanto físicos como subjetivos) a ocupar y recrear.

En el caso de Josefa se enfatiza en la deshumanización y vulneración laboral donde, por ejemplo, su situación de salud fue omitida. En esta situación no fue considerada una mujer “a proteger”, sino un “objeto” para maximizar la producción; sin contrato laboral, sin derechos sociales, trabajando horas extras no remuneradas para poder sobrevivir a través de un cuerpo, en el que se reducen los lugares a un “espacio de rendimiento” con fecha de caducidad, tal como ella advierte y critica.

En el relato de Bartolina, se ejemplifica nítidamente la clasificación de cuerpos racializados. Ella dice: “tienen eso de separar” aludiendo al trato deshumanizante o de colonialidad del ser que es potenciada en la colonialidad emocional y el malestar corporal (subjetivo y físico) asociado. Bartolina critica la clasificación por país de origen, aunque también enfatiza en la racialización asociada al “color de piel” como mecanismo de clasificación y la construcción de un imaginario colonial de género asociado a la “fuerza subhumana” de ciertos cuerpos, los que “pueden trabajar el doble”. Este imaginario ha

aparecido en otras investigaciones, asociado a las experiencias de mujeres afrodescendientes en Antofagasta, quienes describen situaciones similares referidas a esta matriz racial que opera en los trabajos (Méndez Caro et al., 2012). En ellos, la producción de colonialidad emocional provocaría emociones de rabia e impotencia que no siempre se pueden canalizar, fortaleciendo una relación de coerción, aunque al mismo tiempo de conciencia crítica frente a aquella corpolugaridad.

[Mi jefe] quería que las cosas pesadas las hiciera yo, y mientras esos, los blanquitos estaban sentados con él, echando la talla, comiendo, yo tenía que hacerle la pega a los demás, en las cosas más difíciles. Entonces eso siempre me llenaba como de rabia, entonces yo le decía: “por qué lo tengo que hacer yo”, me decía él: “no, mami, como usted no va a hacer colación entonces usted jale los muebles, porque usted tiene más fuerza”, y le decía yo: “por qué tengo yo que jalar los muebles, mientras que ustedes los empleados con los gerentes van a comer y van a “echar la talla” [hacer bromas]. Y mientras eso yo tengo que hacer fuerza yo sola haciéndole la limpieza... siempre las personas tratan como de humillarlo a uno por la color, ¡no sé qué onda!” (Fuente: Microrrelato de Mujer afrodescendiente de 43 años presentada en investigación citada previamente).

Volviendo al relato de Bartolina, en este también se podría advertir posibles tensiones entre mujeres racializadas provocadas por el patriarcado colonial y sus respectivas clasificaciones neocoloniales. Así se observaría que la colonialidad emocional funcionaría como estrategia de división sustentada en afectos negativos. Estas rivalidades, se reforzarían en los “aparentes beneficios” que gozarían algunos cuerpos racializados destinados a labores que no implican la fuerza física. No obstante, insertos en una estructura racializante, se complejiza esta distinción. Estas cuestiones que se retomarán en el nudo de “corpolugaridades de la diáspora afrodescendiente”.

La colonialidad del género sobre la base de la deshumanización o colonialidad del ser aparece constantemente en algunos relatos. Asimismo, una posición crítica frente a estas experiencias; problematizando la forma en que se organizan las sociedades y las relaciones.

Los relatos en los que se reconoce la deshumanización coinciden con los que presentan experiencias laborales. Estas situaciones reflejarían un capitalismo moderno colonial (Quijano, 2007) que se actualiza constantemente bajo la matriz moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016). Es decir, una estructura colonial que convive con procesos de neoliberalización y que afectaría a ciertos grupos más que a otros. Pese a lo interesante que podrían configurarse las aproximaciones teóricas referidas a la autoexplotación neoliberal (Han, 2014) los grupos que aquí describo, se relacionarían de manera diferente con el Estado y el mercado, tanto por formas particulares de dominación como por formas particulares de resistencias (Méndez Caro et al., 2018) donde el modelo neoliberal devendría en una continuidad colonial.

La producción de corpolugaridades racializadas, reactualiza una forma de despojo en que, por ejemplo, se reduce la vida a espacios laborales de extrema vigilancia, así como se describe en el microrrelato con el que se cerrará este subapartado. Éste comparte las experiencias laborales de Ricci, una mujer de origen aymara, que en su primera migración trabajó en una fábrica textil en Argentina, recinto que incluso se convirtió en su morada, así como la de varias personas migrantes sin un lugar donde estar. Esta situación redujo dramáticamente su espacio físico de habitar, así como las configuraciones de corpolugaridades posibles, volviendo a resonar la pregunta de Truth. Ricci logra emprender un segundo proceso migratorio hacia Chile, pero aquí le es difícil conseguir un trabajo y se las rebusca para sobrevivir vendiendo un tipo de cereal dulce en la calle. Si bien no existe una vigilancia externa total como en la fábrica, esta se trasladaría a la mirada estigmatizadora de quienes transitan en la calle, hacia el control policial y hacia su propia autovigilancia. No obstante, aunque vinculadas en parte a valores neoliberales de rendimiento (Han, 2014), estas operarían de manera diferente pues la exigencia no se asocia a producir para un empleador sino para la propia subsistencia, la que en este caso se diferencia por la espacialización de la mirada racializadora, la que históricamente ha considerado el cuerpo racializado como instrumento que propició (y sigue reforzando) la expansión capitalista (Federici, 2010; Lugones, 2008).

Ricci no ha sabido de “las labores de mujeres”, estas aparecen como un dato general que no se condice con su trayectoria migratoria, no obstante, hace un ejercicio crítico respecto a lo que esto podría significar, desmantelando las concepciones neocoloniales de género. Las violencias provocadas por el patriarcado colonial la han llevado a

experimentar sentimientos de vergüenza e impotencia, sin embargo, también han sido un impulso para construir corpolugarizaciones que subvierten las espacializaciones coercitivas.

Estaba un poco decepcionada de la vida. Estuve 3 meses sin salir, sólo trabajo, vendía “pululos” (cereal dulce) en Maipú con Condell. Pero aún así era más liviano que en Argentina. En Argentina trabajaba en una fábrica textil. Tenía que recoger pantalones, eran 1000 al día. Yo vivía en la misma fábrica.

Soy una mujer polivalente. La vida dura me ha enseñado muchas cosas. Cosas de hombres y de mujeres. Esta casa la he parado sola a mano. Armo y desarmo. Me gusta estar en el baño de mi casa [también lavandería], allí lavo la ropa. En el comedor, comemos con mis hijos e hijas, nos reímos, todo ahí en la mesa.

(...) Las mujeres, algunas somos delicadas, otras bruscas, yo no me siento una mujer delicada, ni hombre que no sabe hacer cosas. Yo me siento capaz de hacer cosas (Ricci, 37 años, Bolivia).

5.3.2.1.1.2. Colonialidad emocional: producción de vergüenza, miedo, culpa y otras instrumentalizaciones

La tecnología de colonialidad emocional en la colonialidad del género, como se esbozaba previamente, tendría como funcionalidad la producción de corpolugaridades de lo cotidiano a través de la emergencia de emociones que van constriñendo la forma de ocupar espacios. Dichas espacializaciones, en este nudo, emergen como fronteras psicosociales y estructurales que van demarcando aquellos lugares de “no pertenencia” o en los que “no se debería estar”.

Este nudo permite observar como la colonialidad emocional produce espacializaciones (físicas y subjetivas) en la vida cotidiana, expresadas en formas particulares de confinamientos (por ejemplo, calle-casa; trabajo-casa) y desplazamientos. Estos desplazamientos implicarían procesos de sujeción normativa asociados al “dejar de hacer y ser” vinculados con la vergüenza como mecanismo regulador en colonialidad emocional. Autores clásicos dentro de la sociología y psicología social como Norbert Elias y Georg Simmel (Ribes, 2020; Zabudovsky, 1999), posteriormente retomados de

alguna manera por autoras feministas como Sara Ahmed y su “política cultural de las emociones”, han realizado propuestas interesantes respecto a las emociones, advirtiendo que estas se producen a nivel relacional y que conllevan ciertos usos políticos que legitiman desigualdades. La emoción sería, por tanto, una acción como inacción, con la capacidad de delimitar espacios y distancias (Mancini, 2016). Asimismo, Han (2014), advierte del capitalismo de la emoción para argumentar como la psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción como medio eficiente para el control psicopolítico. Por otro lado, Torres & Masson (2013) proponen abordar “la herencia patriarcal” presente en algunas emociones.

Las formas previas de aproximación a las emociones son un pivote de este apartado. Sin embargo, me interesa situar el análisis en los estudios de la colonialidad pues tal como he sostenido en las anteriores propuestas, las emociones no obedecerían necesariamente a procesos naturales ligados a motivaciones individuales sino que se producirían a nivel relacional, sociohistórico y político y, por tanto, los procesos de colonialidad estarían íntimamente involucrados con éstas. Por ejemplo, considerando los “ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131), así como las corpolugaridades permitidas y negadas posteriores a la invasión colonial, y por supuesto, las resistencias desde otras emocionalidades frente a estas segregaciones socio-espaciales.

Algunos estudios (Carrera de la Red, 2008; Martínez, 2017) han advertido de la política de las emociones dentro de los procesos de colonización y evangelización de las poblaciones indígenas y, con posterioridad, de las poblaciones afrodescendientes. El control emocional, desenvuelto principalmente a través de la vergüenza y el pudor y las configuraciones binarias de lo bueno y lo malo, habrían implicado una herramienta “civilizatoria”, que buscó inculcar estas emociones para moldear el cuerpo social y espiritual (Martínez, 2017). Esto que hemos llamado colonialidad emocional, aún podríamos encontrarla en la actualidad como tecnología de colonialidad que intenta regular las corpolugaridades, en una tensión permanente con la producción de otro tipo de emocionalidades ya no coercitivas sino positivas. Este último tópico se retomará más adelante y en los siguientes subtítulos compartiremos relatos asociados al control y regulación de las corpolugaridades.

5.3.2.1.1.2.1. Dejar de hacer/ser

En los siguientes párrafos se compilan algunas situaciones en las que se observa la espacialización cotidiana de las corpolugaridades mediante la colonialidad emocional asociada a la vergüenza. Todos estos subnudos emergentes sugieren un “dejar de hacer y ser”, un desplazamiento físico y subjetivo que va erigiendo distancias y fronteras mediadas por la colonialidad del género y patriarcado colonial: a) dejar de reír; b) dejar de salir; c) dejar de estudiar y d) dejar el país.

Dejar de reír

No, lo que pasa es que cuando yo estaba sola [sin marido], más paraba riendo con los vecinos digamos, íbamos, jugábamos, puras palabras así, yo soy así... [Y era] mal visto por las otras vecinas, por las parejas de los “estes”, ¿me entiende? celos. (...) y eso le repercute a una cuando una está sola, creen que una va a estar con todos los hombres de ahí de la cuadra... (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

Dejar de salir

Sí, a veces hay miramientos... no sé... a veces no podía ir donde mi mamá. Yo creo que eso... los amigos, que siempre inventan que uno está con otro, siempre ellos “pues” (Kataleya, 31 años, Bolivia).

Dejar de trabajar

(...) yo dejé de trabajar me desvinculé totalmente del sistema laboral [mi marido me lo pidió] porque bueno aparte de los mellizos, nació mi otra niña y como habíamos cambiado de ciudad y todo, entonces, me dediqué a la casa estuve de ama de casa y cuando yo me separé de él yo tuve que sostenerme sola entonces quise volver a trabajar en bancos hacer mi vida antigua, pero lamentablemente yo pienso que para cualquier ser humano el tiempo es el peor enemigo ya no voy a volver a empezar de nuevo a la edad que tenía me fue súper difícil (Lin, 48 años, Bolivia).

Dejar de estudiar

Mi papá decidió que mis hermanos estudiaran y no nosotras las hijas. Yo quería estudiar para maestra. Mi madre es estricta, quedé embarazada en 1º medio y mi madre me castigó, me dijo: “no vas a estudiar”. Me mandaba a cuidar a mis hermanos pequeños. Yo era una buena estudiante por lo que el director del colegio apeló para que yo regresara. Finalmente, retomé en un Centro de Educación para adultos, luego de 3 años. [En 2011] postulé para profesora y quedé. Mi hermano también quedó y lo apoyaron a él. Pero luego se salió. Me hubiese gustado estudiar en la universidad (Ricci, 37 años, Bolivia).

Si bien no se enuncia la palabra vergüenza en los anteriores microrrelatos, éstos dejan entrever la presencia de “un sentimiento que nace como consecuencia de que un Yo, alguno de sus rasgos o unas determinadas prácticas, sean consideradas inadecuadas por parte de un grupo” (Simmel, 1988d, citado en Ribes, 2020, p. 53) lo que ha sido teorizado como productor de vergüenza, pues existiría la percepción de recibir atención grupal desmesurada la que se convierte en control grupal; un sentimiento de vergüenza que podría devenir en culpa (Ribes, 2020). En otras palabras, se observa la circulación de discursos que van produciendo y reproduciendo la colonialidad emocional del género y que buscan aplacar determinadas corpolugarizaciones.

Este control emocional de las corpolugaridades opera principalmente bajo la idea neocolonial de lo que debería ser y hacer una mujer. Así en los microrrelatos aparece la figura del “miramiento” como mecanismo de colonialidad emocional que produce espacialización. Este es ejercido por otras mujeres, que en el caso de Ana Elsa, regulan sus gestos y corporalidad así como antaño lo instauró la empresa evangelizadora en la producción y disciplinamiento de nuestros cuerpos (Martínez, 2017). Esta práctica también es ejecutada por hombres, como en el caso de Kataleya, quienes activarían la camaradería masculina para mantener su estatus dentro del patriarcado colonial a la vez que contribuirían en el mantenimiento de una corpolugaridad opresiva y sus respectivas espacializaciones.

Lin y Ricci, comparten algunas experiencias comunes vinculadas a la vivencia de la maternidad en tanto experiencia que cambió el rumbo de sus vidas. No obstante, es necesario enfatizar en las diferencias entre ambas trayectorias y su posición dentro de la matriz de racialización en sus países de origen. Si bien ambas nacieron en Bolivia, Lin

contó con una posición de privilegio dentro de la matriz de racialización de género; poseía estudios universitarios y una buena posición laboral dentro de un banco. Mientras que Ricci, creció en una familia con pertenencia indígena, lugar en el que fue corporizando las implicancias de la matriz de racialización de género, así como las consecuencias de las negociaciones propias la reproducción de un patriarcado colonial. Si bien en ambos casos operaría la colonialidad emocional y el control de la práctica de la maternidad como una labor de su única responsabilidad y el no cumplir con este mandato devendría en vergüenza o culpa, Lin habría aceptado esta responsabilidad con entusiasmo y no habría cavilado en sus consecuencias sino hasta que se separó de su marido y debió buscar trabajo nuevamente, momento, en que como ella lo advierte, hace consciente la edad como otro mecanismo de jerarquización y espacialización y quizá, por primera vez, experimenta algo similar a la emergencia de una corpolugaridad racializada de la que prescinde el rendimiento neoliberal de continuidad colonial. Su corporalidad, aún con privilegios, cumplía con la labor de reproducción y producción, pero con una fecha de caducidad.

En el caso de Ricci, quizá su madre ya familiarizada con las formas de explotación de cuerpos racializados y haciendo consciente el lugar que ocupan los nacimientos dentro de esta matriz –probablemente mayor empobrecimiento familiar y futura mano de obra de bajo costo– reacciona con frustración y rabia frente al embarazo de su hija, quien con un buen rendimiento académico, podría haber continuado sus estudios y, de esta forma, quizá subvertir las corpolugaridades de opresión frente a otras posibilidades de vida. Por otro lado, su padre, bajo lo que se ha teorizado como pacto entre varones dentro del patriarcado colonial, aún cuando Ricci logra regularizar sus estudios y ser aceptada en la universidad, decide apoyar económicamente los estudios universitarios de sus hijos varones, quienes posteriormente desertan.

Estas dos últimas experiencias descritas se sitúan en un momento previo a la migración. Tanto Lin como Ricci, en este escenario, habrían experimentado sentimientos de inferiorización, y quizá, culpa y miedo devenidas de la vergüenza (Martínez, 2017) por no cumplir con lo que se esperaba de ellas. No obstante, logran enfrentar estas emociones a través de fisuras que permiten subvertir su carga coercitiva y así redireccionarlas hacia un impulso transformador que moviliza su decisión de

desplazamiento hacia otro país. Estas decisiones son descritas como un “escape” frente a las opresiones del patriarcado colonial experimentado en sus lugares de nacimiento.

En el último subnudo compartimos relatos referidos a la emergencia de estas corpolugaridades que espacializan la migración. Estas también implican “un dejar” pero devienen en otras subjetivaciones asociadas a los procesos de desplazamiento.

Dejar mi ciudad

Decidimos primero hacer un “este” de matrimonio, a escondidas de mi mamá, yo tenía como 26 o 27 años. Entonces nos fuimos y el lindo no apareció. (...) pasaron las horas y no apareció, y llamo a mi amiga: ¡que no se apareció, que no estaba, que se había ido a Iquique! (...) yo con vergüenza dije: “ya no importa, algún día me las va a pagar” (...) Entonces por eso me vine (a Antofagasta), porque mi sobrina trabajaba acá con el marido de ella en la bebida “carnaval” en esa época (Luna, 47 años, Chile).

Cuando cumplí 15 me dije... porque vi amigas que ya tenían hijos y sus maridos les pegaban, estaban con otras. Entonces yo dije no, si un día me pasa eso yo prefiero quedarme sola, no estar con él. Porque uno igual tiene manos y brazos y puede trabajar y salir adelante. Entonces eso fue lo que yo dije, hasta que me pasó y entonces yo dije hasta aquí no más. (...) Entonces entré a trabajar y conocí a otra persona que había venido acá, pero a Santiago, y me dice vamos y yo le digo no, porque antes allá en Bolivia decían que si uno va a otro lado pueden matarlo, lo prostituyen y todo eso hablaban las vecinas. Entonces yo dije, ¡no!, ¡voy, conozco y no pierdo nada en ir a conocer! (Dani, 28 años, Bolivia).

Yo viví en Ayacucho en los 90’s, pasábamos hambre, allí violaron, mataron, pensamos que aún no se encuentran todas las personas asesinadas. Eran los tiempos de Alan García (Perú)... Habían militares por todos lados, ¡mucho violencia!

Tenía que estar en mi país, pobre... teníamos que hacer fila para comprar... Por eso decidimos buscar un nuevo futuro, en otro lugar (Rufi, 48 años, Bolivia).

En el primer relato se utiliza directamente la palabra vergüenza para describir la situación de abandono. Así, deviene probablemente el miedo a la degradación social (Martínez, 2017) legitimando el imaginario de las mujeres dentro del patriarcado colonial; una corpolugaridad que se distancia de las formas de dualidad previas a la invasión colonial (Segato, 2014) y que opera en función de los binarismos de superioridad masculina y colonialidad emocional de inferiorización. No obstante esto, Luna subvierte la vergüenza, al igual que en los relatos previos, para transformarla en un impulso de desplazamiento y reconfiguración de las corpolugaridades de opresión, la que se concreta con la migración hacia Antofagasta.

En los dos últimos relatos, la colonialidad emocional de género, operaría de manera menos sutil y se materializaría a partir de la violencia corporal y un espacio vital (individual y colectivo) puesto en peligro. En este caso, las posibles repercusiones son más evidentes y quizá apremiantes. Aquí podríamos hablar de un sentimiento (más que de emoción) de inseguridad vital que moviliza el “escape” como sobrevivencia dentro de los procesos migratorios.

5.3.2.1.1.2. Aquí tampoco puedes estar. ¿Miedo invertido?

Vino carabineros. Me sacaron las planchitas (material de construcción) que me había regalado mi jefe. Quedaban puros palos. Decían: ¡tienen que irse ya!, éramos de las pocas viviendo allí. ¡Me asusté! Pero sabía que me iba a quedar. (...) Cuando mi vecina dirigente fue a la municipalidad, le dijeron: “Se pueden quedar 3 años sin problemas”. Entonces yo respiré tranquila (Ricci, 37 años, Bolivia).

La colonialidad emocional, tal como se ha esbozado, no operaría solamente a través de la vergüenza sino también en la articulación de ésta con el miedo, “la vergüenza produce miedo y vulnerabilidad, y esto es lo que facilita el control social” (Martínez, 2017, p.77). En este sentido, vergüenza de no encajar con la norma y miedo de sentir las repercusiones por estar fuera de ella. Estas tecnologías de colonialidad corporal, se exacerbarían en la regulación de ocupación de tierras y los mecanismos institucionales de amedrentamiento –como la práctica de desalojos– para el control de la población. No obstante, este tipo de afecciones que provocan constreñimiento serían desactivadas a través de otros tipos de emociones agenciadas a nivel colectivo mediante el cuidado entre

mujeres y comunidad (lo que se profundizará en el capítulo de corpolugarizaciones políticas).

En los siguientes relatos observamos nuevamente corpolugaridades racializadas de género en torno a la figura “aquí tampoco puedes estar”. Estas se describen en los siguientes dos microrrelatos, como “marcadores” de la otredad u otrerización¹⁰² (Curiel, 2014; Restrepo, 2020) basadas en a) el fenotipo/estética y b) la “forma de ser”. Estos “marcadores”, a su vez, develarían lo que se ha denominado teóricamente como “miedo invertido”.

Mire que en este país no me quisieron, en mi trabajo, el “gringuito” no me quería porque era “petisita” y “morenita”. “Usted no me va a entrar a mi cuarto” me decía, yo tenía que esperar horas y horas, pero después me iba a otras habitaciones y ahí ponía mis ropitas a lavar. En otra habitación me bañaba... (Josefa, 60 años, Bolivia).

Hasta ahora no he sentido como rechazo, ni eso ¡por suerte! Pero cuando era chica a mi prima así la molestaban, si porque igual ella se metía en problemas, o sea no se callaba. Le decían que era de otro país o que su corte [de cabello] era feo, no sé, no me acuerdo bien. Y eso. Pero fue al psicólogo ella también (Rau, 17 años, Perú).

En los anteriores relatos (al igual que en el primero y aquellos relacionados con la ocupación de tierras) es interesante observar como el miedo operaría en un ir y venir, en tanto colonialidad emocional ejercida sobre las mujeres consideradas como *otreridad*

¹⁰² Como ya se ha enfatizado previamente, Restrepo utiliza el concepto de otrerización, para evitar confusiones con lo “otro” teorizado desde perspectivas psicologistas. En esta investigación “lo otro” es relacional abordado desde psicología social crítica. Asimismo, cuando en este texto se hable de “lo otro”, se entenderá desde la propuesta teórica de Ochy Curiel y feminismos descoloniales, en tanto la autora enfatiza en “lo otro” como aquellos grupos sociales, contruidos a partir de lugares de poder y dominación. Definición similar a la otrerización propuesta por Restrepo, la que también hace referencia a grupos configurados como “diferencia” pero una diferencia que se produce a partir de procesos de *marcación* que se sedimentan históricamente. Aquí la diferencia está en la historia y no fuera de ella. Siguiendo a Restrepo, la otreridad, construida por procesos de otrerización, constituye poblaciones, no simplemente individuos. La otrerización, según el mismo autor se basa en lo que Edward Said y Stuart Hall han asociado a la *tecnología de dominación colonial*. Concepto también pertinente para esta investigación, en que se usa la noción de “tecnologías de colonialidad de lo corporal”, que para estos efectos, irían en una línea similar a lo que se ha observado como “tecnología de dominación colonial” pero con énfasis en la colonialidad de género.

(Restrepo, 2020) pero también como afección impregnada en quienes ejercen la violencia colonial y racista. En el primer relato, Josefa teme desobedecer a su jefe, pero probablemente, él le teme más a ella evidenciándose en el no dejarla ocupar ciertos espacios de la casa, según ella por su aspecto. ¿Qué evocaría su aspecto? En el segundo relato, Rau sugiere que no ha sufrido rechazos, enfatiza en el ¡por suerte! dejando entrever un cierto miedo instigado por la posibilidad de no cumplir con lo establecido en el colegio, ella ha evitado “meterse en problemas”. Sin embargo, comenta que la “desobediencia” de su prima, sí le trajo problemas pues esta “no se callaba”. La expresión corporizada del malestar de su prima recibió una respuesta anclada en la patologización de la disidencia y sus correspondientes medidas correccionales. ¿Qué evocaría su actitud? ¿hubo miedo hacia esta niña? acaso tendría que ver con “el miedo a lxs subordinadxs” y el análisis del autoritarismo tal como lo plantea Kathy Araujo (Araujo, 2016) o desde otra perspectiva a aquel miedo recóndito hacia lo que no se puede controlar, hacia una ancestralidad insurrecta, hacia una diferencia (como *otrerización*) que molesta o simplemente que no encaja con la pulcra normalidad colonial moderno patriarcal. Es decir, tomando algunas ideas de Araujo (2016) sobre la autoridad, el reconocer la autoridad de los grupos *otrerizados* se tornaría un problema porque implica amenazar un lugar de autoridad o equilibrio predefinido y que demanda obediencia y, por consiguiente, temor. De esta manera el ejercicio autoritario, siguiendo a la misma autora, no sería otra cosa que el testimonio de temor a la propia vulnerabilidad, la que se reguarda mediante la teatralización de la exhibición de fuerza¹⁰³. Este tipo de relación, se remontaría a los procesos históricos de advenimiento de las repúblicas en Latinoamérica, donde los Estados posindependentistas se vieron envueltos en problemas para mantener el orden social, pues “el pueblo soberano terminó siendo constituido únicamente por una minoría ilustrada, con lo cual toda legitimidad resultó siempre frágil (...) el resto de la población no pudo sino ser vista no sólo como un obstáculo, sino también como una amenaza” (Araujo, 2016, p. 204). Como han sugerido Flores Galindo y Svampa (Flores Galindo, 1987; Svampa, 1994, citado en Araujo, 2016) las elites latinoamericanas, según esta línea de interpretación, habrían impulsado una estrategia diferente a la europea de paulatina “neutralización de la barbarie” –al menos en este aspecto– pues en países

¹⁰³ Cabe señalar, que la autora también advierte de otro tipo de autoridad basado en el reconocimiento y aceptación, el que llevado a esta investigación podría ser identificado en la autoridad que ejercen algunas dirigentas y mujeres del campamento.

latinoamericanos este temor a lo “no europeo” por parte de las élites criollas nunca habría desaparecido del todo. Es decir, Latinoamérica como copia de Europa, habría buscado mantener el control de aquello “Otro de la nación” (Restrepo, 2020; Segato, 2007) bajo el criterio de homogeneización de la población y la construcción violenta de un “paisaje de la nación” –tal como lo propuse en capítulos previos–, el que probablemente gracias a las resistencias de pueblos indígenas y grupos subalternizados en resistencias permanentes no habría logrado instalarse por completo y más bien en el último tiempo ha tenido que transformar sus estrategias de negación y asimilación, centrándose en estrategias de reconocimiento neoliberal (Alvarado Lincopi, 2016; Cumes, 2014; Zapata, 2019) donde por ejemplo, las mujeres indígenas como *símbolo*, está siendo aprovechado por el mercado y el Estado (Cumes, 2007 citado en Cumes, 2014).

Hasta aquí se ha argumentado sobre las implicancias del ejercicio de la colonialidad emocional del género. Esta operaría principalmente a través de la producción de emociones que generan malestar y constreñimiento y que tendrían como funcionalidad política la espacialización física y subjetiva mediante la racialización de género de las corpolugaridades. Asimismo, se problematizó el miedo no tanto como tecnología de la colonialidad emocional, sino como sentimiento o lugar latente dentro quienes ejercen violencia colonial y racista.

De acuerdo con lo anterior y considerando las nuevas estrategias neoliberales asociadas a la transformación de la funcionalidad de las emociones y también teniendo en cuenta este “miedo a lo *otrerizado*”, cabría preguntarse si es que estas tecnologías de dominación colonial también habrían sufrido cambios. ¿El miedo a lo *otrerizado* insistiría en el control a través de la producción de corpolugaridades sustentadas en el miedo? o ¿podríamos considerar las tesis de Ahmed (Mancini, 2016) y Han (Han, 2014), referidas a la producción de emociones ya no coercitivas sino positivas y permisivas?, estas probablemente en diálogo con la multiculturalidad neoliberal y funcional (Tubino, 2005; Walsh, 2012; Zapata, 2019). O de otro modo, ¿es posible encontrar una potencia de articulación sustentada en *otras emocionalidades* producidas a nivel colectivo y que devienen en transformación social? a propósito de un *taypi/chuyma*, referido en otros apartados. Dichas preguntas se irán desarrollando en los próximos capítulos, pero ya en el siguiente subtítulo resuena la lectura de una emocionalidad transformadora que define en algunos aspectos lo que hemos llamado corpolugarizaciones.

5.3.2.1.1.2.3. Corpolugarizaciones

En los diferentes nudos hemos podido conocer la noción de corpolugarizaciones, entendida como proceso de agenciamiento o subjetivaciones en la conformación de corpolugaridades *otras* o antiopresivas. Cabe señalar que las corpolugarizaciones o resistencias no solo operarían a nivel individual sino también a nivel colectivo.

En los párrafos que siguen, daremos cuenta de aquellas corpolugarizaciones como contraespacialización frente a la colonialidad emocional de género. Es decir, como advierte Citro (2008) parafraseando a Alcoff (1999), observaremos cómo reacciona nuestro cuerpo y cómo este afecta al discurso, pues ninguna hegemonía es totalizadora de la experiencia. En otras palabras, y como hemos enfatizado en apartados previos, reconocer las posibilidades de agenciamiento a través de las *corpolugarizaciones chuymáticas* que descentran las corpolugaridades de la colonialidad del género para resituar nuestro cuerpo en el espacio.

A continuación, compartiremos un relato un poco más extenso, el que en su riqueza describe una parte de la trayectoria vital de Rosa, la que narra aquellas corpolugaridades racializadas de género, que fueron habitadas por mucho tiempo y que estuvieron veladas hasta un determinado momento. Estas sin ser descritas por Rosa desde un lenguaje técnico, se posicionan igualmente como una poderosa crítica hacia el sistema moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016) y patriarcado colonial (Cumes, 2007) los que aún perviven incrustados en nuestras relaciones y bajo el aparataje neoliberal (y capitalista) de continuidad colonial. Este contexto, devela alguna de las formas en que paulatinamente se ha escamoteado las subjetividades y el ejercicio de poder que –previo a la invasión colonial– habrían gozado las mujeres, reduciéndolas a lugares de no existencia y servidumbre, pero en este caso, bajo la estrategia del “buen trato” y la producción de una emocionalidad positiva.

El siguiente relato nos conecta nuevamente con el pasado/presente, con la producción de corpolugaridades en tensión neocolonial, pero también con procesos de *corpolugarizaciones chuymáticas* en que se logra cuestionar, resistir y transformar las narrativas opresivas. Este relato también sirve de introducción para el siguiente apartado referido a las corpolugaridades diaspóricas.

[Cuando trabajaba puertas adentro como ama de llaves en Bolivia] yo frecuentaba los mejores lugares. Póngale que si yo iba al circo me sentaba en el mejor lugar, yo no me iba a sentar atrás, póngale, que como es un pueblo chico, si yo iba a bailar, iba a la mejor discoteca. Y en el tiempo que tenía que pololear, pololeaba con puros doctores, abogados. (...) Y los muchachos me llevaban a los mejores lugares, ¡pero yo no me sentía cómoda pues! Porque con las niñas que yo me mezclaba, eran diferentes pues. Por ejemplo, mi jefa me enseñaba muchas cosas, incluso a vestirme, me decía: “tienes que vestirme así, esto te vas a poner si vas a salir” y así. Yo: ¡bueno, bueno!, yo le hacía caso. Pero un día, ¿cómo fue?... un doctor quiso casarse conmigo y me dijo: “vamos a conocer a tu mamá, a tu familia” –porque supuestamente mis jefes eran mis padrinos– ¡Ya le dije yo!, “pero mi mamá es de pollera” le dije yo. –¿de pollera? ¿es chola? me dijo así–. Entonces como que yo le dije: “¿por qué le dices así? ¿por qué dices que es chola? Es una señora de pollera, tienes que decirle que es señora de pollera” –“igual es chola” me dijo–. Entonces cuando me dijo eso, me dije: ¡no, estoy mal en mi vida!, estoy haciendo mal las cosas.

(...) Cuando dicen “chola”, bueno en Bolivia, es que te quieren decir que es una mujer sin estudios y que no sale adelante (...) mi jefe, a mi mamá la quería hartito... y siempre la invitaba a sus fiestas que ellos hacían. Yo iba a las fiestas que hacían, siempre me invitaban... y full fiestas que hacían. Y la gente la miraba a mi mamá, le miraban, y una vez, escuché también: ¿y por qué invitabas a esa mujer? –“merece todo el respeto, así como ustedes que tienen plata y todo eso, merece todo el respeto” respondió mi jefa–. Entonces como que esas cosas que no veía antes y las empecé a ver.

En Bolivia lo que es tema, no le voy a mentir, es la diferencia de clases sociales... y el apellido. Si tu tienes un apellido “Mamani”... “¡ay! no, ¿cómo te vas a juntar con ese Mamani?” o, por ejemplo, Quispe “¡ay! como te vas a juntar con ese, si es un Quispe” (...) son los apellidos indígenas [los más discriminados] (...) “Más importantes”... es Peña, Pinilla, González, Sánchez, Figueroa (...) siempre, lo primero que te preguntan en Bolivia es

qué apellido llevas, entonces a uno le dicen: “ay, pero su apellido “¿no te puedes conseguir otro mejor?”. Eso y también de qué familia vienes.

(...) a ellos [patrones], yo creo, les dolió más dejarme venir [migración hacia Chile]. Pero yo decidí venirme, porque yo podía quedarme, porque como les conté que mi mamá tenía deuda, ellos me ofrecieron pagar todo y descontarme de poco a poco [¿y por qué tomó la decisión?] ¡Porque era como venderles mi vida! Porque como yo era de la casa... no voy a negar que siempre me han tratado bien, porque yo vivía en un departamento, tenía todas las comodidades, si mi familia me quería ir a visitar podían ir, vivía como ellos vivían, nunca me negaron nada. Pero también, no tenía vida propia, pues yo vivía una vida que no era mía, con todas las comodidades del mundo (Rosa, 40 años, Bolivia).

5.3.2.2. Corpolugaridades en la experiencia de diáspora de mujeres sudamericanas (Abya Yala)

Como sugiere Brah (2011) el hablar de diáspora nos remite a prefigurar un “hogar”; un centro que se dispersa en la búsqueda y construcción de un espacio de diáspora o lugar de la inmanencia. Esta descripción es sugerente pues permite construir un puente hacia nociones de la episteme andina asociada al *taipy/chuyma* (presentada en el marco conceptual), un lugar, un centro conectado con el corazón, del que hemos sido despojadas y al que deseamos regresar, aún cuando este lugar no esté precisamente en el espacio geográfico del que fuimos desplazadas. Estas *corpolugarizaciones chuymáticas*, ya comenzaron a aparecer en los relatos previos y su tensión con los discursos neocoloniales y colonialidad emocional, especialmente presentadas en la experiencia de Rosa y otros relatos que serán retomados en los siguientes párrafos.

Brah (2011) agrega que no todas las diásporas buscarían el retorno a un lugar específico, pero sí conservan el deseo de un “hogar” que no es lo mismo que el deseo de una patria. Este último concepto, se complejiza aún más en trayectorias históricas de colonialismo y colonialidad, donde la palabra “patria” haría referencia a la instalación de estados modernos, y con ello, a la exacerbación del despojo.

En los siguientes párrafos abordaremos las experiencias de diáspora de mujeres migrantes sudamericanas en campamentos a través de la noción de hogar y frontera incardinadas a los procesos de desterritorialización, colonialismo y colonialidad, así como los agenciamientos emergidos en estos mismos procesos. Las discusiones sobre el concepto de hogar serán retomadas en otros capítulos.

5.3.2.2.1. ¡Y se hizo la cadenita!

De acuerdo a lo anterior, partiré por un nudo emergente, pero que ya ha sido presentado en otras investigaciones (Méndez Caro et al., 2012; Pedone, 2004a, 2004b) y que tiene que ver con las redes invisibles de mujeres y sus agenciamientos en el momento de migrar e instalarse en los países de “acogida”. En este caso, nos centraremos en las redes que posibilitaron la llegada al campamento, siendo esta una diferencia preliminar respecto a las redes y cadenas migratorias, pues en esta ocasión, las mujeres “que jalan” –concepto desarrollado por Pedone (2004a)– jalan hacia un terreno común –*tomas de tierra*– en la misma ciudad de destino de la migración, situación que irá desenvolviendo

experiencias diferenciadas de solidaridad y cuidados. Al mismo tiempo que comienza a reconocerse aquel *taypi/chuyma* que mencionaba en un inicio.

Es que como le dije anteriormente, nosotros alquilábamos, más antes, una pieza. Y en esa pieza éramos cuatro personas y un niño. Y nos cobraban el agua y la luz, yo era la que pagaba, porque ellos no trabajaban. Pagaba por mi yerno, por mi hija, por mi sobrino, pagaba por mi nieto. Una vez rompí eso y mi yerno se fue, entonces nos quedamos los tres. Fue una situación amarga. Entonces un día, a una compañera colombiana del trabajo, le escucho decir que en el campamento están, gratuitamente, repartiendo lotes. (...) [Antes de ir a la toma] Primero fuimos al centro, como era el cumpleaños de mi hija, encontramos un pantalón (...) ahí se dio la charla [con] la misma señora que le había comprado el pantalón, ella misma vivía en el campamento (...). Entonces ella dice: “sí, vengan no más, no se hagan drama, hagan fila, todos tenemos una oportunidad”. Entonces yo dije: “mi hermana no se va a quedar sin casita, algo tiene que tener”. Y mi hermana llamó a mi sobrino ¡y se hizo la cadenita! (Josefa, 60 años, Bolivia).

Me gusta conservar la figura “cadena” en este nudo, pues así fue descrito por Josefa en el relato anterior. No obstante, ha sido un concepto criticado bajo la propuesta teórica de “cadenas globales de cuidado” proponiéndose en su lugar una noción más dinámica como la de “circuito o circulación de cuidados” (González-Fernandez, 2014; Merla, 2014; Merla & Baldassar, 2016; Parella, 2020), que enfatiza en los cuidados multidireccionales. En este caso “las cadenitas” de Josefa son mucho más complejas y estarían más cercanas al concepto de “circulación de cuidados” que de “cadena de cuidados” pues no siguen una lógica vertical y simplemente mercantilizada, y probablemente se nutren de la circulación de cuidados y una economía propia. Asimismo, va más allá de las teorías modernas de cuidados, pues se sustenta en prácticas pre-coloniales o de inteligencia de sobrevivencia de quienes mantienen el recuerdo de vivir de otro modo. Son encadenamientos de cuerpos, esta vez en un buen sentido, cadenitas de cuidado y reciprocidad con tu gente, tal como comenta Josefa. Esta relación no solamente se basa en un vínculo sanguíneo o se sustenta en la diada madre/hijx o padre/hijx, así como se insiste en algunos estudios sobre redes familiares de cuidados transnacionales. No

obstante, las redes de parentesco siguen siendo muy importantes, tal como aparece en el microrrelato.

Las *cadénitas* de Josefa se acercan a las cadenas de crochet y a sus múltiples posibles formas que permiten texturizar el espacio en tercera dimensión. Haraway (2019) cita un trabajo interesante asociado al tejido en crochet de un arrecife coralino, propuesto por las gemelas Christine y Margaret Wertheim, quienes realizaron este proyecto para generar consciencia sobre la extinción de los corales. Ellas, a su vez, se basaron en la matemática Diana Taimina quien en 1997 encontró en la técnica de las cadenas de crochet una manera de crear un espacio hiperbólico que permite sentir y explorar tácitamente sus propiedades geométricas. Haraway comenta, “Las vitalidades emergentes de esta forma de vida experimental lanuda adquieren diversas formas corporales a medida que las tejedoras aumentan la cantidad entre hilera e hilera de manera irregular, extraña, caprichosa o simplemente para ver qué formas pueden hacer (Haraway, 2019, p. 126).

Me detengo en esta idea de las cadenas de crochet para intentar deconstruir la metáfora de cadena que habitualmente aparece en las investigaciones sobre migración, asimismo, para invitar a sentir las a través de esta otra textura asociada a las diásporas. El haber conocido a Josefina y parte de su familia, y entender la forma en que describe sus *cadénitas*, me permitió identificar este otro tipo de cadenas de saberes y cuidados, hiperbólicamente corporizados, o de *devenir-con* en *respons-habilidad* tal como sugiere Haraway (2019).

Las *cadénitas* de Josefa –por cierto, una mujer de origen aymara con quien volveré a conversar en los siguientes nudos– también están presentes en otros relatos y muestran aquellas *corpologarizaciones chuymáticas*, del co-razonar espacial. Corpologaridades suspendidas en entre lugares del pasado/presente que reviven y actualizan formas de habitar, las que resisten al tiempo-espacio colonizado.

5.3.2.2.1.1. Boca, oreja y pies en los Arenales. Fronteras y agenciamientos

Los relatos desprendidos de las memorias corporales [sistematizados en el capítulo *Línea de vida habitada/deshabitada*] además de proveer información sobre las trayectorias de diáspora, permiten un acercamiento al momento previo y a las situaciones que propiciaron la decisión de “tomarse un terreno”. Es decir, es posible visibilizar

aquellas fronteras latentes y al mismo tiempo corpolugaridades de fuga presentes en ese lugar de decisión. Cabe señalar que utilizo el concepto de frontera bajo un abordaje psicosocial, así como lo ha propuesto Brah (2011) inspirándose en Gloria Anzaldúa.

Estas fronteras, tomaron forma en los relatos a partir de: a) las sujeciones a discursos de ilegalidad en torno a las tomas de tierra, b) el imaginario de no tener derechos por ser migrantes y c) los discursos de estigmatización y criminalización asociados a los campamentos y a las personas que viven allí. Puesto que estas fronteras se encuentran sistematizadas en la *línea de vida habitada/deshabitada*, no las abordo en este apartado. Sin embargo, comparto una cuarta frontera que constantemente estuvo presente en los relatos. Esta propició paradójicamente inseguridad y posibilidad de agenciamiento y estuvo asociada a la negativa inicial de los maridos para acompañar el proyecto de sus parejas¹⁰⁴. Esta negativa por parte de sus parejas, habría hecho visible una corpolugaridad de opresión machista en la que se habitaba dentro de la relación, pero en la que ya no se quería estar más, devino así un quiebre convertido en corpolugarización o agenciamiento que subvierte el *status quo* de aquella frontera. Esta subversión se ve potenciada en el encuentro con otras mujeres quienes habrían atravesado situaciones similares. Así, el momento activador, o momento político de subversión, se observa como búsqueda y construcción de un otro lugar el que va transformando el rumbo de sus vidas.

En los siguientes relatos abordamos esta situación y al mismo tiempo se deja entrever las tres fronteras enunciadas en un comienzo, las que son encarnadas por la figura de la pareja. Estas adoptarían una posición ventrílocua; reproduciendo los discursos de sujeción en la institución familiar. Por tanto, el momento de corpolugarización de las entrevistadas –y de las mujeres en esta posición–, habría no sólo contestado a los discursos machistas, sino que también habría tensionado las estructuras del patriarcado colonial materializadas en el Estado/Nación y sus instituciones.

¹⁰⁴ Es importante señalar que, no todas las familias del campamento han atravesado estas experiencias de “tensión matrimonial” al momento de tomar la decisión de migrar al campamento. En algunos casos fue una decisión familiar desde el primer momento, sobre todo en quienes esperaban concretar procesos de reunificación familiar. Esto ha sido descrito por María Margarita Echeverri, en una investigación sobre migración colombiana desplazada por violencia política, la que en algunos casos ha decidido asentarse en campamentos para poder traer al resto de su familia y, así, salvar sus vidas. Si bien en esta investigación no fue posible concretar entrevistas con familias colombianas desplazadas, si fue posible conocer sus experiencias dentro del campamento, las que coinciden con la investigación de Echeverri (2018).

Si por eso me vine acá, igual mi marido no quería, pero no podías entrar al baño tranquila [en la pensión], porque te tocaban cada cinco segundos. Entonces por eso dije, no. Yo no sabía lo que era un campamento (...). Cuando le dije a mi marido que vamos a vivir en un campamento, mi marido me dijo: “no, como se te ocurre, ahí no hay nada, no tienes acceso a nada, solo van a vivir los pobres” yo le dije: “pero nosotros somos pobres igual, no tenemos ni una pieza” (Jasmín, 40 años, Bolivia).

Cuando llegué a la casa, le dije a mi marido y a mi sobrino, que en ese tiempo vivía con nosotros: ¡nos han dado un terreno!, ¡verdad tía! me creyó “al tiro” mi sobrino. [Mi marido dijo:] “no, que cosa irse a vivir a los campamentos, viven puros ladrones, no hay ni agua” que esto que lo otro dijo mi marido, pero yo dije: “¡ah bueno, si tú no quieres ir a vivir, yo voy a ir igual!” (Rosa, 40 años, Bolivia).

En todos los relatos registrados, en los que se presenta esta situación, sus parejas deciden finalmente acompañarlas para construir en conjunto otros lugares de convivencia y de habitar; desafiando así, el patriarcado colonial y el machismo impregnado en las relaciones. Estando en el campamento, en algunos casos, se mejoró las relaciones de pareja y familiares mientras que, en otros, las relaciones solo cambiaron en tanto duró la construcción de la vivienda, una vez terminado este proceso, regresaron las mismas dinámicas. Esta situación provocó que algunas mujeres pudieran enfrentar y subvertir una nueva frontera para finalmente continuar sus vidas sin sus parejas iniciales. En este camino, fue fundamental el intercambio con otras mujeres quienes se posicionaron como un soporte en momentos de violencia machista.

De esta manera, como sugiere Anzaldúa (Anzaldúa, 1987, citado en Brah, 2011), las fronteras se van configurando como divisiones arbitrarias que son a la vez sociales, psíquicas y culturales y que lejos de ser simples abstracciones de una realidad son parte de una materialidad discursiva sustentada en relaciones de poder. Estas fronteras, de acuerdo con los relatos, producirían sujeciones a los discursos que educan nuestros cuerpos para la obediencia, sin embargo, en algún momento estas fronteras son permeadas por procesos de corpolugarización, los que logran contravenir aquellos mandatos en nuevos procesos de subjetivación.

Es interesante como estas subjetivaciones son fortalecidas en la relación con otras mujeres en aquellos *devenires-con* descritos por Haraway (2019) o las *cadénitas* enunciadas por Josefa. Éstas son tejidas en una dinámica muy similar a la enunciada por Pedone (2004a) en la metáfora de “las mujeres que jalan”. En el siguiente relato, Patita, ejemplifica nuevamente aquel “entre mujeres paisanas” y las corpolugaridades comunes que van configurando las *cadénitas* de saberes y cuidados desde el momento previo a la llegada al campamento.

Entonces nos fuimos al centro y estando en las “Monjitas” [Centro de apoyo a migrantes], bueno, así como entre mujeres, nos encontramos entre paisanos, ahí entre peruanos y toda la cuestión. Y una chica me dice: “ay su bebé casi se cae y yo le agarré”, y me empezó a hablar, a armar charla. Hasta que ella me dijo que vivía en un campamento. Yo te digo yo ni sabía qué era un campamento, ¿me entiende? Me dijo que ella vivía por María Elena para arriba. (...) Entonces yo... bueno le dije, bueno: “y qué es un campamento”, y le empecé a preguntar. Y me dijo: “oye y por qué no te vas a arrendar, o sea no te vas a buscar una casa ahí, un espacio, porque sé que ahorita se están tomando”. (...) Yo le dije a ella: “y qué se están tomando”. Y entonces le dije a mi marido: “mira escucha lo que me está contando la señora”. Entonces mi marido me dijo: “¡no! ¡qué estás loca, cómo vamos a ir a vivir a un campamento! (Patita, 25 años, Perú).

Las redes informales o *cadénitas*, en este caso, se activan en un espacio que concentra algunas instituciones de apoyo a migrantes y servicios como bolsas de trabajo. Esta fue la razón por la que Patita acudió allí. No fue necesario conocer previamente a las mujeres y paisanas que estaban en ese lugar para iniciar la construcción de *encadenamientos* a través de intercambios casuales. Como comentábamos previamente, no solamente existen lazos de parentesco en estas circulaciones de saberes y cuidados, sino que también existen (y además primarían) lazos contruidos entre mujeres por lugar de nacimiento, así como aquellas experiencias comunes de migración sudamericana.

Estas *cadénitas* también se tejerían por fuera de los centros institucionalizados que habitualmente reúnen a personas migrantes. Es decir, pueden emerger en cualquier momento, toda vez que operan como lazos de solidaridad “entre las tuyas” bajo el reconocimiento de códigos comunes, tal como lo describió previamente en su testimonio

Patricia Yupanqui Atanacia, actual dirigente de uno de los campamentos y quien llegó a este lugar en el proceso de *toma de tierras*.

Un día escuché lo de “las tomas”. Es que la gente hablaba cuando uno va a la feria, te dicen: “se están tomando unos terrenos” entonces yo digo: ¿dónde?. Y hay una amiga conocida que me dice: “arriba, yo también voy a agarrar un pedazo, hay una que está encargada y está repartiendo”. Entonces fuimos, pero no, decían que no, que ya no había, que estaba lleno; bueno, dije yo. Pasaron como uno o dos meses y en la feria de las pulgas, también lo mismo, una señora colombiana que estaba comprando una bebida con una empanada, le dice a la señora de la tienda: ¡oye vamos, porque hoy a las 4 van a hacer otra toma allá en “Los Arenales”, ¡del Registro Civil para arriba! y yo le digo: ¿Cómo dice señora, que va a haber una *toma*? –Claro, igual como lo han hecho acá arriba, allá también van a agarrar porque hay terrenos por allá– y yo dije: ¿y usted a qué hora va a ir? ¿puedo ir con usted? y me dice: ¡sí, a las 3 vamos a ir para allá!, ¡ya, le dije yo, entonces a las 3 bajo para ir juntas”. Y bajé po’, y nos vinimos juntas [Extracto de testimonio de Patricia Yupanqui Atanacia].

De manera similar, lo recuerdan Ricci y Ana Elsa, quienes también son invitadas por otras mujeres. En el caso de Ricci por medio de una amiga y en el caso de Ana Elsa por medio de una mujer que, sin conocerla, tendió lazos de amistad con ella.

Vivía cerca del supermercado Unimarc [a 15 minutos de la toma caminando], pagaba mucho en arriendo. Una amiga me cuenta y me invita. Andaba perdida y me di el valor para venirme (Ricci, 37 años, Perú).

Estaba ella haciendo su casa, armando su casa y le dije: “señora disculpe una preguntita, a quién se le puede pedir espacio para (...) convivir acá, yo necesito mi espacio”, le dije. Y me dijo: ¡no se pide aquí espacio, tienes que tomártelo y meterte y se acabó, aquí nadie es dueño de nada!, eso me dijo (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

En esta última parte, los diferentes microrrelatos han presentado experiencias de *encadenamientos* o *tramas* entre mujeres, fundamentales en los procesos diaspóricos. En

estas *cadena*s se observó un cierto magnetismo entre *corpologaridades comunes*; entre “las tuyas”. Se advierten así, aquellos *entre lugares* producidos por el “boca, oreja” que se materializan finalmente en la figura de “pies en los Arenales”, sistematizada en *la línea de vida habitada/deshabitada* del campamento. En estas también recorrimos los nudos: a) Antes de los Arenales, c) Arenas movedizas y d) Arenales en resistencias, los que podrán volver a revisarse como relatos complementarios y al mismo tiempo como soporte de este apartado.

5.3.2.2.2. Corpologaridades de la “diáspora amefricana”

Este apartado presentará una serie de relatos emergentes basados en la experiencia de diáspora de mujeres indígenas y afrodescendientes. Es importante señalar que este abordaje desborda los objetivos planteados inicialmente en esta investigación, la que buscaba explorar la experiencia de mujeres migrantes y pobladoras, habitantes de campamentos. Prontamente en terreno, el concepto “migrante” fue interpelado por las colaboradoras, aludiendo a que éste era excluyente. Algunas argumentaron que era preferible nombrarse sudamericanas, para encontrar una historia común. De cierta manera, lo interpreté como un posicionamiento identitario –aún cuando no se nombró directamente de aquella forma– asociado a la latencia de un malestar común, no siempre verbalizable, pero que corporalmente encarna una no pertenencia, un desplazamiento constante, no siempre por voluntad propia, y que al mismo tiempo advierte la necesidad de otro lugar; una historia común, empero con corpologaridades contingentes. Quizá, ese posicionamiento me hizo entender, lo que aquí intento presentar como corpologaridad diaspórica.

Ya encaminada la construcción de relatos, “lo sudamericano” como diferencia y corpologaridad común, comenzó a aparecer con mayor fuerza y al mismo tiempo, a exceder la noción “migrante” para reencauzarse hacia la noción de diáspora. Es decir, paulatinamente las trayectorias migratorias comenzaron a develar aquellas experiencias latentes asociadas a la diáspora o desplazamiento forzado bajo procesos históricos de colonialismo e imperialismo (Funami, 1998, citado en Hill Collins, 2012) o dispersión y búsqueda de un lugar u “hogar”, impulsada por la desterritorialización, la que es resistida a través de procesos de territorialidad y agenciamiento (corpologarizaciones). Esta última aclaración es importante pues así emergió de las narrativas, puesto que el concepto teórico

de diáspora fue un complemento que se acopla a los discursos, los intensifica, más no los modela bajo un *a priori*.

Patricia Hill Collins (2012), ha advertido al igual que Brah (2011) que la diáspora no debe ser vinculada a orígenes inamovibles o procesos normativos. La autora lo ejemplificó a través de la trayectoria diaspórica africana, la que según ella, no debería basarse en la evaluación de autenticidad de personas con ascendencia africana bajo una supuesta norma africana, sino más bien situar el análisis en los retos comunes de mujeres negras (Hill Collins, 2012).

Por otro lado, el concepto de diáspora también ha sido abordado desde perspectivas anticoloniales para sugerir la necesidad de interpretar las migraciones de pueblos indígenas hacia centros urbanos, así como la migración del pueblo mapuche, intensificada en la década de los años sesenta y que en la actualidad se encuentra mayoritariamente fuera del territorio invadido (Ancán, 1997, citado en Zapata, 2008). Investigaciones recientes sobre diáspora mapuche, enfatizan en las repercusiones de estos despojos en las trayectorias de mujeres mapuche (Rain et al., 2020), quienes a partir de estos desplazamientos han debido instalarse principalmente en trabajos de casa particular y sus particulares opresiones las que son analizadas en profundidad en su investigación. Este mismo trabajo, señaló que es fundamental el uso de la noción de diáspora para “reconocer los procesos históricos de despojo territorial y político, expropiación de tierras, empobrecimiento estructural desde el Estado chileno y afectaciones identitarias en hombres y mujeres del pueblo mapuche” (Rain et al., 2020, p. 349).

Esto también es referido por Antileo (2012), quien además observó que la noción de diáspora asume una perspectiva política que enfrenta al enfoque estatal y el uso naturalizado del término indígena urbano, el que deviene en multiculturalismo liberal, expresión actual del colonialismo. Es decir, según Alvarado Lincopi (2016), en sintonía con lo que previamente planteaban Brah (2011) y Hill Collins (2012), es importante problematizar la sedimentación de un *nosotros* de la diáspora, en tanto se reconoce una identificación colectiva que se piensa alejada de una homogeneidad cultural pues “cada proceso de identificación es histórico, atravesado no solo por las circunstancias del desplazamiento, sino por las construcciones culturales presentes en los espacios de radicación” (Alvarado Lincopi, 2016, p. 88).

Zapata (2008b) ha referido que la noción de diáspora ha sido también utilizada por Waskar Ari para visibilizar la historia de dominación aymara iniciada desde lo que el autor denomina “imperialismo Inca”¹⁰⁵, el que fue consolidado con la conquista española y las políticas de homogeneización de los estados nacionales (Ari, 2001, citado en Zapata, 2008). Esta situación que también implica a Chile, pues es importante recordar que la zona andina se extendía hasta parte de la zona norte del actual territorio chileno. Así de acuerdo a Díaz & Tapia (2013), las comunidades andinas entre el siglo XIX y XX debieron afrontar intensas transformaciones identitarias asociadas a la expropiación y distribución de sus territorios; pasando de la rotulación virreinal de “indios”, a la denominación “peruanos”, la que luego fue reemplazada por “chilenos” posterior a la Guerra del Pacífico (Gundermann, 2005, citado en Díaz & Tapia, 2013).

La sociedad aymara chilena fue uno de esos casos, subsumido en las acciones bélicas, económicas y estatales en el norte chileno; pero a diferencia de la tesis de la desintegración, no desaparecieron por la acción del Estado o la influencia de la cultura nacional. Como se diría hoy, se reinventaron y se mantuvieron más allá de las circunstancias históricas (Díaz & Tapia, 2013, p. 194).

De esta forma, se observan continuos movimientos asociados a la diáspora aymara, la que circula por distintos países, particularmente en la zona andina, por tanto, sus migraciones no sólo estarían dirigidas hacia un centro urbano de un país específico, sino hacia diversos centros, buscando un centro (*taypi/chuyma*), como se sugiere más adelante en los relatos. De esta forma, y recordando a Hill Collins (2012), no tendría mucho sentido hablar de la autenticidad de un origen, como por ejemplo un origen chileno aymara (en

¹⁰⁵ Es importante señalar, que el concepto “imperio Inca” fue puesto entre comillas, pues no todas las investigaciones históricas concuerdan con que este haya sido un imperio. Por ejemplo, la reconocida historiadora peruana María Rostworowski, habla de Estado Inca, advirtiendo que la denominación de imperio fue la denominación europea para un sistema político que no se comprendía. Este por ejemplo, contemplaba un sistema organizativo socioeconómico basado en la reciprocidad, en una sociedad en que se desconocía el dinero y la “que regulaba las prestaciones de servicio en diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes” (Rostworowski, 2005, p. 15).

tanto aymaras nacidos en Chile), pues estamos hablando de un pueblo no homogéneo y con dinámicas propias de desplazamiento, también de mestizaje y radicación. Sin embargo, es fundamental no olvidar su presencia histórica en el actual territorio chileno, así como lo han advertido Díaz & Tapia (2013).

Lo anterior, también ocurre con otros pueblos del actual norte del país, que, por ejemplo, cuentan con una tradición de pastoreo y trashumancia como el Pueblo Colla de las zonas cordilleranas de Atacama, el que se habría configurado a partir de procesos migratorios y de movilidad (Martínez, 1998, citado en Rodríguez Venegas & Duarte Hidalgo, 2018). Esto es interesante pues el concepto “colla” es relativamente reciente, tal como lo señalan las autoras, dado que comenzó a usarse en la segunda mitad del siglo XIX para nombrar a indígenas que transitaban las quebradas y el extremo meridional de la puna de Atacama del actual norte chileno, el noroeste argentino y el sur de Bolivia. Esta reapropiación del nombre “colla” habría emergido entonces, a partir de un proceso de diáspora que no cesa en la actualidad y que se actualiza constantemente. Actualmente los desplazamientos hacia zonas urbanas siguen siendo motivados, por ejemplo, por las consecuencias de la actividad extractiva minera (Rodríguez Venegas & Duarte Hidalgo, 2018). Así también lo han vivido otros grupos, como comunidades aymaras en Quillagua, las que están siendo afectadas por la crisis hídrica del Río Loa, a propósito de la extracción minera y las concesiones estatales (Rowlands, 2011) o como las comunidades atacameñas de la cultura Licanantay afectadas por la extracción de litio y sus implicancias en el Salar de Atacama (Gundermann & Göbel, 2018).

Los anteriores antecedentes me interpelan a sugerir una conexión entre el concepto de pueblos colonizados en diáspora (Zapata, 2008b) y la metáfora/figuración de “amefricanidad” de Lélia González (1988). Esta autora, enfatiza en la noción de “diáspora amefricana” y sus corpolugaridades, y así como interpreto de su propuesta, una posibilidad de articulación entre la diáspora negra e indígena. En este caso, para comprender los procesos de diáspora y asentamiento en campamentos.

Como sugiere la autora, la amefricanidad, implica una unidad específica, históricamente forjada en un territorio particular, pero de re-creación permanente (González, 1988), en un estar-siendo (Kusch, 1976) amefricano. Esta noción nos interpela a volver sobre “lo sudamericano” para difractarlo desde las alternativas y problematizaciones propuestas, por ejemplo, por autoras feministas antirracistas y

descoloniales desde Abya Yala. Asimismo, nos interroga respecto a las nociones de mestizaje, esta vez, bajo una óptica de descolonización (Rivera Cusicanqui, 2018; Segato, 2015).

Los relatos que presentaremos a continuación, en este subnudo, adquieren una forma diferente a los ya presentados pues no siguen la lógica de fragmentación en microrrelatos, bajo un énfasis de análisis discursivo de la colonialidad, sino que se configuran a través de relatos temáticos bajo una extensión mayor. Los presento de este modo para propiciar que el relato hable por sí mismo y mi rol sea mayoritariamente de facilitadora, aunque abierta a la interpelación. Creo que esta es una forma más pertinente para presentar estas narrativas en torno a la propuesta metodológica de corpolugaridades.

Partiremos con la presentación de relatos que abordan tensiones identitarias y procesos de diáspora indígena y luego continuaremos con relatos asociados a la diáspora afrodescendiente.

5.3.2.2.2.1. Corpolugaridades de la diáspora indígena

5.3.2.2.2.1.1. *Kawkits jutta? (De dónde vienes)*

Relato madre-hija

Madre: Mire, nosotros venimos de La Paz y somos descendientes de Paceños. Originarios del Aymara. Yo te entiendo, te comprendo todo alguna que otra palabra te la puedo traducir, yo lo entiendo (...). No lo hablo mucho, porque no lo he practicado. Siempre he estado en la Argentina, en el Paraguay, en el Perú, así, y ahora estoy aquí. Entonces no les enseñé [a mis hijas].

Hija: Como que eso [la lengua aymara] murió en mi abuela y ahí quedó. Ya no se enseñó al que seguía. Por eso nosotros, los nietos, no sabemos aymara.

Madre: Es nuestra responsabilidad. Debíamos enseñar eso, es necesario. Las culturas son hermosas. Hay que seguirlas.

Hija: [La lengua aymara] No sé... no le tomaba mucho en cuenta. No me llamaba la atención. Pero yo sí escuchaba a mi abuela cuando hablaba, porque ella sí hablaba bien. Pero lo que es a nosotros, nunca nos dijo: “tienen que aprender”. Como ella decía:

“ustedes están estudiando en una ciudad como que no tienen la necesidad de aprender”, nos decía. Y como que... cuando no te enseñan ahí va muriendo esa descendencia... de saber ese idioma. Porque aymara sabe la gente del norte, aymara y quechua. La gente de la selva, así, ahí saben guaraní. Así que nosotros no sabemos hablar eso, sabemos hablar solamente castellano, nada más. Pero eso de llamarnos la atención, ¡no casi! (risas). Solo en el colegio, pero, por obligación. (...) Ahora en la actualidad en Bolivia, en cada sector te enseñan. Por ejemplo, en el lado de “Yacuiba” del lado de donde venimos nosotras, al lado de la Argentina, es obligado que los niños de la escuela tienen que saber guaraní, porque existe gente indígena, los “Matacos”. Y ellos hablan guaraní [Madre: y por el lado del Beni, chimanes (t’simanes), chimanes son]. Y Así, por lo que el presidente hizo todas esas cosas, los niños por obligación llevan guaraní, aymara, quechua, francés e inglés. Cuando yo todavía estaba... cuando me gradué, no era obligación, solo llevábamos inglés, nada más, pero los demás idiomas no. Pero ahora ¡se les impone!, tienen que aprender ¡sí o sí!, a mi no me llamó la atención.

[¿Cómo se da esa relación, por ejemplo, de los pueblos indígenas de Bolivia y quienes no se consideran indígenas? ¿existe allí alguna discriminación?]

Hija: No...

Madre: ¡Existe!, se dice... se ve, en la forma en que se comportan, en... la relación, no es que sean racistas, pero hay esto de la “chota chola”, mujeres [que van] de vestido y abajo de pollera, entonces se les dice: “chota chola...”

Hija: Una mujer que cambia ¡radicalmente!,

Madre: No tiene una condición igual que nosotros. “Está de vestido y es de vestido”; ella [“chota chola”] tiene dos conceptos. Sí o sí, no se puede negar que habla aymara, que puede traducir y que puede ayudar a otra persona.

Hija: En el sentido en que no se ve tan malo, es que la diferencia que tenemos de aquí y allá, es que en Bolivia lo de la cultura uno no tiene vergüenza, se enorgullece más bien, por eso es plurinacional porque hay ¡muchas culturas! ¡demasiadas!, hay tarijeños, paceños, cambas, guaraní, es que ¡hay hartos! chiquitaníes... En cambio, acá [Antofagasta, Chile] lo que tú ves... y ahora lo que veo en mi hijito, que está estudiando acá, yo veo acá la gente como que no le da tanta importancia. Por ejemplo, he visto sus

mapuche, no le dan tanta importancia. A sus “huasitos” [traje típico del centro-sur del país con origen colonial] a lo mucho, que he visto que les enorgullece, pero a los otros no. En cambio, en Bolivia, en esa parte, no es así. Como hay muchas, muchas culturas, entonces a la gente no le da vergüenza. Lo único que choca y que es feo verdaderamente decir: “el cambia” y el “colla”. Es decir, cuando la gente no sabe que decir “colla” es decir boliviano, no sé si está en aymara o en quechua, pero como que tienen esa rivalidad, en decir, que los del norte son “collas” y los del sur, este, son “cambas...”

Madre: “Cambas” se le refiere flojo y el “colla” trabajador, porque el “colla” puede tener debajo de la cama la platita. En cambio, el “camba”, agarra una “jatata” (palmera) y cuelga una hamaca y duerme todo el día. Basta que tenga pa’ la comida y ahí está.

Hija: Lo otro es el color que, al lado sur, este... que es de Bolivia, son así casi igual que ustedes, blancos, ojos de color, [Madre: son más chocos (rubios)] supuestamente las mujeres más bonitas de Bolivia están ahí. Se distinguen por eso, por el color de la piel. La mayoría del lado norte son morenitos, claro que en la ciudad no son así, pero la mayoría de las personas son así. [¿Y existe discriminación por eso?] Sí, esa discriminación [es sobre] los “collas...” que es algo feo, ¡lo dicen de una manera fea!, por insultarte...

Madre: ...pero en aymara, colla significa ser boliviano. ¿De dónde vienes?; ¿Quién eres? Le voy a decir: “Kawkits jutta?, kauwki markatsa jutta? Jumaxa khistitasa?”¹⁰⁶ entonces te está diciendo “¿de dónde vienes? ¿en dónde vives? (De qué pueblo vienes) ¿Quién eres?”. Y cuando responde dice: “Qulla suyu markankiritwa” entonces dice “soy boliviano, vengo de allá de la paz”.

[Ahí estaba la palabra colla] sí, Colla suyu. O sea, “vengo de la Paz”. “Vos, de dónde has venido, yo vine de la paz”. Marca de dónde, o de qué terreno has venido; Sí, de Antofagasta he venido, así este... Copiapó, por ejemplo.

¹⁰⁶ Lamentablemente, el no saber el idioma aymara, me llevó a hacer un registro en base al sonido, o más bien como lo escuché. Posteriormente, intenté asociar el sonido de las frases a palabras y frases escritas, basándome en diccionarios aymara y frases registradas por el Instituto de Estudios Andinos de Isluga, Universidad Arturo Prat, Chile, frases populares en blogspot de Javier Latario, talleres de lecto escritura aymara (Ari, 2012), y diccionario Bilingüe Aymara-Castellano de Felix Layme Pairumani (2010).

Hija: Es como que vos vas allá –no toda la gente es amable– pero no va a faltar alguien que te vea y te diga así, como tú eres toda blanca y flaquita: “¡ay! de dónde será esta “imilla” (niña) te puede decir.

Madre: “No importa de qué nación vengas, ni de dónde seas puedes respirar igual que todos... días mejores”

Hija: Si mi mamá, supiera leer, ya se habría comido toda una biblioteca. Ella como no ha podido, no ve... pero una por la otra, nos complementamos (...) mi hijo de hecho es igual que ella, él es más hijo de ella que de mí. [Una vez, en una fiesta del trabajo] le dicen: tú que vas a hacer –¡ay no sé... cantar no sé, bailar no sé, ¡poesía! dice– Ay que diga una poesía, ¡todos callados para escuchar!

[¿Se acuerda de la poesía?]

Madre: O sea, yo, la saco al momento [hija: ¡Se la inventó! (risas)] Mira... se refiere al amor, a las hojas caídas. “Cada hoja que cae, es porque ya su tiempo ha pasado y cada hoja lleva un recuerdo y cada vez que brota una hoja de un árbol, y empieza a florecer, el amor florece y nunca te olvidas del primer amor, y en esa parte entra un recuerdo mío. Por qué dije esto, porque una vez amé y pensé que nunca más volvería a amar y ese libro abría, y las hojas del árbol caían y en cada hoja que caía, yo pensé que armaba un libro, pero el amor es tan intenso que siempre se va a quedar con una semillita y ese decir, escribir, tu nombre, es recordar que sí existes, que sí crees en el amor y en la esperanza...”

Josefa y Bartolina

La conversación que nos comparte Josefa y Bartolina, como madre-hija –dos generaciones– de origen aymara, que actualmente viven en campamentos, es un relato interesante asociado a la diáspora aymara, la importancia de la noción de territorio (y sus tensiones y reconfiguraciones) en la lengua y expresiones identitarias aymara y la producción de corpolugaridades. Asimismo, advierte de las tensiones referidas a la pérdida de la lengua y con ello, el desdibujamiento de la cultura e identidad aymara. Al escuchar a Josefa, articular algunas frases en esa lengua, sentí incomodidad y rabia por no poder entenderla o por no saber algunas frases para continuar la conversación. Asimismo, recordé todas las otras lenguas negadas y que aún resisten en sus distintas

manifestaciones y que han sido violentadas a través de la homogeneización y “normalización” lingüística del castellano.

En lecturas posteriores, pude retomar esta incomodidad, la que otros autores la han asociado a la opresión lingüística y colonial presente en el género de la entrevista (Falconi, 2012b), un instrumento que es escrito y que violenta el sentido de la oralidad, así como ocurrió con Josefa y mi dificultad de traducción del texto y la eventual relación de poder puesta en este ejercicio. De acuerdo a esta línea analítica, la entrevista estaría marcada por una violencia impositiva presente en la verticalidad intersubjetiva marcada por la lengua, e inaugurada por los encuentros coloniales de los conquistadores (y posteriormente criollos mestizos) y su privilegio invisible frente a una lengua herida que ha debido de sobrevivir históricamente (Falconi, 2012a). Siguiendo a Falconi (2012a) en estos escenarios se reactualizan las vulnerabilidades que habitan en la herida colonial. Asimismo, las posibles agencias de aquellas corpolugaridades negadas o instrumentalizadas. Cuando Josefa habló en aymara, su corporalidad cambió, no sólo habló su lengua. Más allá de idealizar esta situación de la conversación –pues en este caso creo fue una conversación más que una entrevista donde me dispuse a escuchar, consciente de las asimetrías– es posible describir la manera en que una copolugarización se activa; Josefa se reapropió de la herida marcada en la lengua y generosamente quiso compartir un saber con otra persona que la escuchaba y que no fue a hablar con ella por ser aymara. Lo aymara devino en esa posibilidad de escucha, y en esta, la responsabilidad política de la escritura.

Josefa enfrentó el silenciamiento en la conversación. Por otro lado, su hija, acudió al silencio por algunos minutos frente a una pregunta aparentemente inofensiva, relacionada con la pertenencia indígena, pero que activaría aquella herida colonial problematizada por Falconi (2012a). Es en ese silencio, cuando su madre toma la palabra y enfrenta mi pregunta, quizá resarcido aquello que en un primer momento de la conversación identificó como su “mea culpa” por descuidar la enseñanza del aymara, y quizá más que eso, por no haber hecho visibles las opresiones de aquella herida. Hubo aquí una corpolugarización de lo colectivo, a través de la cual Josefa logra retomar la palabra para deshilar e hilar otro relato.

Bartolina, en tanto, nos invitó a problematizar si es suficiente “imponer” una lengua para aprehenderla aún cuando reconoce que el no hablarla significó una pérdida, y lo

asocia con la muerte de su abuela. Ella habría decidido no enseñarles su lengua materna como táctica de sobrevivencia frente a espacios urbanos de la ciudad. De todas formas, Bartolina durante la conversación usó algunas palabras en aymara, por lo que podríamos decir que su abuela aún vive en las palabras de la contra-cotidianidad, solo es cosa de escucharla.

Las diversas palabras y códigos de aquellas lenguas que se han buscado silenciar desde la invasión colonial, de alguna manera nos habitan y resisten al olvido del tiempo/espacio, asimismo, se actualizan en los procesos dialógicos tal como ha advertido Rosaleen Howard (2007) en sus investigaciones sobre los aspectos sociopsicológicos del aprendizaje de una segunda lengua.

(...) una comunicación que traspase las fronteras lingüísticas no implica necesariamente “aprender la otra lengua” en términos estrictos. Significa más bien desarrollar expedientes que resuelvan el problema de comunicación en la situación inmediata (...) En la práctica comunicativa, “se buscan códigos” en la interfaz. A raíz de estas estrategias surgen múltiples formas de mezcla lingüística en las sociedades andinas y los diversos grados de bilingüismo (Howard, 2007, p. 96)

La lengua entonces, también sugeriría una forma de ser y estar en el mundo, sustentada en palabras –y más allá de ellas y su uso estricto–, y también en las prácticas relacionales que la hacen carne. Así encontramos, formas en que el cuerpo comunica la palabra, la resguarda del olvido y la disputa¹⁰⁷.

Por otro lado, y en el contexto del dinamismo de la lengua, es necesario también mencionar lo que han planteado algunas autoras de feminismo comunitario en torno al aprendizaje del aymara y el quechua, quienes enfatizan en la riqueza simbólica de éstos, pero nos invitan a repensar su “pureza”, es decir, considerar los usos coloniales de ésta a

¹⁰⁷ Una “palabra corporal”, llamémosla así por su conexión con el cuerpo y la subjetividad, que me llamó mucho la atención cuando estuve en una corta estancia en Brasil, es la palabra Cafuné, la que remite principalmente a una expresión de cariño asociada al acto de acariciar la cabeza. Su etimología es incierta, aunque se asocia a un origen africano y la práctica de “hacerse catar” (despiojar) la que también habría sido usada, según algunos análisis, como práctica erótica en la intimidad de las casonas entre la señora y su mucama favorita o “cariño robado al trabajo esclavo” (Figari, 2009). No obstante, su significado permanece en disputa y resiste corporalmente al espacio/tiempo.

partir de la introducción de concepciones patriarcales traducidos en estas lenguas, las que se van colonizando o potenciando a través del “entronque patriarcal” para facilitar la dominación (Mujeres creando comunidad, 2011, en Falconi, 2011).

Por otro lado, la intervención de Bartolina también interpela respecto del racismo que ha experimentado y observado en distintos espacios geográficos, tanto en Chile como en Bolivia. Bartolina, actualmente con un hijo nacido en Chile, participe del sistema educativo, se impresiona por el “blanqueamiento cultural” y casi nulo reconocimiento y respeto de pueblos indígenas, identificándolo principalmente como “un país de blancos”. De hecho, en un momento interpela mi cuerpo –¿aparentemente?– “blanco”, me dice: “como tú eres toda blanca y flaquita”.

En el espacio de conversación probablemente habito una aparente corpulugaridad blanca, que por cierto me incomoda e interroga; ¿soy “blanca” efectivamente? ¿tiene que ver con el color de piel? ¿dónde habito y no habito este lugar/privilegio? ¿dónde mi cuerpo se vuelve paisaje no-blanco racializado? Logro comprender el contexto de la interpelación de Bartolina, probablemente percibida como interpelación sólo por mí, pues ella únicamente describía una situación, pero teniendo de referencia una corporalidad racializada y la herida latente, sin suturar, referida previamente. Su comentario me moviliza a preguntar por el sentido, en ese contexto, de las preguntas enunciadas por su madre. ¿De dónde vienes? así partió hablando Josefa. ¿De dónde vienes? es el inicio de una conversación, que busca un centro *taypi/chuyma*. Para mí una interpelación que tiene que ver con el ser asociado al lugar y su respuesta o respuestas, se transforman entonces en una posibilidad de fisura; de repensarnos y repensar las categorías de mestizaje.

El participar de espacios universitarios en Chile, bajo un sistema elitista y clasista (esa fue una primera lectura del lugar) anclado a profundas matrices racistas, me ha permitido experimentar la no-blancura. Asimismo, mi paso por Europa ha convertido mi cuerpo, en un cuerpo racializado por mi tono de piel o “simplemente” por mi tono de voz. No obstante, en Chile probablemente el paisaje cambia pues en la mayoría de los lugares sigo teniendo privilegios por contar con una carrera universitaria y participar de espacios académicos, aunque estos también son productores de espacios de racialización.

Precisamente la noción de corpulugaridades (chuymáticas) permite reconocer estos entre lugares en torno a nuestro cuerpo y el espacio, sus privilegios y desplazamientos,

en constante reelaboración y agenciamiento. Al mismo tiempo, activa una posibilidad de reconfiguración del mestizaje, ya no como blanqueamiento, sino como una oportunidad de descolonización¹⁰⁸ (Rivera Cusicanqui, 2018), o en otras palabras, de deconstrucción de un mestizaje etnocida, donde el cuerpo mestizo se convierte en una carta de navegación a contracorriente; un paisaje histórico de tonos de no blancura sobre la base de una experiencia colonial (Segato, 2015).

Las preguntas de Josefa interpelan respecto de nuestros lugares de enunciación, ella nos enseña sobre el lugar de habla, aquel tan importante en investigaciones situadas. Asimismo comparte la complejidad de la filosofía y geografía andina, en que se marca el Kawki o ¿dónde? o la espacialización de los acontecimientos temporales (Aedo, 2008), “el presente y el pasado componen una unidad situada delante del actor, la cual es de cierta forma visible por el hecho de ocupar un lugar alcanzable por la “mirada” del sujeto” (Aedo, 2008, p. 122). ¿De dónde vienes? –respondo, de una corpolugaridad oximorónica, reconocida en su no-blancura– ¿en dónde vives? ¿de qué pueblo vienes? –de un pueblo sobreviviente en el campo, ahora vivo en la ciudad– ¿Quién eres? –una corpolugaridad monstruosa, impura, imperfecta... me lo apropio, a veces privilegiada, a veces racializada por eso, antirracista, anticolonial, antipatriarcal–. Estas nociones, dialogan con la propuesta política de autodenominación “champurria”¹⁰⁹ –palabra retomada de la machi Adriana Pinda Pichun– usada por colectivo mapuche feminista Rangiñtulewfü (Entre ríos), quienes también posicionan el “entre” como un modo de nacer a partir de las fracturas, de la intersección de choques identitarios (Rangiñtulewfü, 2018) quizá también con un mestizaje de *bajo pueblo* (Salazar, 1992) y sus desarraigos.

¹⁰⁸ Esto se ha comentado en apartados previos, pero es importante enfatizar que en este trabajo cuando se hace referencia al mestizaje, se le sitúa en los debates desarrollados por Silvia Rivera Cusicanqui y Rita Segato, quienes subvierten la comprensión tradicional de éste tendiente a legitimar una subjetividad blanco-mestiza, y en contraposición, proponen la problematización del mestizaje en tanto giro, escucha y posicionamiento de una subjetividad india o de no blancura, bajo un compromiso con personas racializadas. Teorizaciones similares, también pueden advertirse en las propuestas de la poeta mapuche Adriana Pinda y las acciones del colectivo mapuche feminista Rangiñtulewfü (Entre ríos). Esta manera de resituar el mestizaje, habilitaría la construcción de puentes con posicionamientos antirracistas, los que generan una crítica radical a la comprensión del mestizaje en términos coloniales tradicionales. Este nudo, se articula a partir de interpelaciones constantes, que por un lado han activado la visibilización y problematización de mis privilegios pero por sobre todo a partir de aquí, la visibilización de los no privilegios de mujeres que la mayor parte de sus vidas han sido racializadas y excluidas. Es decir, develar la matriz moderno colonial racista de género y también sus subversiones.

¹⁰⁹ Esta noción de mixtura se acerca a los trabajos desarrollados por Silvia Rivera Cusicanqui y su propuesta de lo *Ch'ixi*, abigarrado.

Lo profano de estos entre lugares, o *corpoulugaridades oximorónicas*, de alguna manera está presente igualmente en la figura de la “chota chola” descrita por Josefa para describir un tipo de discriminación hacia mujeres que “tienen dos conceptos”. Es decir, advierte de los procesos de mestizaje, en su sentido tradicional [blanqueamiento] donde “lo cholo” estaría más cercano de lo indígena y “lo mestizo” más cercano de lo español, en una lógica discursiva que reproduce criterios coloniales de estratificación social (Albó, Greaves & Sandóval, 1983, citado en Rivera Cusicanqui, 2010). Según Rivera Cusicanqui (2010e) esta configuración de estereotipos raciales, dirigidos hacia mujeres, se materializarían en los términos despectivos de “chota o birlocha”, donde las mujeres a diferencia de los hombres, serían doblemente discriminadas, es decir, no sólo por el mundo *q’ara*¹¹⁰ sino “tanto por la mujer oligarca como por la chola orgullosa que siente como una degradación el adoptar el “vestido” o vestimenta femenina “criolla-q’ara” (Rivera Cusicanqui, 2010e, p. 79).

A diferencia de lo anterior, en la actualidad “la chota chola” desde el punto de vista de Bartolina, no tendría una connotación tan negativa pues predominaría el orgullo más que la vergüenza, a diferencia de antaño y en contraposición a Chile, donde sí existirían relaciones racistas o estarían mucho más marcadas de acuerdo con la estratificación social y violencia racista en instituciones.

El siguiente, y último relato de este subcapítulo, sigue ampliando la discusión referida a tensiones identitarias en un orden colonial y patriarcal. El relato es de Patita y recoge memorias de su infancia y la relación con su abuela. Lugares que se van interconectando y que en la actualidad reaparecen a propósito del habitar en un campamento sobre la base de una trayectoria diaspórica.

5.3.2.2.2.1.2. La pollera de mi abuela

Un día le conté a mi papá que mi padrastro me quiso pegar, porque no le hice caso porque me dijo: ¡barre!, –yo dije a los 6 años, ¡nadie barre!, ¡nadie! –¡barre bien!– entonces le miré y le dije: “barre tú” y me fui–. Y mi padrastro me siguió... queriendo pegar y todo. Y mi mamá lo único que dijo: “por qué no hiciste caso”. Entonces fue

¹¹⁰ Q’ara: Sin vegetación, pelado. Fig. Nombre que se da a los criollos y mestizos. Fuente: Glosario del libro “Un mundo ch’ixi es posible”. Ensayos de un presente en crisis. Silvia Rivera Cusicanqui (2018).

cuando yo me fui a la casa de mi papá (...). Yo le conté a mi papá lo que había hecho mi padrastro y (...) para ese entonces mi abuelo, por parte de papá, había llegado a Nautas, y mi abuelo me dijo: “vámonos a Huaras” (Huaras se ubica de Lima a 8 horas por tierra), y yo le miré y le dije: “vámonos”, como si yo le hubiese pedido permiso a alguien, pero le dije: ¡vámonos!

[Yo soñaba con mi abuelita] tanto eran mis ganas de conocerla que me la imaginaba, solamente me la imaginaba porque en ese tiempo no había cámaras fotográficas, ni los celulares, nada. Entonces... nos fuimos cuando llegaron las vacaciones esa temporada. Cuando llegamos vi a una mujer parada en la puerta y dije: ¡ella es mi abuelita!, algo me decía que ella era, pero nadie me había dicho que ella era, yo dije: “ella es mi abuelita”, yo me la imaginaba igualita a mi... Y entonces qué pasa que yo... quedé muy impactada con mi abuelita, quedé muy emocionada.

Pero cuál fue como... el choque que yo tuve... fue porque mi abuela no hablaba castellano. Mi abuelita hablaba quechua. Entonces hablaba muy poco castellano, como que te decía ¡levántate! en castellano, pero lo demás hablaba todo en quechua. (...) ¡mira yo conocí a mi abuela y me enamoré de mi abuela!, me enamoré de su forma de ser (...) yo le miré y le dije: “no, yo no voy a regresar”, y todos me miraron y me dijeron: “no po’ si tú no tienes por qué decir eso, esa decisión la toma tu papá”, yo le dije: “yo no voy a regresar”. (...) Y ubicaron a mi papá, él trabaja en un hospital es enfermero, y mi papá dijo: “bueno” que, si quería yo quedarme que me quedara, que él iba a mandar a una de mis tías allá a buscar los papeles del colegio y todo eso para que me matricularan acá.

Aprendí (quechua), me lo propuse estando allá. Cumplí los 7 años, después de cumplir los 7 años como que yo siempre necesitaba alguien que me dijera lo que me había dicho mi abuela. Y dije: “no, yo tengo que aprender a hablar quechua”. Y empecé a preguntar a mi abuela: “cómo se dice puerta en quechua”, esto, “cómo se dice lo otro”, esto. Entonces yo iba juntando. Y aparte ¿por qué me interesó hablar más quechua?, fue porque mis tías chismoseaban en quechua, y yo decía: “pero qué están hablando, yo quiero saber qué están hablando”, y me lo propuse tanto hablar quechua, que en medio año me lo aprendí. Hablaba como si estuviera hablando así, normal hablaba. Y qué pasa que... perdí eso cuando yo ya llegué otra vez a la selva. Porque yo regresé a los 14 años [y luego me fui al colegio y a la universidad].

Entre compatriotas existe mucho... el racismo... eso es muy triste. (...) Yo he sufrido “*bullying*” en la selva por yo haber vivido en la sierra, ¿ya? (...) cuando tú vas a la selva y dices: “mira yo vivía en la sierra” y te dicen: ¡ah! ¿y usabas polleras? Y mira que yo cuando tuve como 8 años veía a las niñas que se vestían con sus polleritas, con sus sombreritos, y me parecía ¡tan bonito!, y hasta que un día le dije a mi abuelita: “y por qué no me compras una igual”. Y mi abuelita gastó sus ahorros para comprarme una pollera.

Mi abuela usaba pollera. Y a veces sabes qué siento, que yo me porté mal con mi abuela, porque a veces... ahora me doy cuenta... que he sido muy egoísta con mi abuela, porque incluso yo he llegado a avergonzarme de mi abuela, por el hecho porque... porque la mayoría de los apoderados del colegio donde yo estudiaba... iban con los papás bien vestidos, las mamás con sus vestiditos y todo eso. (...) Pero mi abuela era la única... la única mamá que iba vestida con su pollera, ¿me entiendes? (...) mi abuela usaba su sombrerito, sus dos trencitas, usaba su blusita, y usaba adentro una pollera así, y encima un faldón, un faldón de un solo color que combinaba con los zapatos y la blusa. Pero qué pasa que a veces uno... uno no se da cuenta en el momento, pero cuando va pasando el tiempo uno va dándose cuenta y dice: “pero por qué uno hizo eso, si es algo natural, es simplemente su cultura de ella”. Pero en ese entonces yo no pensaba así; yo, mis amigos. Me acuerdo que un compañero, un tal Alberto me había dicho (...) “no po’ si tu abuela es este...” qué me dijo... que mi abuela era “indiecita”, me dijo así. Yo en ese entonces no decía na’ y me reía junto con los demás, ¿ya?

Pero cuando un día (...) llegó al colegio y me dijo: “sabes que...” les dijo a mis demás compañeros: “que mi abuelo era un pobre”, porque mi abuelo se dedicaba a cultivar. (...) Y entonces qué pasa que cuando le dijo eso a mis amigos, mis amigos empezaron a reírse, a burlarse. ¡Te juro que me dio tanta indignación!, que le agarré y me olvidé que era mujer, y me levanté las faldas del uniforme, lo remangué, los hice como short, y le revolqué, ¡me lo revolqué! Y no se pasaba mi cólera que agarré el bastón y le tiré en la espalda (...).

Nunca contaba a mis abuelos de lo que había pasado, y bueno. (...) Llegaron a la casa a reclamar: ¡que yo le había pegado! Sí, yo salí y les dije: ¡sí, yo le pegué, pero que les cuente por qué les pegué...! (...) y él se puso a llorar y dijo: “sí, disculpe señor, yo no sabía que usted era el dueño de esas tierras, pero yo lo dije en broma y mis amigos se

burlaron de ella, porque yo dije que sus abuelos eran indios”, y la mamá le agarró a cachetadas.

Y entonces eso fue. Pero sabes que pienso que sí, existe mucha cuestión esa de por el hablar quechua, por simplemente usar una pollera o un sombrero, existe mucho la discriminación.

[Acá en Chile tú has sentido... porque tú hablabas de racismo recién, ¿has sentido racismo acá en Chile?]

La verdad sí... por ser... y por vivir en campamento. [Por ejemplo, al ofrecer las galletas que preparo y vendo a mi jefa] Ella me dijo: “eh... sí [compraré], porque yo te conozco, sé que te vas a lavar las manos para hacer eso...”. Yo le dije: “sí, porque... ¡vivir en campamento no significa no lavarse las manos!”. (...) Mira en mi caso, por ejemplo, yo trato de... demostrar que por vivir en un campamento [no tenemos que] humillarnos ante las demás personas, ¡no!, o sea, si alguien me dice: “ah tú vives en un campamento”. Yo: “sí, vivo en un campamento” (...) [y les digo, al contrario de lo que piensas] ¡no existe mucha delincuencia, y en mi campamento estamos haciendo esto y esto!

Patita

Patita, vuelve sobre la tensión neocolonial impregnada en las corpolugaridades de procedencia capturadas esta vez desde la mirada neocolonial. Devela también en su relato experiencias de racialización en diferentes partes de Perú, asociadas a lo “indio”, “proveniente de la selva o de la sierra” y en Chile, asociado a su trayectoria migratoria y por vivir en un campamento.

Patita cuenta con estudios universitarios y su piel no es morena, lo que eventualmente podría proveer ciertos privilegios, sin embargo, el paisaje del que forma parte prefigura una corpolugaridad estigmatizada, con la que convive. No obstante, la enfrenta, y así lo ha hecho desde pequeña, desde que defendió a su abuela y abuelo cuando les llamaron “pobres por cultivar la tierra”, hasta cuando la llamaron “no-limpia” por vivir en un campamento. En su relato vuelve a aparecer la “chola” o la “señora de pollera”, así como se presentó previamente y como también aparece en otras conversaciones. En su caso, es su abuelita quien luce orgullosa sus atuendos en la ciudad. Quizá esta impronta

transmitida a su nieta propició que ella no se sintiera ofendida cuando le llamaron india, pero sí cuando le llamaron pobre. Cabe señalar que la pollera y el sombrero, en algún momento representaron status e integración al mundo social y mercantil pero que con el tiempo se fueron convirtiendo en símbolo de discriminación y exclusión (Rivera Cusicanqui, 2014). Así por ejemplo, en los mercados de Perú, cuando la policía municipal deseaba ofender a las mujeres, jalaba de aquellas ropas que las identificaban como mestizas, es decir el sombrero y el mantón, siendo éste un gesto de poder para reclasificarlas como indias (De la Cadena, 2014). Patita volvió a la selva a los 14 años, si bien no usa pollera y ya casi olvidó por completo el quechua, su corazón está con su abuela y su forma de concebir el mundo. Aún estando en Antofagasta, Chile, la recuerda con cariño y respeto, su abuela está presente en la manera de habitar el espacio de campamento, y también, de subvertir la mirada colonial, ahora impregnada en la racialización de mujeres migrantes que viven en campamentos.

Así como antaño, el migrar a la ciudad implicaría una nueva forma de mestizaje, esta vez la “sociedad receptora” se convierte en policía y jala de sus ropas para hacer aparecer la india, pero Patita, conoce esos discursos ya que los ha experimentado desde pequeña y lejos de sentirse doblegada, se apropia de ese lugar de la no-blancura, de lo no-pulcro, ahora encarnado en el campamento. Patita, responde, no calla. Quien calla es la sociedad chilena, quien reprime y repudia “lo indio”, lo esencializa a la vez que intenta borrar todo vestigio de “lo hediento” bajo una máscara que ha sobrevalorado por mucho tiempo la pulcritud (Kusch, 1976). Ésta es convertida en el escudo de aquello que no queremos ver; pulcritud transformada en derechos que siguen invisibilizando y condenando otras formas de existir, a la vez que cobijan una nueva colonialidad o más bien la actualizan. Sin embargo, desde el mismo paisaje racializado de campamentos, la migrante (diaspórica) devela “lo indio” como resistencia, lo difracta y produce contratecnologías coloniales o pedagogía antirracista. Esta deviene en los procesos de territorialidad y producción de contrasentido subversivo que combate la estigmatización neocolonial.

Los relatos, más allá de la idealización de una esencia o romantización de lo indígena, advierten de la multiplicidad de corpolugaridades tejidas en una visión colectiva, compartida, incluso aún sin conocerse, pero articulada en un mismo espacio diaspórico (campamento).

El lugar del campamento implicaría un reconectarse con un lugar de subalternización y resistencia histórica. El campamento se convierte en alegoría de la alteridad colonizada, aquella que produce a quienes no viven en él y que esencializa a quienes allí habitan. No obstante, como lugar de diáspora, articula una identidad política, asociada a la reivindicación de vivir en campamentos; un paisaje de resistencia frente al “paisaje de la nación”.

5.3.2.2.2.2. Corpolugaridades de la diáspora afrodescendiente

5.3.2.2.2.2.1. Negra, ¡ese es mi color!

Siempre me dicen “hola morenaza” [lo siento] como halago. Me dicen morena... [me gusta] porque ¡sí! realmente es el color de piel de nosotras. (...) sí hay gente que dice... “los negros, negros, negros, los negros”. Yo soy de las personas que no me ofendo. A menos que sea una palabra mala, ofensiva, que... me digan negra y otra palabra ofensiva, ya me ofendo. Pero si me dicen “negra”, ¡oye negra!, ¡no!, porque realmente ese es mi color. Entonces no me ofendo, o sea no... Negro es mi color, o moreno.

(...) Cuando mi hija estaba en el colegio, se hizo un concurso, un desfile... y ese desfile yo lo gané, y las otras decían: “oh, sí, siempre las colombianas ganan, que siempre desde Colombia que tienen cuerpo...”. (...) Igual cuando voy con mis crespos sueltos, ellas me miran y me dicen: “mira, que tú eres muy bonita, en cambio nosotras tenemos el pelo así o asá”. (...) Siempre dicen que las colombianas resaltan, por el cuerpo, por la estatura, por el físico, por el cabello.

Lo que pasa es que nosotras tenemos otra forma de ser, como las de Brasil, las de Venezuela, o sea, todas somos diferentes, pero, así como hay de cuerpo atlético, también hay gorditas, hay bajitas, altas, igual que acá. Sino que hay unas que se arreglan y otras ¡no! que queremos vivir así no más, como yo, a lo natural. Y a veces yo veo que se sienten como acomplejadas. Ahora fuimos con mi esposo... donde siempre invita un amigo. Entonces los esposos tenían sus mujeres, pero me miraban siempre, ¡me miraban! yo era la única mujer morenita que había, y mi hija... Entonces me miraban siempre.

[Una vez alguien sí fue ofensivo] pero no me pasó con... una persona, así como dirigente o con un vecino de por aquí, sino que me pasó con un fotógrafo que vino aquí a la toma (campamento). (...) Entonces, yo estaba arriba, con mi cuñada. Mi cuñada estaba

viviendo aquí y yo tenía el bebé así en la mano y estaba ahí en la escalera. Y pasa un señor sacando y sacando fotos y cuando yo saco la cabeza a mirar me dice: “Hola, que linda eres...” me comenzó a hablar y todo. [Al salir a la calle con mi cuñada] se me va encima así, y me abraza, y me da besos aquí [mejilla]. Mi cuñada quedó como ¡ay!, ¿quién es él? Me dio besos, me dijo que yo era muy linda, me tomó fotos... y yo no le dije nada, sino que yo quedé como impactada, quedé como... ¡uh! ¿Qué pasa?”. (...) Cuando uno está recién llegado no conoce las costumbres de acá, ni las formas de saludar, ni las formas de ser de las personas por acá... por ejemplo, las frases, las palabras, muchas cosas que le dicen a uno, muchas veces no las conoce, pero con el pasar del tiempo uno ya va conociendo.

(...) las mujeres siempre dicen cosas feas, siempre ofenden... bueno, a mí no me han llegado así a ofender, ofender, pero sí una escucha. A mi prima... sí le pasa mucho... es más, hace 8 días una señora la ofendió horrible... O sea, me dice que ella se bajó de la micro (bus), y venía caminando normal, y comenzó [la señora]: “esas colombianas”, ya te imaginas... ya, con palabras ofensivas, no con frases, si no con palabras ofensivas. Entonces ella siguió su calle... ¡no! yo no.

(...) Entonces son cosas que... a veces uno se viste bien y uno va pensando en el camino: “¡uy!, ahora qué dirán...” o “con qué me irán a salir ahora en la calle” (...) hay veces que la gente dice buenas cosas de uno y hay gente que dice cosas malas. Por ejemplo, en el colegio de [mi hija] le dicen: “tu mamá es muy guapa”. (...) Entonces, hay cosas buenas y cosas malas. Igual los hombres... que colombiana, que mami...

Donde yo salgo la miran a uno, le dicen cosas. A veces uno se molesta, a veces no presto oídos, ni soy grosera, sino que me quedo callada. Vaya que, si me tocan, sí le digo: ¡oye no me toques, no me gusta!

Lisset

El relato de Lisset, comparte aquellos procesos de subjetivación identitaria –será importante entenderlo como un proceso contingente, que se actualiza constantemente– que de alguna manera le han llevado a identificarse o “volverse negra”, así como también lo han denominado otras mujeres afrodescendientes en Brasil (Weschenfelder & Fabris, 2019).

Lisset cuenta que el proceso estuvo atravesado por la estigmatización materializada en violencias machistas (y colonialidad del género). Sin embargo, ella pudo recoger el “insulto” para resignificarlo y decir: ¡negra, ese es mi color! El reconocimiento de Lisset se vuelve profundamente político, pues subvierte la relación de poder presente en las miradas que solían racializarla. Así, el reconocerse negra, no implicaría sólo asumir un color, sino devenir en una corporeidad política que problematiza el “color” como una tecnología de colonialidad corporal que produce binarismos.

Uno de los ejes discursivos que comenta y que ha marcado la configuración de sus corporeidades ha sido el discurso de “la belleza” articulado con la exotización de cuerpos de mujeres afrodescendientes. Esta dimensión ha sido analizada por Maya Viveros Vigoya (2008) como la exotización del deseo en relaciones racializadas. La autora argumenta que el imaginario occidental ha producido una asociación entre sexo y “ser negro”, en tanto sexualización de la raza y racialización de la sexualidad, de acuerdo con la cual, el sistema de jerarquización racial opera de forma patriarcal (Stolcke, 1992 [1974], citado en Viveros Vigoya, 2008).

Lisset recuerda con perplejidad y repulsión, el día en que un fotógrafo desconocido llegó al campamento para tomar fotos en un doble ejercicio de exotización, por un lado, del lugar en el que vive y por otro lado de su cuerpo. Sin preguntarle siquiera, éste se acerca para fotografiarla y besarla, argumentando que “ella era muy linda”. Pero ¿por qué una mujer que vive en un campamento no podría ser bonita?, ¿por qué un mujer morena no lo sería?, ¿se necesita de un hombre blanco con una cámara fotográfica para validar aquella belleza? y más aún que asuma la autoridad de decidir por el cuerpo de otra persona, en este caso, cosificándolo y convirtiéndolo en aquel “cuerpo de extracción” que teoriza Mbembe (2016) expuesto a la voluntad de un “amo”. Lisset recuerda con mucho malestar esta situación, señalando que se sintió paralizada, sin embargo, luego pudo reconstruir lo ocurrido desde el malestar que sintió y que actualmente le moviliza a asumir otra actitud frente a estas situaciones de violencia asociadas a una matriz de racialización que lejos de desaparecer se exagera en ciertos paisajes.

Las preguntas enunciadas previamente se refieren a lo que Ribeiro (2018) desde la crítica de feminismos negros en Brasil ha advertido como “la construcción racializada de lo bello” o la hipersexualización de los cuerpos de mujeres negras, así como lo han

denunciado otras feministas desde feminismos negros en Colombia (Vergara Figueroa & Arboleda Hurtado, 2014) o como lo planteaba previamente Maya Viveros Vigoya (2008).

Ribeiro (2018) enfatiza que, desde el periodo colonial, las mujeres negras son estereotipadas bajo discursos que las sitúan como “naturalmente sensuales y seductoras”, confinándolas a la ocupación de lugares específicos. Es importante señalar que la autora enfatiza que el problema no es la sensualidad sino cuando se reduce a los seres humanos a la ocupación de un determinado papel que les deshumaniza y les convierte en objetos: “Les gusta jerarquizar nuestra belleza. Es un clásico “usted gana 10 a 0 frente a muchas blancas que van por ahí. ¡Qué elogio! (...) El racismo tiene un papel preponderante en la construcción de los patrones de belleza, consecuentemente también en la construcción del deseo” [traducción propia] (Ribeiro, 2018, p. 132). Observa que esto es algo cotidiano en la sociedad brasilera y particularmente en los programas de entretenimiento televisivos que hipersexualizan y explotan los cuerpos de mujeres negras. Una realidad no muy lejana de algunos programas de entretenimiento en Chile.

Lisset también advierte la forma en que el patriarcado colonial se impregna en las formas de relación entre mujeres. El foco está nuevamente en la belleza y en los niveles de prestigio y reconocimiento asociado a esta o más bien ciertas características que a la vez son deseadas y por otro lado convertidas en amenaza. En 2013 se realizó en Antofagasta una polémica marcha “anti-migrantes” que convocó tanto a personas a favor como a aquellas que nos posicionábamos en contra (Echagüe, 2018). En esa oportunidad, nos llamó mucho la atención algunos de los carteles presentados y gritos que denunciaban: “colombiana quita maridos”, frase con contenido racializante que condensa aquellos miedos vinculados a “la competencia entre mujeres” estimulada por el patriarcado colonial y que devela, particularmente, la desconfianza sobre los cuerpos afrodescendientes racializados. Frases con contenido similar, las he escuchado en conversaciones con niñas afrodescendientes, quienes comentan que sus compañeras muchas veces les excluyen por considerarlas “quita novios”, sugiriendo nuevamente la presencia de un discurso sobre sexualidad no controlada en mujeres caribeñas, el que incluso afecta a las niñas, quienes por ejemplo, han cambiado su forma de vestir, para evitar ser miradas o tocadas (Méndez Caro, 2017). Se van produciendo así, sujeciones a discursos de estigmatización que producen corpolugaridades específicas, no siempre fáciles de subvertir.

Así como Ribeiro (2018), que enfatiza que el racismo está en la base de la construcción de lo bello, otras investigaciones en Brasil (Jarrin, 2017) han abordado el fenómeno de las cirugías plásticas, que desde otra perspectiva, abordan la desvalorización estética de los cuerpos afrodescendientes. Así lo han denunciado blogueras negras y feministas en el título “Racismo disfrazado de ciencia”, donde “Gabi Porfirio critica el racismo inherente en el diagnóstico médico de la “nariz negroide”, y la manera en que retrata las características negras como indeseables y antiestéticas” (Jarrin, 2017, p. 154). Jarrin (2017) sugiere que esta biopolítica de la fealdad también estaría presente en el uso de “black face” (disfraz estereotipado que ridiculiza a una persona afrodescendiente) recurrente en los bloques de carnaval y en programas de televisión.

El cuerpo afrodescendiente, entonces, se desea o se intenta corregir desde matrices de colonialidad que sitúan la norma de lo bello en los “cuerpos blancos”. Grada Kilomba en una entrevista con Djamila Ribeiro (2018), desarrolla una discusión interesante respecto a este punto y la construcción de la diferencia. La escritora y performer invita a desmantelar el colonialismo:

(...) muchas veces, somos referidas como diferentes. Y yo me pregunto: ¿diferente de quién? ¿quién es diferente? ¿Tú eres diferente de mí o yo soy diferente de ti? A decir verdad, somos reciprocidades diferentes. ¿Entonces la diferencia viene de dónde? Yo solo me vuelvo diferente si la persona blanca se ve como punto de referencia (...) Entonces, es preciso deconstruir lo que es diferencia [traducción propia] (Ribeiro, 2018, p. 111).

Lisset politiza la diferencia, no mira a otros para nombrarse, esta vez mira hacia sí misma y reivindica una corporeidad política. Su relato desafía los parámetros biologizantes, dice ¡negra, ese es mi color! no para posicionar una etiqueta biológica de jerarquización, sino más bien para desafiarla. Así también lo hace Idalia en Antofagasta, interviniendo a través de la producción de cotidianidad y espacios culturales con música y danzas afrocolombianas. Y en Arica, tal como señalábamos en otros capítulos, las comunidades afrodescendientes reivindican un lugar político para descolonizar las memorias y para preguntar nuevamente ¿diferentes de quién?

Los siguientes relatos, son compartidos por dos chicas jóvenes del macrocampamento, quienes también han llegado desde Colombia junto a sus familias.

Ambas vivieron en barrios vecinos antes de asentarse en sus respectivos campamentos. Una de ellas es Shuri de 16 años y Mar de 14 años.

5.3.2.2.2.2. ¿Yo no encuentro por qué tanta discriminación en este país!

Relato de Shuri

Llegué a los 4 años a Antofagasta. He estado toda mi vida acá, perdí mi niñez acá... la perdí porque acá casi yo no salía a jugar... yo era punto aparte, yo me hacía sola, no quería ir a estudiar, me sentía incómoda... O sea, no es que no me gustara aquí, sino que en algunos casos eran muy discriminadores, me hacían *bullying*. Entonces desde ahí yo era punto aparte, bipolar. Me decían palabras comunes como las que dicen acá, que negra *cu...*, *maraca cu...* Yo como no sabía qué era, como estaba muy pequeña (10 años), no respondía. Entonces yo hasta ahora es que me he querido ir pues... me hace falta mi país, como le he dicho a mi mamá.

Por ejemplo, tengo una compañera que es de Venezuela y a ella la molestan por lo que está pasando la situación de allá, que por qué no se regresa, que para qué vino para acá para Chile y... también lo mismo con bolivianos, los molestan por el color de piel. (...) Acá no debería ser así, por que hay colombianos buenos como colombianos malos, ¿si me entiende?, pero no todos los colombianos somos iguales, así como todos los venezolanos, peruanos, tampoco son iguales.

Discriminan porque uno era negrito, o era más cafecito. (...) A mí me parece muy mal hecho, por que igual yo no puedo llegar y decirle a una persona: ¡Ay! ¡mire la vaca!, ¡la leche blanca! Porque ellos también se sentirían incómodos. Porque cada una viene de otro país y no tienen derecho a discriminar y mucho menos por el color de piel porque todos somos iguales, todos somos seres humanos. ¡Yo no encuentro por qué tanta discriminación en este país!

Yo me siento orgullosa de ser negra, no puedo decir que no porque me siento orgullosa. Para mí no es ofensivo, no me molesta, de decírmelo, me lo pueden decir. Hay personas que me lo dicen de manera cariñosa o personas que me lo dicen de manera ofensiva o molestando. Pero ahora no me molesta, cómo le diría... Yo antes, cuando yo llegué, yo decía y siempre me metía en la cabeza, como yo era muy pequeña, yo decía: ¿yo por qué soy negra, por qué no soy blanca?, así [¿en Colombia también te lo

preguntabas?] no, eso fue cuando yo llegué acá a Chile. Cuando llegué... pues se me quedaban mirando, me miraban el pelo, o sea me miraban como cosa rara, los primeros días cuando yo llegué acá, pero ya ni me acuerdo, yo me lo guardaba para mí, pero ahora ya me acostumbré [¿Qué tuvo que pasar para que eso ocurriera?].

Yo comencé a sociabilizarme con otras personas, con amigas chilenas, ellas me hablaban: que no, que no me sintiera así, que era linda, ¡el color de piel! Y que, si los otros me molestaban, que no le parara bola, ni nada. O sea, que no les hiciera caso. Ya después de harto tiempo he conocido amigos, amigas colombianas. Y ahora me siento orgullosa de ser negra, pues cómo le diría, ahora hay niños que han nacido negros y yo no le veo problema y son chilenos, y eso... ya a lo que dicen yo no les presto atención.

Antofagasta es un lugar aburridor, aparte del *mall* y la playa no hay otro lugar para ir, todo el tiempo lo mismo. Mi lugar preferido es el cine, me gusta ver películas, me distraigo, yo cuando veo películas se me vienen cosas positivas, que quiero ser actriz, que me gusta, que encajo. [¿Cuál es tu película favorita?] casi todas me gustan... ah! pero ¿ha visto usted la pantera negra? Una de las protagonistas, Shuri, la hermana... sabe todo de tecnología que, con solo ver, ella inventa. La película, habla como de un lugar que se llama “Wacanda”. O sea, se proyecta en la tecnología, hay como un diamante, como si fuera una joya especial que solamente los *wacandianos* las tienen y el resto del país no y que es un pueblo donde la gente guarda sus recursos y que solamente lo usan cuando es necesario.

Shuri

Relato de Mar

Cuando vine a Chile no sabía a qué venía y tampoco no me acuerdo mucho. Solo me acuerdo que cuando llegué a mi primer día de clases (2015), mi apellido era el único del colegio y yo estaba arriba en el patio jugando y me vieron y dijeron mi apellido y me llevaron a la sala y de ahí no me acuerdo. Sólo recuerdo que me sentí nerviosa porque no les conocía y ellos ya me conocían a mí.

Aquí en Antofagasta cambié del atletismo al fútbol y luego volví al atletismo (hacia atletismo en Colombia). Es que cuando llegué no me buscaron ninguna escuela de

atletismo y me metieron a la de fútbol y como igual es deporte, y con tal que tenga que ver con deporte, no importaba, ¿no?

En el equipo en el que estoy son varias series y hay una serie de 2005, mi serie, son todos niños y son dos o tres niñas, contándome, ¿no? yo tengo 14 años. Como que los niños siempre tratan de incluirnos en todo y no por ser mujer hacernos a un lado [¿Crees que en otros espacios sí se excluye a las niñas?]. ¡Eh... sí!, cuando son niños más grandes, ahí... [¿Por qué será?] Será porque... se creen más grandes. No está bien eso, porque todos son seres humanos.

A mí y a un amigo, nos becaron por deporte, entonces ahora voy a otro liceo. Hay niñas más grandes y miran feo. Pero como que siempre estoy con mi amigo, nos desenvolvemos. (...) Hay niños que juegan con nosotros, como hay “taca-tacas” [juego de fútbol en una mesa con figuras de hierro manipuladas por palancas] en el colegio, jugamos al “taca-taca” o vamos a la cancha a jugar básquet o solamente nos quedamos afuera hablando.

A las personas que nos miran raro, les diría, no sé, que... piensen que podrían ser ellos quienes están cambiando de país y qué sentiría si le hicieran lo mismo. Igual que por vivir en un campamento, que no sé, que por vivir en un lugar que no es tan rico, no va a ser uno una persona pobre de mente, tal como lo piensan ellos.

Vivir aquí creo que ha sido una buena experiencia porque conocer a personas de distintas partes es como que te agrega más cultura a tu vida. Mi lugar favorito para estar es la cancha. Me junto en su mayoría con niños, como niños pequeños como de 8, 9 años o a veces voy con mi mejor amigo y nos ponemos a jugar en la cancha o a jugar en el celular. Pero lo que más me gusta ¡es el deporte!, cualquier deporte. De Antofagasta, mi lugar favorito es el estadio (...) como me gusta hacer deporte, siempre que voy allí, voy a entrenar o voy a competencias y eso puede ser un futuro para mí. Me gustaría ser atleta, o sea, hay personas que son atletas y tienen por aparte otro trabajo... sería entrenadora física, preparadora física, eso [¿A quién admiras?].

Admiro mucho a Caterine Ibagüen Mena [afrocolombiana nacida en 1984 en Apartadó, Antioquia Colombia]. Ella tiene el record del mejor salto. [¿Es actual o es ya mayor?]. Yo creo que es vieja pero aún mantiene el record.

También admiro mucho a alguien, pero no es de Colombia es de Jamaica. Se llama Usain Bolt [atleta jamaicano nacido en 1986]. Él es el hombre considerado más rápido del mundo. Ahora ya no hace más atletismo sino fútbol en su tiempo libre, pero sigue con su récord de 9 segundos y 58 centésimas en 100 metros, en ese tiempo. Lo admiro, porque es muy humilde. No es como las otras personas que, digamos son más qué... o se creen más que otras. O sea, como él es la persona más rápida no se cree la gran cosa, si no que él está empeñado en su trabajo, no lo hace para recalcárselo a las personas: “Que él es muy rápido y esas cosas así”.

Mar

Mar, parte su relato recordando su primer día de clase en Chile y nos comparte una frase con la que quizá Shuri estaría de acuerdo, “Sólo recuerdo que me sentí nerviosa porque no les conocía y ellos ya me conocían a mí”. ¿Es sólo paranoia en Mar? O más bien deberíamos preguntarnos ¿por qué entre tantos niños y niñas, estas personas ya sabrían su apellido?, ¿era su apellido el fácil de memorizar o una corpolugaridad racializada anclada a un sistema educativo que reproduce vestigios de una estructura colonial, combinada con elementos de una sociedad panóptica?

En conversación con otras niñas afrodescendientes, ellas también han advertido de su incomodidad y ansiedad al ser presentadas ante el colegio como las “nuevas estudiantes”, presentación que no se hace regularmente con otras personas recién llegadas no-afrodescendientes. Estas situaciones, defendidas por algunas instituciones educativas como estrategias de integración, encubrirían pese a “sus buenas intenciones interculturales” un racismo estructural que visibiliza la *alteridad* bajo la construcción de estereotipos. Es decir, teniendo como referencia la norma de blanquitud colonial, convirtiéndolo finalmente en un ejercicio violento de invisibilización.

La matriz de racialización de género, amenaza e invisibiliza *otras corpolugaridades* ya sea por su negación o por su visibilización estereotipada. En su relato, Shuri enfatiza en que se sentía como “el punto aparte”. A sus 10 años no pudo vivir como una niña, su cuerpo fue violentado por las palabras “negra” y “maraca”, esta última, cabe señalar es utilizada en el país como sinónimo de “trabajadora sexual”, siendo comúnmente usada como insulto hacia las mujeres o disidencias sexuales. Shuri vivenció la espacialización emocional –concepto abordado en el capítulo anterior– bajo la configuración de una

corpulugaridad asfixiante, la que se apropió por algún tiempo de su cuerpo materializándose en un “encierro” del que nadie se preocupó y quizá nadie pudo advertir. Pero, como ya se ha comentado antes, donde *hay colonialidad del género hay resistencias*: ¡Yo no encuentro por qué tanta discriminación en este país! Shuri habló con fuerza durante la conversación y comenzó a relatar cómo fue reencontrándose con la negritud para convertir el insulto en una poderosa fuerza creadora. Para ella fue significativo conocer amigas chilenas y principalmente personas afrodescendientes con quien pudo compartir experiencias comunes para problematizar la racialización de los cuerpos afrodescendientes y los binarismos asociados a lo bello y no bello, dentro de matrices de colonialidad del género y del ser.

Shuri, quizá no quería escuchar que era linda por su color de piel, solo quería ser ella misma, así como problematiza Grada Kilomba en entrevista con Djamila Ribeiro.

El racismo nos ubica fuera de la condición humana y eso es muy violento. Muchas veces encontramos que el alcance de esa humanidad se da a través de la idealización. Si el racismo dice que no lo sé, voy a decir que sé más. Y para mí es muy importante desmitificar eso. Quiero ser yo, no quiero ser idealizada ni inferiorizada (Ribeiro, 2018, p. 109).

Shuri comenta que quisiera ser actriz, se ha motivado aún más viendo la única película protagonizada por súper héroes y heroínas afrodescendientes del mundo cinematográfico Marvel y donde los personajes de mujeres escapan mayormente de los roles tradicionalmente estereotipados. Ella elige el nombre Shuri, precisamente por esta película pues se identifica con la protagonista más joven, experta en tecnología, quien lleva este nombre. Más allá de las críticas que podríamos hacer a la película, es interesante lo que Shuri recoge de ella y así como la posibilidad de identificarse y construir un mundo diferenciado de los criterios coloniales de blanquitud.

Shuri interpela sobre los desafíos de las luchas culturales, muchas veces despreciadas por distintos sectores que cuestionan su materialidad pues como diría Butler (2012), se suele caer en el error de escindir la vida cultural y material. La espacialización psicosocial que vivió Shuri configuró una corpulugaridad bastante palpable, la que no se debería menospreciar o posicionar de manera secundaria frente a condiciones sociales y económicas (Butler, 2000). Aún cuando se entiende que éstas también importan, el

considerarlas como único vector de desigualdad negaría otras situaciones de opresión ya ampliamente descritas por el feminismo negro en Estados Unidos mediante su propuesta de interseccionalidad o las propuestas de descolonización del feminismo en AbyaYala, las que por su parte critican tanto la supremacía de lo económico eurocentrado, como un feminismo liberal acrítico de la colonialidad.

Asimismo, el relato de Shuri nos interpela respecto de la subestimación de la imaginación frente a su capacidad sanadora, la que muchas veces negamos y ridiculizamos. Por qué sería un error hablar de ciencia ficción, por ejemplo, cuando nuestros mundos “reales” encasillan y domestican nuestras corpolaridades y sus posibilidades infinitas. Por qué dejamos la imaginación en manos de quienes no les interesa vernos libres. Angela Davis señala que la “libertad es una lucha constante”, recordando una canción que se entonaba en el sur de Estados Unidos durante el movimiento de liberación afroamericana del siglo XX; “hemos muerto tanto que tenemos que ser libres” (Davis, 2017, p. 71). Asimismo, denuncia la violencia racista detrás de afirmaciones universales como ¡Todas las vidas importan! señalando que históricamente la categoría “humano”, no ha incluido a comunidades negras, indígenas, disidencias sexuales, y sus diversas intersecciones, si esta afirmación fuese verdad, no tendríamos que recalcar ¡las vidas de las niñas negras importan! (Davis, 2017).

El saber popular de las canciones ayuda a imaginar e imaginarnos de otro modo. Asimismo, el cine activó en Shuri otras corpolaridades posibles, difractando su cotidianidad para permitir procesos de descolonización. La desdeñada ciencia ficción, más que alejarnos de “la realidad” nos acercaría a ella para subvertirla. Así lo creyó también Octavia Butler, a quien pudieron quitarle todo menos su capacidad de imaginar de otro modo, convirtiéndose en una importante escritora afroamericana de ciencia ficción.

Por otro lado, Mar, dos años menor que Churi, llegó a Antofagasta con mayor edad lo que le permitió permanecer más tiempo en su lugar de nacimiento y así agenciar otros procesos de subjetivación de la mano de otros referentes con quienes pudo identificarse, siendo el deporte fundamental en este proceso. Churi por ejemplo, señala que se habría reconocido “no-blanca” solo al llegar a Chile, mientras que Mar habría tenido un poco más de tiempo para afianzar su corporalidad en un lugar en que estuvo relativamente protegida de estereotipos raciales. Estas experiencias le permitirían posteriormente

configurar una corpolugaridad relativamente segura y combativa desde la diferencia colonial. Mar contesta a diario los estereotipos raciales en torno al “cuerpo afrodescendiente y su capacidad deportiva”. Ella es una gran deportista y muchas otras cosas más, se posiciona de forma crítica a las condiciones de vida y cuando le han dicho “pobre” por vivir en un campamento, ella contesta problematizando lo que entendemos por pobreza.

Mar encontró heroínas y héroes en el deporte. En un acto profundamente político de identificación, ubica sus referentes en atletas afrodescendientes. Sabe perfectamente quienes son, y qué no son; pone de manifiesto el valor de la humildad. Esta es una noción compleja pues ha sido criticada por algunas vertientes del feminismo las que lo asociarían a sumisión detrás de un modelo mariano. No obstante, Mar realiza un giro discursivo que nos invita a deconstruir sus sentidos. Por ello quisiera tomar su interpelación como una hebra para seguir descolonizando este concepto/posicionalidad, el que logro entender desde la sabiduría popular y la ruralidad con la que dialogo.

Bajo estos parámetros, el valor de la humildad que nos comparte Mar estaría vinculado con una herramienta reconocible en los grupos subalternizados, es decir, saber ser y saber hacer; no aparentar, a la vez que convivir en reciprocidad. Cabe preguntarse entonces ¿para quiénes la humildad hace referencia al silencio o la despolitización? El saber popular de la humildad nos invita a pensarla no como sinónimo de pasividad o netamente asociado a una moral cristiana, más bien esta estrategia subalterna se habría escondido en algún momento en la moralidad cristiana colonial para sobrevivir, pero no nace de ella, más bien la subvierte. Esto, aparece de manera similar en los ejemplos presentados en capítulos previos sobre resistencias indígena y el uso de la religiosidad católica, donde el modelo mariano es difractado.

La humildad, fuera del saber popular, sería entendida como debilidad, y quizá podría ser debilidad, pero en su versión no colonizada y resistente. Es decir, debilidad como un lugar en el que te permites ser vulnerable sin que esto te haga sentir menos fuerte. La humildad se daría en el *con-tacto* con tu gente, desde las corpolugaridades *chuymáticas*, en el respeto, propio de la reciprocidad entre inapropiadas/inapropiables.

Si bien en otros capítulos he manifestado mi cercanía, en algunos aspectos, con la filosofía de Spinoza, en la conceptualización de la humildad, nos alejaríamos

nuevamente. Para este filósofo, la humildad es una tristeza, la rechaza, aún cuando esta inspire por su absoluta altura (Comte-Sponville, 2010). Comte-Sponville (2010) advierte que existen dos tipos de humildad. Una triste que baja la cabeza y otra alegre que alza la cabeza, para ver por encima de uno mismo. “El gusano de tierra o el pájaro” (...) ¡Bienaventurados únicamente los humildes que ascienden!” (Comte-Sponville, 2010, p. 84).

La humildad de la que habla Mar, y la que interpreto desde una corpolugaridad subalternizada, no conversa con el “descender o elevarse” a propósito de descolonizar la filosofía. ¿Por qué el gusano de tierra sería menos noble?, ¿por qué debería estar triste y subordinado?. Lo que lo hace triste y subordinado son los procesos neocoloniales, pero estos no han sido suficientes para vencerle.

El gusano desafía a la muerte, no he visto a ningún gusano que baje la cabeza como símbolo de subordinación, estos sólo respiran con la tierra. Algunos pájaros viven en jaulas, o quieren regresar a ellas; no conozco gusanos domesticados, de momento...

5.3.2.3. Comentarios finales

La figura de “corpolugaridades en tensión neocolonial” abordó la emergencia de la colonialidad emocional del género en tanto tecnología de colonialidad de lo corporal, las espacializaciones coercitivas, así como sus reapropiaciones. Asimismo, asociada al subnudo de diásporas, intentó difractar la noción de migración para visibilizar diversas trayectorias diaspóricas presentes en el espacio de campamento y que la mayoría de las veces son invisibilizadas bajo el rótulo “migrante”, escondiendo los procesos coloniales que han impulsado los desplazamientos y expoliación de las tierras y corpolugaridades posibles. El ejercicio, entonces, fue hacer emerger estas corpolugaridades negadas para develar la multiplicidad y aproximarnos a las formas de habitar en campamentos. Esta es profundizada en los relatos a través de corpolugaridades que resisten a la colonialidad del género y el ser, al mismo tiempo que hacen aparecer la heterogeneidad dentro de un punto de vista colectivo y los eventuales desafíos comunes (Hill Collins, 2012).

En este mismo contexto, fueron apareciendo en los relatos algunos debates en torno a los posicionamientos identitarios. Estos se articularían con las diásporas y la emergencia de identidades políticas que subvierten la idea de identidad desde una matriz biologizante

y evolutiva, al mismo tiempo que enfrenta los discursos neocoloniales que producen otredad racializada.

En el contexto de las identidades políticas, algunas autoras que han apoyado la reflexión proponen deconstruir el concepto de mestizaje en tanto posibilidad de mirar hacia el mundo pre-colonial en su multiplicidad actual (Rivera Cusicanqui, 2018; Segato, 2015). Por otra parte, teóricas de feminismos negros en Brasil han optado por cuestionar los conceptos de “mulata” o “mestiza” e interpelan a la historización de éstos pues encerrarían jerarquías y deshumanización basadas en estratificaciones coloniales que situaban al cuerpo negro ligado a animales híbridos; es decir, entre animales nobles y aquellos de segunda clase (Kilomba, 2012, citado en Ribeiro, 2018; Ribeiro, 2018).

Por otro lado, Ochy Curiel (2002), desde un feminismo descolonizador, también advierte del dilema de las identidades dentro de los feminismos sugiriendo que “la construcción de sujetas políticas debe ser la reafirmación y al mismo tiempo la desconstrucción de identidades. La propuesta es pues mantenernos alertas en dónde están sus limitaciones y sus fortalezas, siempre viéndolas como estrategia coyuntural y de procesos, no así como nuestro objetivo final de lucha” (Curiel, 2002, p. 111).

5.3.3. Paisajes de los Arenales y algunas de sus corpolugaridades

En este capítulo, retomo la noción de paisaje, propuesta y problematizada en el marco conceptual, y la articulo con la noción de corpolugaridades. Cabe señalar, que el paisaje al igual que las corpolugaridades es una categoría “mixta”; emergida como figura desde los relatos, en este caso dado su uso común dentro de las conversaciones, pero a la vez, en diálogo con nociones teóricas, las que, es preciso señalar, fueron exploradas a partir de las interpelaciones en terreno respecto a la construcción del concepto de paisaje y espacio vivido.

“Paisajes de los Arenales”, es una figura emergente que advierte las formas de habitar el campamento. Con esta, se amplían los relatos previos para profundizar en los “entre lugares” del espacio vivido, los que han configurado tres nudos emergentes: a) *corpolugaridades del hogar*, b) *corpolugaridades de lo espiritual* y c) *corpolugaridades de lo político*. Estos se componen de figuras que son presentadas en cada apartado.

Cabe recordar, que entendemos el paisaje como una producción socio espacial, histórica y política. Esta podría movilizar procesos de sujeción como los observados en la noción de “paisaje de la nación” analizada en apartados previos. Asimismo, el paisaje, podría devenir en agenciamientos o corpolugarizaciones en torno a la producción del espacio, entendido de modo similar a la concepción de territorialidad. Los paisajes, entonces, se nutren de corpolugaridades emergentes en constante transformación, no obstante, historizadas y en tensión permanente con discursos dominantes asociados al paisaje de la nación y procesos de colonialidad.

En los siguientes apartados seguiremos desarrollando la noción de paisaje en tanto figura compleja, esta vez, vivificada a través de los nudos emergentes ya esbozados y sus respectivas figuras.

5.3.3.1. Corpolugaridades del hogar

Este nudo emerge de relatos asociados a la experiencia de habitar en campamentos y la forma en que se concibe y reconceptualiza “lo propio” asociado a la *casa*, como eje argumentativo.

5.3.3.1.1. Casa

La palabra casa, aparece como figura, pues se posiciona frecuentemente en los relatos, tanto cuantitativamente (conteo de palabras) como en los imaginarios asociados al hogar, devenidos de los procesos diaspóricos abordados en otros apartados. La casa-hogar, se erige en la triada casa-familia-vecindad y sugiere una búsqueda o construcción de un lugar, de un estar/siendo en relación (Kusch, 1976). La casa, remite al espacio vivido, teorizado desde la geografía humana y feminista, pero también alude a la pregunta por el *dónde*, surgida en el relato que nos compartía Josefa en apartados anteriores y que deja entrever la sabiduría y episteme andina en torno a lo corporal y lo geográfico.

Si bien entendía la importancia del *dónde* en la trayectoria diaspórica de Josefa, tardé un tiempo en darme cuenta de que su manera de posicionarse a través de aquella interrogante no era casual, sino que estaba vinculada con la forma de entender la vida y el espacio/tiempo dentro de la episteme andina, y que me hizo recordar también la forma en que en sectores rurales de Chile se suele hablar popularmente para hacer referencia al lugar de procedencia. “¿De dónde eres?”. “De los cerros”, decía uno de mis abuelos en el sur del país.

En un artículo sobre espacio vivido de habitantes aymaras de la localidad de Isluga en Chile (Aedo, 2008), encontré las mismas preguntas: “kawki.n.k.iri.ta.sa”: “¿de dónde vienes?” o “kawk.sa.n.k.iri. ta.sa”: “¿de qué lugar vienes?” (Briggs, 2001 [1988], citado en Aedo, 2008). Aedo (2008) comparte la importancia del concepto *Kawki*, es decir el *dónde*, para determinar el lugar de los elementos en el tiempo y el espacio o la espacialización de los acontecimientos temporales. El tiempo entonces, estaría espacialmente situado; el futuro está por detrás de la persona ocupando un lugar por fuera del campo visual ordinario y el presente y el pasado por delante, es decir, visibles a la “mirada” [comillas del autor] (Aedo, 2008). De aquí se desprende también el aforismo aymara “qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani” compartido por Silvia Rivera Cusicanqui (2018) y que habla de la “necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo un futuro en la espalda y un pasado ante la vista” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 85).

La casa, de acuerdo con los relatos, se encontraría en más de un lugar, o para ser más precisas, se sitúa en un “entre lugar”. Este recuerda el despojo de las corporalidades, pero a la vez vislumbra una posibilidad de construcción en el presente, como se advertía

previamente, mirando al pasado para imaginar un futuro contingente, también por construir.

Esta noción del espacio vivido de la episteme andina y “los entre lugares” no solo se observa en los relatos de mujeres de origen aymara sino también en otros relatos de mujeres migrantes en quienes está presente aquel *dónde* bifurcado en un *aquí* y un *allá* que dialogan. Así se observa en los siguientes microrrelatos de Lin y Lisset.

(...) bueno más que todo tomé esa decisión (migrar) porque yo, uno, que ya mi ex esposo no tenía trabajo y mis hijos estaban ya a punto de terminar el colegio se me venía la universidad entonces dije que yo tengo que ver la forma de cómo ayudarlos y pienso yo que, no sé si fue un consuelo o no sé si lo hice bien o mal pero ya lo hice y efectivamente ayudo con la universidad a los hijos, tengo a 2 ya en la universidad y si cada mes mando para la universidad, entonces si los hijos están bien, están ya en la universidad, entonces es eso lo que me da la fuerza para seguir trabajando, seguir luchando, es duro vivir prácticamente sola, bueno sola entre comillas porque tengo una pareja que sí que me apoya, me ayuda emocionalmente, en todo momento, pero hay un vacío grande que es la familia, pero el hecho de saber que mis hijos están aprovechando ese esfuerzo y están en la universidad, entonces vale la pena la lucha y el esfuerzo de vivir como estoy viviendo, en un campamento con el fin de ahorrar un poco de mandarles un poco más de dinero a ellos. (...) pienso que este lugar es, para nosotros, seguro. Nosotros entre vecinos nos cuidamos. Como es una sola calle nos decimos: “vecino, estoy saliendo” entonces siempre hay un ojito que está mirando (Lin, 48 años, Bolivia).

(...) yo lucho por el bienestar de mi familia, de mí. No tanto el bienestar acá en Chile, sino también en Colombia. Porque yo tengo más familia en Colombia. Y realmente yo quisiera luchar por tener aquí una casa propia. Así nos toque pagar, así nos toque hacer muchas cosas que nos pongan, pero... por la casa propia... todos estamos pensando en ese método... esa es la idea de todos aquí, creo, tanto mío como de ellos [personas del campamento] (...) [Recuerdo una primera navidad aquí] pude poner el arbolito de navidad y todos los adornitos de navidad, así como los ponemos en Colombia. (...) recordé mucho a mi país. Porque en las navidades allá, en diciembre, tenemos

muchas costumbres, y ese año, me acuerdo que ya tenía mi casa toda cerradita... fue muy bonita esa navidad (Lisset, 25 años, Colombia).

El microrrelato de Lin produce una corpolugaridad diaspórica que ubica su casa en el campamento y en Bolivia con sus hijos e hijas. Su relato sugiere la paradoja advertida por Brah (2011), quien ha advertido que las narrativas autobiográficas permiten conocer cómo el mismo espacio geográfico puede proyectar “diferentes historias y significados, de forma que “el hogar” puede ser al mismo tiempo un lugar de seguridad o terror” (Brah, 2011, p. 239). En el caso de Lin, su relato reconstruye una casa-hogar en un entre-lugar; Bolivia, representaría para ella el amor hacia su familia pero también el recuerdo de estructuras racistas y, violencias machistas dentro de su familia, que la habrían impulsado a migrar. *La casa*, en el campamento, se convierte en un refugio y en una falta, pero también en una forma de estar cerca y de ayudar a quienes no están con ella; paradójicamente es una forma que le permite estar con su familia.

De forma similar el relato de Lisset, habita entre Colombia y el campamento. Éste enfatiza en la “casa propia”, la que al escuchar con detención su relato, no implicaría necesariamente una adquisición material sino un lugar para *estar*, también hablaría de un refugio respecto a las violencias neocoloniales que la llevaron a migrar, de luchas comunes en el presente y la reconstrucción de formas solidarias de relación que evocan el pasado. La navidad descrita en el relato, sugeriría un *entre lugar*, un tipo particular de relación en el espacio. Por ejemplo, dentro de su campamento, precisamente en la calle Colombia, durante navidad (o como antesala de ésta), celebran “la noche de las velitas” en que se decora las casas de forma diferente y se comparte con el vecindario.

Ambos relatos, sugieren a la vez, un sentido de vecindad y de cuidado mutuo; una *corpolugaridad común*. En apartados previos hablábamos de *cadénitas*, las que van conectando las casas y agenciando redes de apoyo en el paisaje del campamento. Las relaciones de parentesco son habituales en este paisaje, y como se ha dicho, no sólo implican un vínculo sanguíneo, aunque sí lo hay, tal como aparece en el microrrelato de Jesamín.

[Mi tío, que vive unas casas más allá] tiene muy avanzado el parkinson... a veces se cae (es difícil desplazarse en suelo de arena) pero tiene que hacerlo no más, no hay como para pagar un arriendo... aparte que está al ladito mío

acá, yo le doy su comida, todo. (...) [Mi madre vive cerca] a veces cuando ya tengo tanta flojera de caminar, le pongo la ropita de escuela a mi hija y me voy donde mi mamá. Y después subo puro a dejarle almuerzo (a mi tío) (...) [y bajo] le doy comida (a mi hija) donde mi mamá, y la subo a dejar a la escuela y me vengo para acá (...) Mi mamá vive donde está el consultorio “Juan Pablo” [a cuatro cuadras del campamento], hacia abajo, antes de llegar a la línea del tren. (...) tengo mucha ayuda de mi papá también, y de mi tata, de mi padrino. Así que gracias a dios no tengo que ir a comprar nada. De repente una bebida (Jesamín, 35 años, Chile).

La *casa-familia*, como figura, juega un rol fundamental dentro de la organización del campamento. El relato de Jesamín aparte de evidenciar una serie de violencias estructurales presentes en el país en torno a vivienda, salud, infancia y vejez, advierte de resistencias y de la importancia de las mujeres en las labores de cuidado, aunque es preciso señalar que en su caso, los hombres de la familia valoran aquellas labores y las retribuyen siendo parte también de las *cadinitas* de cuidados. Esta dinámica relacional, de igual forma, estaría presente en otras familias del campamento, lo que configura un paisaje particular de cuidados, sustentados en las redes de parentesco. No obstante, es preciso no idealizar a las familias del campamento pues como sugería el relato de Anna Elsa en capítulos previos, es difícil escapar de prácticas machistas y racistas arraigadas en nuestras sociedades. El problema surge cuando se produce un discurso de estigmatización que deposita en las corpolugaridades de un grupo características indeseables, produciendo una otredad racializada, que permite la existencia de su contraparte, y que esconde otras formas de relación producidas por los grupos racializados. Los relatos, entonces, nos permiten identificar otras formas de relación presentes en el campamento y que de cierta forma, se revelan contra estos mandatos y, por ejemplo, nos invitan a repensar el lugar de las mujeres y las familias en diferentes grupos. En este caso, las mujeres se distancian de corpolugaridades de sumisión, participan activamente dentro de su casa-hogar y casa-campamento, de hecho, en términos de organizaciones formales [comités y directivas de campamentos] son mayoría. Asimismo, reconfigurarían los discursos de maternidad tradicional. El ser madre en este paisaje, hace emerger otros símbolos, en tensión con el discurso coercitivo del “paisaje de la nación”. En algunas conversaciones, por ejemplo, se habla de “mami” asociándolo a alguna dirigente o mujeres “berracas” (valientes) cambiando el imaginario neocolonial

de lo que se ha ido construyendo en torno al ser mujer y la maternidad. Algunas mujeres consideradas madres, no necesariamente tienen hijxs y más bien esta denominación se asocia a un lugar de movilización grupal y de articulación.

De acuerdo a lo anterior, la *casa-familia* rememoraría en la ciudad, algunas formas de organización ancestrales basadas en relaciones de colaboración y reciprocidad que, por ejemplo, aún sobreviven en los *ayllus* de la zona andina de Chile, los *lof* del pueblo mapuche en el sur o las redes de apoyo en zonas campesinas y de *bajo pueblo*. Hallazgos similares han sido reportados por algunos estudios (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012) en que se ha enfatizado en la importancia de la diáspora mapuche en las tomas de tierras y construcción de ciudad bajo otras formas de territorialidad articuladas con el mundo popular.

Como se ha dicho en el marco conceptual, las *familias* en el espacio andino eran consideradas unidades domésticas fundamentales; ejes de la organización social y económica del espacio (Göbel, 2002, citado en Garcés & Maureira, 2018). Particularmente en la zona de Atacama, la *familia* cohabita con el sistema de ayllus¹¹¹ o conjunto de familias relacionadas por un territorio y ascendencia común (A. Garcés & Maureira, 2018). Asimismo, de acuerdo con Rivera Cusicanqui desde tiempos prehispánicos el “*ayllu* es la célula básica de la organización social andina (...). A partir del siglo XIX, los términos *ayllu* y “comunidad” se convirtieron en sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación vivido por la sociedad andina desde tiempos coloniales” (Rivera Cusicanqui, 2010e, p. 140).

El paisaje del campamento, se transformaría en un tipo de *ayllu*, y también como se ha sugerido, se convierte en un pivote de las relaciones, un *taypi/chuyma* (Aedo, 2008; Gavilán Vega, 2005), que conecta a quienes lo habitan y además permite que sus habitantes se conecten con aquellos lugares que dejaron atrás, de allí el “entre lugar”.

Este entre lugar, se observa en algunas prácticas antiguas que, algunas familias andinas que habitan el campamento continúan revitalizando. Por ejemplo, varios relatos

¹¹¹ Los autores advierten que, en San Pedro de Atacama, norte de Chile, existen al menos diez ayllus en funcionamiento legal.

hacen referencia a la práctica de *ch'allar* sus casas, una vez terminadas. Un acto que de acuerdo con sus relatos rememora la reciprocidad con la tierra. Asimismo, la *wajt'a* u ofrenda de agradecimiento a la *pachamama*. Se celebra así, la vida y se pide abundancia, no solo de cosas materiales sino espirituales como salud y amor. No obstante, esto, también se señala que, pese a que se mantiene esta práctica, ésta sufre algunas modificaciones ya sea porque se es “consciente” que es un lugar “prestado”, así como en el relato de Rosa, o porque no se cuenta con los mismos recursos económicos para preparar las celebraciones, debiendo adaptarse a la situación actual.

(...) en La Paz creen en eso, la “wajt'a” le dicen... yo no [lo hago], como soy del lado de “Tarija” de ahí de la Argentina... allá [en la Paz] sí. Dicen, [que] se compran cervezas, cuando lo techan (risas) para que te dure toda la casa (risas) son creencias, compran cervezas y la baten y la riegan a la casa con la cerveza, la “ch'allan” [Pronuncias distinto el “challan”, ¿es un acento, es una lengua...?] De Aymara, [¿Y el “challan” es como “tirar agua”?]... No, la cerveza, tienes que botar cerveza. Igual cuando te compras un auto, tienes que “ch'allarlo” con cerveza, pa' que te dure [Y acá ¿hizo algo de eso?]. Mi esposo se ch'alló ahí. “Voy a ch'allar mi casa” decía. “Qué casa, es terreno prestado” le dije (Rosa, 40 años, Bolivia).

[Challar la casa] sí, mi esposo sí, pero no es como allá en Bolivia, porque cuando haces tú casita, ponemos serpentinas y flores, pero aquí no. [¿Por qué no lo hizo?] porque estamos ajustados (risas) (con el dinero justo) [Entonces es por la inversión...] sí, pero igual cada quien su tradición. En Bolivia tienen las suyas y Chile también. Es acomodarse a eso también y tampoco vi acá serpentinas o cosas así. Allá lo hacemos con “k'oa” [¿qué es eso?] Es tipo una hoja, tipo “bollecito” cuadraditos, con animalitos así, para que te vaya bien. Se hace en carbón, en las brasas y se hace eso... después se le echa azuquítar [... ¡ah! ¿es para comer...?] ...¡no, no, no!. Es para quemar (risas) [Es que dijo azúcar y yo pensé en comer (risas)] No, se le echa ahí, como el dulce... [...es como una figurita entonces, y la pones ahí...] ...Sí... [que viene con forma, pero después ya no queda la forma] Sí, todo se va. [¿Y qué significa eso?] Es para buena suerte. ¿Uno no sabe no? (risas), pero es por tradición...

pero yo no creo mucho como mi suegro, mi mamá también lo hacía y dije ¡ah!... lo vamos a hacer también (Kataleya, 31 años, Bolivia).

En los anteriores relatos compartidos por Rosa y Kataleya, se describen prácticas andinas antiguas, al tiempo que se denotó mi torpeza y desconocimiento de lo que me compartían, intenté nuevamente escuchar con atención. Posteriormente, releendo notas de terreno, pude volver a estas conversaciones para conectar con mis entre lugares, e identificar que la cultura andina siempre ha estado presente en la ciudad pero que lamentablemente es invisibilizada. Por ejemplo, si bien conocía la palabra “challar”, pues cuando llegué de pequeña a la ciudad me llamaba la atención que las niñas y niños jugarán a la *challa*, es decir, a tirarse agua, no supe hasta ahora que el origen de la palabra es aymara, solo pensaba que era una práctica “nortina”. Las palabras habitan también nuestras corpolugaridades y algunas permiten los entre lugares, a la vez, que resisten al olvido.

El “entre lugar” o hablar desde “dos espacios”, como lo ha advertido Cornejo-Polar (1996), en sus análisis de la migración andina, permite reconocer que las migraciones siempre han sido parte del territorio. Así, desde la conquista hispánica y, por tanto, desde la imposición de un modelo sobre otro, las migraciones –particularmente aquellas que indican desplazamientos campo-ciudad– configurarían una escisión identitaria, confrontada con las ciudades y sus paisajes, deviene así el *aquí* y *allá* advertido en los relatos, no obstante, también aquellos lugares de reapropiaciones dentro de las trayectorias de mujeres migrantes y en diáspora.

El discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico (...) no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica (...) contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990) considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar (Cornejo-Polar, 1996, p. 841).

Concuerdo con el autor en tanto “el entre”, no implicaría una síntesis, así como también lo ha sugerido de otra manera, Rivera Cusicanqui (2010c), cuando advierte del

posicionamiento *ch'ixi*. Por otro lado, aquel “entre”, tal como se comenta en los relatos implicaría ciertamente una desterritorialización, que no podemos desconocer, sobre todo desde una perspectiva que enfatiza en los procesos de diáspora, no obstante, también sugeriría procesos de territorialidad y corpolugarizaciones, tensionando la matriz colonial moderna de los estados nacionales. Aquel entre lugar no estático, nunca acabado, permitiría construir o reconstruir otras narrativas o subjetivaciones de acuerdo con corpolugaridades contingentes.

Por otro lado, los campamentos siguiendo los relatos previos (sobre agradecimiento a la tierra), se potencian y articulan mayoritariamente en relaciones de reciprocidad. De igual forma, los procesos de reciprocidad se agencian entre distintos seres, no solo entre humanos. Así se comparte en los microrrelatos de Jasmín y Lupita.

[Personas del barrio aledaño] vienen a tirar animales, yo he visto, pero [ellos dicen que] nosotros somos los cochinos. (...) vienen a tirar a los perritos ¡que se críen en la calle! Por ejemplo, esa perrita yo la encontré en un saco con perritos muertos, se estaba ahogando. Por eso le digo, la gente sin corazón tira los perritos ahí. La [dirigenta] hizo la gestión en la municipalidad para que vengan del PET a vacunar a los perritos, a esterilizar. Pero son muchos los animales (Lupita, 45-50 años, Perú).

[No me gusta de la ciudad] que no haya plantas, flores, la lluvia, esas cosas extraño [soy] de Cochabamba (...) Pero igual acá se puede hacer plantas. Lo que pasa es que acá la gente es descariñada con eso. No les gustan las plantas, los animales. Los crían y después los echan a la calle. A mi siempre me aparecen perros que están enfermos o que están desnutridos. Y yo con pena, llorando (...). [Aquí] me levanto a las 5 y media, y dejo todo ordenadito, le doy de comer a los perros y gatos... dejo cerrada la puerta y me voy [a trabajar] (...) Siempre salgo [del trabajo] a las 4:30 y llego a las 5:30, llego acá a las 6. Como algo y saco a mis perros para que no se estresen (Jasmín, 40 años, Bolivia).

En los microrrelatos de Jasmín y Lupita, contradiscursos presentes también en otros relatos, se observa amor hacia otros seres, como plantas y animales, incluso les recogen de las calles para cuidarles; pasando a formar parte de la familia. Estas prácticas

igualmente se conectarían a una episteme andina –aunque no sería privativo del mundo andino, también es posible encontrarles en prácticas rurales por ejemplo– en que “los seres animados o inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos, aunque sujetos de muy otra naturaleza (...) mundos alternos al capitalismo y al antropocentrismo del mundo noratlántico” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 90).

Configuraciones similares han sido también descritas por di Salvia (2013, 2016) dentro de las perspectivas quechua-andina, en que la humanización es una forma de interacción simbólica con el entorno. Bajo la noción de “numinosidad”¹¹², por ejemplo, ha descrito la presencia experimentada emotivamente, la que no sería solo una abstracción sino un ser y que está siendo “vivo” activamente (como la naturaleza) o posee una interioridad anímica propia¹¹³. Lo que también se ha descrito por Edward Taylor como “Naturaleza animada” noción que es reformulada, según la autora, por la *Ecología simbólica* de Descola (basándose en perspectivas indígenas amazónicas) de acuerdo con la creencia cultural de que seres humanos y no humanos conservan una interioridad (di Salvia, 2016).

Lupita y Jasmin, corpolugarizan estas prácticas y en sus relatos emerge esta otra forma de querer y respetar; para ellas animales y plantas y el espacio en que habitan son mucho más que objetos, son parte de ellas y si estos son heridos ellas también. Esta noción será retomada en el siguiente nudo de *corpolugaridades de lo espiritual* como la Figura Dios-Naturaleza, referida por Ana Elsa. Así, se amplía el parentesco a otros seres, el que no solo estaría ligado a un parentesco de sangre, “pues pariente es un tipo de palabra que ensambla (...) expande la imaginación y puede cambiar la historia” (Haraway, 2019, p. 159).

¹¹² Noción que según la autora fue acuñada por el filósofo Rudolf Otto en el siglo XX, y posteriormente retomada por Roy Rappaport (Rappaport, 2001, citado en di Salvia, 2016).

¹¹³ Estas problematizaciones son interesantes pues han contribuido, en algunos países, al cambio de la percepción socio-legal de la naturaleza. Por ejemplo, la constitución de Ecuador reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos. Lamentablemente esto no ha sido suficiente para evitar que se sigan expoliando sus tierras bajo capitales extranjeros. Un ejemplo de este conflicto ha sido la explotación de petróleo en el Parque Nacional-territorio indígena del Yasuní, en que se evidencian estas visiones encontradas respecto a la sociedad a la que se aspira (Lander, 2014).

El ejemplo anterior, evoca nuevamente a las *cadinitas* de cuidados las que van más allá de las personas en el paisaje de los Arenales, y como se señaló en los primeros relatos y en esta reconfiguración del parentesco, va más allá de la familia sanguínea; extendiéndose al vecindario sobre la base de la triada casa-familia-vecindario. Esta relación se describe en el siguiente y último relato de este apartado.

El relato de Patita, un poco más extenso y con el que cerramos este subcapítulo, vuelve a hablar por sí mismo, respecto de cómo se fueron fortaleciendo los lazos de vecindad en su experiencia de habitar en el campamento. Así también, enuncia la importancia de la comida y la reunión cotidiana, la que se retomará en los nudos siguientes, y de los procesos de interculturalidad en el campamento, una interculturalidad crítica y popular que tensiona las exotización y apropiaciones de lo distinto impulsados por modelos de multiculturalidad funcional o neoliberal (Tubino, 2005; Walsh, 2012; Zapata, 2019) instalados en el país, vislumbrando la construcción de otros caminos de relación.

(...) yo me llevo bien con mis vecinos de mi cuadra. Yo me llevo tan bien con ellos, que nosotros, ponte que ella [vecina] un día se anime a cocinar algo y me toca la puerta: “vecina, aquí tienes”. Lo mismo hago yo eh... lo mismo hacen los demás vecinos de más allá eh... Siempre tratamos de convivir, porque a veces se nos ocurre y nos dice: “oye sabes qué”, vienen acá y... ¡ya tomemos un vino, ya tomemos esto, compremos esto!, y compartimos. Como ella es peruana igual, tenemos las mismas costumbres, o sea distintas porque ella no come plátano, pero a mi marido le encanta el plátano, porque es de la selva, yo por él le comprendo [¿pero, así como frito o...?] mira de todo, de todo un poco, asado, cocinado, frito... licuado, de todo, porque igual hacen mazamorra también, o sea mazamorra, así como un postre, si un postre por ahí. [Se comparten las recetas] no, porque a ella no le gusta el plátano. Pero mi marido, mi cuñada con mi marido *se agarran* (discuten amigablemente), cuando viene tiene que haber plátano en la mesa, sino, no come. No, con ella somos de... por ejemplo de (silencio) que te explico (silencio) hemos hecho muchas actividades juntas la verdad, porque incluso... [¿De tu cuadra, o sea de este pasaje?] mira, de este pasaje hemos compartido ¡así de compartir, hemos compartido! (...) hemos tratado de variar nuestras costumbres y de

hacerlo como algo... algo único, ¿me entiendes? Porque por ejemplo cocinar, ponle que cocinas un sancocho, pero al medio hay plátano. Y como saben que el plátano igual come mi marido, pero como la vecina aquí no come, ¡ya compramos yuca también!, entonces como tratamos de hacer... [¿Cocinan juntas?] Sí, a veces, cuando se nos ocurre ah... cuando hay plata [Ya. Ah es un buen grupito ¿de mujeres principalmente? o ¿hay hombres también invitados en esas...?].... los maridos, ¡sí los maridos! E igual ahí se bromea, juegan... nosotros jugamos casino ¿ya? Vienen aquí, nosotros jugamos casino en las noches, apostando, para no perder esa emoción de jugar casino. Y de ahí de pasada, bueno yo tengo vino ahí, escondidos. Ya, sacamos vino, compartimos. Ya si el otro quiere su cerveza, igual se compra cerveza, y así... [La pasan bien]. ¡Sí!, tratamos de llevarnos bien y tener una sana convivencia... [¿Cómo se fue construyendo esa relación, esa cercanía con esas vecinas?]

Fue cuando yo tuve que trabajar y no tenía con quién dejar a mi hijo, y [la vecina], la niña que estaba con su guagua, ayer [ella me ayudó]. Ella no trabaja [afuera], y el marido sí. Pero en ese entonces, ni su marido ni mi marido no tenían trabajo, andaban buscando trabajo (...) un día se fueron caminando hasta el centro y regresaron caminando. Imagínate lo que es la pegada de caminar hasta el centro. Hasta que luego se consiguió mi marido una bicicleta. Iban juntos en la bicicleta, se repartían currículum, muy interesante ese tema porque, repartieron currículum pa' todos lados donde nadie los llamaba, nadie decía nada (...) Entonces pasó mucho... pasó mucho tiempo y era yo sola la que trabajaba. Y [mi vecina] no tenía comida, no tenía gas. Lo pasamos muy duro, un tiempo comíamos puro eso (risa)... es terrible porque comíamos puras menudencias y todas las cosas así. Pero empezamos a compartir más con [mi vecina], con su marido (...). [Yo] guardaba los panes [del desayuno del trabajo] y traía todo pa' acá, traía todo pa' acá. Y compartíamos así con... con los vecinos (Patita, 25 años, Perú).

5.3.3.2. Corpolugaridades de lo espiritual

Este nudo emergente aborda lo espiritual concebido más allá de la religiosidad tradicional sustentada en instituciones. Lo espiritual, de acuerdo a los relatos, sugeriría una forma de estar/siendo; de conexión con diversos lugares que dan sentido a la existencia, reactualizan el espacios vivido y lugarizan lo común con potencial político. Esto en un escenario de despojo y segregación que afecta a las personas migrantes y grupos diaspóricos y que les ha movilizado a reconstruir sus trayectorias vitales.

Lo espiritual, para estos efectos, está asociado a la producción de lugares y nuevamente remite a la figura propuesta de *corpulugaridades chuymáticas*, la que hace alusión en este contexto, a la relación entre corporalidad y espacio/tiempo y aquellos “entre lugares” que activan el estar/siendo a través de *chuymas* o corazones de un espacio. En palabras de Aedo (2008) “El corazón de un espacio (chuyma) (...) [o] La posición topológica de chuyma le permite actuar como bisagra entre los espacios interior y exterior, y frontera de los mundos visibles e invisibles” (p.124). Nos habla, entonces, de una espiritualidad conectada con el espacio en tanto lugares o la búsqueda permanente de aquellos *taypi/chuymas*, o centros, que posibilitan recomposición del espíritu. El campamento-casa, podría rememorar uno de estos corazones del espacio, así también aquellos presentes en las siguientes figuras.

5.3.3.2.1. Comida (sabe, huele, recuerda y reúne)

La comida, como figura, se convierte en los relatos en uno de los lugares más importantes de esta otra espiritualidad. En ella se concentran diversos sentidos que activan una cierta emocionalidad, cargada de religiosidad en su sentido primario; aquella que permite re-ligar, tal como se ha observado en otras investigaciones (Méndez Caro et al., 2018) que han reportado formas alternativas de producción de espacios, en que se reactualizan tradiciones ancestrales y se resiste al espacio/tiempo neoliberalizado. Como lo han advertido los relatos, la comida “sabe, huele, recuerda y reúne” bajo procesos profundamente políticos, que la mayoría del tiempo, son invisibilizados pues no operarían en espacios públicos tradicionales, sino que, por ejemplo, en la recóndita cocina de las casas, quizá uno de los corazones de éstas.

5.3.3.2.1.1. Cocina

La *cocina*, es una figura importante dentro de los relatos y se desprende de la anterior figura asociada a la *comida*, y a su vez se conecta con el nudo anterior y la figura *casa*. La cocina es identificada en varios relatos como el lugar preferido de la *casa*. La *cocina-comida*, se erige como una corpolugaridad de lo espiritual y de lo político, la que también recuerda formas de organización prehispánica y que aún perviven, por ejemplo, en la localidad aymara de Isluga (Aedo, 2008) o en las resistencias de las comunidades afrodescendientes (Segato, 2015) así como se esbozó en capítulos previos.

En el nudo *corpolugaridades del hogar*, hablábamos de las relaciones de parentesco y rememorábamos los sistemas de *ayllus* y sus formas de organización en que los campamentos encontraban cierta semejanza. De igual forma, en este caso, la figura *cocina* sugeriría cierta semejanza con las *cocinas* (phayawi) del altiplano descritas por Aedo (2008). Según el autor, las casas (*uta*) del altiplano se dividen normalmente en cocinas por familia nuclear y el conjunto de cocinas constituye la unidad de parentesco básica, siendo “uno de los lugares fundamentales donde se tejen las redes de solidaridad y se refuerzan los lazos de parentesco” (Aedo, 2008, p. 134).

Estas redes de solidaridad se observaban claramente en el relato de Patita compartido previamente y también aparecen en los siguientes relatos en que Ana Elsa, Lupita, Rosa, Ely y Lin, nos comparten su concepción de la cocina y el cocinar como lugar importante dentro de sus vidas y espiritualidad.

En el primer relato de Ana Elsa, se enfatiza en el fortalecimiento de los lazos de parentesco a través de momentos familiares articulados en el cocinar y el compartir comida.

(...) yo no puedo descansar si un par, si un miembro de mi familia falta en mi casa, no puedo descansar, me siento responsable, tengo esa... igual cuando se viene con su hijo él [pareja actual], vive atrás, igual le dije: “dile a tu hijo que se venga”, porque yo no puedo, así no sé, me falta. Así que por eso digo mi momento de disfrute es cuando mis hijos están ahí y mi pareja está al lado (...). Así que, esos momentos los que yo más disfruto, los momentos familiares (...) por ejemplo, viene mi hija [también vive en el campamento] [y] ahí está jugando mi nieto. Por ejemplo, el domingo, hemos hecho una *chuletiada*, que decimos. Chuleta a la parrilla, con su... de res, pero no de

chanchito. Con sus choclos, su ensalada y su arroz, ¡hemos comido toda la familia! ¡Eso a mi me gusta! [¿Y lo hace habitualmente?] habitual. Sino hacemos con comida, hacemos con empanadas con apio, o hacemos frito, ¡o un tecito, ¡ya venga!, me gusta (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

El microrrelato de Ana Elsa también sugiere una forma de entregar afecto a través de la comida. El cocinar y compartir, alimenta lo espiritual y refuerza una corpolugaridad común sobre la base de la reciprocidad. De forma similar, aparece en el relato de Rosa.

(...) Yo siempre decía que cuando sea grande y tenga mis sobrinos les voy a dar cariño y les voy a dar comida y todo lo que yo pueda darles. Y eso hago siempre, trato de darles lo que tenga, les comparto, ¿comamos? les digo. Porque mis tíos nada, ni un pan. (...) Entonces yo decía que eso jamás le haría a mi sobrino (...) siempre vienen mis sobrinitos, mis 2 sobrinas y mi sobrinito [viven en el mismo campamento], y nos gusta hacernos cualquier cosa, arroz con leche, sopaipillas (...) Me gusta cocinar, darles que coman y así (Rosa, 40 años, Bolivia).

Como señalábamos previamente, uno de los lugares más significativos surgidos de los relatos es la cocina o el comedor; lugares para estar, compartir o divagar; un entre lugar. Quienes prefieren la cocina como en los siguientes relatos de Lupita, Lin y Ely, advierten de la importancia de ésta como lugar de introspección, relajación y creación. A través de la cocina “se van las penas”, tal como señala Lupita y que también se refleja en los otros relatos.

[¿Y cuál es el espacio que más le gusta de su casa?] ¡Ah!, mi cocina (risas) me encanta cocinar, hacer queques. A cada rato. Te traeré un pedacito para que pruebes... [Y la cocina tiene un lugar especial] Yo la he hecho especial, porque trato de que con cualquier monedita que caiga me hagan algo. Por ejemplo, a mi esposo le dieron una madera y me hizo esa mesita, en otra, le regalaron mármol y le pegamos encima. (...) [¿cuál es su pasatiempo preferido?] hacer pasteles (risas) [¿y qué tiene de especial el cocinar?] ¡me distraigo hartito, mucho, mucho! Hace poco falleció mi mamá, entonces el cocinar me manda para otro lado y me olvido, se me va la pena. Me da tanta alegría, que lo que yo hago con amor, con cariño, ellos se lo aprovechan, lo

comen con que gusto: “mami qué estas haciendo, por el olorcito” (Lupita, 45-50, Perú).

[Cuando arrendaba una pieza] era complicado no podía cocinarme porque no tenía cocina, tenía que comer en la calle, andaba aburrída de eso también. En cambio, acá no, tengo mi cocina, me cocino. Dentro de todo acá me gusta porque tengo mi espacio, mi privacidad y trato como le digo de mantenerlo bonito, compramos plantitas, empezamos a hacer nuestras cosas (...). Paso casi los 10 días [de descanso] sola porque como [mi pareja] se va a trabajar en la mañana hasta tarde me quedo ya muchos días sola. Entonces escucho música, me gusta hacer masitas, me pongo a hacer experimentos, quequitos o empanadas, cosas así (Lin, 48 años, Bolivia).

[En la tarde] pongo la música a todo “chancho” [volumen alto], me pongo a cocinar y escucho lo que yo quiero y me relajo un ratito... es que, para mí, si yo pudiera estar todo el día metida en la cocina inventando almuerzos ¡sería feliz! (...) me encanta la cocina [¿te gusta cocinar para otras personas? ¿para tu familia?] sí, para mi familia. Alguien que me lo va a agradecer sí, pero si voy a cocinar para alguien que no lo hará, entonces, no (Ely Chavarría, 42 años, Chile).

La situación de migración reflejada en los primeros relatos ha devenido en desplazamientos constantes, muchas veces no deseados. Esto se refleja con mayor nitidez en quienes han atravesado procesos de diásporas y las configuraciones históricas que habrían repercutido de forma particular en los desplazamientos de mujeres, quienes han debido enfrentar como advierten algunas autoras, el desgarró de los despojos coloniales (Rain et al., 2020).

Al llegar al “país receptor”, tal como se registró en la *línea de vida habitada/deshabitada*, han debido enfrentar segregación socio espacial y violencia institucional de la mano de procesos de racialización. El encontrar un lugar donde vivir, se transforma en una de las principales problemáticas, junto con la regularización de su situación migratorio y la violencia racista que circula en distintos espacios. Situación que produciría discursos materializados en corpolugaridades “sobrantes” en tensión con corpolugarizaciones de quienes han migrado. La mayoría de los relatos señalan que, dado

los altos costos de arriendo en la ciudad, en un comienzo sólo es posible alquilar una habitación dentro de una pensión. En estos lugares las condiciones de habitabilidad son mínimas, pues como han relatado, deben compartir los espacios de la casa bajo condiciones de hacinamiento e incluso regulación de sus vidas por parte de las normativas lucrativas de quienes arriendan, como el cobro extra por el uso de ciertos servicios básicos como baño, ducha y utensilios de la casa.

Lo anteriormente descrito, no es baladí en este nudo de corpolugaridad de lo espiritual y la importancia asignada por los relatos a la *casa*, y a algunos lugares de ella, como la *cocina*. Estos se configurarían en aquellos centros o corazones del espacio (dentro del campamento) que propiciarían una reconexión con aquellas corpolugaridades de lo espiritual fragmentadas a propósito de los procesos de desplazamiento, y en algunos casos, de pérdida de sentido en torno al lugar. Así lo sugiere Lin cuando advierte de la importancia de la cocina en tanto un lugar significativo que fue privado y que en el campamento puede disfrutarlo. “Es su espacio y su privacidad”, un lugar de creación e introspección; un entre lugar que la reconecta con alguna otra corpolugaridad.

Este entre lugar, es mencionado también en el microrrelato de Lupita cuando por ejemplo señala que “el cocinar me manda para otro lado y me olvido, se me va la pena”. La cocina habilitaría un escape el que a la vez se convierte en un lugar de sanación que culmina con la preparación de comida para sus seres queridos. Las corpolugaridades de la cocina, en estos relatos, configuran afecciones positivas, como el amor y la alegría, las que se activan en la relación con otras personas. Las corpolugaridades de la cocina, permiten la emergencia de diferentes sentidos, siendo el olfato, tal como lo sugieren los hijos e hija de Lupita, uno de los más significativos. El “olorcito” y el gusto, fortalece la construcción de la corpolugaridad y activa y produce lugares de memoria.

Lupita cocina para sus seres queridos, así también se observa en el relato de Ely. En sus relatos además de reivindicar la cocina y sus corpolugaridades, deja entrever el contexto sociohistórico de cómo la cocina, que en ciertos grupos se transforma en resistencia puede transformarse en un lugar de opresión. Como hemos intentado plantear, en diálogo con un feminismo descolonial y antirracista, los lugares como la cocina, son reconfigurados en mujeres racializadas o en algunos espacios rurales y de *bajo pueblo* permitiendo más bien resistir y enfrentar una matriz de opresiones múltiples. Este contexto se diferencia, por ejemplo, de la figura “ángel del hogar” (Hincapié, 2007;

Molina Puertos, 2009; Terán Fuentes, 2017), descrita y criticada por algunas corrientes de feminismo liberal, las que se centrarían en otras corpolugaridades de mujeres, quizá muy diferentes a las aquí referidas.

De acuerdo con Hincapié (2007), en el siglo XIX proliferaron en Latinoamérica¹¹⁴ manuales de conducta y urbanismo para mujeres. Cabe señalar, así como esbocé en el capítulo “paisaje de la nación”, que aquellas mujeres a las que estaban dirigidos estos manuales correspondían principalmente a la creciente burguesía de los estados nacionales latinoamericanas, donde se fueron construyendo literalmente “vidas en reclusión”. Estos manuales habrían viajado desde Europa a Estados Unidos y posteriormente arribarían a Latinoamérica. La lógica de los manuales se sustentaba en la idea de una “debilidad femenina” la que debía ser “reencauzada por un buen camino” bajo un modelo mariano (Hincapié, 2007) y, al igual que en España del 1800, estos manuales de carácter pedagógico y moralizador, fueron los encargados de fabricar aquellos discursos sobre la “categorización de los sexos y el ideal femenino” (Molina Puertos, 2009). Los periódicos, al igual que la literatura femenina y los manuales, también habrían cumplido una función importante en este proceso pedagógico.

La prensa en el siglo XIX significó un modo de educación informal para las mujeres al difundir conocimientos sobre valores cívicos y morales, temas científicos para aplicarlos en el hogar y transmitirlos a los hijos, así como asuntos propios del mundo femenino como la moda, corte y confección, recetas de cocina y reglas de etiqueta (Terán Fuentes, 2017, p. 77).

Se fue disciplinando entonces, en estos grupos sociales, una forma de ser y estar en “la casa”. Parte de este ideario arrastrado de los procesos de colonización habría sido continuado por las repúblicas las que reforzaron viejos y nuevos binarismos. El lugar que asumiría este grupo de mujeres, según Hincapié (2007) sería construido para evitar las

¹¹⁴ Enfatizo en la palabra Latinoamérica y no en América Latina o Abya Yala, para hacer referencia a aquel proyecto moderno colonial de estado/nación en este territorio. Esta apreciación se basa en las críticas realizadas por la filósofa Yuderlys Espinosa, que basándose en trabajos de Santiago Castro-Gómez, revisa críticamente aquella familia de discursos que hizo posible una entidad llamada Latinoamérica, la que supuestamente se distingue de una racionalidad moderno-europea. La autora lleva esta crítica, particularmente, al campo de la colonialidad de la razón feminista en América Latina (Espinosa Miñoso, 2019).

debilidades constitutivas de éstas frente a las tentaciones del demonio. Dichas creencias habrían sido traídas por los colonizadores, las cuales, a su vez justificaron en su momento la casa de brujas del siglo XV al XVIII en Europa (Borja, J., 1995, citado en Hincapié, 2007). Escenario histórico abordado ampliamente por Silvia Federici (Federici, 2010) quien a la vez plantea una tesis sobre acumulación originaria basada en el expolio de cuerpos de mujeres e indígenas y población esclavizada en los territorios conquistados. De acuerdo a esta investigadora feminista, en concordancia con autoras descoloniales y antirracistas, “con la llegada de los españoles, éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres” (Federici, 2010, p. 305).

En este otro escenario, entonces, se ubicarían estas otras mujeres, quizá ni siquiera consideras mujeres como se ha planteado desde el feminismo descolonial (Lugones, 2008) por lo que su control y disciplinamiento se fue desarrollando bajo otros parámetros, así también sus resistencias y subversiones. Estos grupos de mujeres, con el tiempo lograrían lugares diferentes de resistencias y emancipación, por lo que el denominativo “ángel del hogar”, lo habrían visto desde lejos. De esta manera, mujeres racializadas, indígenas, campesinas, del *bajo pueblo*, tal como hemos observado en otros apartados, siempre habrían ocupado tanto “espacios públicos” como “privados” – posteriormente se enfatizará en la crítica hacia este binarismo– debiendo trabajar tanto en sus casas como en las casas del “ángel del hogar”. Lo “privado”, para este grupo, no se convirtió, entonces, necesariamente en una cárcel sino en lugares de resistencia y accionar político.

Así, estos planteamientos se ubicarían en disputa con aquellos idearios feministas liberales que repudian el espacio “privado” del hogar. Planteamientos que, si bien son interesantes, darían cuenta de otras corpolugaridades, la mayor parte del tiempo victimizadas desde estas perspectivas. Por ejemplo, no podríamos situar en una misma dimensión de análisis la relación con el hogar de mujeres racializadas y la de aquellas mujeres que describió Betty Friedan en su investigación de 1963 (iniciada en 1957) en un contexto estadounidense de sectores medios. Las mujeres abordadas por Friedan, en su mayoría con estudios universitarios, enfrentaron el “ideal de éxito” de la época, centrado en el hogar, bajo una “mística de la feminidad” que les generaba una insatisfacción creciente, descrita como “el malestar que no tiene nombre” (Friedan, 2009). Sus hogares

“perfectos”, habrían replicado el hogar-cárcel, del siglo XIX, incluso los medios locales les habrían descrito como “el ama de casa atrapada”.

Escenarios diferentes serían desenvueltos en hogares populares o en familias indígenas y afrodescendientes, que conscientes del expolio de sus vidas, revitalizan o transforman estos espacios en lugares políticos. Volviendo al relato de Ely, este refiere que la cocina se transforma en un disfrute, pero agrega, “cuando el cocinar es para alguien que lo agradece”. Su frase sugeriría esta otra disposición hacia lo doméstico en tanto lugar de creación y no de imposición. No obstante, también sugiere la existencia de una cocina “no grata”.

Quizá aquella cocina “no grata”, develada en el relato de Ely, sugiere aquella cocina de la *casa grande* –que hemos mencionado en apartados previos– la que en su inmensidad se vuelve poco cercana; donde el cocinar para otros/as (patrones/as) deviene en una obligación, quizá con ciertas reglas de preparación y uso del espacio, “un lugar no propio”, en el sentido ya discutido. La cocinera de la *casa grande* libera a la patrona del yugo de la cocina al tiempo que debe cargarlo. Desde otra perspectiva, la cocina de la casa grande, se convertiría en un lugar de racialización y explotación y que en el caso de mujeres migrantes, y particularmente de la diáspora, también simbolizaría una cooptación bajo el “paisaje de la nación” que, las incorpora a este paisaje, a través de la celebración de sus preparaciones culinarias en un discurso de multiculturalidad funcional o neoliberal engañoso (Bak-Geller & Matta, 2020; Vera et al., 2018). Relatos de asesoras migrantes “puertas adentro”, han develado la manera en que en ese tipo de jornada deben mantener simbólicamente “la cocina abierta las 24 horas del día” (Méndez Caro et al., 2012), así también lo han reportado estudios sobre la diáspora de mujeres mapuche en que se ha enfatizado en el uso de los afectos como disciplinamiento colonial (Rain et al., 2020). Es decir, bajo esta modalidad de multiculturalidad neoliberal, se cambia la estrategia de “imposición” a la de “celebración” de sus platos. Ellas deben sorprender con sus preparaciones “originales” bajo una relación asimétrica de afectos. En este contexto, se ha observado incluso algunos anuncios de bolsas de trabajo donde se busca a mujeres de ciertas nacionalidades bajo el estereotipo de “buenas cocineras”. Aunque es preciso señalar que también en estos escenarios se tejen agenciamientos a nivel táctico en quienes hacen consciente este tipo de relación en torno a la instrumentalización de “lo auténtico” (Vera et al., 2018)

Si el género es una imposición colonial de acuerdo con la colonialidad del género, la relación con la cocina también habría sido una implicancia de esta relación de poder. En estos párrafos los relatos compartidos, han sugerido otras formas de comprender la cocina, las que resisten a la despolitización de ésta, propiciada por los procesos de colonialismo y particularmente de las reactualizaciones de la colonialidad del género (Lugones, 2008).

El cocinar como corpolugaridad de lo espiritual se sitúa en tensión y disputa en relación a aquellos mandatos de colonialidad del género que intentan apropiarse y gobernar los lugares de intimidad.

5.3.3.2.1.2. Mercado y carnaval

Otra corpolugaridad de lo espiritual asociada a la comida, se sitúa en el mercado o ferias. Varios relatos los ubican como uno de sus lugares preferidos dentro de la ciudad. El mercado también tendría la característica de conectar con otros lugares. Asimismo, nuevamente otros sentidos como el olfato y el gusto cumplen una función fundamental en la construcción de este tipo de recuerdo. Recordar, del latín *re-cordis* o “volver a pasar por el corazón” como señalaba Galeano (1989) en “El libro de los abrazos”. Este *re-cordis*, encontraría en el *taypi/chuyma* aymara, compartido por Josefa, una conexión fundamental con el espacio/tiempo. El recuerdo, entonces, sugiere vivificar lugares, al mismo tiempo que moviliza corpolugaridades con potencial espiritual y político.

De forma similar –pero desde otro posicionamiento crítico asociado a las políticas cuy-r y su contralugar o problematización de lo queer en América Latina– emerge la figura del *re-sentimiento* propuesta por Falconi (2016). Esta también sugeriría la necesidad de volver a sentir, pero desde cierta incomodidad la que a la vez articula conocimientos prevenidos de aquellas posturas teóricas que subestiman ciertas subjetividades y formas culturales. Es entonces, una “búsqueda que intenta que, del resentimiento subjetivo, ese que duele y llena de rabia al cuerpo (...) [haga que] nazcan insumos útiles y catárticos para el análisis regional y local (...). Es importante mencionar que el re-sentimiento también tiene una clara filiación andina y de ahí que elija esta palabra” (Falconi, 2016, p. 80).

En algunos relatos, como el que compartiremos a continuación, la “comida del espíritu”, simbólicamente hablando, se encontraría aparte de los mercados, en otros lugares como el carnaval de la ciudad. Estos lugares aparentemente diferentes, tendrían en común la posibilidad de encuentro, conexión y producción de “otro paisaje”. Un paisaje de resistencia y en disputa frente al “paisaje de la nación”; un lugar para re-cordar y re-sentir.

El siguiente relato de Luna comparte, desde su riqueza descriptiva y texturas, la comprensión de esta figura y la noción de entre lugares.

(...) [En ese negocio] los dueños han muerto, pero quedan los hijos. Entonces yo voy allá todavía a comprar pan, el pan es más rico y barato, ¡que el queso, que la cecina! Entonces todo eso a mi me gusta, me gusta cuando voy a Arica. Incluso de donde yo vivo al centro son 15 o 10 minutos, entonces me gusta recorrer el centro, voy a comerme unos completos, ¡hay un montón de lugares donde me gusta ir!, a visitar las ferias y todo eso, y cuando voy al “Agro” (Mercado), ¡hay, no mamita! Ahí están todas las verduras, todo barato, que el limón, que ¡ay no!, al menos las aceitunas, porque donde más me voy es a las aceitunas, que las aceitunas rellenas, que las aceitunas amargas, las normales. Por eso me gusta. Los cajones de tomate a 2 lucas, esos me los como ahí mismo porque son de Arica, me siento orgullosa de ser de Arica, me encanta Arica. Y eso es lo que yo digo ¿por qué en Antofagasta no son así? Cuando empiezan los carnavales en Arica... yo bailaba en los carnavales de Arica, bailaba *saya*, los trajes y todo, se bailaban las 72 horas, 3 días seguidos. Bailábamos en la madrugada, después en la tarde, en la noche, así nos íbamos. ¡Participaban! Todo eso echo de menos, porque en Arica hay entusiasmo, acá no, acá es muerto, yo no entiendo por qué la gente de acá no es así. Allá en pleno invierno la gente va a la playa igual. Acá no van en invierno porque hace frío y no van y no van no más “po”. Por eso me gusta Arica. Y los nortinos de acá son “ahí no más” (risas). Mi hijo me dice: “mamá, pero tú eres de La Serena” sí, seré de La Serena, pero no me gusta, yo soy de Arica y esa es mi gran ciudad. Yo me muevo en Arica. (...) Soy de Arica, no me gusta Antofagasta [aquí] ¡me gusta mi campamento! (Luna, 47 años, Arica).

Este relato, si bien no describe mercados de la ciudad de Antofagasta y más bien describe lugares de la ciudad de Arica, ejemplifica la forma en que operan aquellos entre lugares descritos. La ciudad de Arica es considerada por Luna como su “verdadera ciudad”, aunque incluso no haya nacido en ella. Esta comparación la realiza en tanto la desafección que le provoca la ciudad de Antofagasta frente a las afecciones positivas construidas en Arica. Sin embargo, es interesante cuando agrega que, si bien esta ciudad no le gusta, su campamento sí. “Soy de Arica, no me gusta Antofagasta [aquí] ¡me gusta mi campamento!”. En esta frase podríamos advertir aquel entre lugar, del *re-cordis* o *corazones del espacio* que a través del lugar-campamento, conecta su corporalidad con Arica. Esta observación, no sólo fue posible hacerla en sus palabras, sino que su lenguaje corporal también hablaba cuando hacía referencia a Arica o cuando hicimos un paseo por el campamento y distintos lugares de éste, los que fueron activando diferentes afecciones.

El relato de Luna tiene elementos de lo que Yi-fu Tuan (1980; 1983) ha teorizado como *topofilia*, es decir, “el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente físico. Difuso como concepto, vívido y concreto como experiencia personal”¹¹⁵ (Tuan, 1980, p. 5). La *topofilia* para este autor, sugiere apego al lugar más allá del atractivo de un espacio y este lugar afectivo estaría conectado con los sentidos (Tuan, 2018). Bajo esta teoría, podríamos decir que existe *topofilia* hacia la ciudad de Arica. Pero, para ir un poco más allá de la experiencia personal planteada por esta perspectiva, cabe preguntarse ¿por qué se generaría esta afección?, ¿qué elementos geohistóricos tiene Arica que la hace tan particular en el espacio/tiempo vivido por Luna?, ¿qué lugares son producidos? o ¿qué tipo de habitabilidad recuerda? Si bien el relato no ahonda en estas interrogantes, éste nos comparte algunas pistas asociadas a sus lugares significativos dentro de la ciudad: el mercado y el carnaval. Como sugiere su relato, estos lugares permitirían la relación con otras personas, aún cuando no se conozcan, y la rearticulación de un presente fragmentado bajo un sentido de familiaridad.

En la anterior línea analítica también se ubicarían los mercados y ferias de Antofagasta, siendo uno de los más significativos en los relatos y conversaciones informales, la “Feria de las pulgas”. Quizá ésta es el lugar más parecido al “Agro”

¹¹⁵ Traducción personal. Texto original del libro en portugués: “Topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Difuso como conceito, vívido e concreto como experiência pessoal”.

señalado por Luna, pero con otras dinámicas de organización social y espacial. Esta feria se ubica al aire libre, en varias cuadras del sector norte de la ciudad, a unos 5 minutos en microbús desde el campamento. Asimismo, ya ha sido referida en otros relatos como en el testimonio de Patricia Yupanqui. En éste es considerada además de un lugar de compras, con precios asequibles en relación con el alto costo de vida de la ciudad, como un lugar en que se tejen redes informales de colaboración en base al “boca-oreja”.

Quizá una de las diferencias con Arica, es que esta feria no cuenta con espacios de cultivos cercanos que la aprovisionen. De hecho, dadas las condiciones climáticas de Arica y sus valles, ésta posee una importante producción agrícola, que abastece a la ciudad y el país durante todo el año. “Ya para fines de la década de 1990, junto con Lluta, el valle de Azapa convertía a la comuna de Arica en una de la mayores proveedoras de hortalizas a nivel nacional” (Araya, 2016, p. 134). Agricultura que debemos recordar, como se ha señalado en apartados previos, ha sido sostenida por población campesina, indígena y afrodescendiente del valle de Azapa y Lluta en tensión permanente con expolios neocoloniales. Aquellos tomates que menciona Luna, por su descripción deliciosos, son cultivados en la región y probablemente en el Valle de Azapa. Lugar en el que cada vez más, sus hortalizas y frutas locales son reemplazadas por cultivos con mayor valor comercial bajo las leyes del mercado y una política agrícola neocolonial perversa. Así lo ha reportado Araya (2016) quien además agrega que dentro de estas semillas más rentables se encuentra el tomate, el que paulatinamente ha pasado a cultivarse bajo un sistema de invernaderos. Dicha implementación habría sido muy costosa para el grupo de campesinos quienes tuvieron que adquirir deudas bancarias que aún siguen pagando. Así lo refiere Julia García, en una de las entrevistas realizadas por la investigadora.

Fíjese que hará 4 años que el tomate dejó de dar al aire libre por la semillería, la semillería echó aquí a perder todo cuando empezaron a matar los bichitos que protegían los bichos malos, los buenos, tanto químico que echan ellos al suelo, por eso no veíamos eso de poner invernadero, y es un gasto también (Julia García, mayo 2014) (Araya, 2016, p. 139).

Los lugares de Arica, significativos para Luna, han ido transformándose, pero aún resisten al paso del tiempo y el neocolonialismo. Así también se observa en el carnaval de Arica, un lugar que disputa la memoria para visibilizar aquellas partes de la historia

negada de la ciudad, tal como se advertía en el marco conceptual. A través de la música, la danza y otras formas de organización política, el carnaval de Arica, *Inti Ch'amampi* (Con La Fuerza del Sol) se posiciona como el carnaval más importante de la ciudad y probablemente del país. De acuerdo a Chamorro (2017) este recoge y performa tradiciones andinas, también presentes en otras fiestas anuales como Cruces de Mayo, Fiesta de Todos los Santos, Martes de ch'alla o Machaq Mara, festividades que fortalecen una colectividad andina y que en el caso de carnavales se asocia a una tradición agrofestiva de renovación y fertilidad. Este dato es interesante para comprender también aquella corpulugaridad de lo espiritual presente en Luna la que, nutriéndose de ciertos lugares significativos como el mercado y el carnaval, logra conectar con tradiciones ancestrales que se niegan a desaparecer y por el contrario son revitalizadas en las ciudades.

Si bien el carnaval *Inti Ch'amampi* se constituyó formalmente el año 2002, no exento de tensiones respecto a la relación con el gobierno local en tanto condiciones y sentidos de producción de este espacio (Chamorro, 2013, 2017), su historia es mucho más extensa. Esta contempla las primeras organizaciones andinas en zonas urbanas que hacia la década del setenta comenzarían a construir un camino hacia lo que es el actual carnaval (Chamorro, 2017). Así también, es importante recordar el primer carnaval organizado en el Valle de Azapa en conjunto con familias afrodescendientes a través de la representación de la figura del *Ño carnavalón* o *espíritu de los cultivos* (Chamorro, 2013). Las comunidades afrodescendientes, danzaban al ritmo de los tambores y las matracas hechas con quijadas de burro, a la vez que gritaban ¡Tumba Carnaval! tal como lo ha documentado Alfredo Wormald en sus investigaciones historiográficas (Artal Vergara, 2012) y como lo siguen corpulugarizando las agrupaciones afroariqueñas en la actualidad.

El mercado y el carnaval se transformarían en un “contra paisaje de la nación”, corazones del espacio que a través de un entre lugar actualizan procesos de identificación política en tanto corpulugarizaciones de lo espiritual. Una espiritualidad, que repleta de memoria, vivifica el pasado en el presente, lo problematiza y proyecta un futuro a construir desde el *ahora* andino.

5.3.3.2.1.3. “Olorcito”

Esta figura, si bien se encuentra presente en apartados previos asociada a las figuras *comida y mercado y carnaval*, decidí incluirla en un nuevo punto para enfatizar en una línea de análisis que quizá no quedó del todo clara en las figuras previas. Esta línea de análisis también emergió del terreno de investigación, a partir de una situación que me hizo repensar la importancia de los sentidos, particularmente el sentido del olfato y que luego pude conectar con los relatos y los énfasis puestos en éste al momento recordar y producir lugares. Cabe evocar, el “olorcito” de la comida de Lupita o los aromas del “Agro”, descritos por Luna.

El olfato, tal como se analizaba previamente, es un sentido fundamental para la construcción de *corpolugaridades de lo espiritual*; tiene el potencial de evocar otros lugares a la vez que propicia el fortalecimiento de lo colectivo. Es decir, implicaría procesos de identificación política en tanto aromas y sabores que reúnen y transforman. El olfato, como lo han señalado algunas investigaciones (Synnott, 2003), es uno de los sentidos más descuidados dentro de investigaciones sociales, en un contexto en que ya los sentidos son poco explorados. Escenario que sugeriría la colonialidad del saber encarnada en la vida cotidiana y con mayor fuerza en el proyecto moderno colonial de la ciencia en que predomina el sentido de la vista.

Esta línea de análisis del olfato (y de los sentidos) recoge las aportaciones de Tuan (Tuan, 1980, 2018), respecto a la importancia de los sentidos en la experiencia personal en torno al espacio, no obstante, problematiza la noción de lo “personal”, considerando la perspectiva fenomenológica feminista y antirracista de Linda Alcoff (Alcoff, 1999b, 2016), quien también interpela respecto a otras epistemologías en investigación. Ampliamos así la discusión respecto a los procesos de interacción social y las tensiones en torno a los discursos que producen determinadas corpolugaridades mediadas por los sentidos, en algunos casos, convertidos en instrumentos de racialización. De este modo, es interesante lo que plantea la “sociología del olor” planteada por Synnot (2003), quien recoge aportaciones de Simmel, también consideradas en la psicología social.

(...) los olores son manifestaciones de lo que uno es, no sólo de manera literal, como signo de identidad, sino de manera metafórica. Los olores definen al individuo y al grupo, al igual que los define la vista, el oído y los otros sentidos; el olfato, como los demás, media en las interacciones sociales” (Synnott, 2003).

En los siguientes párrafos compartiré un extracto del cuaderno de campo (bitácora sentipensadora) en que describo una situación asociada a la comida y el olfato, experiencia, que como señalaba, me ayudó a poner mayor atención a este sentido. Con este registro no busco exotizar lo sensorial sino analizar su potencial político. La comida y sus aromas reúne e identifica y el olfato, como advertíamos en la cita previa, media las interacciones, y con esto, configuraría una *corpogularidad común*. No obstante esto, el olfato como mediador de interacciones, no solo construye lazos entre personas, sino que tiene el potencial de producirlas. Es decir, el olfato también implicaría un aprendizaje, y bajo este contexto, debe enfrentar discursos de colonialidad que intentan disciplinarle. Así como fueron inventadas jerarquizaciones bajo tipologías raciales y territoriales (Alcoff, 1999b; Castro-Gómez, 2005) un tipo de olfato también habría sido producido en este escenario, operando como un mecanismo de clasificación y racialización. Alcoff (1999b) advierte que la racialización estructura la esfera visual y las corporalidades bajo el dominio de lo visible. En este caso, se propone que el olfato también produciría una corporalidad, fortaleciendo el campo de lo visible. De esta manera, somos socializadas respecto de lo que huele bien o mal de acuerdo a una construcción moral (Synnott, 2003) donde algunas corporalidades serían buenas porque huelen “bien”, por tanto serían “deseadas” y “aceptadas” y otras “malas” porque huelen “mal” por tanto serían “peligrosas” y “despreciables”.

Pero cómo es que un olor se vuelve indeseable, o algunos más válido o aceptables que otros, qué olores recrea y produce “el paisaje de la nación”, cuáles son cooptados por éste, cuáles construyen contra-paisajes. Estas problematizaciones fueron apareciendo en terreno a la vez que no solo se dejaba ver la dimensión coercitiva del olfato, sino también su potencial de corpogularización, así aparece en el siguiente registro, del que busco se desprendan otras interrogantes e interpelaciones.

[Por la tarde] llego a la sede, y un grupo de mujeres trabajan entusiasmadas en una maqueta que presentarán en un pequeño proyecto local de mejoramiento de sedes vecinales. Me cuentan que es el mismo proyecto que ellas me habían pedido ayuda para “interpretar” y responder las preguntas del formulario de postulación. Siento ese lugar como un lugar grato, percibo que cada una sabe lo que está haciendo; observo horizontalidad y trabajo

colectivo. Algunas llevaron comida para compartir, también le acompañan algunxs de sus hijxs.

Se me acerca un niño pequeño de 5 años aproximadamente, a quien ya conocía pues siempre acompaña a su joven madre a las reuniones que se realizan en la sede vecinal. Me ofrece ají, todas me insisten, agregan que es un “pebre” bien condimentado. Me gustó, era un sabor familiar (me evoca el pebre con sopaipillas que se hace en mi casa), el mismo niño me sirvió un poco en un pedazo de pan. Minutos después me dice: ¿tía usted es de Bolivia? –¿por qué? le pregunto– Porque tiene olor a Bolivia. Me pareció interesante esa imagen del olor, pues realmente me hizo problematizar el lugar de los sentidos y la edad, pero más que la edad como etapa evolutiva, la edad como construcción social y de la mano de ésta, la construcción de estigmas asociados a la nacionalidad. Es decir, como una característica asociada al olor, puede ser percibida como algo familiar y agradable o ser redireccionado hacia un insulto, como es el caso de insultos asociados al “color de piel” y “olor”.

Cuando el niño me dice: “huele a Bolivia”, se me ocurrió decirle es que comí lo que tú me convidaste (una preparación de Bolivia lleva un nombre que no recuerdo). Luego más bien, pensé en preguntarle ¿cómo huele Bolivia? pero él ya estaba entretenido jugando en otra cosa.

Decidí contarle a su tía (aunque todo el grupo escuchó) lo que me había dicho para continuar la conversación, ella (mientras ríe por la situación) me dice: sí, él es muy imaginativo, yo agregaba a la conversación que “olemos a lo que comemos”, lo dije como un dato en general. En ese momento me percaté de la expresión facial de la madre del niño y noté en ella cierta incomodidad. ¿Sería por lo ocurrido? ¿dije algo que no le pareció bien? No me atreví a hablarle pues la percibo un poco tímida y quizá la iba a incomodar más. Algo me hacía seguir pensando en esa incomodidad que percibí, pensé nuevamente en el estigma del “olor” y que al yo decir: “olemos lo que comemos” quizá pudo interpretarse como ofensivo, dada la carga del estigma asociada a los olores fuertes (olor del pebre). ¿Estaba reforzando estereotipos inconscientemente, aún cuando deseaba todo lo contrario? Usé una frase que para mí no tiene connotación ni positiva, ni negativa “olemos lo que

comemos” pero esta podría revivir la carga colonial de “lo mal oliente” asociado a las comidas que huelen diferente a lo que otros comen. ¿Ofendí, o por el contrario, ayudé a repensar los olores? Sea como sea, es un eje importante de explorar en proyectos interculturales y aquellos que problematicen estereotipos racistas (“Olor”. Bitácora *sentipensadora*, 18 de octubre de 2018).

5.3.3.2.2. Naturaleza

Esta figura está conformada por tres subfiguras: a) *Dios-Naturaleza* y b) *estar versus despojo*. Su eje vertebrador es la conexión con el cosmos y la necesidad de ser parte de éste.

5.3.3.2.2.1. Dios-Naturaleza

Esta figura, Dios-Naturaleza, parte con un relato de Ana Elsa, el que de cierta manera representaría una narrativa muy presente en el grupo. Esta se refiere a la creencia en una entidad superior, quizá el aspecto más cercano a la religiosidad tradicional en este nudo de corpolugaridades de lo espiritual. Sin embargo, esta creencia se aleja de la religiosidad acostumbrada al enaltecimiento de un dios necesariamente cristiano. Por el contrario, esta rememora una conexión con la tierra y otras formas de entender la relación entre seres y el mundo. Esta perspectiva se conectaría con la ontología animista andina o de “vivificación anímica” (di Salvia, 2013, 2016) descrita en capítulos previos, la que enfatiza en la praxis simbólica emergida en la relación entre personas y sus entornos ambientales, los que serían seres vivos y conscientes (también denominado enfoque ecológico-simbólico por Philippe Descola).

Ana Elsa sugiere un Dios-Naturaleza, cercana, ambiguo sexualmente y con un carácter próximo a lo humano; ésta puede ser dañada pues es parte de una *corpolugaridad común*, y si algo le ha de ocurrir, reacciona. Asimismo, interpela hacia un actuar en reciprocidad.

Creo en Dios y soy... tengo mucha fe, porque él se ha manifestado mucho en mí. He tenido muy bonitas manifestaciones de él, así que creo, y tengo y soy así. Y siempre yo temo y digamos hago que mis hijos ¡teman a Dios, y teman

a la naturaleza!, porque la naturaleza es eso, Dios (Silencio). Y eso le digo yo a mis hijos, cuídenla.

Es que la naturaleza, yo pienso... a mi modo, este nadie me ha hecho entender, que la naturaleza es Dios, [pero Dios] ha creado la naturaleza para nuestro bienestar, y nosotros no la estamos cuidando, y está rebotando todo (...) Dios dijo nunca más, prometió al hombre no destruir la tierra, pero el hombre está destruyendo la tierra. (...) [Y] va a ver esas manifestaciones ¡para que reaccionemos!, ni aún así reaccionamos, ¡no tememos, y él se manifiesta mediante la naturaleza, porque él maneja todo esto!, y él se manifiesta, ¡todo lo que estamos haciendo, ¡reaccionen, reaccionen!, y no reaccionamos, ¡y no tememos! Yo creo por ejemplo si hay un temblor yo no temo, ni mis hijos temen, porque yo les digo: “estamos en las manos de Dios hijos, que sea lo que Dios quiera”. (...) Ahora digo yo a mis hijos, les enseño que teman a Dios, crean en Dios y ayuden al prójimo, nada más, [es] lo básico, que si eso ya encamina a la buena acción (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

El relato de Ana Elsa propone “un temor a un eventual castigo”, que podríamos confundirlo con el castigo cristiano, en que un ser superior castiga cuando sus órdenes o mandatos no son cumplidos. Sin embargo, al escuchar el relato completo y no solamente las líneas que hablan de castigo, podemos acercarnos quizá a la propuesta de Ana Elsa. El castigo del Dios-Naturaleza, entonces, deviene en una contrarrespuesta o un llamado de alerta frente a los procesos de destrucción de la naturaleza y la vida a propósito de las expoliaciones neocoloniales y un orden capitalista que continúa en ascenso. Así Ana Elsa en sintonía con Estermann (2013) visibiliza una filosofía andina, en perspectiva intercultural crítica, que combate la tradición filosófica occidental respecto a la Naturaleza. Estermann (2013), al igual como se discutió en capítulos previos, se suma a la crítica del “ego conquiro” de Dussel, el que cuestiona la forma en que la colonial modernidad convierte a la naturaleza como entidad peligrosa necesaria de controlar y subyugar o máquina y mecanismo, que permite la explotación de recursos. Siguiendo a este autor, para el ser humano andino (en su amplia concepción) el énfasis está puesto en la vida y sus aspectos relacionales, sugiere para ello el concepto de “ecosofía”, similar al enfoque ecológico simbólico, pero basado en la filosofía andina. La ecosofía andina integra elementos económicos y ecológicos; un tipo de racionalidad no occidental que

acompaña los ciclos vitales en tanto conservación y cuidados. Estos tal como sugiere Ana Elsa, estarían desregulados bajo la “ilusión de crecimiento “cancerígeno” [que] solo es posible a costa del deterioro del Medio Ambiente, de la subalternización de otra parte del “organismo” (...) en el mundo andino, este punto crítico del desbalance se llama pachakuti (...) un cataclismo de dimensiones cósmicas” (Estermann, 2013, p. 7). La referencia a *pachakuti* también ha sido planteada por Rivera Cusicanqui (2018) quien enfatiza que este momento de crisis y cambios no es siempre un mundo renovado y de llegada del *buen vivir* sino que también puede devenir en catástrofe y degradación.

Así, considerando la intrínseca conexión entre lugares y seres, Ana Elsa, advierte de nuestra autodestrucción, pero también de cierta esperanza. Su relato enfatiza “el hombre está destruyendo la tierra”, en una frase que interpela no sólo de la catástrofe anunciada sino de la oportunidad de otras formas de parentesco como se mencionaba previamente o de “devenir-con de manera recíproca en respons-habilidad” (Haraway, 2019, p. 193).

Este relato, producido a fines del año 2018, hoy se vuelve más cercano y vívido a propósito de las situaciones socio sanitarias por las que atravesamos a nivel mundial, así como las luchas por la vida de pueblos expoliados, quienes construyen y reactualizan sabidurías de sobrevivencia que se conecta con los argumentos de Ana Elsa.

5.3.3.2.2.2. Estar versus despojo

La mayoría de los relatos, al igual que las experiencias que nos comparte a continuación el relato de Jasmín, observan la importancia del campamento como un lugar para *estar*. Esto ya se ha descrito en apartados previos, sin embargo, el énfasis de esta figura está puesto en su relación con lo espiritual; la necesidad de conservación de un lugar que permita cierta integridad en tanto relación fluida con otras corpolugaridades.

Yo disfruto estando acá, regando mis plantas, bañando a mis perritos, eso me relaja, hacer el aseo. A veces juego con los perros los gatos. Igual cuando llega mi marido hacemos un asadito para los 2, y la pasamos bien (Jasmín, 40 años, Bolivia).

No obstante esto, existe también en las narrativas una preocupación por la ciudad, la que la mayor parte del tiempo es escindida en sus discursos sobre el campamento. Es

decir, el campamento configuraría un lugar de disputa y reconstrucción de otro tipo ciudad frente a una ciudad descrita como “apagada”, como en el relato previo de Luna o “desigual” y “mercantilizada” como nos compartirá el relato de Rosa o “poca cuidadora”¹¹⁶, “contaminada” e “injusta” como se describirá en el relato de Rau. Situaciones, que bajo una concepción de reciprocidad, también afectarían las *corpogularidades de lo espiritual* de quienes viven en campamentos y han compartido sus relatos.

[Me gusta mi pueblo] “Yacuiba”. Su riqueza del pueblo que lo explotan se queda ahí en el lugar. Entonces tenemos las escuelas, lindos parques, lindas plazas, tenemos bonitas cosas. Yo digo que esta zona minera [Antofagasta] debería ser hermosa pero no es. Como que aquí en Antofagasta le falta eso. Independiente de que haya un *mall*, faltan ese tipo de cosas. [¿Que te gustaría que hubiese por ejemplo?] un parque de juegos. Tal vez en la avenida Brasil [hay], pero a este lado no hay nada. Un parque de juegos bien grande, piscinas. En Bolivia donde usted va, hay piscinas. [¿Son públicas?] Si, pero también hay privadas, de todos hay (...) en Bolivia si es municipal no se paga, el gobierno lo mantiene. También hay piscinas para pagar. Son piscinas que se paga, son grandes, grandes, grandes, como parques para hacer asados, día de campo, así como hay cosas para jugar, trepar y pasar puentes. Yo creo que en Santiago debe haber. Acá no hay nada, solo la plaza Bicentenario (Rosa, 40 años, Bolivia).

Hay un lugar viniendo del centro, por una gasolinera, algo así. A ver, es por los Correos de Chile, pero los Correos de Chile están por acá y cómo que se

¹¹⁶ Blanca Valdivia, en el contexto europeo (junto al col.lectiu punt 6), ha desarrollado un trabajo interesante respecto a lo que denomina “ciudad cuidadora”. Esta autora, desde una crítica a la construcción y consolidación de una sociedad industrial, problematiza la ciudad androcéntrica proponiendo un nuevo paradigma asociado a una “ciudad cuidadora”. “El urbanismo feminista reivindica la importancia social de los cuidados sin que esto signifique encasillar a las mujeres en el rol de cuidadoras, sino asumiendo que todas las personas somos dependientes unas de otras y del entorno y que, por lo tanto, los cuidados deben ser una responsabilidad colectiva. (...) Este nuevo paradigma urbano se concreta en el modelo de la ciudad cuidadora, pensando ciudades que nos cuiden, que cuiden nuestro entorno, nos dejen cuidarnos y nos permitan cuidar a otras personas” (Valdivia, 2018, p. 79). La propuesta es interesante, pero quizá alejada de las realidades de América Latina, donde las políticas urbanísticas aún están pensando, como en el caso chileno, por ejemplo, en “soluciones habitacionales” y donde lo privado pesa sobre público en un contexto neocolonial extractivo y de despojo y donde operan tecnologías de racialización de la población (las que, por cierto, de otro modo también estarían presentes en las ciudades europeas).

va pa' allá. Y hay un lugar que huele algo raro, huele feo así. (...) No, mira es como irte del (supermercado) Líder, de frente pa' allá hay una pista así. (...) (Allí) hay algo así como unos barriles gigantes por ahí por ese lugar. ¡Pero son grandes ¡así, más grande que una casa. Y por ese lugar así huele feo [Sembcorp. Planta de tratamientos de agua servidas dentro de la ciudad] (...) La contaminación, ¡horrible! No sé, no me gusta. [Cerca de la planta] igual viven, por lo que he visto, vive harta gente por ahí igual. [También no me gusta cuando] las personas tiran cosas al mar y todo. O sea, deberían cuidar más este su medio. (...) De la ciudad me gusta (silencio) las playas [pero] esas que están casi por llegar a Jardines del Sur (zona residencial), algo por ahí. O sea, como no hay tanta gente así, tanta civilización un poco es como que más limpio (Rau, 17 años, Perú).

El relato de Rosa sugiere una crítica al modelo neoextractivista de la Región de Antofagasta, que repercute en una ciudad, que como hemos dicho previamente, pese a sus altos índices de desarrollo económico asociados a la producción minera, posee un alto costo de vida y contaminación. Asimismo, tal como enfatiza Rosa, las riquezas económicas de ésta no se reflejan en proyectos para el bienestar de toda la población y, por el contrario, reproduce segregación socioespacial al mismo tiempo que su urbanización produce espacios y lugares de estigmatización y racialización –denotando una “política urbana oculta”, así como cuando en educación hablamos de “currículum oculto”–. Así se edifican barrios según grupos socioeconómicos y culturales, recreando un “paisaje de la nación”, como el descrito en otros momentos históricos, el que, circula en tanto un tipo de relación que produce *otredad racializada* y que también se materializa en la distribución, creación e iconografía del espacio.

Es interesante el contraste que realiza Rosa entre la Avenida Brasil y la Plaza Bicentenario. La primera, emplazada en un lugar residencial, construida con áreas verdes –una de las pocas de la ciudad–, con zonas de juego y entretenciones infantiles, a unos 30 minutos en microbús desde el campamento. La segunda, Plaza Bicentenario, la plaza más grande del sector (3,5 hectáreas), a unos 8 minutos caminando desde el campamento, y que fue construida e inaugurada recientemente (año 2006) en conmemoración del bicentenario de la República (2010), se erige como un renovado ícono del “Paisaje de la nación”. Sus obras fueron impulsadas por un déficit de espacios públicos percibidos por

autoridades locales en el sector norte de la ciudad, zona que, con un número significativo de viviendas sociales, no contempló adecuadamente en su plan de urbanización inicial espacios de esparcimientos (Obras Bicentenario. Gobierno de Chile, 2006) y que esta gran obra con espíritu republicano viene a resarcir, esto sin considerar el déficit de viviendas sociales, que se mantenía y mantiene en el tiempo. El problema, tal como lo insinúa Rosa, es que –aún cuando se rescata la iniciativa– su construcción pondría en evidencia un imaginario neocolonial de urbanización, que “inconscientemente” a través de su implementación y arquitectura daría por sentadas posibles características (estereotipadas) y prácticas de la población y con esto posibilitaría su producción, en tanto performance del espacio público. Es decir, su iconografía y estructura fortalece los parámetros de aquello que es posible hacer y lo que no. Para poder entender esta enunciación, es necesario describirla con mayor detalle.

En términos sensoriales, considerando por ejemplo la arquitectura de los sentidos de Pallasmaa (2014), los espacios y sus texturas nos provocarían ciertas reacciones corporales, convirtiéndose en un espacio de experiencia que interactúa con la memoria. Esto lo hemos comentado de otra forma, cuando hablamos de la relación cuerpo-espacio o de centros del espacio que propician la configuración de entre lugares. Para que esto ocurra debe existir algún tipo de conexión con el espacio, en el relato de Rosa, no se advierte de esta conexión. Esta plaza si bien es un espacio abierto, más grande que las áreas verdes de la avenida Brasil no ha logrado construirse como un lugar significativo o espacio vivido. ¿Qué caracteriza a esta plaza? Es una plaza de amplias dimensiones, casi una manzana, enrejada pues la cierran a determinada hora de la noche, y cuenta con accesos laterales. Al ingresar desde la avenida principal, predomina el cemento, escasas áreas verdes, casi sin árboles o lugares con sombra o bancos acogedores que permitan *estar* en el lugar, tal como lo han descrito algunos relatos. En el centro, un gran anfiteatro rodeado de cemento. Útil para las actividades de entretención e informativas, programadas por autoridades, las que no se desarrollan permanentemente, menos útil para tejer espacios de encuentro acogedores para quienes pasan por allí a diario. En este sentido, siguiendo los relatos, es un lugar construido para pasar, pero no para pasear y *estar*. Se construye así una performance del lugar que invita a la desafección, no existen áreas verdes o con un poco de sombra para tenderse y descansar o compartir comida, aquello que hace Rosa en la Avenida Brasil, o que hacen principalmente personas del sector sur de la ciudad en el Parque Croacia. Un parque recientemente remodelado que

cuenta con 14 mil m² de áreas verdes¹¹⁷, en un espacio amplio lleno de césped y vegetación cerca del mar, a casi dos horas en microbús y caminando desde el campamento, pues no existe locomoción directa.

Por otro lado, esta performance educa respecto del uso del espacio, en un paisaje de la nación que reproduce desigualdades e intenta disciplinar lo *Otro* de la nación (Restrepo, 2020), bajo un imaginario neocolonial que lo signa como peligroso o “incivil”, a propósito del concepto de “incivildades” emergido del terreno de una investigación local (Echagüe, 2018) para hacer referencia al racismo de estado ejercido en la regulación espacial e intervención estatal nocturna del centro de la ciudad.

El concepto “incivildades” utilizado en la gramática del Estado chileno, y en el saber policial, como una forma de nombrar comportamientos o conductas de las y los ciudadanos, que causarían “miedo” en la población, parece ser un concepto ancla dentro de la articulación de las y los inmigrantes, como sujetos de regulación del Estado, como de sospecha en lo público (Echagüe, 2018, p. 42)

El concepto de “incivildades” analizado por Clive Echagüe (2018), tal como lo refiere el autor, es una categoría exportada del campo legal anglosajón y que se aplica a planes de seguridad local. Aunque, por cierto, esta noción también recuerda la manera en que eran concebidas las corporalidades durante los procesos de invasión colonial. Tal como se advertía en el marco conceptual al revisar las cartas Fray Gil.

En una de las entrevistas realizadas al Ex encargado del Plan Centro Seguro, dependiente de la Subsecretaría de Prevención del Delito del Ministerio de Interior, este concepto es definido como “un concepto sociológico que se refiere a delitos o faltas que se cometen en forma pública y que causan temor al público en general” (Echagüe, 2018, p. 48). Es decir “lo público” como problemático en el apartado referido al *paisaje de la nación* deviene en una ficción en que las corpolugaridades de lo *Otro* de la nación no solo

¹¹⁷ El año 2016 se inauguró la primera etapa de remodelación del Parque Croata, con una inversión de 750 millones de pesos. Fuente: Soy Chile. Titular: Parque Croacia: inauguraron la primera etapa y cuenta con de 14 mil m² de áreas verdes (23-09-2016). Enlace: <https://www.soychile.cl/Antofagasta/Sociedad/2016/09/23/419771/Parque-Croacia-inauguraron-la-primera-etapa-y-cuenta-con-de-14-mil-m-de-areas-verdes.aspx>

son reguladas en espacios de tránsito preexistentes como el centro de la ciudad, sino que implícitamente formaría parte de un modelo neocolonial de gestión de espacios públicos que interviene en su construcción física y simbólica. Es decir, en este caso, incluso estaría enlazada al diseño urbanístico que trabaja paradójicamente para prevenir el uso de lo público y disuadir lo mejor posible la presencia de eventuales “incivilidades”, regulando desde mucho antes el uso del espacio sobre la base de la criminalización de un sector o barrio, que “merecería cierta infraestructura y arquitectura”¹¹⁸.

El campamento produciría aquello que el racismo de estado teme; un lugar para *estar* y el análisis de algunas de sus habitantes deja en evidencia aquella política neocolonial soterrada en el paisaje de la nación.

Por otro lado, el relato de Rau enfatiza en las desigualdades de la ciudad comentadas por Rosa y advierte de una ciudad afectada por la contaminación. El relato denuncia a empresas que contaminan y que están emplazadas en medio de la ciudad, esta vez, con un vago control estatal y municipal. Dinámica que dejaría en evidencia aquellas políticas neoextractivistas (Lander, 2014) que forman parte de un régimen neocolonial alineado con el estado/nación, el que usurpa y mercantiliza la naturaleza bajo procesos de acumulación por desposesión. Asimismo, contamina los territorios, entregando concesiones desmedidas al sector privado, con escaso o nulo compromiso político real en esta materia, el que a veces es encubierto en lo que se ha denominado “capitalismo verde” (Rivera Cusicanqui, 2018) visible en algunas acciones del Estado chileno¹¹⁹.

El relato de Rosa dejaba entrever el expolio neocolonial a través de las empresas mineras en la región de Antofagasta y el relato de Rau se centra en la contaminación producida por algunas empresas que operan dentro de la ciudad. Así, hace referencia a la

¹¹⁸ En este aspecto es interesante recordar una experiencia relatada por Borja (2014) en que recuerda ser interpelado por una anciana afrobrasileña, quien en un recorrido por una favela en São Paulo, en que se comentaban intervenciones municipales de urgencia, ella le señala que eso está bien pero que no se olviden que los sectores empobrecidos también tienen derecho a la belleza.

¹¹⁹ Ejemplo de estas tensiones en Chile, ha sido recientemente (2020) por ejemplo, el rechazo del país a la firma del acuerdo de Escazú. Primer tratado medioambiental de América Latina y el Caribe, que según la CEPAL persigue “garantizar el derecho de todas las personas a tener acceso a la información de manera oportuna y adecuada, a participar de manera significativa en las decisiones que afectan sus vidas y su entorno y a acceder a la justicia cuando estos derechos hayan sido vulnerados”, todo esto aún cuando el gobierno de Sebastián Piñera promovió y lideró el acuerdo de Escazú, siendo uno de sus argumentos para conseguir ser sede de la COP-25 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático). Fuente: BBC News Mundo (23 de septiembre de 2020). José Carlos Cueto. Enlace: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-54263916>.

empresa Sembcorp –Planta de tratamiento de agua servidas– la que continuamente emite gases tóxicos, perceptibles en el barrio en el que está instalada y también en un Liceo de la ciudad –Liceo Industrial Eulogio Gordo Moneo– el que ha debido paralizar sus actividades en innumerables ocasiones para evacuar por el fuerte olor, náuseas y desmayos que imposibilitan la permanencia en el establecimiento. El Liceo ha adaptado sus horarios para evitar las emanaciones y hace un tiempo ya vienen usando mascarillas, pero las empresas continúan en funcionamiento¹²⁰.

Así, ambos relatos nos comparten problematizaciones sobre la segregación socioespacial de la ciudad y la continuidad de un despojo que atenta contra la vida de quienes viven en ciertos lugares de la ciudad. Por otro lado, develan una cierta estrategia urbanística del “paisaje de la nación” que contribuye a la producción de un espacio característico definido en varios relatos como “muerto”, “triste” o “apagado”. De forma similar lo comenta Lisset, quien comparte su experiencia respecto de su primer viaje a Chile y lo que provocó en ella, el contraste de geografías y lugares. Si bien, en su relato, identificamos lo que previamente en el relato de Luna se denominó como *topofilia*, también es posible explorar más allá de la experiencia personal de apego al lugar, visualizando aquellos elementos de la ciudad de Antofagasta que, en contraste con otros espacios, la convertirían en una ciudad “poco amable”. El relato de Lisset observa además de las características de un paisaje desértico, un tipo de paisaje relacional reforzado desde una institucionalidad que, según sus palabras, descuida espacios de habitación y convivencia como viviendas y escuelas.

[Cuando me vine vi] ¡desierto, desierto, desierto!. [¿Cómo es donde tú vivías?] tiene muchas partes verdes, es muy bonito, llueve. Allá todo es verde, montañas. Fue un poco chocante [el contraste de geografías]. (...) cuando llegamos venía durmiendo [mi pareja] me despierta y me dice: ¡llegamos! y

¹²⁰ Cerca del lugar se ubica un Jardín infantil y un Centro médico que también se han visto afectados por las emanaciones y que pese a recursos de amparo interpuestos y algunas fiscalizaciones, aún no tiene una solución concreta. Por ejemplo “empresas como Econssa, Sembcorp y Alto Norte, empresa minera que compra aguas tratadas por la planta, suscribieron un acuerdo de soluciones para reducir el impacto de las emanaciones” sin atacar el tema de fondo. La comunidad de estudiantes, profesores y familias de Liceo Industrial ha realizado una serie de manifestaciones, paralizaciones y marchas para denunciar la inoperancia de las instituciones y empresas involucradas. Fuente: Jonás Romero Sánchez, 27 de junio, 2017. Diario *The Clinic*. Enlace: <https://www.theclinic.cl/2017/06/27/liceo-industrial-antofagasta-pie-guerra-emanaciones-toxicas/>

cuando veo quedé como ¡no! Las casas así [colores opacos], porque en Colombia las casas son diferentes... [¿Cómo son allá?] Son con pinturas alegres, nuevas, acá no, se ve la ciudad rara. Hay partes bonitas, pero es demasiada la diferencia. [Allá] hay muchos parques, mucho verde, muchos arboles con frutos. En cambio, acá no se ve nada. (...) [Me gustaría que Antofagasta tuviera] parques para los niños, recreación..., árboles... creo que eso, parques con árboles, porque a mi me gustan los árboles, palmas, las flores... [también que] fuera más colorida, más alegre (risas) con más naturaleza, más viva. [¿Que define a una ciudad viva-alegre a una ciudad no viva y no alegre?] es que acá todo es triste (risa) los colegios y todo. Como que no se preocupan de volver a echar pintura, ¡no se preocupan de volverle a echar pintura a un colegio! Yo veo el colegio de mi hija con esos colores apagados. En cambio, en Colombia, pintan. Yo me acuerdo que al colegio donde yo iba, pintaban 3 veces en el año. Y las casas pintadas, todos los años pintan las casas, los mismos propietarios... [mientras conversamos hija e hijo pequeño ponen música y bailan] por ejemplo, este tipo de cosas, como bailes o no sé... en Colombia hay mucha alegría, se ve música, se ve de todo [¿En las calles?] sí, en las calles, en las casas, uno pasa y escucha música (...)

(Lisset, 25 años, Colombia).

Un análisis similar aparece en el testimonio Idalia Mosquera, dirigente afrocolombiana del campamento Génesis II, quien también observa esta característica de la ciudad. Asimismo, enfatiza en la importancia de los campamentos como corpolugaridad de lo espiritual asociado a un espacio vivido. Por otro lado, los reconoce como un impulso para la reconstrucción de una otra ciudad con “menos tristezas” y con “espacios que viven”, entregando otra perspectiva disidente en torno al lugar. Esta perspectiva corpolugarizada en los relatos de Lisset e Idalia –sin ánimo de esencializar pero sí reconociendo la experiencia común de diáspora de mujeres afrodescendientes– sería afrocentrada en torno a la comprensión del espacio, la que a la vez, dialogaría con otras filosofías esbozadas previamente como la filosofía andina y saberes populares.

¡Nos hemos instalado en espacios que antes eran espacios muertos; espacios que hoy en día son espacios que viven! ¡Espacios que dan color, que dan alegría, que invitan a las mismas comunidades, a la sociedad civil, a que

vengan a compartir lo colorido, lo hermoso, lo alegre, que se vive acá arriba, en algo que no existía para la ciudad en general! ¡No existían los cerros, estaban muertos, pero como migrantes los revivimos! Ahora ves, árboles, plantas, casas coloridas, diferentes personas (Extracto de testimonio de Idalia Mosquera).

“Aquellos espacios que viven”, es una interpelación hacia los modelos de seguridad pública, comentados previamente, y que aluden a un racismo de estado también presente en los diseños urbanísticos y el control del espacio y las corporalidades. Asimismo, rememora las trayectorias de las diásporas indígenas, afrodescendientes y campesinas, grupos que han sido constantemente desplazados por las violencias coloniales; racistas y sexistas de los países de origen y que nos recuerdan que siguen produciendo espacios vivos pese a los despojos y genocidios.

5.3.3.3. Corpolugaridades de lo político

En este nudo retomo y sintetizo prácticas que han estado presente en todos los apartados de este texto. Las corpolugaridades de lo político, invitan a reflexionar sobre la colonialidad del género para reconocer las agencias de mujeres que viven en campamentos y los tejidos colectivos de solidaridad, reciprocidad y transformación. El énfasis de lo político, entonces, no está puesto necesariamente en aspectos dirigenciales, aunque también son importantes en los relatos, sino que enfatiza en las redes de amistad y cuidados. Estas construyen un paisaje de resistencia frente al paisaje de la nación y su construcción de *otreridad*. Las figuras emergentes son: a) *Desahogo* y b) *Mano a mano*.

5.3.3.3.1. Desahogo

La figura desahogo, se centra en el relato de Lin, quien fue una de las primeras mujeres del campamento que manifestó su interés en la realización de un taller de creación poética –el que se concretó finalmente durante el terreno de esta investigación. No obstante, ella no pudo participar por la incompatibilidad de sus horarios de jornada laboral–. Durante nuestra conversación, manifestó su desazón en torno a como los medios de comunicación, en algunos casos, reproduciendo discursos racistas y xenófobos, construyen una imagen estereotipada de quienes habitan campamentos. En otras palabras, criticó la complicidad de éstos con la configuración de lo “Otro de la nación” y sus calificativos de peligrosidad, construyendo un relato de justificación de la militarización o presencia policial en ciertos territorios. Lin manifestó la necesidad de poder expresar de alguna forma aquel malestar provocado por la mirada de personas externas al campamento, la que finalmente terminaba construyéndoles sin posibilidad de “desahogo”. Por ello, su relato, sugería un espacio de escucha para poder conversar de otros temas y enfrentar aquellos discursos. Aún cuando no cambiaría directamente el imaginario ya construido, serviría para enfrentarlo, problematizarlo y construir otros relatos.

El relato que nos comparte Lin describe una situación que vivió su campamento, así como también la han vivido otros, asociada a un incendio. En este aborda la indignación que le provocó los comentarios acerca de la situación experimentada, los que se enfocaron en la criminalización de las personas migrantes que viven en campamentos.

Asimismo, advierte de la satisfacción que sintió cuando pudo sacar la voz para enfrentarles.

Dado que este incendio ocurrió mientras realizaba el trabajo de terreno, pude conocer su experiencia y las formas espontáneas de organización dentro de su campamento. Rápidamente pudieron organizarse con el apoyo de otros campamentos, recibiendo ayuda de otras dirigentas y vecinas. Así, de manera extracotidiana una de las sedes se convirtió en albergue, mientras que otra en un espacio de comedor comunitario. Estas respuestas colectivas evidenciaron un contraste frente a las acciones de la municipalidad, la que hizo entrega de algunas “cajas familiares”. De igual manera, mujeres sin cargos formales como dirigentas por ejemplo, Lin, asumieron labores importantes de coordinación, soporte y apoyo hacia las familias afectadas por el incendio. En ese momento pude conocer como funcionaba una de las redes de cuidados internos, latente en el habitar de campamentos y agenciada principalmente por mujeres. Se develó así una *corpolugaridad de lo político*, nudo que abordaremos en este apartado. Partiremos entonces, con el relato de Lin, para posteriormente en la figura “mano a mano” profundizar en las redes de solidaridad corpolugarizadas en campamentos.

[Titular de prensa: “Agresión de bomberos en incendio”] yo un poquito estaba molesta con ese tema (...) justo subimos a la liebre (bus), y la radio estaba así a todo volumen y los comentarios de la radio: “cómo se les ocurre a estos extranjeros malagradecidos, más encima que vienen a apropiarse de nuestras tierras, que vienen a consumir acá, que nosotros que somos chilenos no tenemos los privilegios que ellos tienen y además se dan el lujo de agredir a nuestros bomberos” y cosas así. Entonces, yo decía: “¡pucha! me gustaría entrevistarme con una radio para desmentir este tema” y estaba con eso en la garganta. Cuando ocurrió el incendio yo estaba de descanso. Bueno, el primer día que me incorporé al trabajo, [me subo al bus y] viene un compañero y él me dice: “ah y todo esto está oscuro”, sí, le dije yo porque fue acá el incendio. [Y de pronto un] comentario: ¡es que estos extranjeros, más encima que todavía se les ayuda, agreden a los bomberos! entonces yo le digo: “¡mira fulano!... te expresas así de nosotros, en vez de preguntarme ¿si estoy bien o si se quemó mi casa? Empiezas a agredir y a decir cosas que no te constan” – es que lo dicen en la radio– “ese es el problema, que se agarran de las cosas

que se dicen en la radio sin indagar la verdad de las cosas. Yo estuve en el incendio y sé como ocurrieron las cosas y no es como dicen en la radio. En primer lugar, uno de los que supuestamente fue agredido, no fue agredido. A él le cayó una viga. Ese es uno de los lesionados. Número dos, había una niña bombera que la agarró la corriente y no la soltaba, entonces tuvieron que dar, lamentablemente, con un palo para que la soltara la corriente y obviamente salió lesionada. Esa es la segunda persona que supuestamente agredieron. Después, como se cortaron los cables, los bomberos no quisieron seguir echando agua. Y la gente en la desesperación de ver que sus casas se estaban quemando, ellos tomaron la manguera y forcejearon con los bomberos. Ellos en ningún momento quisieron agredirlos. (...) Mira usa tu cabeza, tú crees que, si a ti se te está quemando tu casa, y llegan los bomberos, ¿y tú los vas a recibir a golpes porque están apagando el incendio de tu casa? Es absurdo. Entonces usa la lógica y no te dejes llevar por lo que dice la radio o la gente. Uno tiene que tener criterio para dar una información. Se quedó callado, no me dijo más nada. Y cuando llegué al trabajo, lo mismo, empezaron con justamente ese tema, entonces yo les dije: ¡las cosas no son así! entonces mi jefe me dijo: “mire... como usted ha estado en el lugar y ha sido una de las personas que casi se le quema su casa, queremos escuchar su versión” y yo me levanté y empecé a hablar, a relatar las cosas como fueron. (...) Bueno por lo menos en esa forma me desahogué de todas las cosas que decían. (...) Porque además de toda la desgracia, eso afecta en tu diario vivir. Como comunidad y como personas. Porque ya tenemos un concepto malo de las *tomas*. [Si tuviera que relatar yo la noticia] creo que rescataría la forma de vida (...). Porque no es fácil empezar viviendo así. Muchos [cuando llegan al país] empiezan en un cuartito y tienen que ir sobreviviendo para mejorar su situación de vivienda, y no es fácil. Yo he escuchado decir que incluso el gobierno nos ha puesto las casas, y no es así. (...) Como le digo, yo cuando llegué, tenía que levantarme temprano, y solo tenía el derecho de una vez a la semana a lavar mi ropa. Entonces tenía que ponerme y estar limpiándola. Aparte de eso podíamos ponerle dos cargas de ropa a la lavadora, porque la dueña de casa decía: “es suficiente, solo tiene derecho a eso” y era sola, imagínese las personas que tienen familia. Entonces ellos han, de cierta

forma, obligado a que la gente emigre a los campamentos (Lin, 48 años, Bolivia).

5.3.3.3.2. Mano a mano (Repolitización de lo casero)

Esta figura narra las solidaridades construidas en el espacio semiótico-material del campamento. Asimismo, describe distintos momentos en que se observa cómo estas emergen y cómo se van sosteniendo en el tiempo. Por otro lado, retoma aquellas problematizaciones respecto a la politización de espacios domésticos y la crítica hacia el binomio público/privado.

5.3.3.3.2.1. Puerta a puerta (Levantando solidaridades)

En el capítulo del marco conceptual sobre “paisaje de la nación” problematicé las nociones de lo público/privado a través de la historia. Debate ampliamente abordado por Rita Segato (Segato, 2015, 2016, 2018) en sus análisis sobre la instauración de la colonial modernidad y las mutaciones históricas respecto a la estructura del género o las teorizaciones sobre *colonialidad del género* planteadas por otras autoras (Lugones, 2008; Oyêwùmi, 2017) que enfatizan directamente en la invención del género. Siguiendo a Segato (2018), bajo este contexto, el sujeto masculino se instituyó universalmente como paradigma de lo humano, lo público y lo político mientras que el espacio de las mujeres y la escena doméstica, fundamental en la vida comunal, se iría despolitizando. “El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado, que antes no tenía, y es a partir de esa mutación que la vida de las mujeres asume la fragilidad que le conocemos, su vulnerabilidad y letalidad se establecen y pasan a incrementarse hasta el presente” (Segato, 2018, p. 215).

De acuerdo a esta autora, se secuestra entonces, lo político del espacio doméstico, a la vez que se privatiza mediante una naciente y expansiva esfera pública republicana (Segato, 2016). Por otro lado, así como advertí en el marco conceptual, la invención de lo privado en este nuevo orden –mediado por procesos de despolitización de lo doméstico– deviene en “privativo” para ciertos grupos que pueden gozar de lo privado, en tanto intimidad, mientras que otros ven expuestas y controladas sus vidas. Cabe recordar, entonces, aquellos ejemplos de “los criaderos de negros” en Arica hasta el despojo de las vidas de “nanas puertas adentro”. No obstante esto, se propuso la figura de “contra paisaje de la nación” para evidenciar las resistencias que persisten en la historia

a propósito de otras formas de habitar y de producción de espacios, agenciadas o corpolugarizadas por grupos subalternizados o producidos como *otredad*. Los siguientes relatos emergentes contribuyen a resituar estas discusiones, esta vez, centradas en espacios de campamentos.

(...) yo me acuerdo de que cuando estaba recién... yo todavía no construía. Porque tenía un basural en todo ese lado, donde están los vehículos, era un basural inmenso. Que con mi marido tuvimos que ir limpiando y las niñas [vecinas] con mangueras tenían que acarrear [el agua] kilómetros (...) Y yo tenía que ayudar a las niñas. Yo todavía no me venía (...) Después cuando me vine, [nos] movíamos con lo mismo... también con una amiga que vivía conmigo. Ella me llenaba los baldes y yo empezaba. Como a las 2 de la mañana terminábamos (Luna, 47 años, Arica).

(...) Nosotros teníamos que llenar, teníamos que llevar el agua a esa hora (madrugada), porque los vecinos (de la población aledaña) nos denunciaron a los carabineros (...) y nos quitaron nuestras mangueras, los carabineros. (...) cuando estaban colocando a las 2, a las 2 da la mañana la luz, me gustó eso, había una negrita así y empezó detrás ¡pom!, ¡pom! a tocar, casa por casa, ¡la luz!, y con sus palabrotas, ¡a trabajar por la luz!, pero prácticamente yo miré y nadie decía nada, y salían (...) se unían. (...) esa unión me gusta, porque en un ratito conectaron la luz y estaban todos contentos (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

Por las noches con mi vecina cuidábamos las planchas del material de construcción, no teníamos techo, “mirábamos las estrellas”, bonito era, pero también era un riesgo, era peligroso. Con mi vecina nos cuidábamos, ella también tenía 2 hijos. Estuve un año sin techo, no tenía para el resto de materiales. (...) Vino carabineros. Me sacaron las planchitas (material de construcción) que me había regalado mi jefe. Quedaban puros palos. Decían: “¡Tienen que irse ya!”, éramos de las pocas viviendo allí. ¡Me asusté! pero sabía que me iba a quedar. Me defendió mi vecina, ella era dirigente, es del sur de Chile, es mapuche (no sigue en el campamento se regresó al sur) (Ricci, 37 años, Bolivia).

Los relatos de Luna, Ana Elsa y Ricci, comparten uno de los primeros momentos en el campamento posterior a la “toma de tierras” propiamente tal. Así se describen formas contingentes de organización para poder abastecer de agua y de luz al campamento. Sus acciones develan fisuras frente al binarismo colonial moderno y su matriz heteronormada (Curiel, 2007; Lugones, 2008, 2016; Segato, 2015). La construcción del campamento estuvo agenciada principalmente por mujeres acompañadas por sus familias, así también lo comentábamos en las *cadinitas* que impulsaron las tomas de tierras. Estas mujeres subvierten los imaginarios de género tradicionales, recuperando otras corporalidades que tensionan los mandatos de la colonialidad del género. *Mano a mano*, clavan las tablas de sus casas, cargan baldes con agua, van puerta a puerta, movilizan, conectan el agua y la luz; se ayudan y cuidan.

Es interesante en los relatos, la visibilización de la importancia de mujeres migrantes y de la diáspora afrodescendiente e indígena en la creación del campamento. Las *cadinitas* de ayudas de las “niñas” descritas por Luna, el “puerta a puerta” gestionado por una vecina afrodescendiente y el cuidado mutuo entre vecinas recordado por Ricci, envuelven prácticas de solidaridad entre mujeres y comunidad que resisten a la mercantilización y violencias del racismo de estado. Ricci, por ejemplo, se autoidentifica como aymara y recuerda su amistad con otra mujer de la diáspora indígena, específicamente del pueblo mapuche. Durante los primeros momentos, quizá lo más difíciles en el habitar de campamentos, se apoyaron mutuamente para salir adelante con sus hijos e hijas. Estaban juntas, con trayectorias similares y vivencias comunes; en la ciudad, desplazadas de sus territorios, intentando reconstruir otras formas de vida, sobre la base de prácticas solidarias de existencia. Estas, por ejemplo, son nombradas como *Reymagnen* en el pueblo mapuche, concepto que como lo han planteado algunas investigaciones (Rain et al., 2020) es revitalizado a través de mujeres de la diáspora mapuche en contextos urbanos y alude a los principios de hermandad y solidaridad. “*Reymagnen* es una forma de conceptualizar los vínculos de hermandad en cuanto al apoyo social, a las expresiones de cariño y el sentido de pueblo. Esto se expresa en la relación que se establece entre dos o más personas mapuche” (Rain et al., 2020, p. 354).

Asimismo, la mujer afrocolombiana, que aparece en el relato de Ana Elsa, de cierta manera nos conecta con los relatos que recuerdan el antiguo y desaparecido –al menos físicamente– barrio “Lumbanga” levantado por la diáspora afrodescendiente en Arica

(Artal Vergara, 2012; Briones, 2004). A través de la narración de Ana Elsa, podemos escuchar las puertas y el ritmo al que avanzaba la “cuadrilla por la luz” en los Arenales y las celebraciones posteriores a la consecución de aquel trabajo.

Por otro lado, los relatos develan las resistencias frente al hostigamiento policial en campamentos, ya descrita en otros apartados. Simbólica y materialmente, carabineros, se posiciona en los relatos como agentes del racismo de estado o de “seguridad pública” (Segato, 2016) presente en la regulación y control espacial. Asimismo, abre heridas de la violencia colonial y patriarcal vivenciada por las habitantes del campamento, tanto por procesos históricos y experiencias recientes asociadas a la diáspora. Siguiendo a Echeverri (2016) es preciso recordar que varias familias viviendo en campamentos, han llegado a estos lugares, para iniciar un proceso de reunificación familiar, a propósito de desplazamientos forzados a partir de violencias racistas, discriminación y exclusión experimentadas en la región del Pacífico y que son revividas en los lugares de destino. Esta situación aumenta en el caso de las mujeres quienes siguiendo a Segato (2016) experimentan “nuevas formas de guerra”, o violencias intrínsecas a la dimensión represiva de los Estados en contra de las disidencias y grupos empobrecidos no-blancos, con el fin de sembrar desconfianza y desarticular el tejido social y solidaridad comunitaria. Así, por ejemplo, de acuerdo a una resolución judicial (092) del año 2008 de la Corte Constitucional de Colombia, citado por Echeverri (2016) se reconoce el imperioso riesgo de las mujeres.

(...) las mujeres sufren riesgos desproporcionados en el marco del conflicto armado, entre los que se encuentran: riesgo de ser víctimas de violencia sexual, explotadas laboralmente, tener que desplazarse para evitar el reclutamiento de sus hijos/as, recibir señalamientos o retaliaciones derivadas de su parentesco, contacto o relaciones personales con los diversos actores armados, ser perseguidas políticamente, ser asesinadas en medio de las estrategias de control territorial que ejercen los actores armados, ser despojadas de sus tierras y de su patrimonio con mayor facilidad, así como vivir una discriminación acentuada si son mujeres afro o indígenas (Echeverri, 2016, p. 99).

Los “entre lugares” referidos en apartados previos, también darían cuenta de situaciones traumáticas que rememoran la estrategia neocolonial de división entre la

nación y sus “*Otros*” (Segato, 2007, citado en del Rocío Bello-Urrego, 2020), así como el ataque de mujeres y proyectos políticos que tensionan el proyecto del capital (del Rocío Bello-Urrego, 2020; Fonseca & Guzzo, 2018). Las violencias coloniales, siguiendo a Mbembe (2016), se han constituido como violencia *fenomenal*, en tanto involucra el orden del sentido como los aspectos psíquicos y afectivos, por tanto difíciles de asistir y de curar. Su funcionalidad ha implicado no solo vaciar el pasado, sino que privar de un futuro. En este caso, las *corpolugaridades de lo político*, enfrenta las violencias neocoloniales, racistas y patriarcales a través de tácticas de cuidado mutuo y articulaciones sobre la base de retos comunes (Hill Collins, 2012) desafiando un orden injusto bajo otras formas de habitar.

5.3.3.3.2.2. Paso a paso (Sosteniendo solidaridades)

Previamente abordamos la figura del “mano a mano” que articula solidaridades, enfatizando en un “puerta a puerta” inicial. Se compartieron relatos emergentes que describieron un apoyo mutuo originado al ritmo de la percusión de las puertas y la emergencia de un alma común en torno al espacio; una *corpolugaridad política*. En esta figura, se enfatiza en el “paso a paso”, en tanto coreografía del cuidado y solidaridades sostenidas en el tiempo/espacio, al ritmo de la percusión inicial y otras sonoridades emergentes.

Así se advierte en los siguientes relatos de Jasmín, Patita y Elizabeth, los que abordan las redes que se han ido articulando en una siguiente fase, ya con más tiempo en el campamento.

[Lo colectivo va] desde sentir el trabajo colectivo con la vida misma. Entonces te miro a ti, pero se que no estás solamente tú ahí, sino está aquí, aquí, y aquí, y aquí. Y hay un círculo de amigas, que nos estamos mirando de manera horizontal para ayudarnos. (...) llenándonos de esa energía, para poder decir: “sí, nos está pasando algo (silencio) que nos hace sentir mal, pero que no estoy sola para ayudarme, para poderme ayudar. (...) Hicimos un grupo de autoayuda de mujeres por violencia intrafamiliar (*sic*) donde nos juntamos a comer, a conversar nuestras cosas, seguir llorando nuestras penas, todo eso (Extracto, testimonio Elizabeth Andrade Huaranga).

(...) a veces ella deja sólo al bebé en la casa, para ir a dejar a sus demás hijos al colegio. Y yo le digo a ella: “oye, pero imagínate que tu hijo se caiga o se atore”. (...) Pero no, ella dice: “no, ya es costumbre ya, ya es mi tercer hijo, ya se lo que va a pasar, y yo guardo las cosas pequeñas y todo” [para evitar que las ingiera]. Pero uno nunca sabe, por eso para evitar todo eso, yo le dije: “(...) mejor tráeme el bebé aquí, que esté conmigo ya, y como yo estoy en la casa ahora, tráeme el bebé conmigo, y le pongo a ver tele, o está ahí caminando (Patita, 25 años, Perú).

[Para cuidarnos] (...) Acá nos pasamos el número, por si la vecina de acá está yendo, la acompañamos, [vamos] con ella, así nos cuidamos entre hartos, somos como 3 o 4. [¿Eso lo hacen actualmente?] Sí, nosotros lo hacemos así. A veces la [vecina] me llama o yo la llamo y bajamos hasta abajo y cada una va para su lado (...). Hasta ahora esta tranquilo, no he escuchado nada, un asalto, nada. Pero igual nosotras salimos casi siempre juntas, pero en la tarde me vengo sola pero no lo encuentro peligroso. (...) me compré pimienta (risas) por si alguien o un hombre me está queriendo ya... entonces al bajar (del microbús) siempre les digo: ¡ya chiquillas vámonos corriendo! (Jasmín, 40 años, Bolivia).

Las amistades tejidas entre mujeres del campamento van desde grupos de autoayuda por violencias machistas dentro de las casas, pasando por el apoyo en los cuidados domésticos, hasta sistemas de cuidados mutuos para andar por las calles en lugares y horas que advierten con mayor peligrosidad. Durante mi trabajo de terreno, fue significativo darme cuenta que, de cierta forma, también formé parte de esas redes de cuidados o más bien sentí que intentaban cuidarme. Por ejemplo, me acompañaban a tomar la micro (bus), me dejaban esperar en sus casas cuando no encontraba a alguien, me dejaban pasar al baño, me invitaban algo para comer o beber si me veían cansada. Agradecí y agradezco cada una de esas expresiones de cariño a la vez que me interpelan en mi responsabilidad como investigadora anticolonial y antirracista y mi compromiso con sus narrativas; más allá de la mercantilización de las relaciones (Bitácora sentipensadora, notas).

Las formas de cuidados, compartidas en los relatos develarían dos dimensiones de éste, las que fortalecen el sostenimiento de solidaridades en el espacio/tiempo, y que a la

vez se convierten en contratecnologías colectivas para enfrentar un orden social injusto. En una primera dimensión se ubica el microrelato de Elizabeth, vocera del macrocampamento, quien nos comparte una de las instancias de colaboración menos conocida del campamento¹²¹ pero que moviliza de forma significativa el bienestar de éste. En esta misma línea, se ubicaría el microrrelato de Patita. Esta primera dimensión operaría a nivel relacional, corpolugarizando micro resistencias en torno a violencias machistas a la vez que hilando solidaridades que permiten sostener al grupo de mujeres. Un espacio vivido que cobija y otorga sentido a una experiencia común, al mismo tiempo que provee herramientas de contención y un tipo de autonomía no individualista sino que sustentada en lugares de individuación bajo un sostén colectivo.

Por otro lado, y más cercano al relato de Jasmín, podríamos develar una segunda dimensión del cuidado. Esta se erigiría como contratecnología para enfrentar directamente un “espacio público” del paisaje de la nación, no diseñado para *estar*, así como se enunciaba previamente. Este “espacio público” descrito en los relatos develaría una urbanización racista y patriarcal, que lejos de preocuparse por el bienestar de las personas, legitimaría un cierto orden que fija lugares bajo binarismos neocoloniales que no han desaparecido y que se adaptan al *paisaje de la nación*. Estos binarismos, así como lo advierte Jasmín, tienen que ver con la vivencia de la “seguridad e inseguridad”, en este caso por habitar una corpolugaridad en tanto mujer y migrante, mayormente expuesta a

¹²¹ El Macrocampamento se caracteriza por importantes instancias de organización, la mayor parte del tiempo visibles mediáticamente. Por ejemplo, cuentan con espacios formales de organización interna basadas en la cohesión de comités de vivienda o campamentos del macrocampamento—que anteriormente funcionaban de forma independiente— en una agrupación llamada “Rompiendo barreras”. Si bien es una organización embrionaria, ha podido postular y adjudicarse proyectos significativos para la comunidad y para sus luchas en torno al derecho a la ciudad y vivienda digna. Entre ellos se encuentra el Estudio de suelo y mapeos participativos financiado por el programa Know Your City de la Organización Internacional de Pobladores/as, SDI (Slum Dwellers International) y que recibió el respaldo de la Agrupación Fractal y el Observatorio Regional de Derechos Humanos (ORDHUM) de la Universidad Católica del Norte. Asimismo, iniciaron un proyecto de cooperativa, adjudicándose un proyecto de panadería, con el apoyo de estas mismas entidades y con un fondo estatal de FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social) el que no estuvo exento de tensiones tal como lo han advertido algunos relatos de quienes conocían el proyecto (ej. implementación del proyecto y maquinarias en sede vecinal de manera abrupta quebrando simbólicamente otros lugares producidos en este espacio) y otras situaciones referidas por Elizabeth en su testimonio. Asimismo, algunos campamentos del macrocampamento, forman parte del Movimiento de Pobladores, Vivienda Digna, el que tiene presencia a nivel nacional y del que Elizabeth es también su vocera. Todas estas instancias muy significativas pero en las que no me centraré en este análisis pues me interesa indagar en otras formas de resistencias y organización doméstica. Esto, podrá analizarse en otras investigaciones en curso, las que se centran y profundizan aspectos del movimiento social y derecho a la ciudad desde otras posicionalidades.

violencias racistas y una matriz de colonialidad del género. Esto por cierto ha sido compartido por mujeres afrodescendientes –principalmente las más jóvenes– quienes relatan sentirse expuestas en las calles a posibles situaciones de abuso sexual y que han debido cambiar por ejemplo, su forma de vestir, rutas y horarios para transitar por éstas. Las *corpolugaridades de cuidados*, construidas en esta dimensión, se erigen como contratecnología para enfrentar el miedo y zonas de inseguridad producidas políticamente por el Estado y el aparato policial (Echagüe, 2018) y de las que paradójicamente ellas forman parte. Son parte del paisaje racializado –que fundamenta la intervención policial– debiendo sobrellevar esta estigmatización y además, a propósito de la colonialidad del género, enfrentar el maltrato policial que por ejemplo mediante “controles de identidad” acosan una corporalidad (femenina) “sospechosa” o por otra parte, enfrentan violencias neocoloniales como la sexualización de sus cuerpos, distinguidos como “disponibles” (Viveros Vigoya, 2008), así como se criticaba en otros apartados.

Jasmín, describe que por la noche se baja del microbús, en la avenida que está al lado de la Plaza Bicentenario, y siente inseguridad de ser abordada, generalmente va con amigas con quienes “corre” ese trayecto hasta el campamento, lugar –que pese a ser denominado en el discurso como peligroso y conflictivo– es donde se siente segura.

El trayecto desde la avenida hasta el campamento, está situado en una zona de viviendas sociales, con muy poca iluminación, algunas zonas eriazas como una cancha de tierra y un establecimiento educativo en una manzana. Su edificación provoca una curva en el trayecto la que bloquea el campo visual, y que es descrita como una de las zonas que genera mayor inseguridad en las mujeres –a propósito de un mapeo participativo que abordó estos temas–. Si bien algunas de las mujeres que participaron de estos espacios, advierten que sienten mayor seguridad con la presencia policial, otras, asocian su presencia a mayor ansiedad y lejos de provocarles seguridad, activan en ellas rechazo. En este sentido, prefieren construir redes de cuidados entre ellas, como en el caso del relato de Jasmín. Aunque, en otros relatos, también se observan este tipo de cuidados entre miembros de la familia. Por ejemplo, coordinando horarios para acompañarse o esperarse en ciertos puntos del trayecto, luego de terminadas sus jornadas.

Esta corpolugaridad de cuidados resiste a un espacio público –en términos convencionales– que en su diseño urbanístico actúa de forma performativa respecto a los

discursos de otredad racializada y que a la vez promueve violencias neocoloniales de género. Antes de cerrar este apartado quisiera desarrollar un poco más esta idea, la que ya se ha esbozado previamente.

Como han advertido algunos estudios citados (Echagüe, 2018, 2019), el discurso estatal produce “incivilidades” a través de la racialización de las corporalidades y, al mismo tiempo que produce “incivilidades”, justifica una mayor presencia policial. En algunos casos, demandada por los mismos barrios, así como se observaba en uno de los microrelatos previos en que la población aledaña denunció a habitantes del campamento, fortaleciéndose así aquel bucle preconfigurado.

Es interesante como la noción inseguridad asociada a la figura “inmigrante”, también se ha reportado en otros estudios (Aedo, 2017; Ortiz, 2007; Patiño-Díe, 2016) en que se ha analizado barrios populares y la construcción social de discursos de miedo y sus implicancias políticas. Específicamente en el estudio de Patiño-Díe (2016), se abordó un barrio de la ciudad de Madrid, el que si bien, emplazado en una ciudad europea bajo un contexto muy diferente, también se caracteriza por un número significativo de población migrante, la que según sus reportes es construida bajo discursos de inseguridad y criminalización. La autora, enfatizó en un bucle similar al expuesto previamente, en relación con la presencia policial, en que a “mayor percepción de inseguridad, más represión [presencia policial], y a mayor represión, más sensación de inseguridad” (Patiño-Díe, 2016, p. 414). Asimismo, también observó estereotipos negativos y criminalización de quienes allí habitan en contraste a las percepciones de sus habitantes, quienes mayoritariamente lo consideran un barrio seguro. Se advierte entonces, de aquellos modelos de seguridad que advertía Echagüe (2018) los que van circulando y adaptándose en distintos países, bajo la persecución y control de corporalidades racializadas de acuerdo a políticas de *securitización* (Aedo, 2017) las que justifican una política cada vez más represora hacia ciertos grupos, producidos y asociados en el discurso estatal, con delincuencia y criminalidad (Patiño-Díe, 2016).

De acuerdo a lo anterior, y siguiendo la propuesta de Echagüe (Echagüe, 2018, 2019) en torno a la noción de “incivilidades” y la de “securitización” abordada por otras investigaciones (Aedo, 2017) la tesis que emerge de los relatos asociada a este bucle es que, tal y como se inisubaba en la figura en el “ojo del huracán”, la producción de “incivilidades” siempre ha existido en tanto control de lo “Otro de la nación” y que la

presencia de cuerpos racializados, como la población migrante o en diáspora, le va reactualizando de la mano de estrategias de control estatal, que por ejemplo en la actualidad, concibe la inmigración y seguridad como dos caras de una misma intervención gubernamental (Aedo, 2017)¹²².

En diálogo con esta premisa, la segunda parte de esta tesis, la que refiere a la materialización de la performance de “incivilidades”, en este caso, a través la urbanización de lugares *a priori* concebidos como “incíviles”.

Esta idea emerge del terreno de investigación y de los recorridos por la zona de viviendas sociales que rodea el campamento, así como el análisis de la Plaza Bicentenario, previamente expuesto. Por qué de la Plaza bicentenario, porque su construcción visibiliza la manera en que serían pensadas las viviendas sociales en el país, en tanto “soluciones habitacionales”, sin mayor preocupación por la habitabilidad y los espacios vividos en campamentos, los que como hemos señalado son desarticulados en su tejido social para redistribuir a sus familias en viviendas sociales en zonas alejadas de sus centros de convivencia y ocupación. La Plaza Bicentenario, fue construida por un déficit percibido en la urbanización de las viviendas sociales del sector, el que no consideró inicialmente algunos equipamientos básicos y espacios de esparcimiento (Obras Bicentenario. Gobierno de Chile, 2006). En otras palabras quiso “enmendar” la urbanización inicial, pero de igual forma dando continuidad a lo que podríamos llamar un modelo urbanístico que produce “incivilidades”. En otras palabras, existiría un modelo de urbanización que produce “peligrosidad” para posteriormente criminalizarla y justificar su control.

En términos urbanísticos la “falta de civismo” alude a “barrios deteriorados, destrucción de instalaciones urbanas, conductas agresivas y ruidosas, presencia de individuos percibidos como amenazadores [o] (...) determinados elementos del entorno

¹²² De acuerdo con el autor, es interesante como en la actualidad el Ministerio del Interior, pase a denominarse Ministerio del Interior y de Seguridad Pública, cambio que lejos de ser baladí conlleva a entender la forma en que la institucionalidad del Estado piensa de manera indisoluble problemas de seguridad e inmigración. Así en este marco regulatorio, cohabitan las labores de Fuerzas de Orden y Seguridad a cargo de las divisiones de Carabineros y de Investigaciones, en conjunto con la gestión migratoria del Departamento de Extranjería y Migración (Aedo, 2017). Esto es interesante también en análisis previos en que se abordaba el “Plan de Superación de Campamentos”, impulsado por Gobernación Regional vinculado con extranjería.

urbano –oscuridad, falta de iluminación, lugares desiertos, callejuelas, basura en la calle–” (Ortiz, 2007, p. 20).

Considerando la segunda parte de lo que se entiende como “falta de civismo” urbano –la que precisamente justifica la securitización– y que debiese corregirse cuando este aparece en función del bienestar de la población, es una característica que paradójicamente se observa en la “entrega” de barrios de viviendas sociales. Es decir, las “soluciones habitacionales”, en este aspecto, producen “falta de civismo” desde un comienzo, antes que sean habitadas; calles con poca iluminación, lugares desérticos, callejuelas y posteriormente basura en las calles, sin un sistema apropiado de recolección de ésta.

Por otro lado, centrándonos en la primera parte de la definición, referida a “barrios deteriorados y destrucción de instalaciones urbanas, conductas agresivas y ruidosas” si bien las viviendas sociales son entregadas “nuevas”, muchos de estos proyectos, dada su precaria infraestructura predisponen un pronto deterioro. Algunos estudios (A. Rodríguez & Sugranyes, 2004) lo han asociado al “problema de los con techo”. Asimismo, sus dimensiones reducidas y en modalidad pareadas, difícilmente aplacan el ruido de cada casa, asimismo, propician el hacinamiento de las familias, y con esto, se facilitaría la emergencia de problemas psicosociales –por ejemplo, investigaciones documentan que el hacinamiento provocaría poca tolerancia a la frustración la que podría devenir en agresividad–. A esto se suma la estigmatización, el control y vigilancia producida por las mismas políticas de urbanización y que posteriormente legitiman la intervención policial que persigue a “individuos percibidos como amenazadores”. Todo esto en un barrio la mayor parte del tiempo, con un tejido social herido y “castigado” bajo una urbanización para “corpolugaridades sobrantes”, con espacios públicos que reivindican su función histórica de disciplinamiento y control y que lejos de propiciar lugares para “estar” que devengan en espacios vividos de convivencia, producen lugares para pasar (no para pasear) “corriendo” a casa, tal como enfatizaba Jazmín. Aún así se sobrevive y se construyen astutas alternativas para resistir a la segregación socio espacial.

De acuerdo con Droogleever (2003), mientras que en los años setenta los debates sobre seguridad –al menos en el mundo anglosajón– giraban en torno a la protección de las personas, actualmente se centra en la protección de bienes privados y en la exclusión física y simbólica de “personas no deseadas”. Aquellas que devienen como peligrosas;

bajo un discurso que produce lo “*Otro* de la nación”, en este caso, quienes deben habitar espacios que fueron “engendrados” para morar inseguridad. Discursos que a la vez son reforzados por medios de comunicación, tal como lo comentaba previamente Lin.

Los campamentos y las redes de solidaridad de mujeres resisten frente a esta tecnología neocolonial de urbanización. Asimismo, producen una propia urbanización interna, de acuerdo con sus necesidades. Si bien enfrentan problemas de hacinamiento y de servicios básicos, reorganizan el espacio y lo vuelven más “vivable” por ejemplo a través de la construcción de plazas, articulación de faenas de limpieza y sedes vecinales activas.

5.3.3.3.2.3. Momento a momento (solidaridades que circulan y transforman)

La presencia de reciprocidad en el campamento, se evidencia de forma especial en el cuidado hacia la niñez en algunas familias. Práctica que además tiende a fortalecer relaciones de parentesco y amistad, particularmente entre mujeres que trabajan principalmente en casa y que no tienen una labor fija y remunerada fuera de ésta. Cabe señalar que las labores económicas principales dentro de campamentos según una investigación de la Fundación para la Superación de la Pobreza (FUSUPO, 2017) estarían asociadas a “la participación en el sector construcción y mantenimiento (26,9%), comercio (20,1%), aseo y remoción de escombros (10,02%) y en labores de asesoría doméstica y de cuidado de otro/as (10%). Una proporción importante también declara dedicarse a labores no remuneradas. Destaca que sólo el 0,2% de las jefaturas encuestadas realiza labores vinculadas a la minería” (FUSUPO, 2017, p. 21). Estos datos son interesantes para comprender las dinámicas de reciprocidad y economías dentro el campamento. Por un lado desmitifica la idea de que la labor principal de todas las personas en la región, es la minería, así como lo han planteado otros estudios que contrastan los imaginarios laborales de quienes migran al país esperando emplearse en aquellas faenas (Echeverri, 2016), por otro lado, advierte de la importancia de las labores de cuidados ejercidas por quienes viven en campamentos, según sus datos principalmente mujeres y donde el porcentaje de mujeres migrantes dobla al de mujeres chilenas. Así también las labores de aseo y comercio son ocupadas principalmente por mujeres y las labores de construcción, mantenimiento y comercio por hombres. Un dato fundamental del estudio es aquel referido al significativo porcentaje de mujeres que realiza labores no remuneradas.

Algunos relatos develan que algunas mujeres, principalmente aquellas que tienen otro soporte económico dentro de las familias, han decidido dejar sus trabajos remunerados, para dedicarse al cuidado de sus hijos e hijas o estar en casa. Esta información que en principio podríamos analizar desde una perspectiva de género que alerta sobre la construcción de roles fijos de género y posibles violencias, la llevamos a otras posibilidades de análisis sugeridos en los relatos, a propósito de una perspectiva descolonial. Así emerge el relato de Patita, que provee de una interesante reflexión en torno al tiempo/espacio y la recuperación de las vidas –cuando es posible hacerlo– bajo otras formas de economía.

[El año pasado trabajé sin parar] Y era un poco caótico porque... Incluso yo creo que la relación de familia se va perdiendo por eso, por el exceso de trabajo y el exceso de tiempo (...). [Trabajaba como asesora de hogar y mi jefa decía]: “a mi siempre me ha gustado trabajar con extranjeros”, y un día le dije: “por qué”, y... me dijo: “porque ponen menos limitaciones que los mismos chilenos (...) creo que los extranjeros viven más entregados a su trabajo”.

[Mi hijo] es pequeño, pero igual me lo ha reclamado, y mi marido igual: “que ya no estábamos juntos como familia”. Que él trabaja en el día (...) [y que] a las justas le veía. (...) él se iba a verme cuando yo estaba [en mi otro trabajo] haciendo galletas, terminábamos a las 3-4 de la mañana... Y a veces iba ahí a estar haciendo vida social con nosotros, como para no perder ese diálogo de pareja, se iba a contarme... a desahogarse [de] sus penas laborales (...) a veces los fines de semana teníamos que hacer más galletas, más producción, para los dos primeros días de la semana. Ponte que hacíamos los sábados en la noche, terminábamos el domingo en la madrugada. Y el lunes, la galleta tenía que ser entregada; el lunes y el martes temprano. Y el miércoles volver a la misma rutina porque tenías que producir para los dos días siguientes (...) Te digo que mi marido me decía un domingo: “vayamos al parque”, y yo: “¿al parque?, no, quedémonos durmiendo”, era siempre mi respuesta, ¡dormir, dormir, dormir, dormir! Mi palabra ¡dormir! era hasta cuando estaba en el [día] libre (...) pero resultó que [el proyecto de galletas] no funcionó como yo pensaba que iba a funcionar y es por eso que yo lo dejé en diciembre (...)

ahora como que, como que es todo más relajado (...) estar en tu casa y ver la película que tú quieres, o estar en un espacio sola donde solamente [te] pones a pensar que... o sea, imaginar tantas cosas igual es bonito. (...) yo pude haber tenido mucho en esta vida, más de lo [que] yo tengo ahora, porque lo que yo ahora tengo en mi familia es el amor que yo nunca tuve, por parte de mis papás. Porque mi abuela, que en paz descansa, mi abuela de Huaras que te contaba... ella ha sido como que la única que siempre me ha protegido de todo (Patita, 25 años, Perú).

Cabe señalar que el trabajo que refiere Patita, no fue un proyecto del campamento sino un proyecto en el que trabajaban personas del campamento. Su coordinación estaba a cargo de una persona externa, no involucrada con el campamento y sus proyectos de vivienda y derecho a la ciudad. Patita narra la desilusión con este proyecto pues advierte de la instrumentalización de su fuerza de trabajo, agrega: “Entonces a nosotras no nos convenía venderle a él, nos convenía venderlas nosotras mismas y ofrecer al público (...) nosotras gastamos nuestro tiempo”, esto, a propósito de un pedido de galletas hecho directamente al coordinador y no al grupo. Patita decide dejar ese trabajo, aunque no dejó de vender galletas y otras “masitas” pero de forma independiente. De acuerdo con sus palabras, para recuperar el “exceso de tiempo” dispuesto en trabajos que la estaban dejando “sin vida” y sin su familia; por producir para otras personas (trabajo en empresa de galletas) y cuidar de otras personas (trabajo de asesora de hogar) bajo un orden asimétrico de relaciones y afectos. Nos podríamos preguntar, por qué no tomó esta decisión su esposo, por qué no dejó él de trabajar para cuidar la casa y su hijo. Esta si bien es una pregunta compleja, pues también deberíamos evaluar las dinámicas sociolaborales de los países de acogida, en el relato de Patita, se advierte la necesidad de no trabajar sustentada en una crítica hacia los parámetros tradicionales de empleo. De esta manera, propone otras formas de entender la familia, los espacios domésticos y la economía. Esto, en sintonía con las problematizaciones con las que partimos este apartado, en que la unidad familiar no se apropia de la fuerza de trabajo de las mujeres, sino que ellas más bien gestionan aquel espacio, desde otras formas de entender lo político.

Patita y otras mujeres del campamento activan formas diferentes de economía dentro de este lugar. Muchas de ellas no lo identifican como trabajo remunerado, pero es

una forma también de sustento. Asimismo, muchas de ellas, y como se ha visto en otros relatos de Patita, activan redes de solidaridad, donde el dinero pierde el protagonismo habitual y el tiempo/espacio, se vuelve fundamental. Así también lo comenta Rufi cuando hace referencia al tiempo.

El tiempo es muy importante, lo necesitamos para comunicarnos, para mí... a veces no nos preocupamos de nosotras. El tiempo es ir y venir; ir a un lugar, retornar, moverse. En mi campamento vivimos con vecinos, nos apoyamos (Rufi, 42-48 años, Perú).

Siguiendo esta línea de reflexión/difracción, podemos leer el siguiente relato que nos comparte Lin, en que se describen algunas formas de amistad activadas en su campamento y que le llaman la atención precisamente por la calidez de los lugares que producen y la gestión diferenciada del tiempo.

(...) [en mi cuadra] he visto que han formado un grupo, especialmente las mamás que tienen niños pequeños, que celebran los cumpleaños de los niños. Hay una bonita relación. (...) es que aquí en el campamento hay como 7 niños menores de un año entonces han empezado a hacer amistades y ya que es el cumpleaños del bebé, invitan a todos los otros niños y así sucesivamente, como que se ha formado un vínculo bonito (...) hay colombianos, bolivianos y peruanos. (...) el otro día, había una reunión acá de las niñas [vecinas], que estaban festejando el día de la amistad en Colombia. Entonces se reunieron en la casa del vecino (...) y yo de causalidad paso por ahí y las veo tan afanadas ahí y les digo: ¡vecinas! ¿qué están haciendo? ¡ah!, vecina, pucha es que a usted nunca la vemos. ¡Estamos festejando esta noche el día de la amistad colombiano! Y era con intercambio de regalos y estaban ahí sus regalitos, estaban preparando sus pollitos. Interesante. Me quedé un rato con ellas. Me pareció bonito (Lin, 48 años, Bolivia).

El relato de Lin nuevamente refiere a los “entre lugares” e instancias de reciprocidad entre amigas y vecinas del campamento. Celebran el día de la amistad y el amor (15 de septiembre), festividad que se celebra en Chile el día 14 de febrero, día de San Valentía o día del amor. Un amor que ha sido reinterpretado como amor dentro de la pareja y que se ha vuelto bastante comercial. Si bien en Colombia, también se ha

mercantilizado este día, y de hecho fue cambiado de fecha en 1969 por solicitud de comerciantes, en este campamento adopta otras características y se convierte en una instancia de celebración del sentido de vecindad. Asimismo, se fortalecen redes de solidaridad, activadas principalmente por mujeres que no trabajan remuneradamente y que se dedican a labores de cuidado en sus casas. Así, lo comenta Lin, quien trabaja por sistemas de turnos y a quien “no la ven mucho en casa”, no obstante esto, aunque no haya sido invitada y no forme parte del núcleo de cuidados construido por las madres de su cuadra, es de todas formas bien recibida pues también es parte de aquella red, aunque desde un lugar diferente.

El relato compartido por Lin ayuda a comprender las problematizaciones sobre el espacio privado, enunciadas en un comienzo. El espacio privado, aquí se vuelve colectivo, desdibujando los límites con lo público. Las mujeres de la cuadra de Lin, construyen relaciones de reciprocidad que traspasan estas fronteras, a la vez que politizan esta corpolugaridad; se organizan, toman decisiones colectivas, se divierten, se cuidan. En este sentido, van resarcido aquellos vínculos basado en relaciones de reciprocidad entre mujeres, “dilacerados en el proceso de encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada” [y que] (...) fueron literalmente fatales para su seguridad” (Segato, 2016, p. 116). Estas prácticas repolitizan lo doméstico, al tiempo que se observan fisuras en el binarismo colonial moderno de lo privado y lo público.

5.3.3.4. Comentarios finales

En este capítulo de hallazgos hemos abordado la emergencia de tres nudos fundamentales con sus respectivas figuras: *corpolugaridades del hogar*, *corpolugaridades de lo espiritual* y *corpolugaridades políticas*. Estas configuran redes de cuidados y resistencias en tanto *contrapaisaje* de la nación.

Observamos que los comités de vivienda son solo una forma de organización, con validación estatal, no obstante, estos no serían las únicas formas de organización ni las más significativas dentro de la producción de lugares dentro del campamento.

Los relatos enfatizan nuevamente que el espacio está íntimamente imbuido con el tiempo, así como se aborda en la geografía crítica y feminista (Massey, 2012), así como también se vivencia en la episteme andina y formas de pensamiento y acción afrocentrada.

Las narrativas, entonces, sugieren “entre lugares” a veces gratos, a veces, tristes, pero que logran ser la mayor parte del tiempo sanadores en sus trayectorias vitales, donde “el espacio es una simultaneidad de trayectorias inacabadas y en curso (...) El espacio es, por lo tanto, la dimensión de lo social. Plantea las preguntas sociales, políticas y éticas más básica ¿Cómo vamos a vivir juntos? El espacio nos presenta la existencia de los demás” (Massey, 2012, p. 205).

6. REFLEXIONES FINALES

Figura 13

Collage 6



Nota. Collage en memoria de Ximena Cortés, mujer asesinada al interior de base militar en Antofagasta, 2017.

Quizá una de las partes más difíciles de un texto es poder delinear un cierre. Es por ello, que este apartado lleva por nombre el de *reflexiones finales*, en tanto conclusiones preliminares y discusiones abiertas que dan cuenta de un proceso de investigación, como espacio relacional, que se debe cerrar pero que deja abiertas ciertas preguntas, se interroga, me interroga y nos interroga, siendo quizá otro inicio más que un final.

Atravesamos por momentos convulsos, extraños, que han puesto en el centro situaciones cotidianas, por mucho tiempo negadas o invisibilizadas. Están/ siendo momentos difíciles donde el *ahora* cobra cada vez más sentido, un *ahora* que no borra ni el pasado, ni el futuro.

La escritura de esta tesis se ha desenvuelto al calor de estos procesos (y otros) y se ha visto de cierta manera afectada por ellos. Por ejemplo, he vivido desde la *ausencia*, uno de los momentos más importantes de Chile, del último tiempo, lo que activó un *entre lugar* con vivencias previas; vivencias personales, familiares y de la historia reciente de aquel territorio que sigue develando las violencias neocoloniales presentes en el Estado/Nación y, que esta vez, se volcó sobre la población movilizada, aquella población que se corporizó como lo *otro* del *paisaje de la nación*. Así, las *corpologaridades* en resistencias vieron exacerbadas las estrategias de coerción y comenzaron a experimentar aquellas violencias que para algunos sectores ya estaban erradicadas del accionar del Estado como, por ejemplo, la represión, uso desmedido de la fuerza policial, detenciones injustificadas, incluso torturas y agentes encubiertos. Esto último, ha generado revuelo en la opinión pública pues se han visibilizado estrategias de *Terrorismo de Estado*, que hace mucho tiempo otros grupos vienen denunciando pero que han sido desestimadas permanentemente. El Centro de Investigación Periodística (CIPER, Chile) a mediados de octubre del año 2020, denunció a un carabinero infiltrado en el emblemático barrio Lo Hermida¹²³ —el que por cierto se nombró en apartados previos como una de las *tomas de tierra* históricas en la ciudad de Santiago, conformada en articulación con la diáspora

¹²³ Investigaciones periodísticas CIPER, Chile. Titular 1: “Carabinero infiltrado en Lo Hermida fue descubierto porque protagonizó programa de Canal 13 con su identidad real”. Nicolás Sepúlveda (15-10-2020). Enlace: <https://www.ciperchile.cl/2020/10/15/carabinero-infiltrado-en-lo-hermida-fue-descubierto-porque-protagonizo-programa-de-canal-13-con-su-identidad-real/>

Titular 2: Carabinero infiltrado en Lo Hermida: joven de Alto Hospicio denuncia suplantación de identidad. Nicolás Sepúlveda (16-10-2020). Enlace: <https://www.ciperchile.cl/2020/10/16/carabinero-infiltrado-en-lo-hermida-joven-de-alto-hospicio-denuncia-suplantacion-de-identidad/>

mapuche– barrio que además ha denunciado allanamientos injustificados en sus hogares y torturas a menores de edad. El agente de la policía uniformada, investigado por CIPER, habría usurpado la identidad de un joven con un nombre similar en el norte del país – quien al ser detenido extravió su documento de identidad– y se infiltró en una organización social de Lo Hermida, donó dinero para las “ollas comunes” del barrio y se jactaba de su participación como “primera línea [en manifestaciones] en Antofagasta”, incitando a la comunidad organizada a “enfrentarse con los pacos (policía)”, siendo uno de sus planes atacar por sorpresa a la subcomisaría de la población en Peñalolén. Frente a esta situación el ministro del Interior –Ministerio del Interior y Seguridad Pública– Víctor Pérez, avaló el accionar policial, argumentando que “Él no está infiltrado en un jardín infantil, está infiltrado en una organización criminal” (Declaraciones en radio Biobío, citadas por CIPER). Situación que no concuerda con la investigación de CIPER, la que advierte que el oficial operó encubierto en una organización social que gestionaba “ollas comunes” para apoyar a familias afectadas por Covid. Este grave escenario, como anunciaba en párrafos previos, lamentablemente no es algo nuevo y otras investigaciones de CIPER han develado la forma en que agentes de carabineros encubiertos, son infiltrados, por ejemplo, en territorio mapuche¹²⁴.

Por otro lado, la emergencia sociosanitaria vivida a nivel mundial ha develado la fragilidad de la vida social, al mismo tiempo que ha reforzado el control socio espacial y procesos de *securitización*, en un escenario en que se exacerbaban las desigualdades preexistentes y se fortalecen discursos racistas e imaginarios perversos de acuerdo a procesos de otrerización. Así bajo este marco, barrios y campamentos se han visto afectados además por la repercusión de la pandemia en sus fuentes laborales principales¹²⁵

¹²⁴ “CIPER accedió a siete informes de Carabineros que describen cómo operan los agentes encubiertos en la zona del conflicto mapuche. Lo hacen sin permiso judicial, ya que la Ley de Inteligencia los autoriza. Financiados con fondos reservados, bajo identidades falsas y biografías inventadas por sus superiores, consiguen entrar en la intimidad de las comunidades. Su trabajo no es supervisado por ninguna autoridad civil y desde 2004 –cuando se promulgó la Ley de Inteligencia– funcionan bajo sus propios criterios. La “ley corta antiterrorista” que se tramita en el Congreso tampoco regulará su accionar”. Titular: “Informes reservados de Carabineros: así se infiltran los agentes encubiertos en la zona mapuche”. Nicolás Sepúlveda (08-08-2019). Enlace: <https://www.ciperchile.cl/2019/08/08/informes-reservados-de-carabineros-asi-se-infiltran-los-agentes-encubiertos-en-la-zona-mapuche/>

¹²⁵ Previamente citábamos estudios locales en la ciudad de Antofagasta (FUSUPO, 2017) que realizaban una caracterización de los campamentos y advertían que las principales fuentes laborales estaban asociadas a la construcción y mantenimiento, comercio, aseo y remoción de escombros y labores de asesoría doméstica y de cuidados. Justamente aquellos trabajos que han sido mayormente golpeados en el último periodo. Sumándose a esto los toques de queda que imposibilitan trabajos nocturnos.

y economías propias. No obstante, han debido nuevamente vencer el miedo para sobrevivir, así se observa (y se ha observado) en las redes internas de solidaridad y cuidados y la organización de, por ejemplo, “ollas comunes”, presentes a lo largo del país. Tácticas de sobrevivencia permanentes o que cada cierto tiempo se activan con mayor fuerza como en el escenario actual.

Precisamente sobre aquellas otras formas de habitar –que hoy alcanzan mayor visibilidad dada la coyuntura social– es de lo que he tratado, en parte, en esta investigación. En cierta medida las movilizaciones y emergencia sociosanitaria ayudan a contextualizar la situación de habitar en campamentos, incluso sus formas de organización y cuidados, que hoy se publicitan en espacios que antes no encontraban en ellas un valor, ejercen pedagogía frente a la crisis (con potencialidades, aunque con riesgos de instrumentalización).

De esta manera, los campamentos y sus otras temporalidades y espacialidades nos ayudan a comprender aquello que hoy vivimos –de “forma generalizada”, pero con las distinciones ya esbozadas referidas a la jerarquización de vulnerabilidades y formas de precarización que operan espacialmente¹²⁶– y nos acerca a preguntas planteadas en un comienzo: ¿cómo se ha ido configurando el paisaje de campamentos frente a las segregaciones socioespaciales vividas en las trayectorias migratorias de mujeres sudamericanas?, ¿en qué prácticas alternativas se sustentan los procesos de territorialidad o sentidos de lugar?, ¿qué procesos históricos de desplazamiento existen de forma latente en Abya Yala?, ¿cuáles han sido (están siendo) las estrategias de producción y regulación de otredad del Estado/Nación?, ¿qué lugar ocupa Chile en el subcontinente?, ¿es solo su economía la que atrae migración o las fronteras implacables de otros escenarios geográficos; sus muros y fortalezas? ¿son las políticas regionales (o la ausencia de éstas) necesarias para pensar la migración?

Los campamentos en la actualidad –y también en otros momentos históricos–, se han erigido a partir de procesos de desplazamiento de poblaciones tal como lo han advertido las narrativas. Develar esta situación ha permitido problematizar la noción de

¹²⁶ Para profundizar en estas problematizaciones se sugiere ir a las crónicas de María Galindo (Mujeres creando, Bolivia), en *Radio Deseo*. Particularmente a sus reflexiones en torno a la pandemia mundial y sus especificidades en el programa “Sopa de Piedras” (Programa dedicado a la pandemia). Enlace: <http://radiodeseo.com/>

migraciones para resituar el concepto de *diáspora* y así denunciar las violencias históricas que han atravesado ciertos grupos como poblaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes y las corporalidades de mujeres que además se enfrentan a escenarios de violencias del *patriarcado colonial* y *matrices de racialización de género*.

El despojo ancestral de la tierra, del suelo, de la *casa* y de otras maneras de ser y estar, se manifiesta de forma latente en los procesos de habitar. No obstante, *el pueblo oprimido, más no vencido*, como señala Rivera Cusicanqui (2010b), se las rebusca para sobrevivir a los eternos desplazamientos y desalojos. Si bien no es el caso de todas las personas que viven en campamentos, es llamativo reconocer trayectorias de expoliaciones históricas identificadas en las narrativas y ritmos corporales mediados por el sufrimiento e impacto de las invasiones coloniales, procesos de esclavización y producción de *otredad* racializada, perseguida o instrumentalizada por los actuales estados nacionales, así como las resistencias devenidas en corpolugarizaciones.

Como lo ha contado la historia no oficial, las mujeres racializadas siguen construyendo lugares de fuga. Resisten, sobreviven, migran a otros países, se enfrentan a las ciudades, y a sus *paisajes de la nación*, que las vuelve a desplazar, pero resisten nuevamente, y buscan recuperar el *estar*, el suelo, la “casa propia” –no en el sentido mercantilizado y neocolonial habitual sino bajo los términos ya problematizados, que implican tensionar el *status quo* de colonialidad y sus desplazamientos–, reconfigurando corpolugaridades deseantes. Los campamentos quiebran el orden y la estabilidad de las ciudades y las mujeres que viven allí con mayor o menor nivel de organización “formal” producen redes cotidianas de microagenciamientos políticos, las que no sólo enfrentan el *paisaje de la nación* de la ciudad o del país, sino aquel *paisaje de la nación* que las ha empobrecido –desde tiempos de la invasión colonial– y que en la actualidad no les permite desplazarse libremente por otras geografías, enfrentando la brutal *securitización* de las fronteras, sus muros y fortalezas que reactivan el despojo. El mismo despojo que se reactualiza a través de renovadas formas de acumulación por desposesión y que las desplaza bajo concesiones de los estados nacionales. Es posible reconocer entonces una cierta estructura neocolonial de la modernidad, incluso postcolonial, toda vez que lo entendemos como continuidades y discontinuidades de nuevas formas de viejas prácticas colonialistas (Shohat, 2008), que para el caso de América Latina y el Caribe, comienzan en 1492 y que habrían continuado pese a las independencias criollas. Esto bajo la

articulación entre modernidad occidental eurocéntrica, capitalismo mundial y colonialismo y las configuraciones de colonialidad del poder y género (Curiel, 2014). Estas se mantendrían vigentes a través de una dinámica circular en la que se observa la relación entre expolio original, empobrecimiento y quiebres identitarios, migraciones (diásporas), cierre de fronteras, neoextractivismo y mecanismos que respaldan la desposesión¹²⁷ y la criminalización y racialización de la migración en distintos lugares del mundo, tal como lo advertían los relatos.

En ese sentido se deja entrever la crítica de Estermann (2018) hacia la constitución de los estados modernos en la región, los que si bien se erigieron a partir de luchas por las independencias políticas del yugo colonial no habrían logrado transformaciones concretas respecto al lugar de los grupos y territorios expoliados. “La élite española era reemplazada por una élite criolla, con los mismos apellidos y los mismos títulos de propiedad” (Estermann, 2018, p. 21). Esta dinámica, siguiendo al mismo autor, también se habría impregnado en las universidades en tanto guardianas de una estructura colonial eurocéntrica y racista. Discusiones similares han sido también planteadas por Santiago Castro-Gómez (2007a) quien problematiza la fragmentación de saberes dentro de las universidades y la negación de conocimientos ancestrales bajo la noción que denomina

¹²⁷ Cabe señalar aquí, por ejemplo, los álgidos debates en torno a “la consulta indígena” en Chile, la que se inició el 22 de mayo de 2019 con el objetivo de modificar “la ley indígena” pero que fue rechazada por agrupaciones indígenas por considerarla inviable respecto a la manera en que el Estado de Chile, enfrenta la situación indígena en el país, en que por ejemplo no existe un reconocimiento constitucional como pueblos, pese a los acuerdos firmados en 1989 (Ver acuerdo de Nueva Imperial). Fuente: Agenda Pública, El país. Rodrigo Paillalef. Titular “El fracaso de la consulta indígena en Chile” (24-06-2019). Enlace: <http://agendapublica.elpais.com/el-fracaso-de-la-consulta-indigena-en-chile/>

Asimismo, en una entrevista realizada por Catalina Albert de CIPER (Chile) a Sergio Caniuqueo, historiador e investigador, del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), este advierte de algunos riesgos asociados a las propuestas del gobierno como, por ejemplo, el aumento del plazo de arriendo de la tierra de cinco a 25 años: “Eso es lo que tarda, por ejemplo, una faena forestal. Entonces, puedo arrendar a alguien que foreste, coseche y después me devuelva la tierra. Incluso, podríamos renovar el contrato. No está claro que eso (la renovación ilimitada del arriendo) no se pueda hacer”. Esto esconde, a juicio de Caniuqueo, la posibilidad de hacer “algo parecido a los contratos de 99 años que permitía la normativa impuesta por el régimen de Pinochet”.

Por otro lado, argumenta que “para participar en el proceso de consulta se exigía *“pertener a uno de los nueve pueblos reconocidos por la Ley Indígena: Aymara, Quechua, Atacameños o Likan Antai, Colla, Diaguita, Rapa Nui, Mapuche, Kawésqar y Yagán”*. Por lo mismo, Caniuqueo indica que es “legítimo que los otros pueblos (que no son mapuche) reclamen. A ellos nunca los llamaron para plantearles la consulta. Por ejemplo, los aymara no tienen problemas con las tierras, sino que con la escasez del agua y las mineras, y esos puntos no están considerados en la Ley Indígena. Entonces, es verdad que el proceso está centrado en la realidad mapuche rural del sur”. Pero, según el historiador, ni siquiera plantea mecanismos de solución claros para ese grupo” Fuente: CIPER, Chile. Titular: “Los errores que liquidaron la consulta indígena: «Es una instrumentalización de la pobreza»” (07-08-2019). Enlace: <https://www.ciperchile.cl/2019/08/07/los-errores-que-liquidaron-la-consulta-indigena-es-una-instrumentalizacion-de-la-pobreza/>

“hybris del punto cero” –instalada desde la expansión colonial a partir de los siglos XVI y XVII–, la que sugiere la dimensión epistémica del colonialismo y aquellos otros conocimientos desechados del mapa de la modernidad por ser considerados “míticos”, pero que resisten desde otras espacialidades, temporalidades y formas *otras* de comunicación.

Considerando la crítica anterior y en esta investigación –aún consciente de la dificultad de cambiar la estructura de las universidades, pero con el deseo de por lo menos poner en cuestión su estructura hegemónica– he hecho un intento de problematizar la fragmentación de saberes situándome desde un lugar transdisciplinar. Asimismo, he adoptado una posición crítica hacia las epistemologías neocoloniales de acuerdo con procesos de interpelación constantes respecto a los modos de hacer tradicionales. En este sentido, también he querido desmontar un lugar de privilegio como mestiza¹²⁸ y letrada, repensando las formas de acercamiento habitual.

En función de lo anterior, también he enfatizado en la escucha dentro del espacio relacional de investigación, de igual forma, he pretendido crear otros lenguajes y, por ejemplo, proponer algunas nociones –emergidas de terreno, pero en diálogo con revisiones conceptuales– para propiciar discusiones en torno a la colonialidad en la historia y geografía reciente de un país como Chile. Un territorio con una larga trayectoria de “blanqueamiento” y la configuración de un tipo de subjetividad anclada a la negación de un pasado y la invisibilización de una historia colonial. Estrategia que en el último tiempo –en un escenario de multiculturalidad neoliberal y funcional– habría girado hacia las “demandas por la autenticidad” (Alvarado Lincopi, 2016; Vera et al., 2018) en tanto práctica de integración instrumental. Esto, en un contexto de violencias neocoloniales reactualizadas permanentemente en el aparataje del Estado/Nación; bajo una tensión entre

¹²⁸ Lo mestizo en este texto se vuelve complejo y polisémico. Si bien en este párrafo abordo lo mestizo asumiendo y criticando privilegios vinculados con un lugar de cierta “protección” en torno a los procesos de colonialidad y racismo. También es preciso recordar otras comprensiones de lo mestizo, que en el caso de Chile se ha problematizado desde la historia social a partir de una comprensión muy diferente. Desde ésta, lo mestizo se aleja de una noción de privilegio y más bien recuerda al bajo pueblo (Salazar, 1985, 1992); ni indígena, ni español, ni chileno, “huacho”, empobrecido, “mal agestado”, campesino, impuro, no letrado, despreciado, expoliado y desplazado. Es decir, una corporalidad impactada por la violencia colonial y que también fue corporizando “lo otro” de la nación, así como particulares resistencias. En este sentido, puedo dialogar con las perspectivas feministas antirracistas y descoloniales que abordan lo mestizo como lugar que tensiona la colonialidad y se conecta con aquellas subjetividades heridas y sobrevivientes.

negación, criminalización y aceptación de acuerdo a ordenamientos que siguen produciendo *otredad racializada* (Echagüe, 2019; Echeverri, 2016).

Así, he propuesto el concepto de *paisaje de la nación* para dar cuenta de aquellos mecanismos estatales (moderno coloniales) que producen binarismos respecto de aquello que es permitido dentro de sus parámetros modernos de desarrollo o, por el contrario, desestabilizadores de éste. El *paisaje de la nación* emerge desde el terreno como *contra-paisaje de la nación*, pero además se alimenta de revisiones conceptuales propuestas desde la geografía y, particularmente, a partir del análisis de Restrepo (2020) respecto a la diferencia como desigualdad racializada y su crítica a la producción de *otreredad* desde el Estado/Nación. Asimismo, se nutre de las problematizaciones de Segato (Segato, 2007, 2014, 2015, 2016, 2018) respecto a las estrategias neocoloniales de división entre “la nación y sus otrxs” y algunas ideas generales sobre *paisajes de no blancura*.

En este mismo escenario devino la noción de *corpolugaridades* como propuesta analítico-política para la acción feminista antirracista. Esta propuesta también se vincula al campo de la geografía, pero particularmente al conocimiento andino y su comprensión de lo geográfico también en términos filosóficos. Es decir, considerando la intrínseca relación entre corporalidad y espacio, de la que emergen espacios vividos (corazones del espacio, *taypi/chuyma*) y sus lugares (Aedo, 2008; Rivera Cusicanqui, 2018). Desde allí, emergió la figura de *corpolugaridades chuymáticas* para hacer referencia a los entre lugares o conexiones entre pasado/presente, lugares de tristezas y dolor, así como de alegrías que posibilitan microagenciamientos y articulaciones para resistir la lógica de la colonialidad.

La riqueza analítica y política de las *corpolugaridades*, también se sustenta en combatir una comprensión desarrollista e individualista de la identidad, así como se ha planteado desde la psicología social crítica y el análisis de la colonialidad (Méndez Caro, 2017) y dialoga con aquellas perspectivas feministas antirracistas que consideran la identidad desde un lugar político (Alcoff, 1989; Cumes, 2014; Ribeiro, 2019) en tanto posiciones de sujeta (Alcoff, 1989) o puntos de vista colectivos pero heterogéneos (Hill Collins, 2012). A partir de este escenario, las *corpolugaridades* también se configurarían como una herramienta para develar las formas en las que se ha ido construyendo la *otredad* (Curiel, 2014; Echeverri, 2016; Lugones, 2008; Ochoa, 2014; Restrepo, 2020; Segato, 2007, 2014) y los discursos neocoloniales y de racialización (Castro-Gómez,

2005) activados a partir de tecnologías de colonialidad de lo corporal que van materializando fronteras.

Así, las *corpolugaridades* y *corpolugarizaciones* se funden en la anterior comprensión de lo identitario y además buscan visibilizar los procesos históricos de diásporas indígenas y afrodescendientes¹²⁹ (González, 1988). Sin embargo, es preciso enfatizar que este ejercicio de *corpolugarización* no tendría tanto que ver con la búsqueda de una raíz o un origen sino más bien con la problematización de aquellos lugares *fijados* de jerarquización social y cultural que dificultan las *descorpolugaridades* —o que, por ejemplo, activan la persecución de sujetos racializados y les impide el libre desplazamiento—. Así, siguiendo a Hall (2010), “la identidad en sí misma no es el redescubrimiento de estas raíces, sino lo que ellas, como recursos culturales, permiten que un pueblo produzca. La identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro, esperando ser construida” (p. 417). En sintonía con este planteamiento, Alvarado Lincopi (2016) señala que las identificaciones implicarían quehaceres contemporáneos, más que tradiciones inmóviles.

Las *corpolugarizaciones* como complemento crítico a lo identitario, en estos términos, se vuelven relevantes para enfrentar las políticas de multiculturalización neoliberal, tendientes a la celebración de las diferencias (Grüner, 2009), con fines de cooptación y despolitización y donde la “diversidad cultural” es administrada por los Estados al mismo tiempo que es categorizada en términos serviles o de antagonismos (Rivera Cusicanqui, 2018; Zapata, 2019). Cabe recordar que en Chile no existiría una política de reconocimiento propiamente tal y, por ejemplo, en época de dictadura cívico militar, en 1979, se decretó “que en Chile no existían indígenas sino únicamente chilenos” (Zapata, 2019, p. 37) y si bien posterior al “Acuerdo de nueva imperial”¹³⁰, en 1989, se

¹²⁹ Respecto a la propuesta de una corpolugaridad con memoria, es preciso recordar una categoría política inspiradora acuñada en los años ochentas desde feminismos negros en Brasil por Lelia González y su noción de «améfricanidade», para hacer referencia a la articulación entre la diáspora negra y el exterminio de la población indígena de Abya Yala.

¹³⁰ Este acuerdo “contenía el compromiso, por parte de las organizaciones indígenas, de apoyar al nuevo gobierno en caso de ser electo. Por parte del gobierno, el compromiso era lograr el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; la creación de una institución de mediación denominada Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que contaría con participación de los pueblos y desde la cual se coordinaría la política indígena; y la conformación (...) [este acuerdo] derivó en la Ley 19.253, conocida como Ley Indígena, instrumento que reconoce la diversidad cultural del país, pero que

logró posicionar estas demandas por parte del accionar de pueblos indígenas, estas políticas de reconocimiento, basadas en la tolerancia liberal, no intervinieron en las bases del modelo económico anquilosado a la matriz colonial racializante que al mismo tiempo inferioriza y empobrece a los pueblos indígenas (Alvarado Lincopi, 2016; Zapata, 2019). Asimismo, esta reconstrucción de “identidades históricas” (diferente a historizadas), para su cooptación y despolitización por parte de una política liberal, ha invisibilizado a otros grupos como las diásporas afrodescendientes¹³¹, lo que también ha ocurrido en otras partes de América Latina (Walsh, 2000). Esto todavía sin considerar los grupos migrantes y “sin papeles”, así como las diásporas relacionadas con estos procesos actuales (Bhabha, 2013).

Así, el análisis de las *corpoguguridades*, no desconoce los procesos históricos asociados a las diásporas indígenas y afrodecendientes de este territorio, difuminadas en las migraciones tanto internas como externas, empero no busca esencializarlas, exotizarlas ni folclorizarlas. Como advierte Restrepo (2020) siguiendo a Said, implica un cuestionamiento a los gestos orientalistas de producción de lo otro-étnico de la nación o de las formaciones discursivas que le producen invisibilizando las relaciones históricas de poder (Castro-Gómez, 2007b). Teniendo en cuenta esto, con la noción de corpoguguridades, abordo trayectorias historizadas y espacializadas complejas, contingentes y en tensión permanente, pero que encuentran un punto en común vinculado a las resistencias hacia las imposiciones neocoloniales y racistas; como diría Segato, en conexión con “una historia colonial inscripta en la relatividad de los cuerpos” (Segato, 2007, p. 25) y desde allí emergen como posibilidades de articulación. Es decir, corpogugurizaciones inapropiadas e inapropiables que de alguna manera resisten a las matrices neoliberales de continuidad colonial y desafían los discursos y prácticas de instrumentalización multicultural.

Si bien esta invitación se configuraría en una propuesta conceptual, como señala Haraway (1999) en sintonía con Alcoff (1999a), existe corporeidad también en la teoría. Por tanto, la teoría no es algo distante del cuerpo vivido; la teoría es cualquier cosa menos

tiene un alcance limitado por no reconocer a los indígenas el estatus de pueblos, tal como indicaba el proyecto original (Zapata, 2019, p.38).

¹³¹ En el caso de Chile, como se ha señalado, es interesante el trabajo que han realizado en este ámbito, agrupaciones afrodescendientes en la ciudad de Arica para vencer el olvido y la invisibilización a propósito de reivindicaciones culturales y políticas.

desencarnada. De allí que las *corpologaridades* sean también concebidas como una propuesta analítico-política corporeizada y situada.

Por otro lado, cabe señalar que la figura de *corpologaridades* contempla de forma latente las nociones analíticas del *aquí y ahora*. Sin embargo, estas no fueron un referente al momento de construir la investigación, la que no fue diseñada desde un marco conceptual sustentado en perspectivas humanistas, las que tienden a usar estas nociones. El *aquí y ahora*, que aquí comparto, emerge de conversaciones con mujeres de origen aymara, algunas que ya no hablaban aymara, otras (las mayores) que son bilingües y se resisten a perderlo y otras que han encontrado y “recompuesto” su lengua a través de las biblias (mormonas) del siglo XXI traducidas a esta lengua. Ya sea en aymara o en castellano y, principalmente, a través de sus corporalidades revitalizan el *ahora* como práctica. Esta noción se pone en tensión con los mandatos de las matrices moderno-coloniales que han banalizado el concepto del *ahora*: “sólo viven el ahora”; “no piensan en el futuro”, frases que he escuchado varias veces a nivel cotidiano en Chile como potentes narrativas para el disciplinamiento de nuestros cuerpos y que sugieren una interpretación neocolonial y mercantilizada del *ahora*. Quisiera enfatizar que con esta descripción no pretendo romantizar un concepto, menos encontrar en él una fórmula mágica que permitirá nuestra salvación, pretendo más bien advertir de una filosofía negada que se actualiza en prácticas cotidianas y que probablemente se encuentra en disputa.

Recuerdo que apunté varias veces esa idea del *ahora* en la bitácora sentipensadora (cuaderno de campo) y por mi desconocimiento del aymara no lograba conectarlo o comprenderlo bien, pero me susurraba. Me hacía sentido con el *estar/siendo* descrito por Rodolfo Kusch (1976), en torno a pueblos andinos y también con lo que recordaba haber leído o escuchado de alguna charla de Silvia Rivera Cusicanqui. Finalmente, en dos de los libros¹³² de esta autora, encontré con un glosario aymara en que aparece la palabra *Akapacha*, palabra que en aymara significa: 1. Este mundo, 2. La tierra donde vivimos humanos, animales y todo, 3. El aquí y ahora o 1. Este tiempo/espacio, 2. Tiempo/Espacio

¹³² Libro *Potosí Reverso* (2010). Glosario elaborado por Silvia Rivera Cusicanqui y *el Colectivo* y el libro *Un mundo ch'ixi es posible* (2018). Glosario que incluye acepciones del Diccionario Aymara-Castellano, Félix Layme Pairumani (2014).

del aquí-ahora. Estas palabras si sólo las hubiese leído, probablemente no las hubiese entendido, pero llegué a ellas a través del espacio semiótico material de investigación, la relación entre corporalidades y lo que posteriormente toma el nombre de *corpoguardadas*. Gracias a esta experiencia pude resignificar una noción filosófica de la que en algunos momentos rehú por considerarla “occidental” o eurocéntrica. Esto, en un contexto en que principalmente accedemos a estas conceptualizaciones a través de una epistemología colonial neoliberalizada que expropia significados e institucionaliza otros a merced de su exotización o mercantilización. Por esto mismo cabe señalar que hablo del *ahora* como noción filosófica, a la que accedo de forma limitada por mi desconocimiento del aymara y que a la vez no da cuenta de una forma única o “auténtica” del ser aymara, sin embargo, sugeriría un tipo de relación particular que he observado en algunas familias del campamento.

El *ahora* en disputa y revitalización, se configuraría en una forma de vida dentro del habitar de campamentos, no como una pantomima de lo “originario” o de la superficialidad moderna, así como se ha abordado desde discursos neocoloniales, sino como una forma de presencia o “espacios que viven” pese a los despojos y genocidios históricos. Así lo compartía Idalia en su testimonio y también Lorenza en su trayectoria diaspórica y de corpoguardadas. De igual manera, es una interpelación a los modelos de seguridad pública y racismo de estado que intervienen en los diseños urbanísticos y en el control de las corporalidades y espacios.

De forma similar también lo ha advertido Aedo (2017), en investigaciones realizadas en el norte de Chile, también en campamentos. El autor, lo propone como *política de la presencia*, centrándose en aquellas formas de vida que surgen relegadas de la sociedad y proscritas por el Estado, habitando entre la precariedad y la creatividad en medio de una geografía racializada y militarizada. Así lo ejemplifica a través de las trayectorias migratorias (y diaspóricas) de personas que viven en campamentos en Arica-Chile (extremo norte del país), principalmente indígenas y mestizas del altiplano peruano-boliviano y afrodescendientes provenientes de Colombia, situación que devela según el autor, formas de control biopolítico pero a la vez otras formas de presencia que luchan políticamente por sobrevivir.

A mi entender, esta *presencia* se sustenta en un espacio político de la *ausencia*, o al menos en un *entre lugar* que conecta lugares de *ausencia*, referidos a trayectorias de

despojo, con la potencialidad de la *presencia* en acto que reconfigura aquella *ausencia*, aunque no la desconoce y más bien ésta se convierte en un lugar de creación y de *estar/siendo*.

Es interesante como en la investigación de Aedo (2017) emergen elementos similares a los descritos en este trabajo, pero en su caso, en un campamento del extremo norte del país –experiencias similares también observadas por el autor en otras partes del mundo–. Estas, por ejemplo, se asocian a un territorio fronterizo y con presencia significativa de personas migrantes y desplazadas de sus territorios quienes construyen lugares y territorialidades en los espacios tomados.

Lo anterior, se relaciona con la figura *contrapaisaje de la nación* y sus *corpolugarizaciones* en las disputas por el *estar*, que he propuesto en este texto. El enfoque de Aedo (2017), enfatiza en aquellas solidaridades políticas emergidas de experiencias comunes de lo urbano a través de una “política de la presencia” la que invita “a dar expresión pública a sus convicciones sobre la desigualdad social y la discriminación que enfrentan (...) capaces de abrir espacios para contar políticamente, desafiando con ello el juego de relaciones de control, cuidado y castigo del Estado” (Aedo, 2017, p. 100).

Los *contrapaisajes de la nación* y sus *corpolugaridades chuymáticas* o corazones del espacio, conectan con experiencias de expoliación, y también con espacios vividos. Resisten a las estrategias neocoloniales activadas por el racismo de estado que construye un paisaje de la nación. Este operaría desde prácticas urbanísticas sustentadas en un imaginario que racializa los espacios, en función de la estigmatización de quienes viven o eventualmente podrían vivir en ellos. Esto, aparece en los relatos que develan la manera en que, por ejemplo, son construidos los barrios de viviendas sociales; bajo un modelo urbano que produce “inseguridad” (y lo *Otro* de la nación) para legitimar mecanismos posteriores de *securitización* y control.

Esta situación se desenvolvería de forma similar en la relación del Estado con campamentos, aunque en el último tiempo las estrategias han ido cambiando a propósito de planes vinculados al control de la población migrante que vive en ellos. Así, se utilizan formas “menos invasivas” y no coercitivas de la población, invocando la valoración de la “interculturalidad” de los campamentos y la necesidad de catastrar a quienes viven allí –

catástros que han sido cuestionados por las familias pues no han cumplido con lo prometido y más bien han quedado estancados, sin claridad respecto a su utilización—. Estas otras estrategias biopolíticas, convivirían con las habituales prácticas de represión en estos espacios.

En este escenario, es que emergen las luchas por el *estar*, las reapropiaciones y la configuración de otras formas de habitabilidad. Asimismo, se desafían las matrices racistas de colonialidad de género y sus tecnologías de colonialidad de lo corporal, permitiendo reimaginar otras formas de seguridad, así como interpela Davis (2017).

Para finalizar, quisiera comentar algunas limitaciones de este proceso de investigación. Una de ellas, tal como se sugería en el escenario metodológico, es que aún cuando este proceso se forjó bajo el deseo de una investigación en co-laborar (Leyva & Speed, 2008) no pudo concretar una investigación acción participativa propiamente dicha. Sin embargo, hubo algunas aproximaciones y, asimismo, se resitúa el co-laborar en tanto respeto de las narrativas y compromiso en la escritura desde el análisis crítico de la colonialidad y la amplificación de resistencias. Igualmente, dado que se priorizó la profundidad y no la cantidad en el análisis de la situación de campamentos —considerando las limitaciones de tiempo de procesos académicos de esta envergadura y la opción metodológica que he ha presentado—, esta investigación sólo se concentró en uno de los macrocampamentos de la ciudad —también por las situaciones coyunturales descritas en el escenario metodológico— y a excepción del relato de Idalia, dirigente de otro campamento de la ciudad, este trabajo no abordó las realidades particulares producidas en otras *tomas de tierra*, con tiempos y espacios distintos y con dinámicas diferentes, en relación por ejemplo, a su vinculación con la institucionalidad. Sin embargo, como he advertido a través de ésta y otras investigaciones, existiría al menos una forma particular de opresiones múltiples, una matriz subyacente, así como formas diferenciadas de articulación que caracterizan a estos espacios, toda vez que reconocemos los despojos históricos y las políticas y discursos de *securitización* que le afectan.

Otra limitación, es que no pude concretar la construcción de relatos con personas que viven en campamentos y que han atravesado procesos de desplazamiento por violencia política, lo que ha sido documentado por otras investigaciones (Echeverri, 2016), y que también fue una situación advertida en conversaciones informales durante el terreno de investigación. Otra limitación, es que tampoco pude concretar la creación de

relatos con mujeres corpolugarizadas desde la disidencia sexual, los que probablemente hubiesen tensionado algunos marcos analíticos, fortaleciendo el análisis desde otras aristas de la colonialidad del género.

Finalmente, en este aspecto, considero una limitación mi analfabetismo aymara y las eventuales relaciones asimétricas que se desarrollaron en las conversaciones con mujeres aymara hablantes. Como he señalado en otros apartados, la entrevista reviste un tipo de violencia sobre todo cuando existen estas limitaciones del lenguaje que reeditan aspectos neocoloniales presentes en la relación. En este caso, no había contemplado entrevistas con mujeres de origen aymara o su pertenencia fue invisibilizada a través de la categoría “país de origen” y “migrante” (sin una problematización inicial de estas categorizaciones). Sin embargo, fue una situación que me interpeló como investigadora (y habitante de un territorio herido) y, pese a las limitaciones percibidas, activó una potencia dentro del espacio relacional de investigación y la posibilidad de escuchar de otro modo, reconociendo por ejemplo el aymara no solo en la lengua sino también en las corporalidades emergentes y en relación.

Esta, y otras situaciones, advierten de la presencia de *pueblos expoliados* que aún viven y resisten a la colonialidad y racismo de los estados modernos y que muchas veces dentro de los procesos de investigación contribuimos a su negación o exotización. Esta otra forma de investigar se convierte en un desafío importante para futuras investigaciones comprometidas con perspectivas anticoloniales y posicionamientos feministas descoloniales y antirracistas. Entonces, aún consciente de las limitaciones señaladas, creo que estas se transforman en potentes provocaciones respecto a otros modos de hacer/ser investigación, las que sugiero considerar en otros espacios semiótico materiales de investigación.

Este texto ha sido escrito principalmente desde la *ausencia*, desde el *re-cordis* y el *re-sentimiento*¹³³, en las claves enunciadas previamente. Si bien ha sido un proceso

¹³³ Falconi (2016) advierte del concepto de re-sentimiento desde una clara filiación andina “da cuenta de la necesidad de volver a sentir –a veces con las mismas molestias, a veces de modo diverso– (...) es también una forma de articular conocimiento prevenido, que sepa de los peligros de viejas/nuevas posturas teóricas que pasan por alto y subestiman determinadas subjetividades (...) es una búsqueda que intenta que, del resentimiento subjetivo, ese que duele y llena de rabia al cuerpo (...) [emerjan lugares] catárticos para el análisis regional y local (Falconi, 2016, p. 80).

solitario de reflexión (difracción), paradójicamente distintas voces y corporalidades me han acompañado. He estado profundamente conectada a un lugar que rememora heridas y desarraigo y al mismo tiempo habilita el reimaginar otros relatos, por fuera de binarismos y la imposición de un solo lugar acreditado para construir verdad. Una posición compleja, en tanto sensación de inadecuación o “lugar en cuestión” pero que ha posibilitado otras formas de pensamiento y probablemente de creación. El escribir, como diría Stuart Hall (Hooks & Hall, 2020), se transforma en una “conversación interna”, pero de profundo diálogo crítico y comprometido con cada una de las experiencias, lugares y trayectorias devenidas, en este caso, en el espacio relacional de investigación. En este contexto, reconozco la ciencia y la escritura como dispositivo, la que muestra o esconde ciertas realidades o saberes a través de juegos de luces y sombras (Deleuze, 2012, citado en Bassi, 2013; Castro-Gómez, 2005). En este texto, la oscuridad brilla en las narrativas compartidas. En ellas observamos polifonías que resisten a desaparecer y nos recuerdan que las imposibilidades no siempre son un obstáculo y en algún momento éstas devendrían en posibilidad.

En este proceso, he intentado dialogar con modos de acción y pensamiento anticoloniales, con larga data en la región, así también con perspectivas feministas antirracistas y descoloniales las que resitúan las discusiones sobre opresiones múltiples y la matriz de colonialidad del género y aquellas estructuras que legitiman un orden patriarcal colonial. El anhelo con el que partí y sigo sosteniendo con mayor fuerza, es la posibilidad de construir otras formas de investigar y accionar, aquellas que desmontan los universalismos, por ejemplo, normalizados por la ciencia y sus resabios moderno-coloniales –racismo y androcentrismo–. Así también, develar y amplificar, las redes de resistencias hacia la colonialidad; aquellas que tensionan las estructuras coloniales; racistas y patriarcales –aún presentes en nuestras sociedades y corporalidades– pero que son reconfiguradas permanentemente a través de la producción de contra paisajes de la nación y sus corpolugarizaciones.

7. REFERENCIAS

- Aedo, J. A. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacamenos*, 36, 117-137. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432008000200007>
- Aedo, J. A. (2017). Encarnando (in) seguridad. Orden policial y política de la presencia en la frontera norte de Chile. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 87-103. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.04>
- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Pólen.
- Albet Mas, A., García Ramón, M. D., Nogué Font, J., & Riudor Gorgas, L. (1996). Geografía, ordenación del territorio y colonialismo español en Marruecos. *Alternativas. Cuadernos de trabajo social*, 4, 17-34. <https://doi.org/10.14198/altern1996.4.2>
- Alcoff, L. M. (1989). Feminismo cultural vs pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. *feminaria*, 2(4), 1-18. <http://res-publica.com.ar/feminaria/feminaria04.pdf>
- Alcoff, L. M. (1999a). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *MORA – Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, 122-138. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/8208>
- Alcoff, L. M. (1999b). Towards a Phenomenology of Racial Embodiment. *Radical Philosophy*, 95(June), 15-26.
- Alcoff, L. M. (2016). Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista sociedade e Estado*, 1, 129-143. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100007>
- Altuna, B. (2008). Sobre la dicotomía cuerpo-alma. *Nombres: Revista de Filosofía*, 22, 87-97. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/nombres/article/view/2415>
- Alvarado Lincopi, C. (2016). *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reyno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile* [Universidad Nacional de la Plata]. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1358/te.1358.pdf>
- Andermann, J. (2011). Paisaje: imagen, entorno, ensamble. En P. Zusman, R. Haesbaert, H. Castro, & S. Adamo (Eds.), *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 277-290). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de*

- la colonialidad*. Universidad de Chile.
- Araujo, K. (2016). *El miedo a los subordinados. Una teoría de la autoridad*. LOM Ediciones.
- Araya, I. (2016). *Identidad afrodescendiente en el valle de Azapa, XV Región. Una Aproximación desde la economía desarrollada en el territorio* [Universidad Academia de Humanismo Cristiano]. http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/4256/tant_189.pdf
- Arce, I. (1930). *Narraciones Históricas de Antofagasta*. Fondo Nacional de Desarrollo Cultural.
- Arditi, J. (1995). Prólogo a la edición española. *Analítica de la postmodernidad*. En D. Haraway (Eds.), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza* (pp. 7-19). Cátedra.
- Arredondo Gómez, D. (2015). América Latina y el «discurso colonial»: perspectivas críticas. *De Raíz Diversa*, 2(4), 79-99. http://biblioteca.clacso.edu.ar/mexico/ppel-unam/20160627032334/david_gomez_america_latina_y_el_discurso_colonial-perspectivas_criticas.pdf
- Artal Vergara, N. (2012). A(f)rica: Relatos y memorias afrodescendientes en Arica tras la chilenización y el conflicto entre Perú y Chile (1883-1929). *Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE*, 2(4), 8-16. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4127962>
- Báez, C., & Mason, P. (2006). Nativos del cono sur en los zoológicos humanos europeos. En P. Mason & C. Báez (Eds.), *Zoológicos Humanos. Fotografías de fueguinos y mapuche en el jardín de Acclimatación de París, Siglo XIX* (pp. 35-56). Pehuen Editores.
- Bak-Geller, S., & Matta, R. (2020). Las cocinas mestizas en México y Perú. Claves para interpretar el multiculturalismo en América Latina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 39, 69-93. <https://doi.org/10.7440/antipoda39.2020.04>
- Bassi, J. (2013). Ciencia social desde y para la academia: la marginación de las metodologías participativas de investigación. *Revista Latinoamericana de Psicología social. Ignacio Martín-Baró*, 2(1), 171-191. www.rimb.cl/bassi.html
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Amorrortu editores.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile-BCN. (2019). *Labor Parlamentaria Rubén*

- https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursoslegales/10221.3/58868/1/1424_316.pdf
- Behoteguy, G. (2010). Procesos de apropiación y resistencia religiosa en el culto a la Virgen de la estrella. En S. Rivera Cusicanqui et al., *Principio Potosí Reverso* (pp. 105-116). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Benavente, A. (2011). Las “animitas”: Testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile. *Estudios atacameños*, 41, 131-138. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432011000100008>
- Bengoa, J. (1999). *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la agricultura Chilena. Tomo II*. El sur editores.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. LOM Ediciones.
- Bentouhami-Molino, H. (2016). *Raza, cultura, identidad. Un enfoque feminista y poscolonial*. Prometeo libros.
- Bermúdez, O. (1966). *Orígenes históricos de Antofagasta*. Editorial Universitaria; Ilustre Municipalidad de Antofagasta. <https://doi.org/10.16309/j.cnki.issn.1007-1776.2003.03.004>
- Bernales, P. (2002). ¿Hablar o escribir acerca de la oralidad?. Entrevista a Elicura Chihailaf. *Revista Versus. Sociedad de Debate*, 3, 23-28. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0050283.pdf>
- Bertaux, D. (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*, 29, 1-21. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.29458>
- Besoain, C., & Cornejo, M. (2015). Vivienda social y subjetivación urbana en Santiago de Chile: Espacio privado, repliegue presentista y añoranza. *Social housing and urban subjectivism in Santiago de Chile: Private space, sense of withdrawal and nostalgia.*, 14(2), 16-27. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol14->
- Beverley, J. (2013). Testimonio, subalternidad y autoridad narrativa. En *Las estrategias de investigación cualitativa. Manual de Investigación Cualitativa. V.III* (pp. 343-360). Editorial Gedisa.
- Bhabha, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismo vernáculo*. Siglo XXI.
- Blazquez, N. (2012). Epistemología feminista temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos (Eds.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y*

- representaciones sociales* (pp. 21-38). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blidon, M. (2018). Reception and use of intersectionality. A reading from French perspective. *Gender, Place & Culture*, 25(4), 1-12. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1457015>
- Blunt, A., & Wills, J. (2000). Embodying Geography: Feminist Geographies of Gender. En A. Blunt & J. Wills (Eds.), *Dissident geographies: an introduction to radical ideas and practice* (pp. 90-127). Routledge.
- Borja, J. (2014). Prólogo. En María Dolores García Ramón, O. G. Anna, & M. Prats Ferret (Eds.), *Espacios públicos, Género y Diversidad. Geografías para unas ciudades inclusivas* (pp. 5-20). Icaria.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficante de sueños.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Editorial Gedisa.
- Briones, V. (2004). Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y Las Maytas. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 36, 813-816. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400022>
- Bru, J. (2006). El cuerpo como mercancía. En J. Nogué & J. Romero (Eds.), *Las otras geografías* (pp. 465-491). Tirant lo Blanch.
- Burihan, B. (2006). Sílvia Lane - a psicóloga da ação política. *Mnemosine*, 2, 87-97. https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/viewFile/41403/pdf_72
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, 2, 109-121.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder editorial.
- Caffentzis, G., & Federici, S. (2014). Commons against and beyond capitalism. *Community Development Journal*, 49, 92-105. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu006>
- Calderón, J. (2015). Programas de vivienda social nueva y mercados de suelo urbano en el Perú. *Eure*, 41(122), 27-47. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612015000100002>
- Cardoso, C. P. (2012). *Outras falas: Feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. Universidade Federal da Bahia.
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: O pensamento de Lélia Gonzalez.

- Revista Estudios Feministas*, 22(3), 965-986. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000300015>
- Carrasco, A. M. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 30, 87-103. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73561998000100007
- Carrasco, A. M. (2014). Remolinos de la pampa. Industria salitrera y movimiento de mujeres (1910-1930). *Estudios Atacamenos*, 48, 157-174. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000200011>
- Carrasco Gutiérrez, A. M., & Gavilán Vega, V. T. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 41(1), 83-100. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562009000100006>
- Carrasco Gutiérrez, A. M., & Gavilán Vega, V. T. (2014). Género y etnicidad: Ser hombre y ser mujer entre los aymara del Altiplano Chileno. *Diálogo andino*, 45, 169-180. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812014000300014>
- Carrera de la Red, M. (2008). Gramática de las emociones en textos colombianos coloniales. Estudio de los evaluadores. *Estudios Románicos*, 16(17), 301-315. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/9885/1/2656392.pdf>
- CASEN. (2015). *Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional*. http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen-multidimensional/casen/casen_2015.php
- Casgrain, A. (2010). La apuesta del endeudamiento en la política habitacional chilena. *Revista INVI*, 25(68), 155-182. <https://doi.org/10.4067/S0718-83582010000100006>
- Castells, M. (1973). Movimiento de pobladores y lucha de clases en Chile. *revista EURE*, 3(7), 55-82. http://www.eure.cl/wp-content/uploads/1973/04/castells_pobladores.pdf
- Castillo, A. (2009). Estudio preliminar. Las aporías de un feminismo liberal: Martina Barros, traductora de Stuart Mill. En A. Castillo & M. Barros (Eds.), *Martina Barros. Prólogo a la esclavitud de la mujer (Estudio crítico por Stuart Mill)* (pp. 7-36). Palinodia.
- Castillo, M. J., & Forray, R. (2014). La vivienda, un problema de acceso al suelo. *ARQ (Santiago)*, 86, 48-57. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962014000100007>
- Castillo, P. (2015). *La Alborada y la Palanca: Prensa Obrera Femenina, 1905-1908*.

- Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia con mención en Estudios Culturales.* [Universidad Academia de Humanismo Cristiano]. http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/3508/tlhis_139.pdf
- Castro-Gómez, S. (s. f.). La filosofía Latinoamericana como ontología crítica del presente. *Revista Dissens*, 4, 1-10. <http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens41.html>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2007a). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2007b). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. <https://doi.org/10.25058/20112742.290>
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-24). Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (S. Castro-Gómez & E. Mendieta (eds.)). Miguel Ángel Porrúa.
- Castro Hernández, O. (2017). *Entre-lugares de la modernidad. Filosofía, literatura y terceros espacios*. Siglo XXI.
- Cayuqueo, P. (2016). *Fuerte Temuco y otras crónicas mapuche*. Catalonia.
- Centro de Estudios en Economía y Negocios. (2017). *Índice de costo de vida de ejecutivos en regiones*. <http://negocios.udd.cl/files/2017/03/icve-2017-vf.pdf>
- Chamorro, A. (2013). Carnaval Andino en la ciudad de Arica: Performance en la frontera Norte Chilena. *Estudios atacameños*, 45, 41-54. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432013000100004>
- Chamorro, A. (2017). Imagen Y Experiencia: El Carnaval De Arica Como Autorrepresentación Festiva. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 1, 121-132. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562017005000002>
- Chapman, A. (2002). *Fin de un mundo. Los selk'nam de Tierra del Fuego* (Segunda).

- Taller experimental cuerpos pintados.
- Chonchol, J. (2003). La Reforma Agraria en América Latina. En Posgrado en Ciencias del Desarrollo PLURAL editores (Eds.), *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* (pp. 205-221). CIDES-UMSA. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/cides-umsa/20120904012018/10reforma.pdf>
- Cicoletto, A. (2014). *Espacios para la vida cotidiana*. Col·lectiu punt 6.
- Citro, S. (2008). Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik. En S. Hirsch (Ed.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 27-58). Editorial Biblos.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (N.º 1).
- Col·lectiu punt 6. (2011). *Recorrido Jane Jacobs en Barcelona*. Col·lectiu punt 6. Urbanismo feminista. <http://www.punt6.org/2011/05/31/recorrido-jane-jacobs-en-barcelona/>
- Colls, R. (2004). «Looking alright, feeling alright»: emotions, sizing and the geographies of womens experiences of clothing consumption. *Social & Cultural Geography*, 5(4), 37-41. <https://doi.org/10.1080/1464936042000317712>
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Paidós.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2020, junio 1). Declaración de la Comunidad de Historia Mapuche: Ante los continuos abusos y violencias contra el Pueblo Mapuche en la actual crisis pandémica. *Comunidad Historia Mapuche. Centro de Estudios e Investigación mapuche*, 6. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/declaracion-de-la-comunidad-de-historia-mapuche-ante-los-continuos-abusos-y-violencias-contra-el-pueblo-mapuche-en-la-actual-crisis-pandemica/>
- Cornejo-Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177), 837-844. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6262/6438>
- Cortés, A. (2014). El movimiento de pobladores chilenos y la población La Victoria:

- ejemplaridad, movimientos sociales y el derecho a la ciudad. *EURE (Santiago)*, 40(119), 239-260. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612014000100011>
- Cumes, A. (2007). Las mujeres son «más indias». Género, multiculturalismo y mayanización. En S. Bastos & A. Cumes (Eds.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 155-185). FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. <https://glefas.org/las-mujeres-son-mas-indias-genero-multiculturalismo-y-mayanizacion/>
- Cumes, A. (2014). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 237-252). Editorial Universidad del Cauca.
- Cumes, A. (2018). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En X. Leyva, R. A. Hernández, J. Alonso, A. Köhler, M. Báez, A. Escobar, S. Speed, E. Krotz, R. Sandoval, J. R. Aparicio, M. Blaser, A. Cumes, H. Nahuelpan, J. L. Intzín, J. L. García, S. Mendizábal, G. Bolaños, E. Restrepo, A. Ramos, ... W. Mignolo (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis entre guerras. Tomo I* (pp. 135-158). Cooperativa Editorial Retos.
- Cumes, A. (2019). Curso: Seguimos vivos: Pueblos mayas, colonización permanente y horizontes de vida. *Jornada Museo de Arte Contemporáneo (MACBA). Barcelona*.
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, 2(2), 96-113. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204%0acómo>
- Curiel, O. (2007). La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, Z. Iker, & J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). SIMREF.
- Curiel, O. (2019, marzo 30). Por un feminismo decolonial, antirracista y popular: una charla con Ochy Curiel. *Cartel Urbano. Periodismo callejero y cultura alternativa*. <https://cartelurbano.com/libreydiverso/por-un-feminismo-decolonial-antirracista-y-popular-una-charla-con-ochy-curiel>
- Davidson, J., & Milligan, C. (2004). Embodying emotion sensing space: Introducing

- emotional geographies. *Social and Cultural Geography*, 5(4), 523-532.
<https://doi.org/10.1080/1464936042000317677>
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
- Davis, A. (2017). *La libertad es una batalla constante. Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento*. Capitan swing.
- De la Cadena, M. (2014). La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas. En Y. Espinosa, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 189-2009). Universidad del Cauca.
- De Lauretis, T. (2000). La tecnología del género. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 33-70). Editorial Horas y Horas.
- De Ramón, A. (1978). Santiago de Chile (1850-1900). Límites Urbanos y segregación espacial según estratos. *Revista Paraguaya de Sociología*, 15(42/43).
<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-74405.html>
- De Silva, M. (2018). Making the emotional connection: transnational eldercare circulation within Sri Lankan-Australian transnational families. *Gender, Place and Culture*, 25(1), 88-103. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1339018>
- Del Río, J. P. (2015). La vivienda social y la cuestión urbana. Consideraciones teóricas para el análisis de las políticas de hábitat. *Estudios Del Hábitat*, 13(1), 76-92.
<https://revistas.unlp.edu.ar/Habitat/article/view/2247>
- del Rocío Bello-Urrego, A. (2020). Entre la zona del ser y del no-ser: la economía moderna de la crueldad. *Tabula rasa*, 33, 335-355.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n33.13>
- Deleuze, G. (2015). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.
- DEM. (2016). *Anuario Estadístico Nacional. Migración en Chile. 2005-2014*.
www.extranjeria.gob.cl/.../Anuario-Estadístico-Nacional-Migración-en-Chile-2005-2014
- Denzin, N. (2017). Los discursos emancipatorios y la ética y la política de la interpretación. En N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación. Manual de investigación cualitativa. Volumen V*. (pp. 79-127). Editorial Gedisa.
- Di Bella, D. (2017). El cuerpo como territorio. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 64, 1-10.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-

[35232017000400010&lng=es&nrm=iso&tlng=es](https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42302)

- di Salvia, D. (2013). La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII). *Revista Española de Antropología Americana*, 43, 89-110. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42302
- di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97-116. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/REAA.58289>
- Díaz, A., & Tapia, M. (2013). Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX. Un recuento histórico. *Atenea*, 507, 181-196. <https://doi.org/10.4067/s0718-04622013000100012>
- Droogleever Fortuijn, J. (2003). "Gender, public urban spaces and the safety discourse: the Dutch case". *Seminario Internacional "Género, Espacios Públicos y Ciudad"*, 9-10 mayo de 2003.
- Dubinovsky, A. (1988). El tráfico de esclavos en Chile en el siglo XVIII. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 451-452, 97-109. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvm4t0>
- Ducci, M. E. (1997). Chile: El lado oscuro de una política de vivienda exitosa. *Eure*, 23(69), 99-115.
- Duconge, G., & Lube, M. (2014). Afroariqueños: Configuraciones de un proceso histórico de presencia. *Estudios Atacameños*, 1(49), 129-151. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432014000300008>
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural editores. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Echagüe, C. (2018). «Incivilidades». Notas sobre cómo la intervención estatal nocturna en el centro de Antofagasta endurece «las fronteras». *Polis, Revista Latinoamericana*, 51, 39-61. <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2018-N51-1349>
- Echagüe, C. (2019). «El centro se puso malo». Sobre la racialización del centro de Antofagasta. *Si somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos.*, 19(2). <https://doi.org/10.4067/S0719-09482019000200115>
- Echeverri, M. M. (2016). Otridad racializada en la migración forzada de afrocolombianos

- a Antofagasta (Chile). *Nómadas*, 45, 91-103.
<https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a6>
- Escobar, D. (2013). El mercado laboral femenino e infantil en Antofagasta. 1880-1930. *Historia*, 46(2), 343-394. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942013000200002>
- ESI (2018). *Encuesta suplementaria de Ingresos (ESI)*. https://www.ine.cl/docs/default-source/encuesta-suplementaria-de-ingresos/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-de-resultados/2018/sintesis_nacional_esi_2018.pdf?sfvrsn=eed2fa51_3
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Pensando la academia feminista desde una mirada co-constitutiva de la opresión. *Nuevos desafíos para la inclusión social y la equidad en la educación superior. Actas del III Congreso internacional MISEAL*.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171.
<https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2007-2032.
<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez, D., & Ochoa, K. (2014). Introducción. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40). Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa, Y. (2018). Las negras siempre estamos desnudas! En Colectivo Ayllu, S. Zevallos, Y. Piña, Y. Espinosa, V. Boisan, G. Wiener, S. Perdomo, F. Godoy, D. Ortiz, L. Masson, L. Zelada, G. Collazos, Y. García, A. Marín, Nahuala, N. Montes, L. K. Rojas, A. Aguirre, G. Contreras, ... M. Villa (Eds.), *Devuélvannos el oro. Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales* (pp. 32-49). Colectivo Ayllu.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Faia*, 12(9-10), 1-21. <https://doi.org/10.1086/499377>
- Estermann, J. (2018). Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura Epistemológica. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, 2, 11-32. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.201801.001>

- Evaristo, C. (2014). *Olhos d'água*. Pallas editora.
- Fabbri, L. (2018). Introducción. En L. Fabbri (Ed.), *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular* (pp. 51-58). Tiempo Robado.
- Falconi, D. (2012a). Entrevista a Julieta Paredes. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 18, 179-195. <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7261/9165>
- Falconi, D. (2012b). Julieta Paredes y la entrevista testimoniada: Dar cuenta de la voz, la escritura y la vulnerabilidad del cuerpo de las mujeres aymaras en los andes. En C. Bolognese, F. Bustamante, & M. Zabalgoitia (Eds.), *Éste que ves, engaño colorido... Literaturas, culturas y sujetos alternos en América Latina* (pp. 147-165). Icaria.
- Falconi, D. (2016). Políticas cuy-r: pautas literarias del re-sentimiento andino. En J. R. De la Fuente & P. Pérez (Eds.), *El reconocimiento de las diferencias. Estados, Naciones e Identidades en la Globalización*. (pp. 77-92). Marcial Pons.
- Falomir, E. (2011). Introducción. En E. Falomir (Ed.), *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (pp. 9-16). Editorial Melusina.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra* (1963.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Farha, L. (2017). *Declaración final de la misión de la Relatora Especial sobre la vivienda adecuada, Santiago de Chile, 28 de abril de 2017*.
- Federici, S. (2010). *El Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficante de sueños*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Figari, C. (2009). Las nuevas moralidades (fines del siglo XVIII hasta fines del XIX). En *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX* (pp. 65-94). Ediciones Ciccus.
- Flores Vega, L. (2017). Una propuesta de análisis de los estados latinoamericanos desde las políticas públicas. *Polis. Revista Latinoamericana*, 16(48), 61-79. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000300061>
- Fonseca, I., & Guzzo, M. (2018). Feminismos y herida colonial: una propuesta para rescatar los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, 29, 65-84. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Ediciones Cátedra.
- Fuentes, M., & Piedrahita, C. (2017). Cuerpo, subjetividades y territorialidades en resistencia. *Iztapalpa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 38(82), 5-11. <http://www.scielo.cl/pdf/eure/v32n96/art03.pdf>
- FUSUPO. (2017). *Migración y campamentos en la ciudad de Antofagasta* (N.º 2).

http://www2.superacionpobreza.cl/wp-content/uploads/2019/06/02_mp_migración-y-campamentos-en-la-ciudad-de-antofagasta.pdf

- Gago, V., & Obarrio, J. (2016). Prólogo. Ex libris: Achille Mbembe. En *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (pp. 9-24). Futuro anterior ediciones.
- Galaz-Mandakovic, D. (2012). El escenario de la migración en Tocopilla en el devenir del siglo XX. Tres colectivos alóctonos y la fuga autóctona. *Revista de Ciencias Sociales*, 29, 105-131. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70824863005>
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI.
- Galindo, M. (2014). *A despatriarcar! Mujeres creando*. Lavaca.
- Galindo, M. (2015). La revolución feminista se llama despatriarcalización. En *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala* (pp. 27-50). ACSUR.
- Garcés, A., & Maureira, M. (2018). De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. *Revista Chilena Antropología*, 37, 230-248. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2018.49514>
- Garcés Durán, M. (2015). El movimiento de pobladores durante la Unidad Popular, 1970-1973. *Atenea (Concepción)*, 512, 33-47. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622015000200003>
- Garcés, M. (2004). Los movimientos sociales populares en el siglo XX: balances y perspectivas. *Política*, 43, 13-33. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622015000200003>
- García Dauder, S. (2003). *Psicología y feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías* [Facultad de Psicología]. <http://biblioteca.ucm.es/tesis/odo/ucm-t26730.pdf>
- García Ramón, María Dolores. (2006). Geografías del género. En A. Lindón & D. Hiernaux (Eds.), *Tratado de Geografía humana* (pp. 337-354). Editorial Anthropos.
- García Ramón, María Dolores. (2016). Geografía del género y los espacios de encuentro colonial: una nueva mirada a las narrativas de viaje. *Debate Feminista*, 51, 50-62. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.03.003>
- García Ramón, María Dolores, & Albet Mas, A. (1998). Los relatos de mujeres viajeras ¿una mirada crítica sobre el colonialismo? Isabelle Eberhardt (1877-1904). *Finisterra. Revista portuguesa de geografia*, 33(65), 99-108.

<https://core.ac.uk/download/pdf/26834955.pdf>

- Garrido, J., Guerrero, C., & Valdés, M. S. (1988). *Historia de la reforma agraria en Chile*. Editorial Universitaria.
- Gavilán Vega, V. (1996). *Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: una aproximación a las relaciones de género entre los aymara del norte de Chile* [Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito-Ecuador].
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/853>
- Gavilán Vega, V. (1998). Elaboraciones de género en la religiosidad de mujeres y hombres aymara del norte del Chile, avances de investigación. *Revista de Ciencias Sociales. UNAP*, 8, 65-82. <https://www.redalyc.org/pdf/708/70800805.pdf>
- Gavilán Vega, V. (2005). Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. *Estudios atacameños*, 148(30), 135-148.
<https://doi.org/10.4067/s0718-10432005000200008>
- Gazmuri, J. (1971). *Gobierno popular. Reforma Agraria*. CEA-UC.
<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-9105.html>
- Gigena, A. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. *Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani*, 3(2), 1-21. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/2383>
- Giorgi, G., & Rodríguez, F. (2007). Prólogo. El umbral biopolítico. En G. Giorgi & F. Rodríguez (Eds.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 9-34). Paidós.
- Goffman, E. (2009). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu editores.
- González-Fernandez, T. (2014). Revisión Crítica. Transnational Families, Migration and the Circulation of Care. Understanding Mobility and Absence in Family Life. Baldassar, Lorreta & Laura Merla (eds). *Papeles del CEIC*, 24, 1-8.
<https://doi.org/10.1387/pceic.12998>
- González Cortez, H. (1997). Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá. *Estudios Atacamenos*, 13, 27-45.
- González Hernández, E., Matamoros Aguirre, N., & Marchese, G. (2018). Subvertir la cartografía para la liberación. Colectivo Geobrujas. *Revista de la Universidad de México*, Julio, 40-43. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/aeac87ee-1cd6-4435-ab55-bac2ccba6b8a?filename=subvertir-la-cartografia-para-la-liberacion>
- González, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92, 69-82. <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria->

[polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf](#)

- González, L. (1980). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Reunião do Grupo de Trabalho «Temas e Problemas da População Negra no Brasil». *IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, 12. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod_resource/content/1/gonzalez.lelia%281983-original%29.racismo%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira_1983.pdf
- González Pizarro, J., Lufin, M., & Galeno, C. (2015). La presencia Boliviana en el desierto después de la Postguerra de 1879. Patrones de migración e inserción en la sociedad de Antofagasta. *Diálogo andino*, 48, 109-126. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812015000300011>
- González Pizarro, J. (2009). La huelga/masacre de la Plaza Colón: 6 de febrero de 1906 en Antofagasta. Las lecciones para la historia. En P. Artaza, S. González, & S. Jiles (Eds.), *A cien años de la masacre de Santa María de Iquique* (pp. 211-240). LOM Ediciones.
- González Pizarro, J. (2001). Del conventillo a la población obrera. La consolidación del Antofagasta popular, 1930-1947. *Revista de Ciencias Sociales*, 11, 4-40. <http://www.redalyc.org/pdf/708/70801101.pdf>
- González Rey, F. (2006). *Investigación cualitativa y subjetividad*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.
- González Rey, F., & Patiño, J. (2017). La Epistemología Cualitativa y el estudio de la subjetividad en una perspectiva cultural-histórica. Conversación con Fernando González-Rey. *Debate. Revista de estudios sociales*, 7(60), 120-127. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.7440/res60.2017.10>
- GORE Antofagasta. (2015). *Plan Superación de Campamentos 2015-2018*. https://www.goreantofagasta.cl/goreantofagasta/site/artic/20170321/asocfile/20170321121616/plan_superacion_de_campamentos_gore_ii_regi_n.pdf
- Gorman-Murray, A. (2009). Intimate mobilities: emotional embodiment and queer migration. *Social & Cultural Geography*, 10(4), 441-460. <https://doi.org/10.1080/14649360902853262>
- Gregorio Gil, C. (2014). (De)construyendo la categoría “mujeres inmigrantes”: de objetos de discurso a sujetos políticos. En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, Z. Iker, & J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 161-175). SIMREF.
- Grosz, E. (1995). *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Body*. Routledge.

- Grove, M. (1939). *Reforma Agraria*. «La tierra para el que la trabaja». Secretaría Nacional de Cultura. <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0023344.pdf>
- Grüner, E. (2009). Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes. En J. Butler & G. Spivak (Eds.), *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia* (pp. 13-42). Paidós.
- Guerra, L. (2014). *Ciudad, género e imaginarios urbanos en la narrativa latinoamericana*. Editorial Cuarto Propio.
- Guil, A. (2016). Género y construcción científica del conocimiento. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 18(27), 263-288. <http://dx.doi.org/10.19053/01227238.5532>
- Gundermann, H., & Göbel, B. (2018). Comunidades indígenas, empresas del litio y sus relaciones con el salar de Atacama. *Chungara*, 50(3), 471-486. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562018005001602>
- Hall, E. (1972). La Antropología del espacio. Modelo organizativo. En E. Hall (Ed.), *La dimensión oculta* (pp. 125-138). Siglo XXI.
- Hall, E. (1976). *Más allá de la cultura*. Gustavo Gili.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Hall, S. (2010a). Identidad y Representación. En E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 337-482). Universidad Andina Simón Bolívar, Envión editores.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder editorial.
- Hansen, N. (2017). *Abriéndose camino: mundos juveniles de descendientes de familias ecuatorianas, dominicanas y mixtas en Barcelona*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-163. <https://revistas.ucm.es/index.php/poso/article/viewfile/poso9999130121a/24872>
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@segundo_milenio.HombreHembra(c)_Conoce_Oncorotón(R). Feminismo y Tecnociencia*. Editorial UOC.

- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Harding, S. (1993). Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos feministas*, 1, 7-31. <http://www.legh.cfh.ufsc.br/files/2015/08/sandra-harding.pdf>
- Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista? *Debates en torno a una metodología feminista*, 9-34.
- Harding, S. (2012). Una filosofía de la ciencia socialmente relevante. Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos (Eds.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-66). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Harding, S. (2015). New citizens, new societies: new sciences, new philosophies? En *Objectivity and diversity: Another logic of scientific research* (pp. 17-25). University of Chicago Press.
- Heiss, S. (2018). Pluriversalizar los regímenes globales de conocimiento: ¿Puede el Análisis del Discurso sociológico contribuir a estudios decoloniales? *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, 18(1), 98-116. <https://doi.org/10.35956/v.18.n1.2018.p.98-116>
- Herrera Flores, J. (2005). *De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*. Universidad de Deusto.
- Herrmann, M. G., & van Klaveren, A. (2016). Disminución de la participación de la población en organizaciones sociales durante los últimos trece años en Chile e implicaciones para la construcción de una política de planificación urbana más participativa. *Eure*, 42(125), 175-203. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100008>
- Hidalgo, R. (1999). Continuidad y cambio en un siglo de vivienda social en Chile (1892-1998). Reflexiones a partir del caso de la ciudad de Santiago. *Revista de Geografía Norte Grande*, 77, 69-77. http://www.icp.puc.cl/html/revista/pdf/rgng_n26/art08.pdf
- Hidalgo, R. (2007). ¿Se acabo? el suelo en la gran ciudad? Las nuevas periferias metropolitanas de la vivienda social en Santiago de Chile. *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, 33(98), 57-75. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612007000100004>
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Traficante de

sueños.

- Hincapié, L. (2007). Virgen, ángel, flor y debilidad: paradigmas de la imagen de la mujer en la literatura colombiana de finales del siglo XIX. *Tabula rasa*, 6, 287-307. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a13.pdf>
- Hirose, J. (2008). El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los chenes, Campeche. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1-31. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>
- hooks, bell, & Hall, S. (2020). *Funk sin límites. Un diálogo reflexivo*. Ediciones Bellaterra.
- Hopkins, P. (2018). Feminist geographies and intersectionality. *Gender, Place & Culture*, 25(4), 1-6. <https://doi.org/10.1080/0966369x.2018.1460331>
- Howard, R. (2007). Capítulo IV. Vivir la diversidad lingüística: subjetividades multilingües en los Andes. En R. Howard (Ed.), *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes*. (pp. 85-166). IFEA, IEP. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5275>
- IMA. (2018). *Moderna Sede Social es Entregada a los Vecinos de la Población Santiago Amengual*. Noticias Municipalidad de Antofagasta. <https://www.municipalidaddeantofagasta.cl/index.php/noticias/2581-moderna-sede-social-es-entregada-a-los-vecinos-de-la-poblacion-santiago-amengual>
- INE. (2016). *Índice del gasto promedio de las principales ciudades de Chile*. <https://www.ine.cl/estadisticas/sociales/ingresos-y-gastos>
- INE. (2017). *Resultados definitivos Censo 2017, Chile*. http://www.censo2017.cl/wp-content/uploads/2017/12/presentacion_resultados_definitivos_censo2017.pdf
- Jabardo, M. (2012). ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano? En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 13-25). Traficante de sueños.
- Jarrin, A. (2017). Del blackface y la «nariz negroide»: la biopolítica de la fealdad en el Brasil. *Avá. Revista de Antropología*, 31, 143-158. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169057622007%0ACómo>
- Jurado, C. (2004). Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de macha (charcas), siglo XVI. *Cahiers des Amériques latines*, 47, 123-137. <https://doi.org/10.4000/cal.7814>
- Kornblit, A. L. (2007). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Biblos.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Fernando García Cambeiro.

- Kusch, R. (2007a). Introducción a América. En *Obras completas. Tomo II* (pp. 9-20). Editorial fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b). La sabiduría de América. Libro III. En *Obras completas. Tomo II* (pp. 179-254). Editorial fundación Ross.
- Lander, E. (2005). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 3-40). La Hablana. Editorial de Ciencias Sociales.
- Lander, E. (2014). El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones. *(Neo)Extractivismo y el Futuro de la Democracia en América Latina: Diagnóstico y Retos*, 1-11. <https://mx.boell.org/sites/default/files/edgardolander.pdf>
- Lara, J. (2019). El lugar de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia. *Revista de estudios de género: La ventana*, 6(50), 45-79. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7042440>
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Ediciones sequitur.
- Lepore, J. P. (2016). *Olvidalos y volverán por más. Megaminería y neoliberalismo*. Colectivo Documental Semillas. Las raíces del nuevo mundo. <https://documentalsemillas.blogspot.com>
- Letelier, J., & Castro, V. (2017). Changos en el Puerto de Cobija. Transformaciones sociales durante el siglo XIX. *Revista española de antropología americana*, 47, 127-142. <https://doi.org/https://doi.org/10.5209/REAA.61974>
- Letelier, J., & Castro, V. (2019). Imaginarios del Puerto Lamar desde 1825 a 1877. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 51(1), 155-166. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005002201>
- Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, & S. Speed (Eds.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 65-110). Publicaciones de la casa chata.
- Leyva, X., & Speed, S. (2018). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, R. A. Hernández, J. Alonso, A. Köhler, M. Báez, A. Escobar, S. Speed, E. Krotz, R. Sandoval, J. R. Aparicio, M. Blaser, A. Cumes, H. Nahuelpan, J. L. Intzín, J. L. García, S. Mendizábal, G. Bolaños, E. Restrepo, A.

- Ramos, ... W. Mignolo (Eds.), *Práticas otras de conocimiento (s). Entre crisis entre guerras. Tomo I* (pp. 451-480). Cooperativa Editorial Retos.
- Lillo, B. (1968). El obrero chileno en la pampa salitrera. En *Obras Completas de Baldomero Lillo* (pp. 65-70). Editorial Nascimento.
- Lima, I. (2019). Curso de Geografía política. En *Universidad Federal Fluminense (UFF)*.
- Lima, I. (2014). Entre a Geopolítica do Sentido e a Justiça Territorial: Inteligências Cidadãs no Equador e No México. *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica*, 1-9. <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/09-i-goncalves.pdf>
- Lima, I., & Lafayette, C. (2019). Oficina Paisagem Experimental e Ensino de Geografia: a técnica do trabalho de campo. *II Encontro de Licenciatura em Geografia PUC-Rio*.
- Lindón, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweenness. *Revista brasileira de sociologia da emoção*, 11(33), 698-723. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
- López Dietz, A. (2010). Feminismo y emancipación en la prensa obrera femenina Chile, 1890-1915. *Tiempo Histórico*, 1, 63-83. <https://core.ac.uk/download/pdf/234787081.pdf>
- Lorde, A. (1995). *La hermana, la extranjera*. Edicions 62.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=es
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000300013>
- Lugones, M. (2016). The Colony of Gender. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 13-33). Palgrave Macmillan. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2
- Lugones, M. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En X. Leyva & C. Pascal (Eds.), *Práticas otras de conocimiento (s). Entre crisis entre guerras. Tomo III* (pp. 75-92). Cooperativa editorial retos.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre Editores.
- Mancini, F. (2016). Lo emocional como político: reseña del libro *La política cultural de*

- las emociones (2015), de Sara Ahmed. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM. *Debate Feminista*, 51, 88-91. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.004>
- Maniglio, F., & da Silva, R. B. (2020). El Análisis Crítico del Discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué? *Critical Discourse Studies*, May, 1-29. <https://doi.org/10.1080/17405904.2020.1754871>
- Martín-Baró, I. (1985). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centro-América*. UCA Editores.
- Martínez, A. (2017). Relatos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en Chocó, Colombia 1909-1930. *Memoria y sociedad*, 21(43), 66-85. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mys21-43.rvmc>
- Massey, D. (1998). *Space, place and gender*. Polity Press.
- Massey, D. (1999). Philosophy and politics of spatiality: some considerations. En *Power-geometries and politics of space-time* (pp. 27-46). Hettner-Lecture, University of Heidelberg.
- Massey, D. (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar* (A. Albet & N. Benach (eds.)). Icaria.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto* (E. Falomir (ed.)). Editorial Melusina.
- Mbembe, A. (2016). El sujeto de raza. En *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (pp. 39-82). Futuro anterior ediciones.
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Ediciones Cátedra. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107415324.004>
- Memoria chilena. (2020a). *Esclavitud indígena. Guerra de Arauco (1550-1656)*. Biblioteca Nacional Digital de Chile.
- Memoria chilena. (2020b). *Luis de Valdivia. Misioneros y mapuches 1600-1818*. Biblioteca Nacional Digital de Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96129.html>
- Méndez Caro, L. (2015). «Escuelita intercultural para el buen vivir»: relatos de una experiencia de intervención psicosocial comunitaria en Antofagasta, Chile. En Jimena Silva & J. Bassi (Eds.), *Aportes Teóricos y metodológicos para una investigación social situada* (pp. 143-190). Universidad Católica del Norte.
- Méndez Caro, L. (2017). Niñez y migración en Antofagasta, Chile: relatos sobre racismo e interculturalidad. En M. García & F. Maniglio (Eds.), *Los territorios discursivos*

- en América Latina. Interculturalidad, comunicación e identidad.* (pp. 175-192). Ediciones CIESPAL; Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales.
- Méndez Caro, L., & Cárdenas Castro, M. (2012). Hacia la construcción de un modelo comprensivo de análisis de la «situación de de inmigración» de mujeres sudamericanas en Chile. *Psicoperspectivas*, 11(1), 252-272. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol11-issue1-fulltext-192>
- Méndez Caro, L., Cárdenas, M., Gómez, F., & Yáñez, S. (2012). «Situación de inmigración» de mujeres sudamericanas en Chile: hacia un modelo comprensivo. *Psicología & Sociedade*, 24(3), 648-661. <https://doi.org/10.1590>
- Méndez Caro, L., Cortés, C., Wormald, C., & Hirsch, E. (2018). Animitas en Antofagasta-Chile: subversiones del espacio/tiempo neoliberalizado. *Chakiñan, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 5, 73-89. <https://doi.org/10.37135/chk.002.05.05>
- Méndez Caro, L., & Rojas, P. (2015). Principios orientadores en la intervención psicosocial y comunitaria centrada en infancia, interculturalidad y Buen Vivir. *Polis*, 40, 123-142. <https://doi.org/10.4000/polis.10668>
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). En la frontera.
- Mercado, J. (2006). *Caliche, pampa y puerto: Sociabilidad popular, identidad salitrera y movimiento social mancomunal en Antofagasta, 1900-1908*. Universidad de Chile.
- Merla, L. (2014). La circulación de cuidados en las familias transnacionales. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 106-7, 85-104. <https://doi.org/10.24241/rcai.v0i106-7.280776>
- Merla, L., & Baldassar, L. (2016). Concluding reflections: «Care circulation» in an increasingly mobile world: Further thoughts. *Papers. Revista de Sociologia*, 101(2), 275-284. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.2268>
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.
- Milán, M. (2017). El cuerpo como territorio. *Bitacora Urbano Territorial*, 27(3), 139-144.
- Ministerio de Vivienda y Urbanismo-MINVU. (2020). *Catastro Nacional de*

Campamentos.

<https://storymaps.arcgis.com/stories/dfe1fe1afd334ec790f879e736a5af5e>

Ministerio del Interior y Seguridad Pública. (2018). *Minuta: Reforma Migratoria y Política Nacional de Migraciones y Extranjería.*

Moffat, A. (1974). *Psicoterapia del Oprimido.* Editorial Librería ECRO.

Molina, P. (2013, agosto 9). El fracaso del «mejor censo en la historia de Chile». *BBC*.
http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130809_chile_problemas_del_censo_2012_ng

Molina Puertos, I. (2009). La doble cara del discurso doméstico en la España liberal: El Ángel del hogar de Pilar Sinués. *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, 8, 181-197. <https://doi.org/10.14198/pasado2009.8.08>

Mollett, S., & Faria, C. (2018). The spatialities of intersectional thinking: fashioning feminist geographic futures. *Gender, Place and Culture*, 25(4), 1-13.
<https://doi.org/10.1080/0966369x.2018.1454404>

Monsterrat, A., & Barrenechea, P. (2017). De la negación a la Diversificación: los intra y extramuros De los estuDIos afrochilenos. *Tabula Rasa*, 27, 129-160.
<https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.447>

Montero, M. (2014). Algunas premisas para el desarrollo de métodos analécticos en el trabajo psicosocial comunitario. En J. M. Flores (Ed.), *Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina* (pp. 87-104). Universidad de Tijuana.

Moore, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos (Medellín)*, 53, 237-259. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>

Morales, E., Levy, S., Aldunate, A., & Rojas, S. (1990). *Erradicados en el régimen militar. Una evaluación de los beneficiarios* (N.º 448; Mayo 1990).
<http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1990/000226.pdf>

Morales, F. (2016). Inclusión y derechos en disputa. La experiencia del Movimiento de Acción Migrante (MAM). En M. E. Tijoux (Ed.), *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración* (pp. 89-102). Editorial Universitaria.

Moreno, R. (2014). *Sin reforma agraria no habría sido posible. Memorias de la reforma agraria chilena, 1958-1970.* Ediciones Copygraph.

Movimiento Ríos Vivos. (2018). *Un tejido a muchas voces, el sentir de una resistencia por el agua y por la vida.* Centro Nacional de la Memoria Histórica.
www.riosvivosantioquia.org

- Mulnich, S. (1997). El sentimiento de abandono en los textos de Violeta Parra y Gabriela Mistral. *Atenea*, 475, 125-136. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-75121.html>
- Naranjo, C., & Purcell, J. (2010). La dimensión cualitativa en el sistema de postulación al Fondo Solidario de Vivienda. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 9(1), 181-203. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol9-issue1-fulltext-100>
- Nascimento, M., & Silva, J. (2014). *Interseccionalidades, gênero y sexualidades na análise espacial*. Todapalavra editora.
- Nogué, J. (2007). El paisaje como constructo social. En J. Nogué (Ed.), *Construcción social del Paisaje* (pp. 9-24). Biblioteca Nueva.
- Nogué, J. (2017). El paisatge, entre el subjecte i l'objecte. Discurs de recepció com a membre numerari. *Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials III*, 1-22. <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000240/00000050.pdf>
- Núñez, A., Baeza, B., & Benwell, M. (2017). Cuando la nación queda lejos: fronteras cotidianas en el paso Lago Verde (Aysén-Chile)- Aldeas Las Pampas (Chubut-Argentina). *Revista geografía Norte Grande*, 66, 97-116. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000100007>
- Núñez, L. (2004). *La Tirana del Tamarugal*. Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte. <https://studylib.es/doc/8414495/afrochilenos-en-arica--identidad--organización-y-territorio>
- Obras Bicentenario. Gobierno de Chile. (2006). *Plaza Bicentenario de la República. Ficha de proyecto*. https://web.archive.org/web/20061104191956/http://www.obrasbicentenario.cl/administracion/ficha.asp?codi_gedo_fich=423
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 105-118). Editorial Universidad del Cauca.
- Ojeda Ledesma, G. L. (2013). Animitas: apropiación urbana de una práctica mortuoria ciudadana e informal. *Nueva antropología*, 26(79), 99-121. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000200004
- Olea Peñaloza, J. (2017). Latifundio y territorio: reflexiones en torno a la reforma agraria

- en Colchagua, 1960-1973. *Polis (Santiago)*, 16(47), 83-106. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000200083>
- Oliva, E. (2016). Entre lo remoto y lo foráneo: los afrodescendientes en Chile a propósito del libro *Afrochilenos. Una historia oculta*, de Marta Salgado. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 6, 179-189. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2016.40104>
- ONU. (2019). *Informe sobre la Misión a Chile. 30 de Octubre-22 de noviembre de 2019*. https://www.ohchr.org/documents/countries/cl/report_chile_2019_sp.pdf
- Oriz, A. (2015). Los indígenas en el proceso eolonial: Leyes jurídicas y la esclavitud. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Calatayud.*, 21, 189-206. <http://www.calatayud.uned.es/web/actividades/revista-anales/21/03-09-albertoorizbes.pdf>
- Ortiz, A. (2004). *Gènere, espais públics i construcció del sentit de pertinença a Barcelona (els barris de prosperitat, el Verdum i el Raval)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Ortiz, A. (2007). Hacia una ciudad no sexista. Algunas reflexiones a partir de la geografía humana feminista para la planeación del espacio urbano. *Territorios: Revista de Estudios Regionales y Urbanos*, 16-17, 11-28. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=fua&an=31639694&lang=es&site=ehost-live>
- Ortiz, A. (2012). Cuerpo, emociones y lugar: Aproximaciones teóricas y metodológicas desde geografía. *Geographicalia*, 62, 115-131. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4660456>
- Ortiz, A., Prats, M., & Baylina, M. (2014). Procesos de apropiación adolescente del espacio público: otra cara de la renovación urbanística de Barcelona. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 65, 37-57. <https://doi.org/10.21138/bage.1742>
- Ortiz Guitart, A. (2007). Geografías de la infancia: Descubriendo «nuevas formas» de ver y de entender el mundo. *Documents d'Analisi Geografica*, 49, 197-216. <https://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n49/02121573n49p197.pdf>
- Ortiz Guitart, A., Prats, M., & Baylina, M. (2012). Métodos visuales y geografías de la infancia: Dibujando el entorno cotidiano. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales.*, 16(400), 387-424. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-400.htm>
- Oyêwùmi, O. (2017). *La invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los*

- discursos occidentales del género*. En la frontera.
- Page Pliego, J. (2015). La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas. *Raíces comunes e historias compartidas*, 9(18), 35-48. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzm.12>
- Pallasmaa, J. (2014). *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Gustavo Gili.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El Rebozo.
- Parella, S. (2020). Gènere, migracions i multiculturalisme: una agenda d'investigació. *Reunión Grupo de Estudio en Geografía y Género. Departamento de Geografía, UB*.
- Patiño-Díe, M. (2016). La construcción social de los espacios del miedo: Prácticas e imaginarios de las mujeres en Lavapiés (Madrid). *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 62(2), 403. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.222>
- Pedone, C. (2004a). Tú siempre jalas a los tuyos: Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España. En G. Herrera, M. C. Carrillo, & A. Torres (Eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 105-143). FLACSO-Plan Migración, Comunicación y Desarrollo. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resget.php?resid=20287>
- Pedone, C. (2004b). *Tú siempre jalas a los tuyos: Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España* [Universidad Autónoma de Barcelona]. <http://hdl.handle.net/10803/4956>
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literaturas de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. https://www.academia.edu/40327695/mary_louise_pratt_-_ojos_imperiales
- Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Editorial Ópera Prima.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.
- Rain, A., Pujal, M., & Mora, E. (2020). Mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al wallmapu: Entre micro-resistencias de género y despojos coloniales. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 2, 347-360. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001004>

- Rangiñtulewfü. (2018). Las aguas de un witrál champurria [Rangiñtulewfü]. Kolectivo Mapuche feminista. En L. Fabbri (Ed.), *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular* (pp. 203-208). Tiempo Robado.
- Recabarren, J. F. (2002). *Episodios de la vida Regional*. Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte.
- Restrepo, E. (2020). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 34, 271-288. <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>
- Ribeiro, D. (2018). *Quem tem medo do feminismo negro?* Companhia das letras.
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. Pólen.
- Ribes, A. (2020). La psicología radical de lo moderno de Simmel: intersubjetividad y emancipación. *Revista de Estudios Sociales*, 72, 47-57. <https://doi.org/doi.org/10.7440/res72.2020.04>
- Richardson, L., & Adams, E. (2017). La escritura: un método de investigación. En N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación. Manual de investigación cualitativa. Volumen V.* (pp. 128-163). Editorial Gedisa.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980 (IV)*. La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010c). Principio Potosí. Otra mirada a lo colonial. En *Principio Potosí Reverso* (pp. 2-15). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010d). Santiago-Rayó: Alegoría de la wak'a colonial. En *Principio Potosí Reverso* (pp. 66-80). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010e). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 121-134). Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2017). *Contra el colonialismo interno. Entrevista de Verónica Gago y fotografías de Silvia Gabarrot*. Revista Anfibia. <http://revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en*

crisis. Tinta Limón.

- Rodó-de-Zárate, M., & Baylina, M. (2018). Intersectionality in feminist geographies. *Gender, Place and Culture*, 25(4), 1-7. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1453489>
- Rodríguez, A., & Sugranyes, A. (2004). El problema de vivienda de los «con techo». *EURE (Santiago)*, 30(91), 53-65. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612004009100004>
- Rodríguez, P. (2015). Era lo justo. Producción de periferia en Santiago de Chile en los años cincuenta. *Territorios*, 32, 97-120. <https://doi.org/10.12804/territ32.2015.05>
- Rodríguez Venegas, V., & Duarte Hidalgo, C. (2018). Experiencias y creencias de mujeres Colla de la región de Atacama. *Cultura-hombre-sociedad*, 28(1), 34-54. <https://doi.org/10.7770/0719-2789.2018.cuhso.01.a02>
- Rose, G. (1994). Geography and gender, cartographies and corporealities. *Progress in Human Geography*, 19(4), 544-548. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/030913259501900407>
- Rostworowski, M. (2005). Redes económicas del Estado inca: el “ruego” y la “dádiva”. En V. Vich (Ed.), *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* (pp. 13-47). IEP.
- Rowlands, J. (2011). *La sequía del progreso: dimensiones socioculturales de la crisis hídrica en Quillagua* [Universidad Academia de Humanismo Cristiano]. <http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/152>
- Ruiz Trejo, M., & García Dauder, D. (2019). Los talleres “epistémico-corporales” como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas Humanística*, 86(86), 1-25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh86.tech>
- Sáenz, M. C. L. (2018). La interpretación de Emmanuel Levinas de Ideas de Husser. *Coherencia*, 15(29), 123-152. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.29.5>
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios*. Ediciones Sur.
- Salazar, G. (1992). La mujer de «bajo pueblo» en Chile: bosquejo histórico. *Proposiciones*, 21, 89-107. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-126915.html>
- Salgado, M. (2012). *Afrochilenos: una historia oculta*. Herco Editores.
- Sánchez, Ó. (2008). Cuerpo, Ch´ulel y lab. Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1-58. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.222>

- Sandoval, R. (2016). Hacia una política nacional migratoria. En M. E. Tijoux (Ed.), *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración* (pp. 103-112). Editorial Universitaria.
- Santana, R. (2013). Control del espacio y control social en el Estado militar chileno. *Revista de Geografía Espacios*, 3(6), 13-28. <http://revistas.academia.cl/index.php/esp/article/view/351>
- Santos, E., & Sayer, A. (1979). The Political Economy of Agrarian Reform and Spatial Organisation in Chile. *Qualitative Change in Human Geography*, 59–80. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/b978-0-08-025222-3.50008-6>
- Santos, L. (2013). Por um Feminismo Plural: escritos de Lélia Gonzalez no Jornal Mulherio. *Gênero na Amazônia*, 4, 226-237. <http://www.generonaamazonia.com/edicoes/edicao-4/artigos/artigo-10-luana-santos.pdf>
- Santos, M. (1996). Metamorfosis del espacio habitado. En *Oikos-Tau, Barcelona*. Oikos-tau. <https://doi.org/B-41.934-1996>
- Santos, M. (1998). Nação, Estado e território. En S. Mendoça & M. Motta (Eds.), *Nação e poder: as dimensões da historia* (pp. 23-29). EDUFF.
- Santos, M., & Silveira, M. L. (2001). *Território e Sociedade no início do século 21*. Record.
- Sebastián, E. (2019). Mujeres me'phaa, resistencia y sentido del lugar ante los despojos del extractivismo y el narcotráfico. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 64, 69-88. <https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3643>
- Segall, M. (1967). Esclavitud y tráfico de culíes en Chile. *Boletín Universidad de Chile*, 75, 52-61. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-75457.html>
- Segato, R. (2003). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25(2), 333-363. <https://doi.org/10.1590/s0101-546x2003000200006>
- Segato, R. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudos Feministas*, 22(2). <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200012>
- Segato, R. (2015). *Crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo libros.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de sueños.
- Segato, R. (2017). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Prometeo libros.

- Segato, R. (2018). Manifiesto en cuatro temas. *Critical Times*, 1(1), 212-225.
<https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.212>
- Sharp, J. (2009). Geography and gender: What belongs to feminist geography? Emotion, power and change. *Progress in Human Geography*, 33(1), 74-80.
<https://doi.org/10.1177/0309132508090440>
- Shohat, E. (2008). Notas sobre lo «postcolonial». En S. Mezzadra, G. Spivak, C. T. Mohanty, E. Shohat, S. Hall, D. Chakrabarty, A. Mbembe, R. Young, N. Puwar, & F. Rahola (Eds.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 103-120). Traficante de sueños.
- Silva, C., & Ballesteros, V. (2017). *Reportes Migratorios. Población Migrante en Chile*.
http://www.extranjeria.gob.cl/media/2017/09/rm_poblacionmigrantechile.pdf
- Silva, H. (2009). “Escrivência” em Becos da memória, de Conceição Evaristo. *Estudos feministas*, 17(2), 621-623. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200019>
- Silva, Joseli. (2009). *Geografías subversivas. Discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Todapalavra editora.
- Silva, Joseli, Ornat, M., & Chimin, A. (2016). *Geografías feministas e das sexualidades: Encontros e deferenças*. Todapalavra editora.
- Silva, Joseli, Ornat, M., & Chimin, A. (2017). *Diálogos ibero-latino-americanos sobre geografías feministas e das sexualidades*. Todapalavra editora.
- Silva Segovia, J. (2003). *Ángeles del desierto. Implicancias de los contratos sociales-sexuales en los crímenes de la comunidad Alto Hospicio, Iquique, Chile*. Universidad Católica del Norte.
- Silva Segovia, J. (2013). Con-textos y cuerpos situados. En J. Silva Segovia & L. Méndez Caro (Eds.), *Cuerpos y Metáformas. Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles* (pp. 40-79). Universidad Católica del Norte.
- Sociedad chilena de Historia y Geografía. (1902). Carta Relación de los agravios que los indios de las provincias de Chile padecen, dada por el padre Gil González, de la orden de predicadores. En Sociedad chilena de Historia y Geografía (Ed.), *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional, Volumen 24* (pp. 461-466). Imprenta del Ferrocarril.
<https://defensoresydefensoras.indh.cl/defensores-as-en-la-historia/derechos-de-los-pueblos-indigenas/fray-gil-gonzalez/>
- Spinoza, B. (1980). *Ética*. Editora Nacional.

- Stang Alva, F. (2016). De la Doctrina de la Seguridad Nacional a la gobernabilidad migratoria: la idea de seguridad en la normativa migratoria chilena, 1975-2014. *Polis. Revista Latinoamericana*, 15(44), 83-107. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682016000200005>
- Stang Alva, F., Lara Edwards, A., & Andrade Moreno, M. (2020). Retórica humanitaria y expulsabilidad: migrantes haitianos y gobernabilidad migratoria en Chile. *Si Somos Americanos*, 20(1), 176-201. <https://doi.org/10.4067/s0719-09482020000100176>
- Stang, F., & Stefoni, C. (2016). La microfísica de las fronteras. Criminalización, racialización y expulsabilidad de los migrantes colombianos en Antofagasta, Chile. *Astrolabio*, 17, 42-80. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/15781>
- Stavenhagen, R. (1971). Decolonizing applied social sciences. *Human organization*, 30(4), 333-357. <https://www.jstor.org/stable/44125422>
- Stedile Luna, V. (2014). *He encontrado una nueva forma de ser humano: La escritura del cuerpo como intervención política y cultural en la poética de Violeta Parra* [Universidad Nacional de la Plata]. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.987/te.987.pdf>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-464. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v65n2/v65n2a6.pdf>
- Tapia, J., Valdés, J., Orrego, R., Tchernitchin, A., Dorador, C., Bolados, A., & Harrod, C. (2018). Geologic and anthropogenic sources of contamination in settled dust of a historic mining port city in northern Chile: health risk implications. *PeerJ*, 6, 1-30. <https://doi.org/10.7717>
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón.
- Tavano, C. (2019). “Nuestra única venganza es ser felices”: emociones, sentimientos y militancias de H.I.J.O.S. en Espacios de memoria. *Polis. Revista Latinoamericana*, 53, 46-63. <https://doi.org/10.32735/s0718-6568/2019-n53-1384>
- Techo-Chile. (2015). *Encuesta Nacional de Campamentos Resultados regionales*. <https://cischile.techo.org/wp-content/uploads/2018/03/informe-endc-2015-final-baja.pdf>
- Techo-Chile. (2018). *Monitor de campamentos*. Centro de Investigación Social (CIS). <https://chile.techo.org/cis/monitor/monitor.php>
- Tello, F. (2011). La política de reforma y modernización de la gestión pública en Chile:

- Actores y procesos. *Universum (Talca)*, 26(2), 245-265. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762011000200012>
- Terán Fuentes, A. (2017). Instruir a los ángeles del hogar. La educación de las mujeres desde la perspectiva de dos periódicos locales: El Instructor y El Republicano, en la etapa porfiriana. *Investigación y Ciencia*, 71, 77-84. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67452917010>
- Thien, D. (2005). After or beyond feeling? A consideration of affect and emotion in geography. *Area*, 37(4), 450-454. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4762.2005.00643a.x>
- Tinsman, H. (1995). Patrones del hogar. Esposas golpeadas y control sexual en Chile rural, 1958-1988. En L. Godoy, E. Hutchinson, K. Roseblatt, & S. Zárate (Eds.), *Disciplina y Desacato. Construcción de identidad en Chile, Siglos XIX y XX* (pp. 111-146). Sur/CEDEM.
- Tinsman, H. (2002). *Partners in Conflict. The Politics of Sexualitu, Gender, and Labor in the Chilean Agrarian Reform, 1950- 1973*. Duke University Press.
- Tinsman, H. (2008). La tierra para el que la trabaja: Políticas y género en la reforma agraria chilena. *Perspectivas. Revista de Trabajo Social*, 13(19), 53-67. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-126863.html>
- Tobón, M. (2018). Metamorfosis trágica en la Amazonia colombiana: El cuerpo en los juegos de la guerra y la paz. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology*, 15(3), 1-18. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412018v15n3d504>
- Torres, F., Thayer, E., & Martínez, J. (2020). Muros Invisibles: proyecto de ley migratoria Chile 2020. En *Centro de Estudios Migratorios de la Facultad de Humanidades de la USACH*. Universidad de Santiago de Chile. <http://www.usach.cl/news/usach-propicia-discusion-ante-tramitacion-proyecto-ley-migratoria>
- Torres, H. (2016). El amor en tiempos de facebook. En M. Solá & E. Urko (Eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 237-250). Editorial Txalaparta.
- Torres, H. (2018). *El pensamiento tentacular de Donna Haraway. Una aproximación*. Curso del Instituto de Humanidades de Barcelona.
- Torres, H., & Masson, L. (2013). "Hacking de códigos emocionais". *Residencia en artropocode. Encuentro sobre intersecciones artísticas, entre cuerpos, tecnologías y ecologías*. Red Arco Atlántico en Baleiro Lab y la usc (Universidade de Santiago de Compostela). <https://web.archive.org/web/20170428004722/http://www.baleiro.org/residencias/h>

- Torres, R. (2004). Cantar la diferencia. Violeta Parra y la Nueva Canción Chilena. En *Revista musical chilena* (Número 201). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902004020100003>
- Troncoso, L., Galaz, C., & Álvarez, C. (2017). Las producciones narrativas como metodología de investigación feminista en psicología social crítica: tensiones y desafíos. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 16(2), 20-32. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-956>
- Tuan, Y. (1983). *Espaço e lugar. A perspectiva da experiência*. DIFEL.
- Tuan, Y. (1980). *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. DIFEL.
- Tuan, Y. (2018). Antología de textos. En J. Nogué (Ed.), *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía* (pp. 53-216). Icaria.
- Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos interculturales*, 3(5), 83-96. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200506.pdf>
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139. [10.30578/nomadas.n45a8](https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8)
- Uribe, G. (1996). *Geografía política. Verdades y falacias de fin de milenio*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Uribe, G. (1998). *Geografía y sociedad. Exploraciones en compromisos y propuestas actuales*. Centro de investigación científica.
- Uribe, J. (1976). *Fiesta de la tirana de Tarapacá*. Universitaria. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7742.html>
- Vaiou, D. (2018). Intersectionality: old and new endeavours? *Gender, Place & Culture*, 24(4), 1-7. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1460330>
- Valdés, T. (1988). *Venid, Benditas de mi padre. Las pobladoras, sus rutinas y sus sueños*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Chile). <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-9580.html>
- Valdés, T., & Weinstein, M. (1993). *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladoras en Chile: 1973-1989*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Chile). <http://flacsochile.org/biblioteca/pub/publicos/1993/libro/000638.pdf>
- Valdés, X. (2007). *La vida común. Familia y vida privada en Chile y el medio rural en*

- la segunda mitad del siglo XX. LOM Ediciones.
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0024061.pdf>
- Valdés, X., & Matta, P. (1986). *Oficios y trabajos de las mujeres de Pomaire*. Pehuen Editores.
- Valdivia, B. (2018). Del urbanismo androcéntrico a la ciudad cuidadora. *Hábitat y Sociedad*, 11, 65-84. <https://doi.org/10.12795/habitatysociedad.2018.i11.05>
- Valencia, S. (2010). Necropolítica. En *Capitalismo Gore* (pp. 139-172). Melusina. https://monoskop.org/images/7/79/valencia_sayak_capitalismo_gore_2010.pdf
- Valenzuela, E., & Kowszyk, Y. (2017). Extractivas en transformación por la resistencia territorial en Chile: Giro 3 V (Verdes, Veraces y Valorativas). *Polis. Revista Latinoamericana*, 16(48), 291-316. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000300291>
- Valenzuela, E., Penaglia, F., & Basaure, L. (2016). Acciones colectivas territoriales en Chile, 2011-2013: De lo ambiental-reivindicativo al autonomismo regionalista. *Eure*, 42(125), 225-250. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100010>
- Van Treek, E. V., & Yévenes Arévalo, P. (2015). Aproximación al concepto de cooptación política: la maquinaria presicrática y sus formas. *Polis (Santiago)*, 14(40), 469-488. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682015000100022>
- Vargas Paillahahueque, C. (2018). *CRÓNICA DE UNA MARCHA EN TEMUCO: "MAPUZUGUN MEW, KINĒWKÜLETUAIN"*. Comunidad Historia Mapuche. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/cronica-una-marcha-temuco-mapuzugun-mew-kinewkuletuain/>
- Vera, A., Aguilera, I. M., & Fernández, R. (2018). Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 76, 13-36. <https://doi.org/10.29101/crcs.v25i76.4500>
- Vergara-Erices, L., & Garín Contreras, A. (2016). Vivienda social y segregación socioespacial en una ciudad pequeña: el caso de Angol, Chile. *Polis (Santiago)*, 15(44), 457-486. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682016000200021>
- Vergara Figueroa, A., & Arboleda Hurtado, K. (2014). Feminismo Afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, 78, 109-134. <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh78.fafn>
- Viezzer, M. (2014). Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.

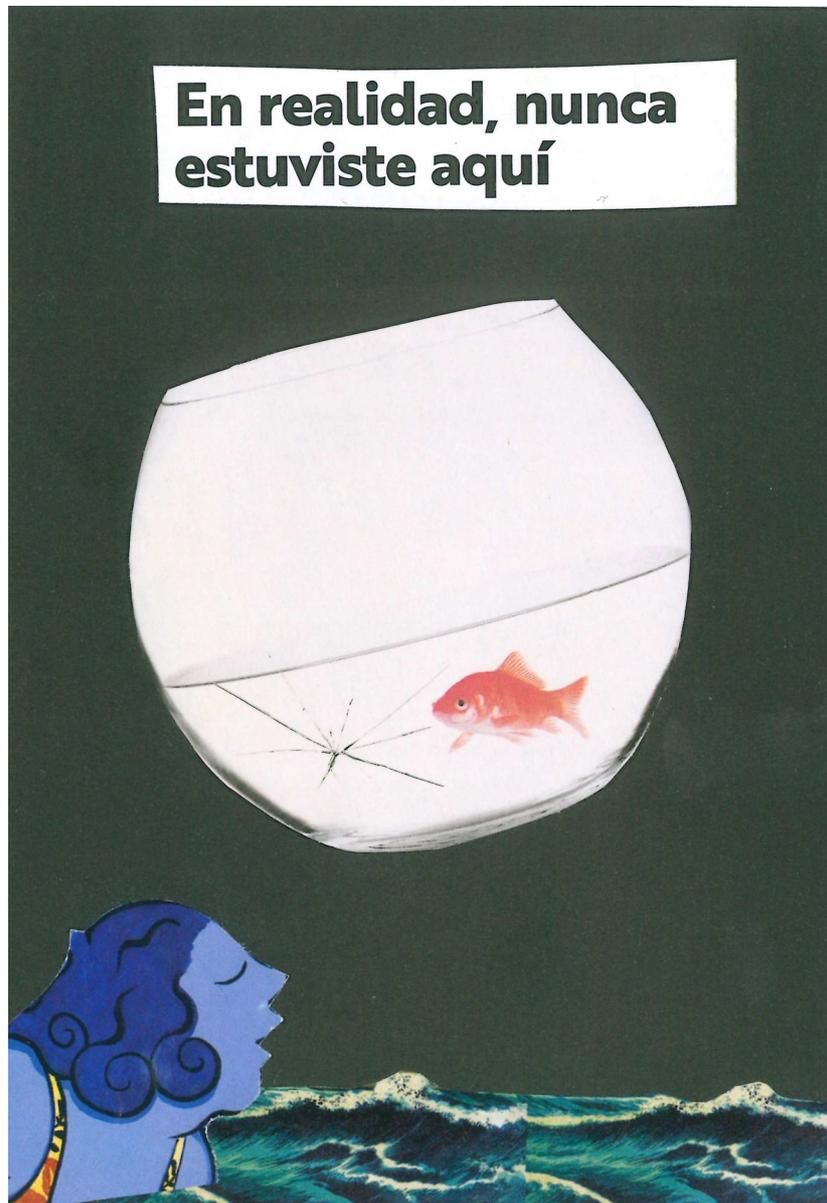
- 389-398). Universidad del Cauca.
- Viveira, L., & Sandrine, P. (2017). «Escrevivências» como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Psicología política*, 17(39), 203-219. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002
- Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En G. Careaga (Ed.), *1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad* (p. 31). Memorias del Congreso. <http://www.ilef.com.mx/memorias sexualidad.lilia monroy.pdf>
- Walsh, C. (2000). Políticas y significados conflictivos. *Nueva Sociedad*, 165, 121-133. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3990567>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y descolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. <http://revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas. *Visão Global*, 15(12), 61-74. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5478661>
- Walsh, C. (2018). Sobre el género y su modo-muy-otro. *Cadernos de estudos culturais, Campo Grande*, 2, 25-42. <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/7768>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Seminario «Interculturalidad y Educación Intercultural»*, 9-11.
- Weschenfelder, V. I., & Fabris, E. T. H. (2019). Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. *Revista Estudos Feministas*, 27(3), 1-15. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n354025>
- Wood, A., Ferrari, M., Vera, F., Marchant, C., & Sepúlveda, J. (1999). *Nuestro Siglo (Historia de Chile desde 1961 a 1973)*. Televisión Nacional de Chile.
- Wood, C. (1878). *Carta de Carlos Wood al Ministerio de Relaciones Exteriores y Colonización*. Instituto Nacional de Derechos Humanos. <https://bibliotecadigital.indh.cl/discover>
- Wynter, S. (2009). En torno al principio sociogénico. Fanón, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser «negro». En F. Fanon (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327-370). Ediciones Akal.
- Yopo, M., Rivera, S., & Peters, G. (2012). Individuación y políticas sociales en Chile. *Polis. Revista Latinoamericana*, 32, 1-21. <https://polis.revues.org/6570>

- Zabludovsky, G. (1999). Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. *Sociológica (México)*, 14(40). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4397191>
- Zapata, C. (2008a). Edward Said y la otredad cultural. *Atenea*, 498, 55-73. https://scielo.conicyt.cl/pdf/atenea/n498/art_05.pdf
- Zapata, C. (2008b). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas*, 2(1), 113-141. http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numerodos/claudia_zapata_silva.pdf
- Zapata, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, 21, 49-71. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/s0719-36962018000100049>
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. CALAS.
- Zapata, C., & Oliva, E. (2019). La segunda reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: Horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revisya de Humanidades*, 39, 319-347. http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/8161/zapata_oliva_la-segunda-reunion-de-barbados.pdf?sequence=1&isallowed=y
- Zaragocin, S. (2019). Geografía feminista descolonial desde la colectividad. En M. Bayón & N. Torres (Eds.), *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios: teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador* (pp. 49-58). Abya Yala.

8. ANEXOS

Figura 14

Collage 7



Nota. Collage 7. Malicha (Otoño/primavera, 2018)

Figura 15

Librillo compilatorio de extractos de poesías. Corpolugaridades chuymáticas

creación poética
en los ARENALES



CORPOLUGARIDADES
CHUYMÁTICAS





Contexto

En los Arenales, durante parte de la primavera de este año 2018, nos reunimos un grupo de mujeres en un espacio de Creación Poética. Un espacio de encuentro y de expresión a través de nuestros cuerpos diversos en relación.

¿Qué nos ha hecho sentir miedo?
¿Qué nos ha hecho sentir fuerza, alegría y esperanza? ¿Por qué luchamos?
¿Qué nos enlaza? ¿Qué queremos lograr?
¿Cómo lo hacemos? ¿Cómo lo bailamos?
¿Qué quiero contar... gritar? ¿Para qué?
¿Por qué crear? ¿Por qué seguir enlazadas?
¿Cómo seguimos compartiendo saberes?



Acrónimo de creación colectiva

*C*uerpo, *C*asa, *C*uidarnos, *C*uidar la tierra
*R*enacer, *R*ecuperar, *R*ecrear, **con**
*E*speranza, *E*xpresión **con**
*A*mor, *A*fecto, *A*rmonía, **en**
*C*ampamento, con *C*ompromiso
*I*nnovación en *I*gualdad
*O*rganizándonos, **con** *O*nra sin H **en**
*N*acimiento, **de** *N*unca acabar; *N*uestro
*P*oder, *P*oético **como**
*O*las
*E*mociones, *E*ncanto, *E*mpatía bajo
*T*erruño, *T*ernura, *T*rabajo,
*T*ransformación, *T*e quiero; *T*iempo **de**
*I*nspiración,
*C*o- *C*reación, **en**
*A*mistad, *A*manecer, *A*mbiente grato,
*A*yuda mutua

Corpolugaridades

1

¿Soy diferente? ¿mi cuerpo es diferente?
quizá sí... ¿a quién le importa?
Me enseñaron a tener miedo, a sentir
vergüenza: que el cuerpo es malo, que esto no
es para ti, que no te vistas así. Me fui llenando
de culpas... me ha sido difícil escapar.
Pero ya no quiero tener más miedo, ni culpas...
por ver por mí.
¿por qué nos cuesta tanto ver por nosotras?
¿qué nos detiene?
El cuerpo es algo que es nuestro. Nadie nos
puede obligar a hacer algo que no queramos.
Todos los cuerpos importan.

2

Soy mujer migrante, gente en movimiento.
Quien cruza las fronteras para un futuro.
Del sur al norte llegué.
Mi territorio, entre Antofagasta y Bolivia.
Entre San Ignacio de Velasco en Bolivia y
Rayito de Esperanza en Chile
Colombia, aroma a café....
... Antofagasta, libertad
Ayacucho en los 90's; hambre, matanzas,
violaciones, militares por todos lados, mucha
violencia. Temí estar en mi país, decidimos
buscar un nuevo futuro.
Machu Picchu, ni nosotrxs le conocemos.
Sólo algunxs se enriquecen con su turismo...
En Antofagasta, encontré amigas, donde mi
mamá encontró trabajo.
y donde tengo una casa y como comida
vivir es disfrutar las cosas
moverse de aquí para allá
grito para construir una fuerza sin fronteras
no importa de donde vengamos
Yo cuido mi tierra, desde mi pueblo Aymara
vengo.
...voz, de quien clama por justicia en medio de
la desesperación y el dolor,

haciendo vibrar las montañas...

América do Sul...

Dizem que não somos capazes, super valoram
a aparência, perseguem por ser diferentes,
assassinam por lutar.

Nos hacen creer que somos menos, inferiores,
poca cosa, nos arrastran a la desesperación,
incluso nos matan. Nos callamos por mucho
tiempo, pero como dice Lorenza, el tiempo es
hoy.

3

La Panadería, un trabajo que a mí me gusta
mucho

Desde niña he trabajado en Panadería;

Mi tía me enseñó

Hago el pan, nuestro alimento de cada día

Con mi mandil blanco salgo

A la Feria de las Pulgas voy

Allí voy a vender las cosas que yo preparo

PERMISOS, eso yo no los tengo

Yo voy ambulando no más

Los carabineros van tras de una

6

Calles...

Calle Prat, me gusta pasear por esa calle
También me gusta la Avenida Brasil
¿Por qué tan lejos de nosotrxs?

7

Con mi cuerpo
Como base para sostener
Mi casa, mi hogar, mi tierra

8

Devemos aproveitar o tempo
Aprendi com minha mãe, minha professora
Conviver bem, escutar, habitar

Mamá Tomasa, mi madre...
A veces poco teníamos para comer,
Pero ella hacía que alcanzara para todxs
Aunque tuviésemos un pan lo repartíamos
en partes iguales

Yo no me guardo nada lo comparto,
eso le transmito a mis hijas/os

9

Yo creo en Dios
Pero no creo en la Iglesia,
La Iglesia es un negocio
Dios está en mi corazón,
en mi espíritu

10

Se enfermó mi nieto,
Yo me derrumbé
Enfermarse en Chile sale caro
Aquí si no tienes plata, te mueres

11

No podemos tener hijxs, hemos querido
adoptar pero yo no soy chilena,
mi marido sí...
... pero vivimos aquí
Tenemos una casa bonita para traer
a un hijito o hijita
Tengo miedo que nos rechacen...
...Por estar aquí
Veo niñas y niños sufriendo en el SENAME,
en las noticias aparecen todos los días
Chile es un buen país, por qué no cambia
sus políticas
No lo entiendo...

Nosotrxs tenemos mucho amor por entregar
Sé que hay niñxs que esperan que alguien
les vaya a buscar

12

Mi casa es un terreno libre con oportunidades
de un nuevo hogar
Soy una niña inteligente, estudiosa,
con buenas notas
Curiosa, un poco traviesa,
Con miedo a la oscuridad y los fantasmas
Todxs tenemos derechos a nuevas
oportunidades que entrega el mundo
Donde los niños jueguen con las barbies
Y las niñas a la pelota

13

A veces...
Quiero mandar a la mierda todo,
A veces...
Me da el bajón, la desesperación
Pero allí está El Bosque;
mi campamento
Mis vecinxs me hacen sentir fuerte;
me hacen sentir querida

14

Creio que todos passamos pelos mesmos problemas,
Porém em cada lugar se chama diferente:
Invasão, assentamento, campamento
Soy de Arica, no me gusta Antofagasta
¡Me gusta mi campamento!
Aquí en un espacio cooperativo
Donde nadie es extranjero
En este terreno baldío, trabajé mucho para
levantar mi casa
La toma de terreno es esperanza
Mujeres valientes y aperradas
Cambiamos las angustias por alegrías
Sacamos la voz para ser escuchadas
Revitalizamos, organizamos
A veces, sola no puedes o no tienes
Pero en grupo es diferente
Cuidémonos entre nosotras.
Volvamos a volar juntas
Vivimos con mis perritos, para mi son
personas
Me dan alegría y compañía, los baño, los cuido,
están contentos
Mi casa aquí me gusta, pero estoy con rabia,
buscamos vivir tranquilxs

¡Revolucionemos la vida y que nuestro
emblema sea el amor!
Desde los Arenales, nuestro lugar
Aquí el tiempo, nuestro mejor aliado

15

Luchamos...
Por un lugar digno,
Por nuestras familias
Por el placer de ser escuchadas,
Por el placer de juntarme con otras,
Sin que el resto chismorree
Por el placer de ser diferentes,
De ser quien quiero ser
No es fácil... pero aquí estamos

Participantes del taller de creación de poesía colectiva:

Malicha, Giannella Díaz Vega, Ch. Villa el Sol
Nelly Mamani Quispe, Ch. Villa el sol
Ana Sandra Pinaya, Ch. Villa el Sol
Teodora Pinaya Peña, Ch. Villa el Sol
Patricia Yupanqui Atanacia, El Bosque
Elizabeth Chavarría Sanhueza, Desierto Florido
Camila Mendoza Angula, Nuevo Amanecer Latino
Elisban Silva Valentim, Nuevo Amanecer Latino
Margarita Arauz Martínez, Nuevo Amanecer Latino
Eudoxia Díaz, Nuevo Amanecer Latino
Blanca Hídalía Arcos Patiño, Ch. Villa el Sol
Elizabeth Andrade Huaríngua, Nuevo Amanecer Latino
Reina Vega Ayala, Ch. Villa el Sol
Gisela Peralta Welder, Desierto Florido
Luzmila, Ch. Villa el Sol
Felisa Colquepisco Bautista, Rayito de Esperanza
Ximena Geraldo Geraldo, Rayito de Esperanza
María Cabrera Mora, Ch. Villa el Sol
Lorenza Vaca, Rayito de Esperanza
Jazmín Quintana Corea, Ch. Villa el Sol
Yuleisy Melany Díaz Cabrera, Ch. Villa el Sol

«Corpolugaridades chuymáticas». Poesía Polifónica, es el nombre que compila algunas creaciones poéticas de un taller realizado en el macrocampamento Los Arenales de Antofagasta, Chile, entre los meses de noviembre y diciembre del año 2018, pero que se fue gestando desde inicios del mes de agosto, a través de la convivencia en ese espacio. Este taller aconteció en un momento histórico de luchas por “el derecho a la ciudad y la vivienda digna” agenciado por sus habitantes.

Su nombre es una alegoría de nuestros cuerpos conectados con historias y geografías heridas ante el saqueo de Abya Yala así como las rebeldías encarnadas y enlazadas que permiten seguir luchando por la vida. Sugiere, entonces, procesos diaspóricos presentes en las migraciones actuales, así como las resistencias desde corpolugaridades contingentes y en relación, conectadas a un chuyma, a un corazón, a un lugar o centro anímico que remece nuestras corporalidades y construye otros relatos.

Proyecto coordinado por Leyla Méndez Caro. Doctoranda Universidad Autónoma de Barcelona (Becaria ANID, Chile). Profesora e investigadora, Universidad de Antofagasta, Chile.

Ilustraciones y maquetación de esta edición:
Nele Urbanowicz

Barcelona 2020

Esta obra está bajo una Licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional.









*“Deshilvanando para
hilvanar con punto propio”*